JERNEJ HABJAN (UR.)

DISKURZ

Od filozofije govorice do teorije ideologije

DIGITALNA KNJIŽNICA / DISSERTATIONES / 19
PEDAGOŠKI INŠTITUT / 2012

DISKURZ

JERNEJ HABJAN (UR.)

DISKURZ

Od filozofije govorice do teorije ideologije

DIGITALNA KNJIŽNICA / DISSERTATIONES / 19
PEDAGOŠKI INŠTITUT / 2012

Jernej Habjan (ur.), Diskurz. Od filozofije govorice do teorije ideologije
znanstvena monografija

Digitalna knjižnica
Uredniški odbor: Igor Ž. Žagar (Educational Research Institute & University of Primorska), Jonatan Vinkler (University of Primorska), Janja Žmavc (Educational Research Institute), Alenka Gril (Educational Research Institute)
Zbirka: Dissertationes (znanstvene monografije), 19
Glavni in odgovorni urednik: Igor Ž. Žagar

Urednik izdaje: Jernej Habjan
Recenzenta: Janez Justin, Primož Krašovec
Oblikovanje, prelom in digitalizacija: Jonatan Vinkler
Slika na naslovnici: http://www.wordle.net

Založnik: Pedagoški inštitut
Gerbičeva 62, SI-1000 Ljubljana
Ljubljana 2012
Za založnika: Mojca Štraus

ISBN 978-961-270-119-2 (pdf)
http://www.pei.si/ISBN/978-961-270-119-2.pdf
ISBN 978-961-270-120-8 (html)
http://www.pei.si/ISBN/978-961-270-120-8/index.html
DOI: https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-119-2

© 2012 Pedagoški inštitut/Educational Research Institute

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

DISKURZ : od filozofije govorice do teorije ideologije [Elektronski vir] / Jernej Habjan (ur.). - El. knjiga. - Ljubljana : Pedagoški inštitut, 2012. - 1 optični disk (CD-ROM). - (Digitalna knjižnica. Dissertationes ; 19)

Dostopno tudi na:https://www.pei.si/ISBN/diskurz-od-filozofije-govorice-do-teorije-ideologije/

ISBN 978-961-270-119-2 (pdf)
ISBN 978-961-270-120-8 (html)

81:1(082)(0.034.2)
COBISS.SI-ID 263739904

Vsebina

Vsebina 7
Jernej Habjan, Uvod 11
Filozofija vsakdanje govorice 27
Igor Ž. Žagar, Ilokucijska moč in njena nemoč 29
Rastko Močnik, Protislovje intenca/konvencija v teoriji govornih dejanj: epistemična blokada teorizacije govorečega subjekta 61
Konvencija 67
Ekskurz v lepo umetnost 71
Intenca 72
Proceduralna ilokucija 79
Argumentativna semantika 89
Igor Ž. Žagar, Od argumentacije z jezikom k argumentaciji v jeziku 91
Informativnost in argumentativnost 91
Argumentirati, dokazati, deducirati 93
Argumentativna usmerjenost 93
Postavka in predpostavka 94
Argumentativne lestvice 97
Toposi (in topične forme) 99
Jelica Šumič Riha, Problem subjekta v Ducrotovi strukturalistični semantiki 107

Koncept polifonije 117

Igor Ž. Žagar, Argumentacija v jeziku: esej iz intuitivne epistemologije 119

Marko Kržan, Teorija dejavne govorice in V. N. Vološinov 133

Epistemološka varovalka 135

Premiki v semantiki 139

K teoriji ideologije 144

Marko Kržan, Razmerje med lingvistiko in pragmatiko ter »tuji govor« 153

Bahtinovska koncepcija tujega govora 154

Poročani govor v lingvistični stilistiki Ann Banfield 157

Dva tipa razmerja med semantiko in pragmatiko 160

Kakšna je narava pomena? 162

H konceptu gledišča 164

Sklep 168

Teorija označevalne prakse 171

Jernej Habjan, Ideološka interpelacija v govornih dejanjih: o Ducrotovi formalizaciji bahtinovske polifonije 173

Izjavljalni dogodek v polifonični teoriji izjavljanja 174

Ironično zanikanje kot limita teorije polifonije 175

Ironično zanikanje kot izjavljalni odziv na ideološko interpelacijo 177

Sklep: Od akterjev k institucionalnemu okviru izjavljalnega dogodka 181

Rastko Močnik, Jejezik: iz lingvistike konstitutivno izključeno dvoumje konstativ–kompetenca–izjava / performativ–performanca–izjavljanje 183

Filozofija pisave 203

Rastko Močnik, Derridajeva kritika Husserlove semiologije in egologije: regresija (proto)strukturalne teorizacije intersubjektivnosti v dekonstrukcijo referencialnosti 205

Jernej Habjan, Derridajev poseg v teorijo govornih dejanj s kategorijo iterabilnosti 219

Identifikacija Austinove izključitve etiolacij s Husserlovo izključitvijo agramatičnosti 219

Iterabilnost kot vir gramatikalizacije agramatičnosti 221

Gramatika kot medij subjektivacije in kot pogoj iterabilnosti 225
Nezadostnost kategorije iterabilnosti 228
Kategorija iterabilnosti kot substancializacija Husserlove in Austinove protokonceptualne lokacije literature 231
Od etiolacij in agramatičnosti k dialogičnosti 236
Ideologija kulturnega prevajanja 239
Rastko Močnik, Individualistična paradigma in diskurzivne strategije 241
Identitetne strategije in njihovo univerzalistično obzorje 241
Zgodovinska razsežnost individualistične paradigme 243
Analitični obrazec 245
Monarhična avtoriteta 248
Nacija 251
Identitetna strategija 252
Identitetna strategija: zgled I 255
Identitetna strategija: zgled II 257
Identitetna strategija: zgled III – ambivalenca identitetne avtoritete 258
Identitetna strategija: zgled IV – identitetni diskurz hlapčevstva 266
Identitetna strategija: zgled V – identitetni diskurz izsiljevanja 267
Maja Breznik, Kulturni determinizem 269
Jernej Habjan, Prisvajanje teorije govornih dejanj v ideologiji kulturnega prevajanja 287
Hegemonija pojma performativnosti v sodobnih obravnavah ideoloških učinkov literature 287
»Performativno protislovje« pravne institucionalizacije univerzalnosti 289
Sovražni govor kot iterabilno govorno dejanje 295
Iterabilnost kot nujna možnost subverzije sovražnega govora 297
Kulturno prevajanje kot utajitev rigidnosti sovražnega govora 300
Teorija ideologije 303
Rastko Močnik, Izhodiščna aporija teorije ideologije 305
Maja Breznik, Mesto ideologije na karti družbe 313
Maja Breznik, Epistemologija kulturne zgodovine 323
Rastko Močnik Ideološka interpelacija in teoretski postopek 339

Interpelacija 340
Interpelacija z identifikacijo 345
Interpelacija s subjektivacijo 348
Ideologija in teorija 350

Prve objave 357
Avtorji in avtorice 359
Imensko kazalo 361

Uvod

Jernej Habjan

Sex and money sta, kot je znano, »the forked root of evil«;[1] nemara je manj znano, da sta Austinov *speech act* in bahtinovski *rečevoj akt* dvojni začetek teorizacije govorice. Ta dvojnost začetka teorizacije jezika kot dejavnosti se projicira tako sinhrono kakor diahrono.

Sinhrono se projicira v oba pola začetka: Austinov pol se deli na »posebno teorijo« performativa in »splošno teorijo« govornih dejanj; bahtinovski pol je razdeljen med znakom kot »areno boja dveh glasov« (Bahtin) in znakom kot »areno razrednega boja« (Vološinov).

Diahrono se dvojnost začetka projicira v razliko med angloameriško in kontinentalno tradicijo teoretizacije govorice. Ti tradiciji Austin in t. i. Bahtinov krog povzemata in nadaljujeta, nadaljevanje pa je v obeh primerih prav po njunem posegu tudi sámo dvojno: kontinentalna teorija se začne artikulirati z analitično filozofijo in narobe. Drugi, narobni proces je šibkejši in izpeljan iz prvega: denimo Stanley Cavell povezuje analitično tradicijo s kontinentalno prav toliko, kolikor je ta že posegla v analitično.

Tudi za te kontinentalne posege je značilna izhodiščna dvojnost: Derridajeva kritika Austina se približuje bahtinovski ideologiji karnevala, Ducrotova pa vološinovski koncepciji ideologije.

Prvo kritiko si danes prisvaja ideologija kulturnega prevajanja, drugo razvija teorija ideologije. Med najvplivnejšimi zastopniki ideologije kulturnega prevajanja so tretja generacija šole *Annales* (Chartier, Dosse), frankfurtske šole (Habermas, Honneth) in operaizma (Negri, Virno)

1 R. Macdonald, *The Drowning Pool*, New York 1950, 1. pogl.

ter kulturni študiji (Hall, J. Butler) kot nekakšna tretja generacija strukturalizma po saussurovski semiotiki in derridajevskem dekonstrukcionizmu.

Iz Ducrota in Vološinova izhajajočo teorijo ideologije pa prinaša zbornik. Iz tega izhodišča napreduje proti teoriji ideologije. In sicer teoretska praksa žene ne le sklepno poglavje o teoriji ideologije, pač pa predvsem samo sintagmatsko napredovanje, ki v vsakem poglavju teorizacije diskurzov od Austina prek Ducrota, Bahtina, Lacana, Derridaja, Judith Butler in Althusserja vzpostavlja in ohranja epistemični rez med teorijo in ideologijo diskurzov.

V prvem poglavju zbornika Igor Ž. Žagar predstavi delo filozofije vsakdanje govorice kot delo pojma performativa, proces, ki zgošča protislovja pojma in pojem tako pripelje na raven teoretskega koncepta. Austin vpelje teoretsko problematiko, ko opravi epistemični rez z logičnim pozitivizmom. Kjer ta deli izjave na resnične in neresnične, Austin oboje pod imenom konstativa postavi nasproti performativnim izjavam, ki izvršujejo dejanja (npr. opravičilo), s tem ko jih imenujejo (npr. z izjavo »Opravičujem se.«). A performativu ni mogoče določiti jezikovnega kriterija (saj je lahko primaren ali ekspliciten, npr. »Zapri vrata!« ali »Ukazujem ti, da zapreš vrata!«), nejezikovni kriterij, imenovanje-kot-izvrševanje dejanja, pa je tudi kriterij konstativa (saj je tudi konstatiranje izvrševanje dejanja). Zato Austin konstativ in performativ pod imenom ilokucijskega dejanja (izvrševanja z izjavljanjem) postavi nasproti lokucijskemu dejanju (izvrševanja izjavljanja) na eni strani in perlokucijskemu dejanju (izvrševanja vpliva na izjavljanje) na drugi. Austin tu konča, a kakor performativ tudi ilokucija ne odpravi dualizma jezikovno/zunajjezikovno: ukazu intendirani sprejem zagotavljajo zunajjezikovne konvencije (avtoriteta), obljubi jezikovne (ilokucijske formula *Obljubljam, da* p), izjavljanje opozorila pa se mora zateči k sporočanju treh Griceovih intenc pa še četrte, Strawsonove (tj. intence, da naslovljenec prepozna izjavljalčevo intenco, da prepozna njegovo intenco, da z izjavljanjem opozorila opozori naslovljenca). Dualizem eksplicira Benveniste, ki Austinov izhodiščni pojem, performativ, konceptualizira kot govorno dejanje, ki je zunajjezikovno konvencionalizirano, drugi pojem, ilokucijo, pa kot govorno dejanje, ki je odvisno od naslovljenčevega razumetja izjavljalčevih intenc. Žagar pa dualizem jezikovno/zunajjezikovno razgradi: jezikovni pol sloni na mehanizmu štirih intenc in s tem na teoriji nedostopni kontingenci, tako da je sam dualizem predteoretski. Žagar vpelje nov, prav tako Benvenistov koncept, koncept delokutiva, glagola, izpeljanega iz lokucije, ki je po Anscombru performativen: delokutiv *pozdra-*

viti izvršuje dejanje, ki ga izvršimo, s tem ko rečemo »Zdravo!«. A niti delokutiv ne pojasni performativnosti. Če Austin performativ odpravi v ilokuciji, če ga Benveniste obudi kot nasprotje ilokucije, Anscombre pa potrdi kot delokutiv, ga Žagar z Ducrotom odpravi v konstativ, v dejanje opisa pretekle komunikacije: obljuba konstatira resničnost izjavljalčevih izjav, njegovo konstantnost.

Dvojico konvencija/intenca tudi Rastko Močnik zavrne kot alternativo, ki blokira teoretsko delo v sami podmeni, skupni njenima poloma. Močnik tako negira podmeno o unarnem subjektu, preddobnem izjavljanju konvencije ali intence. Pokaže, da Austinov konvencionalizem in Griceov ter Strawsonov intencionalizem že sama implicirata razcep subjekta po osi izjavljanje/izjava, ko v konvenciji oziroma intenci vidita most med izjavljalcem in naslovljencem, tj. med subjektom izjavljanja in naslovljencu predloženim subjektom izjave. Tako izjavljalec predpostavi, da z izjavljanjem Austinove konvencionalne ilokucijske formule prenese svojo namero naslovljencu oziroma da z izrazom Strawsonove četrte intence napravi svojo intenco, da naslovljenec prepozna njegovo intenco, prepoznavno. Izjavljalec torej predpostavi zunanjost, skupno njemu in naslovljencu: institucionalizirano formulo oziroma prepoznavno intenco. Ta predpostavka po Močniku dejansko zagotovi občevanje: izjavljalec obljubi, brž ko izjavi formulo obljube, oziroma svojo intenco napravi prepoznavno, brž ko pokaže, da jo intendira. A prav to uprizarja razcep in ne enotnost subjekta: četudi z obljubo ne misli resno, subjekt izjavljanja obljubi, takoj ko se z izjavljanjem obljube identificira s subjektom izjave, oziroma čeprav s prvo intenco (z izjavo vplivati na naslovljenca) ne misli resno, jo naredi takšno, brž ko izrazi četrto. Razliko med seboj in subjektom izjave, med seboj in naslovljencem, torej subjekt izjavljanja uprizarja, s tem ko jo odpravlja. Odpravlja pa jo lahko zato, ker sta oba isti subjekt, razcepljen med seboj in Lacanovim predpostavljenim Drugim, konvencionalnim poljem označevalca (tj. formule oziroma mehanizma štirih intenc). To polje torej zagotavlja občevanje, kakor trdita pola izhodiščne alternative, a šele potem, ko ga občevalca predpostavita in z delovanjem, ustreznim predpostavki, vzdržujeta.

Žagar v tretjem poglavju povzame sklep prvega in se posveti problematiki Ducrotove teorije argumentacije v jeziku, v katero se, kot bo pokazalo četrto poglavje, stekata obe Ducrotovi podjetji, teorizacija izjavljanja na eni strani in argumentacije na drugi. Predzgodovina teorije argumentacije v jeziku sta krepka in šibka informativistična koncepcija argumentacije, po katerih argumentacija za neki sklep temelji izključno na dejstvih, ki jih posreduje argument, tako da je jezikovna le toliko, ko-

likor jezik uporablja kot nevtralno sredstvo komunikacije. Toda Ducrot prikliče protiprimer: *malo* in *malce* imata podobno informativno vrednost, a *malo* argumentira v isti smeri kakor *nič*, *malce* pa v isti smeri kakor *veliko*. Ducrot sprva, v šibki informativistični fazi, ohrani informativno razsežnost in jo v izjavah z *malo* locira v postavko, v izjavah z *malce* pa v predpostavko, ter doda, da lahko argumentiramo le iz postavke. Ker pa je kriterij za določanje postavke jezikoven (opozicija *malo*/*malce*), Ducrot preide k šibki verziji teorije argumentacije v jeziku. Izjavo določi za zgodovinsko realizacijo stavka, konstrukcije na ravni jezika: pomen, semantična vrednost stavka, ki že na ravni jezika omejuje smeri argumentacij, uravnava interpretacijo smisla, semantične vrednosti izjave, ki informira o svoji zgodovinski situaciji. Jezik torej argumentira, ne informira (*malce* argumentira v isti smeri kakor *veliko*, čeprav lahko referira na manj kakor *malo*, ki argumentira v isti smeri kakor *nič*), argumenti pa so skalarni (*malce* argumentira šibkeje kakor *veliko*). Izpostavitev jezikovne in skalarne narave argumentacije pa Ducrota pelje v krepko teorijo argumentacije v jeziku. Jezikovne konstrukcije zdaj določajo in ne le omejujejo informativnost izjav. Zaradi argumentativne spremenljivke (npr. *celo*) lahko izjavi z isto informacijo (diagnozo gripe: »To je prehlad, celo gripa.«; »To je pljučnica, celo gripa.«) prikličeta nasprotna toposa, tj. skalarni, splošni in skupni sklepanji (*Hujša ko je bolezen, večja je skrb*; *Blažja ko je bolezen, manjša je skrb*), in argumentirata za nasprotna sklepa (»Pazite se!«; »Ne skrbite!«).

Kakor drugo tudi četrto poglavje posega v problematiko diskurza s stališča lacanovske teorije subjekta. Pokaže, da strukturalizem, prav kolikor konceptualizira strukturo namesto subjekta, na področju semantike naleti na problem subjekta. Ducrot aplicira Saussurovo »nelogiško« logiko jezikovnega sistema na govor, Saussurov protipol jezika. Kakor jezik tudi govor nalaga govorcem pravila, ki jih Ducrot zgrabi s polifonično teorijo izjavljanja in teorijo argumentacije v jeziku. Izhodišče obeh teorij je nezvedljivost izjavljanja na izjavo, cilj pa model govora kot argumentacije: izjava vselej designira izjavljalca, saj nujno, četudi na način odsotnosti, vsebuje jezikovne enote, ki designirajo izjavljalčevo modalnost, in s tem posega v polifonično izjavljalno situacijo kot argument za nadaljevanje v določeni smeri. Od tod Ducrotovi temeljni hipotezi, ki opravita rez z osnovnima dogmama filozofije govorice: smisel izjave je po Ducrotu dostopen opisu vpisa izjavljanja v izjavo in ne abstrakciji izjave v informativen stavek, subjekt izjave pa je zato protipol subjekta izjavljanja in ne unaren. Prvo dogmo Ducrot zavrne s pomočjo teorije govornih dejanj, drugo pa z zavrnitvijo te teorije. Tej vsaka manifestacija razli-

ke med izjavljanjem in izjavo velja za ponesrečeno ilokucijo, Ducrotu pa za vir smisla vseh vrst izjav. Ducrot vsaki izjavi (npr. »Toplo je.«, ki ne sledi vprašanju o vremenu) pripiše empiričnega producenta, ki jo izreče, virtualnega govorca, ki je odgovoren zanjo, in vsaj dva virtualna izjavljalca (izjav »Ni toplo.«, »Toplo je.«), ki ju govorec uprizori kot pertinentna za izjavo, da bi se identificiral z enim od njiju in tako priklical njegov argumentativni topos (*Ko je toplo, je sprehod prijeten.*). S postuliranjem tega presežka izjavljalcev nad govorcem Ducrot zameji problem subjekta. A ker se zadovolji z govorčevo uprizoritvijo izjavljalcev in identifikacijo z enim, se ne vpraša po instanci, ki predpostavi, da so pertinentni prav uprizorjeni izjavljalci (tj. da sogovornika zanima govorčevo mnenje o sprehodu) – ne vpraša se po subjektu nezavedne želje.

V naslednjem poglavju Žagar dopolni predstavitev koncepta toposa iz tretjega poglavja z obravnavo polifonije, drugega osrednjega koncepta krepke različice Ducrotove teorije argumentacije v jeziku. Ducrotovsko argumentativno semantiko tako artikulira z bahtinovsko teoretizacijo polifoničnosti komunikacije. Najprej povzame Ducrotovo teoretizacijo argumentativnega potenciala jezika kot sistema. V jezik kot sistem so po Ducrotu že vpisane določene argumentativne lastnosti, zato lahko jezikovni sistem na nekaterih ravneh argumentira sam po sebi. Ducrotov postopek, ki ga Jelica Šumič Riha prikaže kot aplikacijo saussurovske »nelogiške« logike jezika na govor, je potemtakem zdaj rekonstruiran kot aplikacija bahtinovske »nelogiške« polifoničnosti govora na jezik. Argumentativno tako že v jeziku prevladuje nad informativnim, saj je semantični opis neke izjave odvisen od njenih možnih nadaljevanj, ne od njenega razmerja do »dejstev«, pri čemer je sklep določen s tistim argumentom, ki sledi argumentativnemu vezniku (npr. besedi *ampak* v izjavah »Toplo je, *ampak* sem utrujen.« in »Utrujen sem, *ampak* je toplo.«) To argumentativno spremenljivko semantično opredeli že jezik, zato je po Ducrotu bahtinovska polifonija pri delu že tu in ne le v diskurzu. Sam jezik omogoči govorcu, da na primer s pomočjo besede *ampak* predstavi vsaj dva para izjavljalnih položajev, argumenta »Toplo je« in »Utrujen sem« ter sklepa »Pojdimo na sprehod!« in »Ostanimo doma!«, ter da kot tisti par, s katerim se identificira, označi onega, ki je predstavljen po besedi *ampak*.

Po tem vstopu v bahtinovsko intervencijo v filozofijo jezika Marko Kržan razvije nastavke sociološke teorije govorice, kakor jo razbira v razpravah Vološinova, člana t. i. Bahtinovega kroga, in Ducrota. Osnovna teza je, da sociološke teorije govorice ni mogoče izdelati, ne da bi se ognili dvema ustaljenima načinoma obravnave razmerja med empiričnim in znanstvenim predmetom jezikoslovja: empirizmu, ki trdi, da lahko

ustreznost znanstvenega predmeta realnemu ugotovimo na podlagi njune podobnosti, in idealizmu, po katerem je ta ustreznost posledica podobnosti med spoznavnim predmetom in umom. Obe stališči sta ideološki prežitek praktične naravnanosti ideoloških predhodnic jezikoslovne znanosti k svojemu realnemu predmetu – govorici. Ta ugotovitev ponuja izhodišče za epistemološko konstrukcijo sociološke teorije govorice, ki bi temeljila na vnaprej premišljenem razmerju med to znanostjo in prakso, ki ji služi. Ta praksa ni niti normativna slovnica idealistov niti filologija empiristov, temveč zgodovinski materializem kot teoretski podaljšek politične prakse delovnih razredov. Kržan s pomočjo Vološinova in Ducrota začrta nekaj temeljnih izhodišč takšne teorije govorice na področju, ki se v tradicionalni slovnici imenuje semantika. Glavni premik je tu premik od logicistično-informatiške koncepcije občevanja k umevanju, da je temeljni učinek občevanja strukturiranje medčloveških razmerij, prenos informacije pa le njegov poseben, čeprav morda najbolj razširjen primer. Ti postopki omogočajo, da združimo tri problematike – problematiko družbenega delovanja, ideologije (zavesti) in jezika – v enotno teorijo, tj. v teorijo dejavne govorice.

V nadaljevanju Kržan izpostavi epistemološka vprašanja, ki se zastavljajo, če v znanost o jeziku posežemo z bahtinovsko problematiko tujega govora, tj. vpisovanja elementov produktov preteklega izjavljanja v izjavo kot tej izjavi tujih elementov. Kot jedro znanosti o jeziku obravnava slovnico, ki jo opredeli kot napravo za dodajanje pomena formalnim jezikovnim elementom, tj. kot napravo, ki se dopolni s sprejemom pomenske, zunajjezikovne razsežnosti. Znanstvene slovnice od port-royalske do tvorbene so to dopolnilo našle v logiki: pomen jezikovnih elementov so določale s pomočjo logičnih pravil. Alternativa tej (neo)pozitivistični tradiciji je Ducrotova argumentativna semantika, ki se dopolni z diskurzivno razsežnostjo jezika: pomen jezikovnim enotam pripisuje retroaktivno, po njihovi aktualizaciji v govoru. Diskurza pa ne urejajo logična razmerja med znaki in predmeti, temveč intersubjektivna razmerja, vpisana v jezik kot bahtinovska polifonija izjavljalnih pozicij, katere logika je, kot razvijeta že četrto in peto poglavje, »nelogiška«. Šele diskurzivni suplement semantike lahko misli samonanašalnost kot specifiko človeške govorice, s tem ko konceptualizira točke vpisa govora v jezik (argumentativne veznike, jezikovna sredstva za prenašanje tujega govora itn.). Zato lahko šele diskurzivno dopolnilo opravi tudi rez s spontano družbeno koncepcijo (neo)pozitivističnih znanosti o jeziku. Z njihovega gledišča si lahko zamislimo le biologistični model družbe kot skupnosti subjektov. Z Ducrotovo semantiko pa lahko prebijemo predteoretski su-

bjektivizem v smeri teorije družbe kot teorije aparatov, ki proizvajajo subjektivirajoči učinek družbene vezi, kakor recimo po Bahtinu in Vološinovu ter Ducrotu govorna aktualizacija argumentativnih veznikov, ki so jezikovne enote, artikulira ta govor z govorom drugega.

V osmem poglavju Jernej Habjan locira protislovje Ducrotove lingvistične formalizacije Bahtinove t. i. metalingvistične analize romaneskne polifonije in ga poskuša odpraviti z aplikacijo Lacanove teorije štirih diskurzov. Ducrotov projekt konceptualizacije izjavljanja kot (re) produkcije intersubjektivnih razmerij, ne kot reprezentacije, se izkaže za protislovnega ravno tod, kjer naj bi se izpolnil. Kajti ko analizira ironično zanikanje, ki ga od reprezentacije ograjujeta tako ironija kakor zanikanje, Ducrot ponovno vpelje reprezentacijo prav s tem, ko jo infinitezimalno nadomešča z dopolnilnimi izjavljalci. Referent ironičnega zanikanja lahko dematerializira le tako, da ga potujuje *ad infinitum* v nizu gledišč dopolnilnih izjavljalcev. To protislovje lahko suspendiramo, če Ducrotovo teorijo izjavljanja artikuliramo z Lacanovo teorijo označevalca. Ironično zanikanje lahko analiziramo kot ekspletivni *ne* (»Je crains qu'il ne soit malade.«; »Bojim se, da ne bo zbolel.«), ki označuje zgolj subjekt izjavljanja kot subjekt nezavednega. Če se osredotočimo na tovrstne, prazne označevalce, lahko izjavljanje dejansko konceptualiziramo onkraj reprezentacije in, še več, uzremo v njegovi institucionalni naddoločenosti. Tako Habjan analizira enega Ducrotovih primerov kot naddoločenega z diskurzom univerze. V tej smeri pa je, zdi se, naposled dosegljiv tudi Ducrotov osnovni namen: predelati Bahtinovo koncepcijo tako, da bi mogla zgrabiti polifonijo posameznih izjav, ne le tekstov. Ducrotovo zanemarjanje institucionalne vpetosti njegovega primera torej napravi njegovo analizo diskurza univerze analogno njenemu predmetu, tako da je ta analiza pred-teoretska kot univerzitetna in zlasti kot neločljiva od svojega predmeta. V predlagani obravnavi Ducrotove problematike pa diskurz univerze ni nevtralen primer abstraktne formalizacije bahtinovske polifonije, ampak predmet konkretne analize tako kapitalistične kakor libidinalne ekonomije.

Deveto poglavje razvija epistemološki nauk subjektne razsežnosti občevanja, kakor jo je vpeljalo drugo poglavje. Lingvistika po Močniku kakor vsaka znanost svoj spoznavni predmet proizvaja, se pravi, zameji v njegovi diferencialnosti. Vendar lingvistika svoj predmet zameji prav kot diferencialnost, kot sistem razlik. Zunanja opredelitev predmeta lingvistike tako sovpade z notranjo. Lingvistika se lahko zato vzpostavi le kot vselej že vzpostavljena, obstoj svojega predmeta lahko zatrdi, šele ko ga opiše, in narobe. S tem ko v jeziku diferencialnosti opisuje diferencialnost, torej uprizar-

ja nemožnost metagovorice. To protislovje rešuje tako, da predpostavi obstoj neke razsežnosti svojega spoznavnega predmeta, v kateri se protislovje zgosti in odpravi: obstoj maternega jezika. Lingvistika verjame, da domačin maternega jezika doživlja protislovje le kot večpomenskost in da ji o tem domačinu zato ni treba ničesar vedeti. Verjame na primer, da naslovljenec izjave »Govorim slovensko.« samoniklo ve, ali je njen referent izjavljalčeva performanca ali kompetenca, njegovo izjavljanje ali potencialne izjave, in da lahko zato sama prav kot lingvistika zvede ta dvojni referent, ta subjekt izjavljanja oziroma izjave, na prvi člen paradigme *X govori Y*. Lingvistika se tedaj kot neprotislovna konstituira z verjetjem, da domačin ve, kot konstituirana pa se vzdržuje z nevednostjo o domačinu. To verjetje in nevednost pa sta zamenljivi z vednostjo: v obzorju lacanovske teorije subjekta je mogoče vedeti to, kar lingvistika o domačinu maternega jezika verjame, saj je mogoče vedeti, da je domačin subjekt, razcepljen prav med performanco in kompetenco, med izjavljanjem in izjavo. Lingvistična veda, vednost o občem – sistemu – in o posebnem – govorih – je potemtakem zamenljiva s teorijo, z vednostjo o posamičnem – jejeziku.

Lacanova teorija označevalne prakse lahko dopolni tudi sicer produktivni dekonstrukcionistični poseg v teorijo komunikacije. Deseto poglavje analizira Derridajevo kritiko Husserla, enajsto pa Derridajevo aplikacijo te kritike na Austina. Po Derridaju naj Husserlova semiologija ne bi izpeljala svojih konsekvenc, egologija pa svojih ne tematizirala. Derridajeva argumentacija pa je, kot pokaže Močnik, protislovna: na eni strani naj se znak »jaz« ne bi nanašal na objekt, na drugi pa naj bi lahko pomeni tudi, če njegovega objekta ni (več). Če velja prvi del argumentacije, je drugi del irelevanten, če pa velja drugi del, je prvi odveč, celo prepovedan. Močnik pokaže, da prvi argument ne velja, saj drugi velja za vsak znak razen znaka »jaz« in podobnih. Ti so namreč *shifterji*, ki vselej napotujejo na govorno situacijo in s tem na subjekt, na razcep med izjavljanjem in izjavo, na tisto, kar prazni označevalec, denimo »jaz«, zastopa za druge označevalce, za Drugega. »Jaz« se torej vendarle nanaša na objekt, a ta je sam subjekt, ki ga prav Husserlova egologija zameji kot razcep med preteklimi in prihodnjimi zdaji oziroma med percepcijo in samopercepcijo. Derrida tedaj odvrže subjekt v prvem argumentu in dokaže njegovo nepertinentnost v drugem, da bi ga lahko v sklepu razglasil za strukturno mrtvega. To je po Močniku levičarstvo v teoriji: sicer dekonstruira metafiziko klasičnega strukturalizma in akademske fenomenologije, a hkrati prezre potenciale strukturalizma za teorijo subjekta in način, kako sam Husserl implicitno misli to problematiko.

Z gledišča, ki ga je proizvedlo deseto poglavje, naslednje posega v Derridajevo kritiko Austina. Derrida v Austinovem konceptu ilokucije prepozna vse poteze svojega koncepta znaka: neodvisnost od izvirnega konteksta in potemtakem odvisnost od zgodovine svojih aktualizacij. Pač pa v Austinovi lokuciji ne vidi kontingentnega izraza ilokucijske formule, ampak njeno strukturno nujno in potencialno spremenljivo utelešenje. Austinova cena za to neodvisnost od lokucije je po Derridaju odvisnost od monosemije in s tem od konvencionalnega konteksta in resne intence. V ceno naj bi bila všteta tudi Austinova zavrnitev »neresnih« (npr. literarnih, citiranih, šaljivih) ilokucij. Ta zavrnitev pa naj bi bila homologna Husserlovi izločitvi »nesmiselnih« izjav (npr. »zeleno je ali«) iz razreda ekspresij, izjav, zmožnih formalizacije intencionalnega razmerja s predpostavljenim objektom. Derrida negira to izločitev s tezo, da lahko izjava »zeleno je ali« pomeni »primer agramatičnosti«, če jo citira slovnica. A Derrida se ne vpraša o pogojih možnosti za tak citat. Teorija označevalca bi lahko ta pogoj videla v tem, da narekovaji kot prazni označevalec zastopajo gramatika kot subjekt za gramatiko kot institucionalizirano polje označevalca. Slovnica podeli izjavi smisel, minimalni pomen »primer agramatičnosti«, izjava pa obenem osmisli, dopolni slovnico z označevalcem brez označenca, pomena, tj. z označevalcem polja označevalca, slovnice. Gramatika odobri agramatičnost, ko gramatik prevzame agramatičnost nase. In narobe: ko slovničar neslovničnost zameji z narekovaji, s seboj kot reduciranim na narekovaje, s Husserlovim transcendentalnim egom, jo podari slovnici kot njeno totalizirajoče drugo.

S stališča lacanovske valorizacije ducrotovske argumentativne semantike, proizvedenega zlasti v četrtem, petem, osmem in devetem poglavju, Močnik vpelje problematiko kulturalističnega prisvajanja teorij diskurzov. Analizira diskurzivno razsežnost vzpostavljanja in obnavljanja družbene vezi v moderni. Zajame torej epoho, ko kapitalizem naddoloča predkapitalistične produkcijske načine, tako da se politična sfera avtonomizira, v njej pa vznikneta abstraktni individuum in velike družbene skupine. Tako govori o diskurzivnih strategijah produkcije in reprodukcije gospostva v ideološkem obzorju univerzalističnega individualizma: o diskurzivnih strategijah monarhične, nacionalne in identitetne konstitucije učinka družbe. Te strategije obravnava kot moduse ideološke interpelacije, ki naslavlja individue s subjektivirajočo nemogočo dilemo in obenem z rešitvijo te dileme. Prva moderna zgodovinska rešitev je tako institucija monarhične avtoritete, ki subjekta od zunaj odreši dileme; druga je nacionalna država kot ničta institucija, ki določa horizont, v katerem lahko dilema ostane nerešena; in

naposled je tretja rešitev identitetna skupnost, ki dilemo razglasi za neobstoječo, za krateno univerzalno pravico njenih članov kot članov te skupnosti. Močnik se posveti tretji, post-revolucionarni in v limiti post-moderni instituciji. Pokaže, da je prevlada univerzalistične paradigme v polju pravno-političnih ideologij omogočila, da so se razbohotile diskurzivne strategije, za katere se je uveljavilo ime »identitetni diskurzi«. Identitetna strategija je argumentativni postopek, ki domnevni interes domnevne identitetne skupnosti legitimira z neposrednim sklicevanjem na kakšno univerzalno načelo, najraje na načelo iz ideologije človekovih pravic. Pripoznanje, ki ga potrebujejo identitetne skupnosti, da bi se sploh lahko vzpostavile in ohranjale, je učinek te identitetne argumentacije, če se argumentacija le posreči. Kdor namreč prizna, da je kakšen domnevno skupnostni interes mogoče legitimno izpeljati iz univerzalističnega načela, kakršno so človekove pravice, je na ravni predpostavke že priznal pravico do obstoja skupini, ki ji argumentator pripisuje interes, ki ga s svojo argumentacijo uveljavlja.

Maja Breznik obravnava kulturalizem v teoretski produkciji. Med kulturalistične koncepcije kulture, ki so postale hegemone v sedemdesetih letih z vznikom t. i. post-strukturalizma in post-marksizma, prišteva francosko kulturno zgodovino, britanske kulturne študije in ameriški novi historizem. Postopek najstarejših šol, francoske in britanske, oriše kot pravilno lociran, a napačno izpeljan epistemični rez. Roger Chartier in Stuart Hall upravičeno očitata ekonomski in sociološki tradiciji *Annales* oziroma historičnemu materializmu Raymonda Williamsa dualizem ekonomske baze in kulturne nadzidave. A skupaj z dualizmom zavrneta tudi teorijo, ki jo ta dualizem simplificira, tj. historičnomaterialistično strukturacijo družbenih instanc, med katerimi je instanca produkcije materialnega življenja determinirajoča, neka druga instanca (religiozna, pravna, politična ...) pa dominirajoča. Zato šoli dualizem presežeta le, kolikor ga projicirata v njegov drugi pol in tudi v kulturi poleg nematerialnega teksta odkrivata materialno produkcijo teksta. Oboje skupaj pa poskušata zajeti s pojmoma dispozitiva in reprezentacije. Svoj reprezentacionalizem sicer obe šoli reflektirata, kolikor ga historizirata: francoska se sklicuje denimo na Norberta Eliasa in novoveško državno prevajanje fizičnih družbenih bojev v diskurzivne, britanska pa na Williamsa in moderni proces vstopanja kulture v vsakdanje življenje. A pri obeh prevlada fascinacija s predpostavljeno globino pod površjem, z mikro-zgodbami, domnevno nezvedljivimi na marko-raven svetovne zgodovine razrednih bojev. Zato se zgledujeta ne le po Geertzevi antropologiji, priličeni domačinskemu gledišču, ampak tudi po Ginzburgovem

mikrozgodovinopisju, ki mu male zgodbe sicer služijo za eksplikacijo in ne negacijo velikih družbenih protislovij, po Foucaultovi arheologiji vednosti, po kateri sicer domačinske reprezentacije svoje nosilce disciplinirajo in ne emancipirajo, in po semiologiji Vološinova in Saussura, ki reprezentacijo sicer podredita in ne odvzameta označevalcu. Kulturalizem začne s konstatacijo materialnosti kulture, konča pa z vživljanjem v reprezentacije onkraj njihove materialne plati in s supletivnimi analizami materialnosti recepcije kulture.

Štirinajsto poglavje oriše kulturalistično recepcijo Derridajeve dekonstrukcije Austina, predstavljene v enajstem poglavju. Judith Butler, ki je že v dvanajstem poglavju fungirala kot predstavnica kulturalizma v teoriji, na to dekonstrukcijo naveže Bhabhovo koncepcijo kulturnega prevajanja. Univerzalnost je po njenem lahko le univerzalizacija pravno institucionalizirane univerzalnosti, proces nenehnega pravnega pripoznavanja nepripoznanih identitet kot participirajočih na univerzalnem. To naj bi bil proces naslovljenčeve resignifikacije znakov, ki naslovljenca designirajo kot izključenega iz univerzalnega. V tem procesu naj bi si naslovljenec prisvajal denimo sovražni govor, ga spreminjal v identitetno izjavo, ki lahko pretendira na pripoznanje. To prisvajanje naj bi omogočala pri Derrridaju postulirana odvisnost pomena znaka od zgodovine njegovih aktualizacij, odvisnost ilokucijske moči izjave od okoliščin njenega izjavljanja. Zato naj bi bila institucionalna cenzura tovrstnih znakov kot suspenz njihovega aktualiziranja antiuniverzalistična. Da bi razvila to koncepcijo, pa mora Judith Butler utajiti tako Austinov kakor Derridajev teoretski nauk. Ko vidi v sovražnem govoru ilokucijsko dejanje grožnje, obide dejstvo, da grožnja ni prisvojljiva, saj je delokutivna derivacija verdiktiva, tako da že njeno izjavljanje zadosti vsem Austinovim pogojem posrečenosti govornega dejanja (pomen sovražnega govora je njegovo izjavljanje, ta govor designira naslovljenca prav kot že naslovljenega s tem govorom); in ko vidi v prisvajanju sovražnega govora valorizacijo njegove ponesrečenosti, zamolči dejstvo, da je ta ponesrečenost po Derridaju nujna možnost vsake ilokucije, ne nujna aktualnost. Kljub izhajanju iz Austina in Derridaja torej Judith Butler verjame, da je grožnja prisvojljiva in da je prisvajanje nujna aktualnost. Tovrstna konjunkcija vednosti in verjetja, utajitev, pa je značilna ravno za institucijo, za to, kar teoretičarka kulturnega prevajanja zavrača v imenu prisvajanja sovražnega govora. To pa počne prav na račun tega prisvajanja, saj je vsak sovražni govor prazni označevalec in kot tak prisvojljiv le institucionalno.

Vprašanju relevantnosti teorij diskurzov za teorijo ideologije, ki preči ves zbornik, se izrecno posvečajo zadnja štiri poglavja. Rastko Močnik pokaže, da je teorija ideologije zamisljiva šele iz zgodovinskega položaja institucionalizacije svobode govora. Individuum se tu ne ravna več po statusnih pravicah, ritualih, saj verjame, da se mora ves čas odločati, in sicer »svobodno« in torej »racionalno«. Teorija ideologije, kakor je bila prvič postavljena v *Nemški ideologiji*, naj bi proučevala razmerja med izjavljalnim položajem in izjavami, razmerja, ki naj bi bila strukturno določljiva. Če pa hočemo proučevati razmerja med izjavljanjem in izjavo, moramo najprej imeti pojem razlike med izjavljanjem in izjavo. Do tega pojma pa ne moremo priti, dokler se ta razlika zgodovinsko ne proizvede. A ta razlika zgodovinsko ne more nastopiti, vse dokler so razmerja med izjavljanjem in izjavo samonikla. Šele ko ta razmerja postanejo problematična, je mogoče priti do pojma razlike med izjavljanjem in izjavo. Teorija ideologije je tedaj možna šele, ko razmerja med izjavljanjem in izjavo niso več strukturno določljiva, ko je za strukturo značilno prav to, da ta razmerja niso očitna. A teorija ideologije izhaja prav iz podmene, da so ta razmerja strukturno določljiva, zato je že v svojem projektu aporetična. Strukturno zamuja za seboj samo: lahko velja za posamezne zgodovinske položaje, a ne za tisti položaj, v katerem je sama sploh postala možna. Teorija ideologije strukturno ne more misliti pogojev svoje možnosti. To zagato je reševal Althusser, ko je problematiko oblik družbene zavesti zamenjal s tezama o ideološki interpelaciji in o materialni eksistenci ideologije. A druga teza učinkuje kot derridajevski suplement prve: s tem ko tezo o diskurzivni interpelaciji individuov v subjekte dopolnjuje s konceptom institucije, razkriva njeno nezadostnost in svojo nesamostojnost. Prva teza je nezadostna, ker koncept subjekta nereflektirano prevzame pri psihoanalitični problematiki, ker koncept diskurza le predpostavi in ker koncept individua izvozi prav iz buržoazne ideologije, materializirane v instituciji svobode govora, ki je omogočila izhodiščno aporijo teorije ideologije, v katero naj bi *zarezali Althusserjevi tezi*. Hkrati ko proizvede epistemični rez, ki v proučevanju ideologije ideološko problematiko razloči od teoretske, Althusser reproducira izvirno protislovje teorije ideologije in na odločilni točki, pri pojmu individua, ne misli pogojev možnosti tega pojma (in te teorije), tj., ne proizvede koncepta, ki bi bil učinek epistemičnega reza in obenem njegov strukturni vzrok. Produkcija tega koncepta ostaja naloga teorije diskurzov, če naj ta ohranja svoj epistemični rez v odnosu do predteoretske problematike moralne filozofije in prispeva k projektu teorije ideologije.

V nadaljevanju Maja Breznik analizira ideološke predpostavke prevladujočih koncepcij ideologije. Razširjeno analogijo med ideologijo in mehanizmom *camera obscura*, ki prevrača podobe, zavrne kot ideološko, ko jo sooči z Marxovim zgodnjim pogledom na ideologijo kot produkt prav tistega procesa, ki ga predstavlja, tj. produkcije materialnega življenja. Nato zavrne tudi to opredelitev, saj je po njej ideologija odvisna od materialne produkcije in s tem iluzorična, a hkrati odsev te produkcije in s tem neiluzorična. Ta dualizem je Maja Breznik nakazala že v trinajstem poglavju, tu pa ga obdeluje z vpeljavo Althusserjeve teorije družbe kot strukture instanc, ki jo determinira instanca ekonomije in ki ji dominira instanca ideoloških aparatov države. Strukture z dominanto se sicer še vedno drži humanistični dualizem mladega Marxa, a z vpeljavo koncepta materialne eksistence ideologije vendarle omogoča epistemični rez s koncepcijami ideologije kot hrbtne plati dejanskosti. Možnost tega reza Maja Breznik išče v dialektiki materialne produkcije in ideološke reprodukcije. Izjemen vir gradiva za teoretizacijo ideologije vidi v antropologiji. Z elaboracijo študij Mauricea Godelierja in Mauricea Blocha pokaže, da so bile tudi skupnosti brez kapitalističnega produkcijskega načina družbene formacije, saj so tudi one morale vselej že posredovati med produkcijo in konsumpcijo z vpeljavo cirkulacije in distribucije, tako da je že pri njih družbena vez nastala z eno samo potezo – kakor jezik. Ideologija, instanca, ki družbo napravi za strukturo, tedaj ni reprezentacija, temveč – kakor jezik – aparat za produkcijo reprezentacij, ki lahko v eni od družbenih instanc rešijo protislovja drugih instanc.

S tega gledišča, razvitega s subtilizacijo Althusserjeve teorije ideologije, se Maja Breznik nato vrne h kritiki kulturne zgodovine, očrtani v trinajstem poglavju. Ko Althusser skrči družbeno nadzidavo na sfero ideologije, ji prizna le funkcijo reprodukcije produkcijskih odnosov. S to tezo, ki je starejša kakor Althusser, postane kultura sinonim za kulturo vladajočega razreda. Pozneje tudi ameriški novi historizem in francoska kulturna zgodovina izenačita kulturo vladajočega razreda z vladajočo kulturo. Ta postulat ni neresničen, je pa rudimentaren, zato Maja Breznik razvije epistemološki komentar vzpostavitve kulturne zgodovine. Dvojni vir povojnega francoskega zgodovinopisja sta opusa Luciena Febvra in Marca Blocha, ustanoviteljev revije *Annales*. Oba sta rekonstruirala ideologije epoh, a prvi je njihovo materialno eksistenco iskal v zgodovinskih osebah, drugi pa v konvencionalnih praksah. Nasledniki prvega, na primer Lucien Goldmann in Clifford Geertz, so v svojem pojmovanju ideologije na način inverzije perpetuirali ideološko topiko baza/nadzidava; nasledniki drugega, zlasti Fernand Braudel, pa so ideo-

logije proučevali skoz njihove materialne pogoje. A iz obeh tradicij lahko Maja Breznik izlušči tezo, da kulturna zgodovina ne more biti le dodatek k ekonomski in socialni, tezo, ki omogoča kritiko zgodovinopisnih in ekonomističnih ideologij, po katerih so ekonomske in socialne pozicije preddobne ideološkim spopadom med njimi, tako da so ti lahko le spontani. A francoska kulturna zgodovina in ameriški novi historizem v osemdesetih letih skleneta, da so ekonomski in socialni boji neobstoječi, ne le ne-preddobni kulturnim. Tako nehote zvedeta t. i. kulturni obrat na obrat ekonomskega determinizma v kulturnega in reproducirata ideologijo liberalne ekonomije in zgodovinopisja, proti kateri sta začela svoje delo. S tem zapadeta kritiki, ki jo ob francoskem in britanskem znanstvenem kulturalizmu razvije že trinajsto poglavje. Tokrat pa se izkaže tudi, da je kulturalizem metoda – vse proučuje kot kulturo –, ne teorija – ne proizvede strukture družbe, v kateri bi bila lahko kultura hkrati determinirana in determinirajoča.

V sklepnem poglavju Močnik umesti sedanjo stopnjo teorije ideologije v predteoretsko preteklost teorije, kakršno omogoča epistemični rez v dveh potezah: rez, ki najprej zavrne obstoječi pojem ideološke interpelacije in nato postavi problem razločevanja med ideološko in teoretsko prakso. Druga poteza reza torej reflektira prvo, saj eksplicira prvi potezi zaupano iskanje ideoloških podmen obstoječe teorije ideologije, s to refleksivnostjo pa zagotavlja produktivnost reza. Interpelacijo zdaj Močnik obravnava kot govorčevo oziroma interpretovo spontano identifikacijo z izgovorjenim oziroma interpretiranim pomenom izjave. Ta pomen nastane prav z njuno identifikacijo z enim od stališč, glasov, obstoječih v izjavi, kot interpeliranca tega glasu pa pomen doživljata kot predhodnega njuni identifikaciji, kot lastnega izjavljenim besedam. Po zgledu koncepta blagovnega fetišizma zato Močnik vpelje koncept pomenskega fetišizma, s katerim valorizira Ducrotovo intuicijo, da je podoba pomena kot besedam lastnega zgolj spontana samopodoba besed (ki o besedah pravijo, da »pomenijo« itn.). Govorec se kot interpeliranec identificira z enim od glasov vsakokratne izjave, kolikor se je kot subjekt vselej že identificiral s to spontano samopodobo besed, materiala izjav, kot nosilk pomena. Močnik tako Althusserjev Subjekt ideologije, ki da zagotavlja izjavam pomen, deontologizira v spontano ideologijo jezika, interpelacijo pa v govorčevo reprodukcijo te ideologije – tako da je Subjekt ideologije mogoče zvesti na prvega med govorci. Mehanizem produkcije pomena zdaj ni več lociran točkovno, filozofsko v Althusserjevem pomenu, ampak površinsko, v sam jezikovni sistem, ki govorcu kot subjektu zagotavlja pomen elementov, besed, ne pa tudi njihovih aktualizacij, izjav. Izja-

ve je tako mogoče videti kot bahtinovsko areno razrednega boja. Ta lahko poteka kot boj za reproduktivno interpelacijo individua kot subjekta, za njegovo jazovsko identifikacijo z enim od glasov izjave, ali, narobe, kot boj za ne-reproduktivno interpelacijo individua v subjekt, za njegovo subjektivacijo manka, potujitve pomena v polifonični izjavi. – V tej deontologizaciji Subjekta je naposled razlika med ideološkim in teoretskim diskurzom. Pomena, ki ga besedam pripisuje sam jezik, teorija ne reproducira in ne potujuje, ampak ga zamenjuje z refleksivno proizvedenimi propozicijami, ki kot neodvisne od spontanega pomena njihovih členov subjekta ne identificirajo s katerim od teh členov in ne ustvarjajo kot vpis v člen, pač pa ga reducirajo v negativno funkcijo refleksije spontanih pomenov. V tem je galileijevska znanost s kartezijanskim subjektom predteoretska, diskurz revolucionarne politike pa ideološki ekvivalent teorije, katere paradigma je tu historični materializem.

Filozofija vsakdanje govorice

Ilokucijska moč in njena nemoč

Igor Ž. Žagar

V prašanje, ki se interpretom in komentatorjem Austinovega dela najpogosteje zastavlja, je, ali je njegovo delo sploh mogoče imeti za filozofijo. Chomsky meni, da bi bil Austin verjetno povsem zadovoljen, če bi ga imeli (le) za lingvista, Austin sam je svoje delo nekoč opredelil za »lingvistično fenomenologijo«, Quine pa je njegovo početje poimenoval »introspekcijska semantika«.[1]

Res je, da je Austin filozofijo pojmoval predvsem kot »ropotarnico vsega, česar druge znanosti niso sprejele, kjer se znajde vse, o čemer ne vemo, kako bi se ga lotili«, filozofija se po njegovem torej ukvarja »z vsemi ostanki, z vsemi problemi, ki ostajajo nerešeni, potem ko smo na njih preskusili vse metode, znane od drugod«.[2] Potemtakem nas ne bi smelo začuditi, da je tudi njegova teorija performativnosti proizvod tega nekoliko parazitskega prijema: v obsežni problematiki angleške moralne filozofije – ki je sicer filozofsko oblikovala tudi njega – je naletel na problem, ki se mu ni zdel ustrezno obdelan – vsekakor pa ne zadovoljivo rešen –, in tako rekoč mimogrede začrtal povsem novo konceptualno polje.[3]

Seveda pa nikakor ni naključje, da je bil neustrezno obdelani problem moralne filozofije prav jezikovne, natančneje, govorne narave. Austina je vseskoz motila abstraktna, posplošujoča in od neposrednega pro-

1 W. V. O. Quine, A Symposium on Austin's Method, v: *Symposium on J. L. Austin*, ur. K. T. Fann, London 1969, 86–87.

2 J. L. Austin, Performatif – Constatif, v: *La Philosophie analytique*, Pariz 1962, 292–293.

3 Več o tem bosta zainteresirani bralec in bralka našla v naših spisih *Od performativa do govornih dejanj*, Ljubljana 2009 (http://193.2.222.157/Sifranti/StaticPage.aspx?id=64), 21–38, in Kako obljubiti – kratek pregled, *Problemi–Razprave* 19 (1989), št. 1.

ducenta – govorca – odtrgana obravnava govornih fenomenov. Govor je hotel iztrgati univerzalnosti logicističnih prežvekovanj in ga vrniti partikularnosti človekove dejavnosti in njenega konteksta, zato ga niso navduševala velika filozofska vprašanja, ki jih je večinoma imel za rezultat neutemeljenih in prehitrih posplošitev – tovrstno filozofsko razpravljanje je menda večkrat označil za »kokodakanje« (»the cackle«) –, temveč so ga zanimale drobne distinkcije vsakdanjega govora.[4]

V zadevah jezika in govora je Austin stal nekje med jezikovnim darvinizmom in lingvistično različico Leibnizevega principa zadostnega razloga; prepričan je bil namreč v tole: če so se v dolgotrajnem in kompleksnem razvoju kakšnega jezika nekatere (jezikovne) razlike ohranile, druge pa ne – ali pa so se prve ohranile celo na račun drugih –, potem moramo te razlike vzeti resno in z vso resnostjo raziskati, kaj zajemajo in kaj izključujejo.

Če želimo ugotoviti, ali se dve stvari – celo dva pojma, torej tudi povsem diskurzivne entitete – (res) razlikujeta, potem si moramo najprej ogledati, ali o njiju *govorimo na enak način ali ne*, saj šele potem lahko rečemo karkoli tehtnega in utemeljenega o domnevnem razlikovanju samem.

Austinova tehnika pretresa upravičenosti razlik je taka:[5]

1. Najprej si izberemo področje, ki ga želimo obdelati.

2. Nato sestavimo kar najizčrpnejši seznam izrazov, ki to področje zaznamujejo – ne le tistih, ki so najpomembnejši ali najpogostejši –, in sicer tako, da najprej zapišemo vse izraze, ki nam pridejo na misel,[6] potem pa dobljeni seznam dopolnimo s sistematičnim sprehodom skoz slovarje danega jezika in z branjem literature, ki morda sicer ne sega na izbrano področje, pa bi lahko vsebovala podobno terminologijo.

3. Ko smo tako sestavili slovar danega področja, si začnemo zapisovati izraze, ki se (najpogosteje) pojavljajo skupaj z izrazi iz našega slovarja; še zlasti zanimivi in uporabni so izrazi, ki se *a priori* zdijo povsem plavzibilni, pa se pokažejo za povsem neuporabne.

4. V naslednjem koraku poskušamo iz izbranih izrazov oblikovati besedila, zgodbe, pri čemer nas še zlasti zanima, katere sinonime danega izraza lahko uporabimo, ne da bi morali spremeniti besedilo, in kate-

4 Gl. tudi pogovor z Austinovimi sodobniki: B. Magee, *Modern British Philosophy*, Oxford 1986, 120–121.

5 Iz zapiskov z naslovom Something About One Way of Possibly Doing One Part of Philosophy jo je rekonstruiral J. O. Urmson v članku Austin's Philosophy, v: *Symposium on J. L. Austin*, n. d., 22–26.

6 Postopek ni tako *ad hoc*, kot bi se na prvi pogled lahko zdel. Austin je namreč predpostavljal, da takšno delo vedno opravljamo v skupini od desetih do dvanajstih ljudi, ki morebitne individualne izpuste medsebojno nadzorujejo in popravljajo, predvsem pa vsako geslo skrbno prediskutirajo. Skupinsko delo naj bi tako dalo subjektivnim odločitvam nekakšen pečat objektivnosti.

re lahko uporabimo le tako, da ustrezno spremenimo tudi besedilo. Seveda je kar najpomembneje, kako moramo besedilo spremeniti, da lahko vanj vključimo ustrezni sinonim.

5. Šele potem, ko smo s skupinskim delom prešli te štiri korake, se lahko lotimo razlage pomena posameznih terminov, njihovih medsebojnih odnosov in odnosov s poljem, ki ga zaznamujejo in obvladujejo. Ključna točka razlage je seveda pojasnitev, zakaj izrazi, ki so se nam *a priori*, sami na sebi in zunaj konteksta, zdeli povsem plavzibilni, kontekstualno niso uporabni.

6. Svoje ugotovitve šele zdaj – in ne morebiti še preden smo z raziskavo sploh začeli – lahko primerjamo z ugotovitvami strokovnjakov in gramatikov ter jezikoslovcev, ki so o danem diskurzivnem področju že pisali.[7]

Vendar je to šele začetek, pravzaprav priprava na začetek. Taka podrobna analiza subtilnih diskurzivnih razlik je namreč za Austina vnaprejšnji *pogoj slehernega teoriziranja*: s točko 6 se teoriziranje ne konča, temveč šele prav začne.

Prav zato se Austin ni mogel vnaprej zadovoljiti s suho filozofsko razdelitvijo sodb zgolj na resnične in neresnične: sodbi lahko »spodleti« na mnogo različnih načinov, ne le na neresničnostnega; lahko je preprosto neprimerna ali neustrezna, kaj to pomeni, pa nam lahko razkrije le podrobna analiza razlik vsakdanjega govora.

Na kolokviju o analitični filozofiji, ki je leta 1958 potekal v Royaumontu (takrat so predavanja, ki tvorijo knjigo *How to Do Things with Words*, že za njim), je Austin razlikovanje med performativom in konstativom vpeljal prav z distanco oziroma ironijo do tradicionalne filozofske razdelitve sodb na resnične in neresnične: »*Konstativna izjava* ima pod imenom trditve /assertion/, ki je tako draga filozofom, to lastnost, da je lahko resnična ali neresnična. *Performativna izjava* ne more biti ne eno ne drugo.«[8] In na drugem mestu: »Ni nam treba iti zelo daleč nazaj v zgodovino filozofije, da bi videli, da si filozofi bolj ali manj redno domišljajo, da je edina lastnost, edina lastnost katerekoli izjave (tj. vsega, kar rečemo), ta, da je resnična ali vsaj neresnična.«[9]

7 Najčistejši prikaz te tehnike je Austinovo verjetno najmanj znano delo *Sense and Sensibilia*, ki se loti teorije percepcije (natančneje, *diskurza* teorije percepcije), kakor je razvita predvsem v spisu A. Ayerja *Foundations of Empirical Knowledge* in v spisu H. H. Pricea *Perception*.

8 J. L. Austin, *Performatif – Constatif*, n. d., 271.

9 Isti, Performative Utterances, v: isti, *Philosophical Papers*, Oxford 1984, 233.

V performativih je našel prav primer takih filozofsko »smetiščnih« izjav,[10] ki pa za nameček ne le niso bodisi resnične bodisi neresnične, temveč celo rabijo »za izvršitev nekega dejanja. Formulirati tako izjavo *je* izvršiti dejanje /.../, dejanje, ki bi ga (morda) komaj lahko – vsaj s tako natančnostjo ne – izvršili na drug način. /Poudaril I. Ž. Ž./«

Primeri performativov, ki jih je Austin ponudil za vzorčne in ki so danes tudi že precej oguljeni, so tile:

To ladjo krstim za Svobodo!

Opravičujem se.

Želim vam dobrodošlico!

Svetujem vam, da to storite.

Performativ naj bi torej, v nasprotju s konstativom, ki le nekaj ugotavlja oziroma o nečem poroča, nekaj izvrševal – in pri tej Austinovi prvi definiciji bomo vztrajali, saj se bo kmalu pokazalo, da ni zadostna –, da pa bi bilo to sploh mogoče, da bi bil performativ lahko »posrečen«, »happy«, morajo biti izpolnjeni tile pogoji:

1. Obstajati mora sprejet *konvencionalni postopek*, ki ima določene konvencionalne učinke, ta postopek pa vključuje uporabo določenih besed oziroma zahteva, da določene osebe v določenih okoliščinah izrečejo določene besede; v nasprotnem primeru je izjava *nična* in *brez učinka*.

2. Biti moramo *iskreni*. Pogoji iz prve točke so lahko izpolnjeni, pa vendar s svojo izjavo ne izvršimo (nameravanega oziroma želenega) performativnega dejanja. Če na primer rečemo:

Obljubljam, da ...,

pa pri tem *nimamo namena* obljube tudi držati, smo *zlorabili* formulo obljube, *neiskreno* obljubili in je naša izjava *prazna*: uporabili smo sicer pravo form(ul)o, vendar brez ustrezne vsebine.

3. In končno: naše *ravnanje mora biti v skladu z izvršenim govornim dejanjem*. Lahko da smo iskreno obljubili, a se pozneje nismo vedli v skladu z dano obljubo. V tem primeru je naša izjava neposrečena na neki tretji način, ki ga je Austin poimenoval »*prelomitev obveze*«.

Potem ko je Austin postavil *pogoje* za uspešno performativnost, je poskušal najti kakšen formalni, gramatični ali leksikalni *kriterij*, v skladu s katerim bi bilo mogoče določiti, ali je neka izjava performativna.

10 Da ne bi v obravnavano problematiko že na začetku vnesli preveč zmede, nekaj terminoloških pojasnil: s *stavkom* razumemo abstraktno konstrukcijo, ki je stvar gramatike, z *izjavo* pa vsakokratno udejanjitev te abstraktne konstrukcije v govoru (čeprav je pot prav nasprotna: *stavek* kot abstraktni *konstrukt* je mogoč šele na podlagi *izjav*).
Izjava je generično ime: *sodba* je tako vrsta izjave, katere lastnost je, da je lahko resnična ali neresnična. *Izjavljanje* pa je dejanje pojavitve neke izjave, posredno torej udejanjitve abstraktne konstrukcije stavka v govoru.

Sprva se zdi, da mora biti izjava, če naj bo performativna, izrečena v 1. osebi ednine prezenta indikativa aktiva, na primer:

To ladjo *krstim* ...,

ali pa (in tu gre predvsem za javne napise in opozorila) v 2. ali 3. osebi ednine prezenta indikativa aktiva:

Potniki so *naprošeni* ...

Kmalu pa se pokaže, da »sploh ni nujno, da bi bila neka izjava, zato da bi bila performativna, izražena v eni izmed teh oblik. Reči 'Zapri vrata!' je – to se vidi – prav tako lahko performativ, prav tako izvršitev nekega dejanja, kakor reči 'Ukazujem ti, da zapreš vrata!'«,[11] pač odvisno od pogojev performativnosti iz 1. točke, torej od konkretnih okoliščin, od osebe in mesta izjavljanja.

Na neki način bi torej lahko rekli, da *sami pogoji performativnosti blokirajo kriterije, celo možnosti formalnih kriterijev performativnosti*.

Primarni performativ, kakor Austin poimenuje obliko »Zapri vrata!«, je sicer res vedno mogoče prevesti v eksplicitni performativ »Ukazujem ti, da zapreš vrata!«, ki nam eksplicitno pove, kako hoče biti (primarni performativ) razumljen. Ker pa je primarni performativ samostojno rabljena oblika, katere značilnost je prav neeksplicitnost (tudi in predvsem pri doseganju učinka), je taka transformacija nujno vedno prepozna.

Formalnemu – gramatičnemu – kriteriju performativnosti na neki način torej spodleti prav zaradi pogojev performativnosti, če pa pritegnemo še prvotno definicijo, ki je Austina sploh pripeljala do distinkcije performativ/konstativ, da je namreč performativ, v nasprotju s konstativom, bolj *izvrševanje* kakor *izrekanje* nečesa, je ogrožen sam teoretski dispozitiv, saj – in to so Austinove besede – *kadar kaj ugotavljamo, opisujemo ali poročamo, izvršujemo dejanje, ki je dejanje prav toliko kot dejanje ukazovanja in opozarjanja*.[12]

To pomeni, da je tudi konstativ lahko performativ(en). Še več: tudi konstativ je lahko – če že ne performativ(en), pa vsaj – nekonstativen. Če nekomu (na primer naključnemu sopotniku), na videz konstativno, rečemo:

Lepo vreme imamo.,

s takšno izjavo pogosto sploh ne želimo izraziti mnenja o dejanskem stanju vremenske situacije, temveč, na primer, le pridobiti sogovornika.

11 J. L. Austin, Performatif – Constatif, n. d., 274.

12 Isti, Performative Utterances, n. d., 249.

Pokaže se torej, da začetna definicija performativa, da namreč rabi za izvršitev dejanja, ki bi ga komaj lahko, vsekakor pa ne tako natančno, izvršili na drug način, ni zadostna: izraz »izvršiti (neko) dejanje« je vse preširok in preohlapen, da bi bil lahko teoretsko uporaben. Treba je torej začeti znova, predvsem pa na novo in natančneje opredeliti, kaj pomeni, da s tem, ko nekaj rečemo, tudi nekaj storimo, naredimo oziroma izvršimo.

Austin loči kar nekaj načinov, bolje, *nivojev*, ko nekaj reči pomeni tudi nekaj narediti.

1. Ko nekaj rečemo, najprej in predvsem izrekamo neke določene glasove, kar Austin imenuje *fonetično dejanje*, ustrezno »izjavo«, ki je njegov proizvod, pa *fon*.

2. S tem, ko izvršujemo fonetično dejanje, nadalje izrekamo neke besede, tj. glasove določene vrste, ki pripadajo in kolikor pripadajo besedišču nekega jezika in so v skladu z njegovo slovnico. To dejanje Austin imenuje *fatično dejanje*, izjavo, ki je njegov proizvod, pa *fem*.

3. S tem ko izrekamo neki fem, katerega elementi so besede nekega jezika, ki so ne le izrečene v skladu s slovnico tega jezika, temveč imajo tudi določen smisel in referenco (torej pomen), pa izvršujemo tudi *retično dejanje*, katerega proizvod je izjava, ki jo Austin poimenuje *rem*.

Reči nekaj v tem smislu, torej reči nekaj, kar ima smisel in referenco, ki skupaj tvorita pomen izjave, pa obenem pomeni izvršiti tudi neko določeno *lokucijsko dejanje*.

Pogoj za uspešno izvršitev lokucijskega dejanja je izvršitev vseh treh omenjenih poddejanj: fonetičnega, ki je pogoj fatičnega (da lahko sploh izrečemo kakšno besedo, ki pripada /in kolikor pripada/ besedišču nekega jezika in je v skladu s slovnico tega jezika, moramo najprej izreči neke glasove), fatičnega, ki je pogoj retičnega (da lahko izrečenim besedam sploh pripišemo smisel in referenco, morajo pripadati besedišču kakšnega jezika in biti izrečene v skladu z njegovo slovnico), ter retičnega, ki hierarhijo teh dejanj, ki so strogo analitična (in torej sama po sebi ne obstajajo, tako da jih je mogoče razločiti šele z analizo), preoblikuje v lokucijsko dejanje.

Četudi je fonetično dejanje nujni pogoj fatičnega dejanja, ni njegov zadostni pogoj; če namreč s tem, ko izvršujemo fonetično dejanje, pravzaprav izvršujemo že tudi fatično dejanje, pa to ne velja nujno: če opici uspe izustiti skupek glasov, ki, na primer, spominjajo na slovenskemu besedišču pripadajočo besedico »da«, to vendarle še ni (nujno) fatično dejanje, pravi Austin. Da bi se izognil tej in podobnim nevšečnostim, L. W.

Forguson[13] predlaga, da fonetično dejanje velja za fatično le, če je bila govorčeva intenca izreči besede, ki veljajo za besede nekega jezika in se ravnajo v skladu z njegovo slovnico. Recimo tem intencam jezikovne intence ali J-intence.

Podobno velja za razmerje med fatičnim in retičnim dejanjem: s tem ko izvršujemo fatično dejanje, pravzaprav že izvršujemo tudi neko retično dejanje, vendar ne nujno: za nekom lahko, na primer, ponovimo kakšen stavek, ne da bi natančno vedeli, kakšna sta njegov smisel in referenca. Tako po Austinu premi govor, na primer:

Rekel je: »Janez Stanovnik ne ve več, kako bi se obrnil.«

izraža fatično dejanje, odvisni govor, na primer:

Rekel je, da Janez Stanovnik ne ve več, kako bi se obrnil.,

pa retično dejanje. Na videz sta si stavka sicer podobna, vendar premi govor pri prenašanju besed nekoga drugega običajno uporabimo takrat, kadar želimo čim natančneje prenesti povedano, pa ne vemo natančno, ali pa nismo povsem prepričani, da vemo, o čem je govor in na kaj se povedano nanaša. Najvarnejši način prenosa povedanega v takem primeru je prav oblika *Rekel je: »...«*.

Prenos povedanega v odvisnem govoru, *Rekel je, da ...*, pa je, narobe, znak, da smo si s povedanim povsem na jasnem, da torej poznamo *tako smisel kakor referenco prenesene izjave*, in da smo ju kot taki tudi prenesli. Naše ravnanje torej ponovno vključuje intence, namreč intence, da povedano prenesemo z natančno določenim smislom in natančno določeno referenco, intence torej, ki jih premi govor ne pozna. Recimo tem intencam intence smisla in reference ali SR-intence.

Razlika med femom in remom je pravzaprav prav v stopnji določenosti: medtem ko o femu lahko rečemo, da je *določljiv* (dokler gre le za besede, ki pripadajo besedišču nekega jezika, ki niso konkretizirane s specifično izjavljalno situacijo, sta njuna smisel in referenca povsem odprta, tako rekoč neskončna – zlasti če izrečeno vsebuje več zaimkov, predlogov, prislovov in drugih deiktičnih elementov), pa je rem že povsem *določen*: prav s tem, da smo ga uporabili v konkretni izjavljalni situaciji, z intenco določenega smisla in reference, smo mu odvzeli tisto neskončno aplikabilnost fema.

Lingvistično rečeno je fem enota *jezika*, je (še) ne-smiselna, kar pomeni le to, da njena smisel in referenca še nista določena, da ima prav zato, ker je enota jezika, številne (potencialne) pomene, pa prav zato no-

13 L. W. Forguson, Locutionary and Illocutionary Acts, v: *Essays on J. L. Austin*, ur. I. Berlin, Oxford 1973, 162.

benega (aktualnega): isti fem je mogoče uporabiti oziroma uporabljati ob različnih priložnostih (izjavljanja), z različnim smislom in referenco, in tako tvori vsakič drug(ačen) rem. Rem je, narobe, enota govora, izjava s povsem določenim smislom in referenco, pa vseeno, kakor pravi Austin, »meglena ali nična ali obskurna«.[14] Kako naj to razumemo?

Preprosto tako, da nam lokucijsko dejanje, ki se dopolni s slehernim (uspešnim) retičnim dejanjem, postreže le s *pomenom* izjave, nič pa nam ne pove o njeni *moči*.

Če na primer rečemo:

Bik vas bo napadel.,

nam je bolj ali manj jasen pomen to izjave (njen referent: bik, in smisel: bikov napad), povsem nepojasnjena pa ostaja njena ilokucijska moč, namreč ali gre za trditev, opozorilo, grožnjo ali morda za kaj četrtega. Dejstvo, da je moč izjave mogoče bolj ali manj natančno razbrati iz »okoliščin« izjavljanja (karkoli naj »okoliščine« pač že pomenijo), je za potrebe naše razprave nepomembno: zanima nas, ali in kako je ilokucijska moč izjave vpisana v izjavo samo.

Ko izvršujemo neko lokucijsko dejanje, s tem pravzaprav tudi že – kot v primeru lokucijskih poddejanj – izvršujemo neko ilokucijsko dejanje, na primer sprašujemo ali odgovarjamo (na vprašanje), informiramo, zagotavljamo ali opozarjamo, razglašamo sodbo, namero ali cilj, se dogovarjamo, apeliramo ali kritiziramo, *le da v lokuciji ta (ilokucijska) moč ni neposredno opredeljena*. Natančno za to pa gre Austinu, namreč za razločitev načinov uporabe govora oziroma, z drugimi besedami, za vzpostavitev razlike med pomenom in močjo (izjave), prav kakor se znotraj pomena razlikujeta smisel in referenca.

Že takoj na začetku pa se v zvezi z opredelitvijo ilokucijske moči oziroma ilokucijskega dejanja pojavi nekaj teoretsko sicer izredno plodnih nevšečnosti, ki se jih teoriji ilokucijskih dejanj ni uspelo znebiti vse do danes.

Rekli smo že, da je za Austina izvršiti lokucijsko dejanje *eo ipso* izvršiti tudi ilokucijsko dejanje – le da njegova moč ni eksplicitno markirana. Razliko ilustrira s tem primerom:[15]

1. Lokucija:

Rekel mi je: »Ustreli jo.«

Ilokucija:

Silil me je (ali svetoval mi je ali ukazal mi je), naj jo ustrelim.

14 J. L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, slov. prev. B. Lešnik, Ljubljana 1990, 88.

15 Prav tam, 91.

2. Lokucija:

Rekel mi je: »Tega ne moreš storiti.«

Ilokucija:

Ugovarjal je zoper moje ravnanje.

Vidimo, da Austin za ponazoritev razlike med lokucijo in ilokucijo uporablja isti pripomoček kot za ponazoritev razlike med fatičnim in retičnim dejanjem, namreč razlikovanje med premim in odvisnim govorom. Fatično in lokucijsko dejanje naj bi tako izražal premi govor, retično in ilokucijsko pa odvisni govor.

V prvem trenutku preseneti, da retično dejanje, ki je pravzaprav ekvivalentno lokucijskemu dejanju samemu, v konfrontaciji s fatičnim dejanjem izraža odvisni govor, lokucijsko dejanje, ki je pravzaprav (le) retično dejanje, pa v konfrontaciji z ilokucijskim dejanjem premi govor. Presenečenje še stopnjuje – in obenem pojasnjuje – to, da retičnega dejanja v odvisnem govoru ne moremo izraziti, *ne da bi pri tem že uporabili ilokucijski glago1*.[16] Zelo splošnega sicer, ki je do glagolov, uporabljenih pri izražanju ilokucijskih dejanj, v razmerju rodu do vrste, pa vseeno že ilokucijskega: »reči« brez dvoma že izraža neko splošno ilokucijsko moč, »rečemo« pa seveda lahko tudi na več bolj specifičnih načinov: lahko »ukažemo«, »zahtevamo«, »prosimo« ... »Reči« ni in ne more biti ilokucijsko nevtralen glagol, če naj se ne vrnemo v predzgodovino teorije govornih dejanj, v teorijo »izvirnega performativa«, ki se je zalomila prav ob vprašanju, ali »konstatirati« ne pomeni prav tako nekaj izvršiti kakor, na primer, »performativno« obljubiti. Če se ob tem spomnimo še na Austinovo definicijo specifike ilokucijskega dejanja, da namreč *eksplicira* moč izjave, potem moramo pač ugotoviti, da retičnega dejanja ni mogoče izraziti, ne da bi s tem že izrazili tudi ilokucijsko dejanje.

Zagata je še večja, saj se je nuja po vzpostavitvi dispozitiva lokucija/ilokucija pokazala prav zaradi prepričanja, da lahko lokucija eksplicira le pomen izjave, ne pa tudi njene moči. Zdaj pa se je pokazalo, da sleherna izjava *že vsebuje* tudi neko potencialno ilokucijsko moč in, kar je še huje, *da je ta moč vpisana v sam pomen*.

Kajti kako naj, na primer, povzamemo oziroma izrazimo retično dejanje:

Kaj naj storim?

Kako drugače kot:

Vprašal (me) je, kaj naj stori.

16 Na ta paradoks je prvi opozoril J. R. Searle v spisu Austin on Locutionary and Illocutionary Acts, v: *Essays on J. L. Austin*, n. d., 147.

Nevtralnejša varianta:

Rekel je, kaj naj stori.

preprosto ne more biti ustrezen prenos oziroma izraz retičnega dejanja, če naj retično dejanje, v nasprotju s fatičnim, eksplicira smisel in referenco izjave. Prenos, ki bi *Kaj naj storim?* v odvisni govor prenesel z *Rekel je, kaj naj stori*, paradoksno ne more biti niti povzetek fatičnega dejanja, saj je fatično dejanje prav izrekanje besed, ki so in kolikor so besede nekega jezika in kolikor so v skladu z njegovo slovnico. Povzeti vprašanje *Kaj naj storim?* z izjavo *Rekel je, kaj naj stori* namreč pomeni, da govorcu ne le nista znana smisel in referenca, temveč mu tudi slovnica jezika, o in v katerem govori, ni najbolj domača.

Prenos retičnega dejanja v odvisni govor torej nujno *zahteva* uporabo ilokucijskega glagola, natančneje, *sleherno lokucijsko dejanje je tudi že ilokucijsko dejanje*.

Podobno je že leta 1963 ugotovil tudi R. M. Hare.[17]

Recimo, da rečemo – to je sicer Austinov priljubljen primer –:

Mačka je na predpražniku.

Izraza »mačka« in »predpražnik« v tej izjavi brez dvoma imata smisel in referenco. Beseda »na« nedvomno ima smisel, težko pa bi rekli, da ima kakšno referenco. Kaj pa beseda »je«? Prav gotovo nima reference z izjemo reference na sedanji čas (če to seveda lahko velja za referenco). Kaj pa smisel? Neki pomen nedvomno ima, toda ali ima smisel v tistem ožjem pomenu, ki po Austinu izključuje ilokucijsko moč?

V pomenu besedice »je« lahko razločimo vsaj dva elementa:

1. pojem predikacije, pojem, da nekaj *je* nekaj; in

2. pojem zatrjevanja, trditve, da nekaj *je* nekaj (v nasprotju s spraševanjem, ali nekaj je nekaj, ukazovanjem, naj nekaj bo nekaj, ali obljubljanjem, da nekaj bo nekaj).

Medtem ko predikacija spada med *frastike*, kakor jih imenuje Hare, torej med elemente, ki so skupni tako trditvi kakor ukazu ali obljubi – klasično logično bi frastike verjetno lahko opredelili kot propozicionalne elemente izjave –, pa *je* zatrjevanja oziroma trditve spada med *tropike*, med tiste elemente izjave, zaradi katerih neka izjava sploh je trditev in po katerih se kot trditev loči od ukazov ali obljub. Suho slovnično se temu pravi znak glagolskega načina, in kakor pravi Hare:

/N/ičesar ne moremo reči, ne da bi v rečeno vključili kakšen tropik ali znak načina. Z drugimi besedami: če karkoli *rečemo,* mora biti to trditev ali ukaz

17 R. M. Hare, Austin's Distinction between Locutionary and Illocutionary Acts, v: isti, *Practical Inferences*, London, 1971.

ali vprašanje ali obljuba ali karkoli drugega, kar pripada tej klasifikaciji. Biti mora neka vrsta govornega dejanja in torej imeti ilokucijsko moč.[18]

Ilokucijska moč mora biti torej vpisana že v sam pomen, težave in nevšečnosti pa se s tem še ne končajo.

Vemo, da Austin eksplicitno pravi, da je izvršitev slehernega lokucijskega dejanja *eo ipso* tudi izvršitev ilokucijskega dejanja. Njegova ilokucijska moč morda (še) ni eksplicitna – to velja na primer za izjavo:

Umik! –

vendar jo *vedno lahko ekspliciramo*, ponavadi tako, da jo razširimo s t. i. performativnim prefiksom, na primer:

Ukazujem vam, da se umaknete!

Po Fregeju – na katerega se Austin posredno sklicuje, ko govori o uveljavljenih teorijah pomena – je v primeru, da se odvisni stavek pojavlja *za* izrazi, kakršna sta »ukazujem« ali »sprašujem« (torej za glagoli propozicionalne naravnanosti), referenca tega odvisnika prav ta poprejšnji »ukazujem« oziroma »sprašujem«. Pri pravkar citiranem primeru to pomeni, da se ilokucijska moč izjave *Umik!* po eksplikaciji v *Ukazujem vam, da se umaknete!* zgubi v referenci, kar paradoksno pomeni, *da ilokucijske moči izjave ni mogoče eksplicirati, ne da bi se pri tem spremenil tudi pomen izjave*.

Tudi sicer je trditev, da performativni prefiks *le* eksplicira ilokucijsko moč izjave, ilokucijska moč in pomen pa sta enaka pri obeh oblikah izjave, eksplicitni in primarni, težko obraniti. Predvsem je težko pojasniti, zakaj naj bi performativni prefiks, na primer *Opozarjam te …*, ne imel reference – »tebe« kot sogovorca in »mene« kot govorca – in zakaj naj bi »opozarjati« ne imelo smisla, temveč le ilokucijsko moč. Če tovrstni performativni prefiksi lahko nastopajo tudi kot samostojne (performativne) izjave, brez dopolnjujočih jih odvisnikov – in tako lahko nastopajo –, na primer *Protestiram!* ali *Opravičujem se!* ali *Čestitam (vam)!*, potem *morajo kratko malo imeti tudi pomen, ne le ilokucijsko moč*.[19]

Če pa imajo pomen, ko jih uporabljamo kot samostojne izjave, ni nikakršnega razloga za domnevo, da ta pomen zgubijo, ko jim dodamo odvisnik.

Kakorkoli se že stvari lotimo in kakorkoli jo že obrnemo, ilokucijska moč je *vedno že vpisana v pomen*, lokucija pa ima vedno že neko ilokucijsko moč. Searle iz tega sklepa,[20] da moramo retično in z njim lokucijsko

18 Prav tam, 107.

19 Na ta argument je opozoril L. J. Cohen v spisu Do Illocutionary Forces Exist?, v: *Symposium on J. L. Austin*, n. d., 423–426.

20 J. R. Searle, Austin on Locutionary and Illocutionary Acts., n. d., 150.

dejanje preprosto črtati in iz fonetičnega in fatičnega dejanja takoj preiti na ilokucijsko dejanje. Forguson[21] pa temu ugovarja zaradi konceptualnih razlogov – četudi namreč pomen povsem določa moč, *ni isto* kot moč –, predvsem pa zato, ker bi dosledna aplikacija Searlovega postopka pomenila tudi *zavrnitev fonetičnega in fatičnega dejanja*! Searlovo rezoniranje temelji namreč na implicitni predpostavki, da mora vse, kar je mogoče razlikovati, kot takšno – torej različno in razlikovano – imeti tudi neodvisno eksistenco. In ker so po eni strani fonetično, fatično in retično dejanje ter po drugi strani lokucijsko, ilokucijsko in perlokucijsko dejanje brez izjeme *abstrakcije*, ki jih je mogoče le *analitično* razločiti znotraj enega samega govornega dejanja, nimajo pa eksistence kot entitete *per se*, bi dosledna aplikacija Searlovega postopka pomenila nemožnost same teorije govornih dejanj.

Forgusonov ugovor nedvomno drži, prav nič manj pa ni res, da sleherna lokucija – in to bomo zdaj povedali že petič ali šestič – že ima neko določeno ilokucijsko moč, je že del pomena. Takšno vozlišče nedvomno kaže na prelom v Austinovi teoriji, ki se zdi lažje »razrešljiv«, če se ga lotimo skoz opredelitev, ki pravi, da je ilokucijska moč že vsebovana v pomenu, kakor skoz opredelitev, ki zatrjuje, da ima sleherna lokucija že (neko) ilokucijsko moč. Kaj hočemo s tem reči?

Spomnimo se, da je eden izmed virov performativne teorije prav Austinovo nezadovoljstvo z logično delitvijo stavkov zgolj na resnične in neresnične, njegovo iskanje stavkov, ki ne bi bili ne eno ne drugo – predvsem pa ne le resnični ali neresnični –, in si osvežimo spomin na eno Austinovih zadnjih opredelitev razlike med konstativom in performativom, potem ko je že v celoti razvil svojo teorijo govornih dejanj, ki je nasledila dispozitiv performativ/konstativ:

> a) Pri konstativnih izrekih abstrahiramo ilokucijske (kaj šele perlokucijske) vidike govornega dejanja in se usmerimo na lokucijske: vrh tega uporabljamo preenostaven pojem ujemanja z dejstvi – preenostaven, ker v bistvu vnaša ilokucijski vidik. /.../
>
> b) Pri performativnih izrekih smo kolikor mogoče pozorni na ilokucijsko silo izreka in abstrahiramo razsežnost ujemanja z dejstvi.[22]

Kaj lahko ugotovimo? Da je Searlova kritika tako rekoč odveč, da se je Austin že sam zavedal, da bistveno lokucijskega dejanja že vpeljuje ilokucijsko razsežnost, da njegova konstrukcija lokucijskega dejanja torej zajema le tisto obče, številnim izjavam skupno, in zato – vsaj za Austi-

21 L. W. Forguson, Locutionary and Illocutionary Acts, n. d., 170.

22 J. L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, n. d., 124–125.

na – nebistveno: smisel in referenco, skratka, pomen. Ilokucijska moč pa je prav tisto, kar individualizira izjave, ki imajo sicer skupen in enak pomen, smisel in referenco, z drugimi besedami, izjave, ki izražajo isto propozicionalno dejanje.

Poglejmo tele stavke:

Janez zapušča sobo.

Janez, zapusti sobo!

Ali je Janez zapustil sobo?

Vsi trije stavki imajo isto propozicionalno vsebino:

1. *referirajo* na isto osebo, na Janeza; in

2. *predicirajo* njeno zapuščanje sobe; o tem, kakšen *način* je to zapuščanje sobe privzelo – asertiven, imperativen ali interogativen –, pa se propozicionalna vsebina ne izreka, to je stvar *ilokucijske moči*.

Ilokucijskemu dejanju torej pravzaprav ne stoji nasproti lokucijsko dejanje, temveč propozicionalno,[23] ki obsega še dve, recimo jima tako, poddejanji: *referencialno dejanje* imenovanja oziroma identificiranja nekoga ali nečesa in *predikativno dejanje* opredelitve imenovanega oziroma identificiranega.

Po Searlu bi bilo govorno dejanje torej primerneje analizirati v:

a) *izjavljalno dejanje*[24] (*utterance act*), ki sestoji iz izrekanja fonemov, morfemov in stavkov (in ki vključuje Austinovo fonetično in fatično dejanje);

b) *propozicionalno dejanje*, ki sestoji iz referencialnega in predikativnega dejanja (in stoji na mestu Austinovega lokucijskega dejanja);

c) *ilokucijsko dejanje*, na primer obljubljanje, priseganje, ukazovanje, zatrjevanje ... (ki je edini koncept, ki se je ohranil iz Austinove klasifikacije).

Recimo, da zdaj bolje vemo, kaj vse storimo (kakšna dejanja izvršimo), ko kaj rečemo, predpostavimo tudi, da vemo, kako je strukturirano ilokucijsko dejanje, še vedno pa ne vemo, kako učinkuje, kako dosega svoje učinke. Ni namreč dovolj, da se neko ilokucijsko dejanje (v svo-

23 Morda je za Austinovo izbiro imena »lokucijsko dejanje« »kriva« prav njegova »alergičnost« na tradicionalno filozofsko terminologijo, morda je želel z njim celo zakriti tradicionalno filozofsko »vsebino« ali celo zanikati, da bi sploh šlo za filozofsko vprašanje.

24 Očitno je, da Searle izjavljanja ne konceptualizira, razume ga povsem instrumentalno, natančneje, kot nujno zlo, kot nevtralni nosilec propozicionalnega in ilokucijskega dejanja. Izjavljanje mu pomeni le nekakšno nerazločeno materialnost pojavitve glasovnih entitet, ki so nujni vnaprejšnji pogoj oblikovne razločenosti (propozicionalne in ilokucijske izdiferenciranosti). V sodobnejši jezikovni pragmatiki – na primer Ducrotovi – pa izjavljanje predstavlja prav dejanje partikularizacije, dejanje, v katerem se stavek kot abstraktna gramatična entiteta individualizira in razloči od vseh drugih (morebitnih) udejanjenj istega stavka.

ji eksplicitni varianti, s performativnim prefiksom) razglaša na primer za obljubo, da bi obljuba tudi zares bilo: kot obljuba mora tudi delovati, kot obljubo ga mora prepoznati poslušalec oziroma sogovorec, sicer ni in ne more veljati za govorno dejanje z ilokucijsko močjo obljube. Govorec mora torej *poskrbeti, da njegov sogovorec pravilno razume pomen in moč njegove izjave*, z Austinovimi besedami, zagotoviti mora njen *uptake*. Od tega je odvisen:

a) *učinek* izjave (na primer, da je naš ukaz tudi razumel kot ukaz);

b) *odgovor* (da je v skladu z danim ukazom tudi ravnal).

Le na prvi pogled se lahko zdi, da je eksplicitni performativ univerzalna rešitev, češ, moč, eksplicirana v performativnem prefiksu oziroma z njim je tudi moč celotne izjave. Vzemimo, da se znajdemo v banki v času ropa in da nam oborožen individuum zabrusi:

Svetujem ti, da dvigneš roke!

Je to nasvet? Morda, verjetno pa smo roke dvignili zato, ker smo to razumeli kot grožnjo. In tisto, kar šteje, je prav poslušalčevo oziroma sogovorčevo razumetje govornega dejanja. Še nerodnejši je tale primer, izrečen v konfliktni situaciji:

Prisegam ti, da si me boš zapomnil!

Nedvomno gre res za prisego, toda ta njena neposredna ilokucijska moč postane pomembna – in sploh razločna – šele posredno: skoz dejstvo, da gre nedvomno za grožnjo. V performativnem prefiksu »eksplicirana« ilokucijska moč nam ne pove dovolj, še več, s performativnostjo svojega priseganja krepi prav ilokucijsko moč, ki s performativnim prefiksom ni eksplicirana, namreč grožnjo.

Nič bolje ni s konvencionalnostjo govornih dejanj.

David Lewis je v slovitem in verjetno najizčrpnejšem delu[25] o tej problematiki konvencionalnost opredelil takole:

Realnost R v obnašanju pripadnikov populacije P, kadar so udeleženi v ponavljajoči se situaciji S, je *konvencija*, če in samo če med pripadniki P v vsakem primeru S:

1. vsakdo ravna v skladu z R;

2. vsakdo pričakuje od vsakogar drugega, da bo ravnal v skladu z R;

3. vsakdo raje ravna v skladu z R, pod pogojem, da tako ravnajo tudi drugi, ker je S *koordinacijski problem*, ravnanje v skladu z R pa je *koordinacijsko ravnotežje* v S.

Koordinacijski problem je situacija, za katere razrešitev oziroma *koordinacijsko ravnotežje* obstaja med udeleženci več različnih možnosti ozi-

25 D. K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge (MA) 1969, 42.

roma predlogov, *konvencija* pa je sporazum o skupni, enotni rešitvi problema. Ker je možnih rešitev več, bi bila izbrana rešitev lahko tudi drugačna, in prav v tem je naš problem.

Bi lahko obljubili (prisegli, ukazali ...) še kako drugače, na način, ki bi bil, če naj uporabim Lewisov izraz, »pomembno drugačen, a v bistvu ekvivalenten«?

Zagata je še večja, saj Searle za govorna dejanja določa, da se ravnajo po *konstitutivnih* in ne *regulativnih* pravilih.[26] Kakšna je razlika med konstitutivnimi in regulativnimi pravili?

V grobem bi lahko rekli, da so regulativna tista pravila, ki neko vedenje usmerjajo *od zunaj*, vedenje samo pa je od njih neodvisno; konstitutivna pravila pa so nekemu vedenju *notranja*, ga tako rekoč vzpostavljajo in tega vedenja brez njih ni. Primera, s katerima Searle ilustrira razliko, so na eni strani pravila etikete (nekdo se lahko vede povsem drugače, kakor zahtevajo pravila etikete, in bo pač veljal za neomikanega in neotesanega), na drugi strani pa v raznih teorijah jezika tako priljubljena pravila šaha (pravila, kako premikamo konja ali trdnjavo, so igri notranja, konstitutivna: ne moremo jih ne upoštevati, saj v nasprotnem primeru pač ne igramo šaha, temveč nekaj povsem drugega ali celo sploh nič).

Če pa so govorna dejanja podložna konstitutivnim pravilom (kakršnakoli ta že so), niso konvencionalna, saj je pogoj konvencionalnosti prav možnost izbire (pomembno) drugačnega, a (v bistvu) ekvivalentnega načina. To posredno potrjuje tudi ena izmed Austinovih prvih opredelitev performativa: formulirati performativno izjavo je izvršiti dejanje, *ki bi ga komaj lahko* – vsaj s tako natančnostjo ne – izvršili *na drugačen način*.

Prav gotovo težko obljubimo drugače, kot da (preprosto?) rečemo: *Obljubljam* ..., ali prisežemo drugače, kot da rečemo: *Prisegam* ..., toda ali to velja za vse performative?

Resda se zdi, da sta izvršitev in učinkovanje nekaterih govornih dejanj urejeni s konvencijami, vendar gre v teh primerih za socialne, *za zunajgovorne in zunajjezikovne* konvencije, ilokucijska moč govornih dejanj pa naj bi bila nekaj povsem *znotrajjezikovnega*: omenili smo že, da Austin konvencionalnost ilokucijskih dejanj razume kot možnost, da sleherno ilokucijsko dejanje prevedemo v eksplicitno obliko, torej v obliko, ki bo tako rekoč s svojo formo, *znotrajjezikovno*, izražala svojo ilokucijsko moč.

26 J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969, 33ss.

Da bi lahko krstili ladjo ali odprli sestanek, moramo biti za to določeni, biti moramo določeni kot tisti, ki naj krsti ladjo, ali določeni oziroma prepoznani kot vodja sestanka. Ilokucijska moč izjave v teh in takih primerih, ki jih uravnavajo zunajjezikovne konvencije, tako rekoč ne šteje oziroma je sploh ni, saj »krstilne« ali »odpiralne« ilokucijske moči ne poznamo. Kot po pravilu tovrstne izjave tudi ne poznajo in ne potrebujejo razvite, eksplicitne oblike, ki naj bi (šele) pojasnila njihovo ilokucijsko moč, pa tudi sicer bi težko rekli, da izjava:

Odpiram sestanek.

pravzaprav pomeni:

Razglašam, da je sestanek odprt.,

saj ga moramo šele odpreti. Pa o tem več pozneje.

Nasprotno pa je za našega sogovornika zelo pomembno, da ima naš nasvet ali priporočilo *dejansko* moč »nasveta« ali »priporočila«, tega pa mu ne more zagotoviti nobena zunajjezikovna konvencija. To mu moramo dati vedeti sami, iz naše izjave mora razbrati, da je naš namen, naša intenca, da mu želimo nekaj svetovati ali priporočiti. Kako lahko to dosežemo?

V prikazu strukture govornega dejanja smo se doslej že dvakrat srečali z intencami. Najprej so bile to Forgusonove J-intence, ki naj zagotovijo, da glasovi, ki jih je govorec izustil, res štejejo za besede nekega (določenega) jezika in so torej fatično dejanje.

Potem smo imeli opraviti s – prav tako Forgusonovimi – SR-intencami, intencami, ki naj z določitvijo smisla in reference omogočijo in zagotovijo prehod iz določljivosti fatičnega dejanja v določenost retičnega dejanja.

Nujni pogoj, da bi retično in z njim lokucijsko dejanje (Forguson namreč v tej točki ne priznava Searlove kritike Austina) imelo tudi neko (določeno) ilokucijsko moč, pa je po Forgusonu prav *govorčeva intenca*, da ima tako moč: govorec izjavo izreka z intenco, da bi, na primer, opozoril.

Očitno je, da so to tri različne vrste intenc: medtem ko so J-intence in SR-intence tako rekoč nezavedne – ko izrekamo glasove, ki so glasovi nekega jezika, jih ne izrekamo z zavestno intenco, da bi bili to glasovi nekega določenega jezika, razen morda v primeru tujega jezika – in je zato njihov status pa tudi sam obstoj vprašljiv[27] (zdi se, da je njihova eksistenca lahko le metodološka), pa gre v primeru intenc po določeni ilokucijski

27 Vprašljiv se nam ne zdi njihov nezavedni status, temveč njihov ontološki status kot tak: če obstajajo, so nedvomno lahko le nezavedne, vprašanje pa je, ali sploh obstajajo.

moči za intence, ki *morajo biti zavestne*, če naj jih kot take (namreč kot intence po določeni ilokucijski moči) prepozna sogovorec, pri čemer je sogovorčevo prepoznanje bistveno za uspešnost govorčevega ilokucijskega dejanja. Kako torej zagotoviti, da bo sogovorec govorčevo intenco po (točno) določenem govornem dejanju prepoznal kot intenco po prav tem govornem dejanju, kako zagotoviti, da bo govorno dejanje, ki je bilo *intendirano* kot opozorilo, sogovorec tudi *razumel* kot opozorilo, natančneje, kako zagotoviti, da bo nujni pogoj (postal) tudi zadostni pogoj.

Kot smo videli, Forguson na to vprašanje ni odgovoril podrobno, zadovoljil se je z opombo, da mora biti govorčeva intenca, da (naj) ima izjava določeno ilokucijsko moč, še zdaleč pa ni ponudil nikakršnega mehanizma za transformacijo nujnih pogojev v zadostne. Pač pa je podroben mehanizem – sicer le za primer *eksplicitnega* obljubljanja, a to v tem trenutku ni pomembno – izdelal Searle,[28] in tega si bomo ogledali.

Če naj govorec G v navzočnosti poslušalca P izreče stavek S, pravi Searle, potem je poslušalcu P iskreno in pravilno obljubil, da *p*, če in samo če je izpolnjenih tehle devet pogojev:

1. *Zagotovljeni so normalni vhodni in izhodni pogoji*, pri čemer vhodni pogoji pokrivajo pogoje (govorčevega) razumljivega govorjenja, izhodni pogoji pa pogoje (poslušalčevega) razumevanja. Tako vhodni kakor izhodni pogoji torej vključujejo tole: oba, govorec in poslušalec, (po) znata jezik, o katerem in v katerem govorita; nobeden od njiju nima nikakršnih telesnih ali duševnih ovir, ki bi lahko ovirale komunikacijo, nihče od njiju ni na primer gluh ali afazičen, ipd.; ne nastopata v igri in si ne pripovedujeta šal, se pravi, jezik uporabljata resno in ne parazitsko, kot bi rekel Austin.

2. *G z izjavljanjem S izraža propozicijo(, da)* p, s čimer iz celote govornega dejanja izvzamemo propozicijo *p* in se (lahko) osredotočimo na posebnost obljubljanja – v Searlovem primeru – kot vrste ilokucijskega dejanja.

3. *Z izražanjem P G o sebi predicira neko prihodnje dejanje D.*

V primeru obljubljanja sta (vsaj) dve lastnosti, ki sta stalni in nujni ter s tem elementa propozicije:

a) neko dejanje lahko G predicira le o samem sebi in ne o kom drugem,

b) predicirano dejanje ne sme biti preteklo dejanje.

4. *P-ju bi bilo ljubše, da G naredi D, kot da ne naredi D, in G verjame, da bi P raje videl, da (G) naredi D, kot da ne naredi D.*

28 J. R. Searle, *Speech Acts*, n. d., 75-61.

Ta pogoj je eden od Searlovih izvirnih prispevkov k teoriji govornih dejanj: obljuba je uspešna oziroma, če naj rečemo z Austinom, posrečena, če:

a) P želi, da G stori D, in

b) G verjame, da P želi, da (G) stori D, *saj v nasprotnem primeru pač ne gre (več) za obljubo, temveč za grožnjo*. To smo posredno že nakazali ob izjavi *Obljubljam ti, da si me boš zapomnil*, ta Searlova hipoteza pa je bila tudi empirično potrjena.[29]

5. *Niti G-ju niti P-ju ni očitno, da bi G tudi sicer storil D.*

Tudi to je Searlov izvirni prispevek k teoriji govornih dejanj in tudi tega je potrdila omenjena empirična raziskava. Poanta petega pogoja (ki ne velja le za obljubljanje) pa je v tem, da mora biti (vsako) ilokucijsko dejanje smiselno: nesmiselno je, da obljubimo, da bomo storili to in to, ko pa je očitno, da bomo to storili v vsakem primeru, ali če, na primer, to že vseskoz počenjamo. Če v taki situaciji, na primer, obljubimo, lahko dosežemo prav nasproten učinek, kakor bi ga obljuba morala doseči (gl. pogoj 4).

Prvih pet pogojev Searle imenuje *pripravljalni pogoji*, pri čemer so pogoji 1, 2 in 5 splošni (veljajo za sleherno ilokucijsko dejanje), pogoja 3 in 4 pa posebna (veljata le za obljubljanje). Pogoji, ki so za (poslušalčevo) razumetje ilokucijske moči (govorčeve) izjave zlasti pomembni in zanimajo nas, pa so tile:

6. *G-jeva intenca je storiti D.*

Pogoj 6 Searle razčleni v dva podpogoja:

a) če je obljuba iskrena, potem je G-jeva intenca storiti D,

b) če je obljuba iskrena, potem G misli, da je sposoben (tj. da je v njegovi moči) storiti D.

7. *G-jeva intenca je, da ga bo izjavljanje S zavezalo k izvršitvi D.*

To je bistveni pogoj, ki obljubljanje loči od drugih ilokucijskih dejanj.

8. *G-jeva intenca (i-1) je v P ustvariti vednost V, da izjavljanje S šteje, kot da se je G zavezal k izvršitvi D. G-jeva intenca je to vednost V ustvariti prav s prepoznanjem i-1, tj. svoje (G-jeve) intence, da v P ustvari vednost V in da bi bila i-1 prepoznana prav zaradi P-jevega poznavanja pomena S.*

Govorčeva intenca je torej proizvesti neki ilokucijski učinek prav s tem, da poslušalec prepozna njegovo intenco proizvesti ta ilokucijski učinek, to prepoznanje pa namerava doseči prav s pomočjo dejstva, da je pomen izrečenega stavka *konvencionalno* vezan na ustvarjanje tega učinka.

29 R. W. Gibbs, S. M. Delaney, Pragmatic Factors in Making and Understanding Promises, v: *Discourse Processes* 10 (1987), št. 1.

Če pa je pomen stavka *konvencionalno* vezan na ustvarjanje določenega ilokucijskega učinka, potem je druga intenca (intenca, da poslušalec prepozna govorčevo intenco, da želi ta proizvesti ilokucijski učinek) preprosto odveč: če želi govorec proizvesti ilokucijski učinek in če je pomen kakšnega jezikovnega izraza konvencionalno povezan z ustvarjanjem tega učinka, potem govorec preprosto izreče ta izraz in proizvede želeni učinek. Če pa se mora pri zagotavljanju želenega učinka opreti na intenco, da bo sogovorec prepoznal njegovo intenco, da želi proizvesti določen učinek, to lahko pomeni samo to, da pomen izrečenega stavka oziroma jezikovnega izraza ni *konvencionalno* vezan na ustvarjanje določenega ilokucijskega učinka.

Za nameček Searle osem navedenih pogojev zapečati z devetim, ki pravi:

9. *Semantična pravila dialekta, ki ga govorita G in P, so takšna, da je S pravilno in iskreno rabljen, če in samo če so izpolnjeni pogoji 1–8*, kar z drugimi besedami pomeni, da Searle v *semantiko* (nekega jezika) vlači tisto, kar je temeljno *pragmatično*: sámo komunikacijo.

Dejstvo, da gre pri Searlu za ilokucijsko dejanje obljubljanja, ki ima v teoriji govornih dejanj nekako poseben status, morda prikriva, kaj natančno želimo reči. Vzemimo zato, da želimo opozoriti in ne obljubiti.

V tem primeru je, po Searlu, naša intenca proizvesti ilokucijski učinek prav s tem, da poslušalec prepozna našo intenco proizvesti ta ilokucijski učinek in da našo intenco prepozna prav zato, ker je pomen izrečenega stavka konvencionalno povezan z ustvarjanjem intendiranega ilokucijskega učinka. Ko torej pravimo:

OPOZARJAM vas, da vas bo bik napadel.,

je naša intenca proizvesti ilokucijski učinek opozorila prav s tem, da poslušalec prepozna našo intenco proizvesti ta ilokucijski učinek, našo intenco pa naj bi poslušalec prepoznal prav zato, ker je izrečeni stavek ali jezikovni izraz konvencionalno povezan z ustvarjanjem ilokucijskega učinka, ki ga intendiramo.

Nerodnost je le v tem, da če je naša intenca določen ilokucijski učinek proizvesti *tako, da poslušalec prepozna našo intenco proizvesti ta ilokucijski učinek*, potem ne potrebujemo stavka ali jezikovnega izraza, katerega izrekanje bi bilo *konvencionalno* povezano z ustvarjanjem želenega ilokucijskega učinka.

Če pa po drugi strani imamo kakšen jezikovni izraz, katerega izrekanje je *konvencionalno* povezano z ustvarjanjem intendiranega ilokucijskega učinka, potem je pač odveč naša intenca, da bi ta ilokucijski učinek

proizvedli s poslušalčevim prepoznanjem naše intence po tem ilokucijskem učinku. Poti se izključujeta.

Vendar ne gre le za nerodnost, gre tudi za težavo. Izjava *Opozarjam vas, da vas bo bik napadel* namreč *ni* konvencionalen način izražanja opozorila oziroma ilokucijske moči opozorila. Rekli bi lahko tudi le:

Bik vas bo napadel.,

le da v tem primeru ni (vsaj na videz) že vnaprej jasno, ali gre za trditev ali za opozorilo ali za kaj tretjega. Pa tudi če bi bilo! Naše opozorilo mora kot opozorilo prepoznati šele naš sogovornik, *ne glede na to, ali se naša izjava že sama razglaša za opozorilo ali ne*. Kako naj to dosežemo?

Searlova analiza, bolje, konstrukcija obljubljanja temelji na reviziji Griceove teorije pomena.[30] Grice loči med naravnim pomenom ($pomen_n$) in ne-naravnim pomenom ($pomen_{nn}$), tisto, kar pomena loči, pa je prav odsotnost ali navzočnost intenc. Nekaj »naravno« pomeni nekaj drugega, če v »konstrukcijo« pomena niso vmešane intence, na primer:

Oblaki na nebu pomenijo, da bo deževalo.,

ali

Rdečica na obrazu pomeni sram.

Z ne-naravnim pomenom ($pomenom_{nn}$) pa imamo opraviti, kadar nekaj storimo z namenom, da bi to opazil nekdo drug, in v to kategorijo nedvomno spada tudi poskus (poudarjam, poskus!) izvršitve ilokucijskega dejanja. Če bi torej hoteli z Griceom opisati poskus izvršitve ilokucijskega dejanja, bi rekli:

G-jeva intenca (i_1) je z izjavljanjem S v P proizvesti neki učinek U; G-jeva intenca (i_2) je nadalje, da P prepozna njegovo intenco i_1 (da je njegova intenca v P proizvesti neki učinek U); in G-jeva intenca (i_3) je, da bi prepoznanje intence i_1 delovalo kot razlog ali vsaj kot eden od razlogov za učinek U.

V vsakem primeru ne-naravnega pomena gre za poskus komunikacije (verbalne ali neverbalne), za poskus uspešne komunikacije med vsaj dvema individuoma, in vendar je mogoče, dokazuje Strawson,[31] da so izpolnjeni vsi trije pogoji (da so torej realizirane vse tri intence), a G-ju (s pomočjo oziroma prek S) kljub temu ne uspe vzpostaviti komunikacije s P. Na primer v temle primeru: G-jeva intenca je z nečim v P-ju ustvariti prepričanje, da *p*; s tem je zadovoljeno pogoju i_1. Na mestu, kjer ga P lahko vidi, G uprizori oziroma namesti prepričljiv dokaz, da *p*. Pri tem ve, da ga P opazuje pri delu, ve pa tudi, *da P ne ve, da G ve, da ga P opa-*

30 H. P. Grice, Meaning, v: *Philosophical Logic*, ur. P. F. Strawson, Oxford 1971.

31 P. F. Strawson, Intention and Convention in Speech Acts, v: *Symposium on J. L. Austin*, n. d., 386–389.

zuje pri delu. G ve, da P uprizorjenega dokaza ne bo razumel kot »naraven« dokaz, da *p*, temveč kot njegovo, G-jevo intenco, da v P-ju ustvari prepričanje, da *p*. G-jeva intenca je torej, da bi P prepoznal njegovo intenco i_1, s tem pa zadovolji pogoju i_2. G misli, da ima P vse razloge za to, da misli, da bi G ne imel intence v P-ju ustvariti prepričanja, da *p*, če bi tudi sam (tj. G) ne verjel, da *p*. P-ju se torej njegovo prepoznanje G-jeve intence, da bi v njem zbudil prepričanje, da *p*, zdi zadosten razlog tudi za njegovo lastno prepričanje, da *p*, s čimer je izpolnjen tudi pogoj i_3. Vendar G-ju in P-ju ni uspelo vzpostaviti komunikacije, vsak je ostal na svoji strani. Zakaj?

Poskusimo to pojasniti z jezikovnim primerom, z že večkrat uporabljeno izjavo:

Opozarjam vas, da vas bo bik napadel.

i_1: G želi P-ja opozoriti, da *p* (»Bik vas bo napadel.«)

$i_{2:}$ da bi bil prepričljiv in da bi P-ja prepričal, da je njegova intenca opozoriti ga, da *p*, uporabi eksplicitno obliko: *Opozarjam vas, da vas bo bik napadel*.

$i_{3:}$ G misli, da ima P s tem dovolj razlogov za to, da misli, da bi G v njem ne želel ustvariti prepričanja, da *p*, če bi tudi sam (G) ne bil prepričan, da *p*.

Prav v tem pa je problem; v tem, da *le G* misli, da ima P dovolj razlogov za to, da tudi sam (namreč P) verjame, da *p*. Da bi lahko govorili o uspešno vzpostavljeni komunikaciji, *morata tako misliti oba*. P se bo morda sicer zavedal, da je bila G-jeva intenca opozoriti P-ja, toda *dokler se G ne bo prepričal, da P ve, da je bila G-jeva intenca prav opozoriti in ne kaj drugega, ne moremo govoriti o uspešni vzpostavitvi komunikacije*, torej o tem, da ga je res opozoril. Če naj torej zagotovimo uspešno vzpostavitev komunikacije, moramo i_3 dodati i_4: G-jevo intenco, da P prepozna njegovo intenco i_2; potemtakem moramo dodati intenco, da P prepozna G-jevo intenco, da P prepozna njegovo intenco.[32] Šele i_4 tako omogoča sklenitev komunikacijskega kroga.

Ta kompleksna igra intenc, ki naj zagotovi pravilno razumetje pomena in moči izjave, je potrebna prav zato, ker ni kakega konvencionalnega načina, da izvršimo določeno ilokucijsko dejanje. Če bi tak konvencionalni način obstajal (na primer, Searlov), bi bila naša intenca, da sogovornik prepozna našo intenco, da želimo, da prepozna našo intenco, pre-

32 Seveda poznamo tudi primere, kjer prepoznanje naše intence i_2 ne more delovati in tudi ne deluje kot sredstvo, s katerim naj zagotovimo pravilno razumetje pomena in moči naše izjave. Taki primeri so na primer bahanje, žaljenje, zmerjanje in sploh vsa govorna dejanja, ki ne poznajo eksplicitne ilokucijske oblike oziroma jih ni mogoče izvršiti v 1. os. edn. prez. ind. akt.

prosto odveč: uporabili bi konvencionalno sredstvo, ki zagotavlja izvršitev intendiranega ilokucijskega dejanja, in stvari bi potekale naprej po nekakšnem avtomatizmu. Žal (ali pa k sreči, pač odvisno od tega, kako na to stvari gledamo) pa ni tako; rekli smo, da kompleksna igra intenc *omogoča* sklenitev komunikacijskega kroga in (s tem) uspešno izvršitev intendiranega ilokucijskega dejanja, omogoča, *ne pa tudi zagotavlja*. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da je nujni, ne pa tudi zadostni pogoj. Zakaj?

Ilokucijsko dejanje ni sámo sebi namen, z njim želimo običajno doseči neki učinek. Če nekomu, na primer, rečemo:

Opozarjam vas, da vas bo bik napadel.,

storimo to zato, da bi sogovornika oziroma poslušalca prepričali, da mu grozi nevarnost in da naj se umakne na varno.

Lahko pa se zgodi, da naš poslušalec sicer povsem doume igro naših intenc, pa vendar ostane sredi polja, iz oči v oči z razjarjenim bikom. Zakaj, kaj je šlo narobe?

Poskusimo ta fenomen osvetliti z vpeljavo Austinove tretje, zadnje razsežnosti govornega dejanja, *perlokucije*.

S tem ko izvršujemo lokucijsko in z njim tudi že ilokucijsko dejanje, pravzaprav izvršujemo še neko tretje dejanje, pravi Austin. S tem ko nekaj rečemo, običajno vplivamo na sogovornikova oziroma poslušalčeva čustva, misli ali dejanja, ta vpliv pa je lahko nameren ali pa tudi ne. Takšno dejanje Austin imenuje perlokucija[33] in ga v grobem razdeli na dve vrsti:

a) na perlokucijo, ki se v poimenovanju dejanja *posredno nanaša* na njegovo lokucijsko oziroma ilokucijsko razsežnost (ne pozabimo, da šele vse tri razsežnosti skupaj tvorijo govorno dejanje v celoti);

b) na perlokucijo, ki se v poimenovanju dejanja *ne nanaša* na njegovo lokucijsko oziroma ilokucijsko razsežnost.

Perlokuciji ilokucije:

Svetoval mi je, naj jo ustrelim.

bi bili torej (lahko):

a) Prepričal me je, naj jo ustrelim.

ali

b) Pripravil me je do tega, da jo ustrelim.,

perlokuciji ilokucije:

Protestiral je proti mojemu ravnanju.

33 J. L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, n. d., 90.

pa:

a) Zadržal me je.

ali

b) Vznejevoljil me je.

Bistvena razlika med ilokucijskim in perlokucijskim dejanjem je – spet po Austinu – v tem, da je prvo konvencionalno, drugo pa ne:[34] če hočemo nekoga razjeziti, lahko to storimo na mnogo raznovrstnih verbalnih in neverbalnih načinov, ne poznamo pa ustaljenega, uveljavljenega, skratka, konvencionalnega načina, kako nekoga spraviti ob pamet.

Videli smo, da ima težave s konvencionalnostjo tudi ilokucijsko dejanje: ugotovili smo, da so konvencionalna le nekatera ilokucijska dejanja, tista, ki se opirajo na družbene konvencije, preostalim pa niti Austinova oslabljena definicija konvencionalnosti – da jih je namreč vedno mogoče eksplicirati s pomočjo performativnega prefiksa – ne pomaga veliko. Če naj zagotovijo razumetje svojega pomena in zlasti svoje moči, se morajo opreti na že opisano kompleksno igro intenc: svojemu poslušalcu morajo dati vedeti, da je njihova intenca, da prepozna, da je njihova intenca (na primer) opozoriti ga in da njegovo prepoznanje te intence (da je njihova intenca, da prepozna, da je njihova intenca, da prepozna) šteje kot vzrok ali vsaj eden od vzrokov za njegov umik na varno.

Prav razlikovanje med ilokucijo in perlokucijo pa nam bo pokazalo, da tudi razumetje igre intenc ni zadosten razlog za uspešno izvršitev nekega (nemara celo v performativnem prefiksu imenovanega) ilokucijskega dejanja. Vzemimo, da se znajdem sredi polja, da mi nasproti prihaja bik in da mi nekdo zakliče:

Opozarjam vas, da vas bo bik napadel.

Njegovih besed (njegovega opozorila?) ne poslušam (slišim jih že, le ne vzamem jih resno), ne umaknem se in bik se res zakadi vame. Pozneje dogodek komentiram takole:

Opozoril me je /*ilokucija*/,
vendar me ni prepričal /*perlokucija*/.

Rekli smo, da se ilokucijsko dejanje, recimo dejanje opozorila, izpolni le, če ga poslušalec oziroma sogovornik kot takšno, torej kot opozorilo, tudi razume. Zdi se, da je v našem primeru ta pogoj izpolnjen.

34 Steven Davis, eden redkih avtorjev, ki so se ukvarjali s problemom perlokucijskih dejanj, trdi nasprotno: da namreč obstajajo perlokucijska dejanja, ki so konvencionalna, in sicer tista *perlokucijska dejanja, ki so intenca nekaterih ilokucijskih dejanj*. Intenca ilokucijskega dejanja spraševanja je ustvariti določen perlokucijski učinek, namreč dobiti (izvleči/izsiliti) določen odgovor; z drugimi besedami: če želimo dobiti določeno informacijo, določen odgovor, je najkonvencionalnejši način, da do njega pridemo, ta, da postavimo vprašanje. (S. Davis, Perlocutions, v: *Speech Act Theory and Pragmatics*, ur. J. R. Searle, F. Kiefer, M. Bierwisch, Dordrecht 1980.)

Rekli pa smo tudi, da ilokucijsko dejanje ni sámo sebi namen, da je njegov smisel prav v vplivanju oziroma učinkovanju na nekaj – ali na nekoga – drugega, (in sicer) v skladu s svojo (domnevno) ilokucijsko močjo. Ta pogoj v našem primeru ni bil izpolnjen.

Govorec priznava, da je bil *opozorjen*, a vendar je ravnal, kot da ne bi bil opozorjen. Izvršeno perlokucijsko dejanje, ki očitno spada v tisto vrsto perlokucij, ki se v poimenovanju (izvršenega) dejanja nanašajo na zadevno ilokucijsko dejanje, pravi, da govorca (domnevno) opozorilo ni *prepričalo*.

Lahko v takem primeru govorimo o izvršenem ilokucijskem dejanju opozorila? Lahko sploh govorimo o kakšnem ilokucijskem dejanju?

Ali še radikalneje: je sploh smiselno govoriti o ilokucijskih dejanjih?

Je, vendar le, če jih strogo razmejimo od performativov. Benveniste, ki je sicer neodvisno od Austina in po drugi poti tudi sam odkril performativno razsežnost govora,[35] v svoji kritiki Austinove razpustitve distinkcije med performativom in konstativom v splošnejšo teorijo govornih dejanj[36] predvsem poudarja, da ni mogoče in ni upravičeno razpustiti performativa v ilokucijo. Performativ, pravi, je povsem legitimen in od ilokucije neodvisen koncept, ki ga je mogoče tudi strogo zamejiti.

1. Predvsem ni dovolj, če rečemo, da mora biti performativ, če naj bo uspešen/posrečen, izrečen v 1. osebi ednine indikativa aktiva. Neka izjava je lahko performativ samo, če je obenem dejanje. Da bi bila kakšna izjava lahko (tudi) dejanje, pa je ne sme izreči kdorkoli, temveč samo tisti, ki mu pripada pravica, da takšno izjavo lahko izreče, torej avtoriteta. Performativnost izjave (to, ali šteje za dejanje ali ne) je torej odvisna od izjavljalca in pogojev izjavljanja, kar pomeni, da se v primeru, da je izjava izrečena s pravega mesta, lahko odrečemo tudi standard(izira)ni obliki, namreč 1. osebi ednine indikativa aktiva. V pravih okoliščinah je lahko performativen sleherni glagol, zato delitev glagolov na performativne in neperformativne (delitev, na katero se v svoji klasifikaciji govornih dejanj opira tudi Austin) ni pertinentna: *performativna je lahko le izjava*, torej vsakokratna posamezna raba nekega glagola.

2. Iz tega (1. pogoja) izhaja, da je performativna izjava prav zato, ker je dejanje, enkratna in neponovljiva. Vsaka (navidezna) ponovitev performativne izjave *je že novo dejanje*, ki ga izvrši tisti, ki ima za to potrebne kvalitete, ki pa za isto izjavo (natančneje: za izjavljanje istega stavka) niso nujno enake.

35 É. Benveniste, O subjektivnosti v govorici, v: isti, *Problemi splošne lingvistike* I, slov. prev. I. Žagar, B. Nežmah, Ljubljana 1988.

36 Isti, Analitična filozofija in govorica, v: isti, *Problemi splošne lingvistike* I, n. d.

3. Iz tega pa izhaja, da je performativna izjava prav zato, ker sama vzpostavlja realnost, ki jo imenuje, in ker je ta realnost za vsako izjavo nova, *samonanašajoča*. Performativna izjava mora tako imenovati dejanje, ki je z njo izvršeno, pa tudi njegovega (iz)vršilca.

Zato ne moremo reči, da gre tako v primeru izjave:

Pridite!

kakor v primeru izjave:

Ukazujem vam, da pridete!

za izjavi z enako ilokucijsko močjo, le da je ta v drugem primeru eksplicirana, v prvem pa ne. Nasprotno, v prvem primeru gre za izjavo, ki *lahko* ima ilokucijsko moč ukaza, v drugem pa (ob ustreznih okoliščinah izjavljanja) za performativ, ki imenuje tako dejanje kakor njegovega izvršilca.

Performativ in ilokucijsko dejanje torej nista dve imeni, dve modaliteti istega koncepta, *temveč dva različna koncepta*. Performativ je strogo zamejen z družbenimi, zunajjezikovnimi konvencijami, pri ilokucijskem dejanju pa so konvencionalna le njegova sredstva (jezik oziroma uporaba jezika v komunikacijske namene),[37] njegova (ilokucijska) moč pa je v najboljšem primeru odvisna od uspešnega zapopadenja kompleksne igre intenc, v najslabšem pa ...

Suspenz tropičja je v vsej svoji nedoločenosti in nedoločljivosti povsem na mestu, saj je povsem nemogoče natančno odgovoriti na vprašanji, od česa vse je odvisna uspešna izvršitev nekega ilokucijskega dejanja in kaj je tisto, kar razveljavi oziroma suspendira kompleksno igro intenc, *vsekakor pa je to poslušalčeva stvar in ne govorčeva*.

Morda pa si je treba vprašanje zastaviti drugače: morda je instrumentarij, ki ga je razvila teorija govornih dejanj, nezadosten ali celo neprimeren za analizo vsakdanjega govora in komunikacije, morda se ju moramo lotiti drugače, z drugačnim orodjem – predvsem pa z drugega zornega kota.

Leta 1958 je Benveniste v lingvistično teorijo vpeljal novo kategorijo, *delokutivne glagole*.[38] Če so denominativi glagoli, izvedeni iz samo-

37 Strawson (Intention and Convention in Speech Acts,) celo poudarja, da se govorna dejanja, ki temeljijo na intencah, in govorna dejanja, ki temeljijo na konvencijah, na neki način izključujejo, da vpeljava zunajjezikovnih konvencij v kompleksno igro intenc shemo tako preobremeni, da se zlomi, da v skrajni konsekvenci celo ni več mogoče ugotoviti, na koga je bila zadevna izjava sploh naslovljena. Po drugi strani, v primeru govornih dejanj, ki temeljijo na zunajjezikovnih konvencijah, pa so intence pravzaprav odveč, saj je v primeru, da so zunajjezikovne konvencije dovolj močne, povsem vseeno, ali je imel govorec pri izjavljanju sploh kakšno intenco ali pa mu je izjava ušla po nesreči.

38 É. Benveniste, Delokutivni glagoli, v: isti, *Problemi splošne lingvistike* I, n. d., 299–308.

stalnikov, deverbativi glagoli, izvedeni iz glagolov, so delokutivi glagoli, izvedeni iz posameznih izrazov, »lokucij«.

Tako za Benvenista – v nasprotju z dotlej uveljavljenim umevanjem – latinski glagol *salutare*, »pozdraviti«, ni denominativ, izpeljan iz samostalnika *salus*, »pozdrav«, temveč iz voščila *salus!*, in tako ne pomeni *salutem alicui efficere*, »nekoga pozdraviti«, temveč *»salutem« alicui dicere*, »nekomu reči: 'Zdravo!'«. Delokutive je Benveniste našel tudi v sodobnih jezikih, na primer v francoščini: *bisser*, »vpiti: 'Bis!'«, *sacrer*, »reči: 'Sacré!'«, *pester*, »reči: 'Peste!'«, ali v angleščini: *to welcome*, »reči: 'Welcome!'«, *to boo*, »reči: 'Boo!'«, ali *to okay*, »reči: 'Okay!'«.

Pomen Benvenistove razprave je predvsem v tem, da je opozoril na dotlej neopažen način tvorjenja glagolov, na način, katerega izhodišče ni enota *jezika* kakor pri denominativih in deverbativih, temveč enota *govora*; ni pa podal oziroma predlagal nikakršnega mehanizma tvorbe delokutivov.

Jean-Claude Anscombre, ki je brez dvoma najpodrobneje razdelal teorijo delokutivnosti, na primer ugotavlja tole:[39] če naj semantično vrednost delokutiva izpeljemo iz semantične vrednosti izraza – natančneje, *izjavljanja* izraza! –, ki je v njegovi osnovi, to v ničemer ne implicira, da mora biti delokutiv (tudi) morfološko izpeljan iz svojega osnovnega izraza, kot nekje mimogrede omenja Benveniste. Celo nasprotno, vztrajanje pri taki zahtevi bi pomenilo nemožnost nekaterih Benvenistovih delokutivnih izpeljav (na primer *salutare* iz *»salutem« alicui dicere*).

Nadalje Anscombre opozarja na nejasen status *reči* na primer v *to okay* = »reči: 'Okay!'«, saj po eni strani očitno ne gre za glagol *reči* v njegovi vsakdanji rabi (*to okay* ni nikoli popolnoma zamenljivo z »reči: 'Okay!'«), po drugi strani pa ga težko opredelimo kot neki abstraktni *reči* izjavljanja, ki je v svoji »abstraktnosti« pač lahko le generičen pojem.[40]

In ne nazadnje – v našem okviru pa sploh najzanimiveje – Anscombre poudarja, da Benvenistova trditev, da je delokutiv s samostalniško osnovo v razmerju *reči* in ne *storiti* – trditev, ki vnaprej odklanja poskus delokutivne interpretacije performativov –, preprosto ne drži, saj na primer *bisser* pomeni narediti tisto, kar naredimo, ko pravimo *Bis!* (tj. zahtevamo dodatek), *remercier* (ki ga Benveniste prav tako uvršča med delokutive) pa narediti tisto, kar naredimo, ko rečemo *Merci!* (tj.

39 J.-C. Anscombre, Délocutivité généralisée et rapports syntaxe/sémantique, *Recherches linguistiques* 8 (1979).

40 Isti, De l'énonciation au lexique : mention, citativité, délocutivité, *Langages* 20 (1985), št. 80, na primer loči kar štiri različne rabe *reči*.

se zahvalimo).[41] Anscombre zato predlaga novo (širšo) definicijo delokutivnosti: A-ti *je (benvenistovski) delokutiv, če obstaja izraz* A!*, tako da* A-ti = *»izvršiti dejanje, ki ga izvršimo s tem, da rečemo* A«.

Z drugimi besedami to pomeni, da delokutivi in performativi ne le niso nezdružljivi, *temveč bi delokutivnost utegnila biti celo v osnovi performativnosti*. Anscombre sicer predlaga delokutivno interpretacijo tudi za druge besedne vrste (na primer za samostalnike in prislove), vendar nas ta »posplošena delokutivnost«, kot jo poimenuje, v tem zapisu ne bo zanimala. Pač pa nas bo zanimal mehanizem, ki ga za to posplošeno delokutivnost Anscombre predlaga.

Gre za proces, ki naj pojasni primere, v katerih neka formula F_1 s semantično vrednostjo S_1 *pripelje do (nastanka) morfema F2* s semantično vrednostjo S_2, ki izpostavi izjavljalno vrednost F_1. Anscombre predlaga shemo s petimi koraki, vsak izmed katerih predstavlja neko razvojno etapo derivacije. Koraki so tile:[42]

A. Morfemi m_1, m_2, ... m_n imajo semantične vrednosti s_1, s_2, ... s_n.

B. Pojavi se neka konverzacijska formula F_1 (m_1, m_2, ... m_n), v/pri izjavljanju katere imajo m_1, m_2, ... m_n vrednosti s_1, s_2, ... s_n in ki (s posredovanjem nekega diskurzivnega zakona) rabi za izvršitev nekega dejanja.

C. Oblikuje se kompleksni morfem F_2, katerega semantična vrednost S_2 vključuje aluzijo na (upo)rabo F_1 (m_1, m_2, ... m_n) iz koraka B.

D. Če sta F_1 in F_2 formalno enaka, so tudi (upo)rabe F_1 iz koraka B ponovno prebrane tako, da dajo F_1 vrednost S_2.

E. Če sta F_1 in F_2 formalno enaka, so tudi (upo)rabe F_1 in koraka C ponovno prebrane tako, da dajo F_1 vrednost S_2.

Anscombre poudarja, da gre za razvito shemo, kar pomeni, da pri nekaterih rabah ni več mogoče izslediti koraka A, medtem ko nekatere druge rabe še niso prišle do koraka E, ilustrira pa jo z (delokutivno) derivacijo besede *merci* (»hvala«).

A. Obstaja morfem $merci_1$, ki prvotno pomeni »uslugo (ki smo jo storili nekomu)«;

B. $Merci_1$ se s pomenom iz A uporablja v formuli $Merci_1$!, ki jo uporabljamo zato, da se (v skladu z diskurzivnim zakonom,[43] ki pravi: »Če X pra-

41 Gl. tudi: isti, Délocutivité benvenistienne, délocutivité généralisée et performativité, v: *Langue Francaise* 42 (1979).

42 Isti, Voulez-vous dérivez avec moi?, *Communications* 32 (1980).

43 Anscombrovih »diskurzivnih zakonov« ne smemo zamenjevati z Griceovimi »konverzacijskimi maksimami«. Medtem ko so te razmeroma trdno formulirane, imajo Anscombrovi »diskurzivni zakoni« predvsem hevristično vrednost. Še najbolj se približujejo »toposom«, kakor sta jih Ducrot in Anscombre razvila v poznejših letih.

vi Y-u, da je A usluga, ki jo je Y storil X-u, potem se X Y-u zahvaljuje.«) nekomu zahvalimo;

C. Pride do nastanka substantiva *merci*$_2$ s pomenom S_2, ki zaznamuje »dejanje, ki ga izvršimo, s tem ko rečemo *Merci*$_1$*!*«.

D. (Upo)rabe iz koraka B so ponovno prebrane z vrednostjo S_2.

E. (Upo)rabe iz koraka C so ponovno prebrane z vrednostjo S_2. *Merci*$_2$ = »dejanje, ki ga izvršimo, s tem ko rečemo *Merci*$_2$*!*«.

Poskusimo shemo aplicirati še na slovenščino. Vzemimo kar primer obljubljanja, ki v slovenščini kaže nekaj prav neprijetnih lastnosti.[44]

A. O zgodovini (pojavljanja in pomenjanja) morfemov *obljuba, obljubiti* nam zgodovina slovenskega jezika ne ve povedati dosti (Bezlaj *obljubljanja* na primer sploh ni uvrstil v *Etimološki slovar slovenskega jezika*).[45] Lahko pa o tem prvem koraku sklepamo *per negationem*, in pri tem nam bodo v kar največjo pomoč spisi patra Stanislava Škrabca. Ta nekje namreč pravi, da so Slovenci pričeli nekatera dejanja izvrševati z izreko besede, ki to dejanje zaznamuje, šele po sprejetju krščanstva, tj. potem ko so bili v slovenščino prevedeni Biblija in liturgična besedila*, ki šele podajajo obrazce, po katerih se je ljudstvo lahko zgledovalo tudi v posvetni rabi*.

Iz tega lahko sklepamo, da Slovenec (kakor tudi ne Nemec, kot opozarja Škrabec) ni od nekdaj obljubljal tako, da je (preprosto) rekel »obljubljam«.

B. Pojavi se konverzacijska formula *obljubljam*$_1$, ki jo izjavljalec (v skladu s konverzacijskim zakonom, ki pravi: »Če X pravi Y-u, da mu nekaj obljublja, se s tem zavezuje k izvršitvi nekega dejanja.«) uporablja za to, da naslovljencu (nekaj) obljubi.

Koraka B, z njim pa tudi C, utemeljuje ne le razlaga, ki smo jo navedli v podporo A, temveč tudi neko drugo dejstvo, na katero prav tako opozarja Škrabec: da sta sprva namreč obstajali dve konkurenčni obliki, *obljubim* in *obljubljam*. Ker pa je v številnih slovenskih narečjih dovršna oblika že rabila za izražanje prihodnjika, je začela za »efektivni sedanjik« rabiti nedovršna oblika.

C. Pride do nastanka kompleksne oblike *obljubljam*$_2$ s pomenom S_2 = »dejanje, ki ga izvršim, s tem ko rečem *obljubljam*$_1$«.

44 Gl. naše zapise *Od performativa do govornih dejanj*, n. d., 125–138, Ali je performativ v slovenščini sploh mogoč?, *Problemi–Razprave* 17 (1987), št. 7–8, in Kako obljubiti – kratek pregled, n. d.

45 Še najuporabnejša je Glonarjeva opomba (*Slovar slovenskega jezika*, Ljubljana 1963): pod geslom »obljuba« namreč zapiše: »obljubo storiti +: obljubiti«. S križcem Glonar zaznamuje izraze in besedne zveze, ki so zastareli in se ne uporabljajo več, kar (lahko) pomeni, da je samostalnik *obljuba* – povsem v skladu z Anscombrovo hipotezo – razvojno bil pred glagolom *obljubiti* in da je glagolska oblika, s katero naj govorec izvrši dejanje obljube, torej kronološko poznejša kakor sestavljena oblika *obljubo storiti*.

D. (Upo)rabe iz koraka B so ponovno prebrane z vrednostjo S_2.

E. Tudi (upo)rabe iz koraka C so ponovno prebrane z vrednostjo S_2. *Obljubljam*$_2$ = »dejanje, ki ga izvršim, s tem ko rečem *Obljubljam*$_2$«.

Če naj se izognemo neprijetni možnosti, da Slovenec obljublja nedovršno, da lahko obljubi le po pomoti, moramo vztrajati, da je kompleksna oblika *obljubljam* že dosegla korak E, kar pomeni, da dovršenost dejanja obljube – glede na nedovršno glagolsko obliko – ni stvar niti izjavljalčeve intence niti avtoreferencialnosti tega glagola, temveč preprosto in samo banalnega dejstva, da se (v slovenščini) obljublja in obljubi pač tako, da se reče *obljubljam* – da je torej glagol *obljubiti*, z njim pa – vsaj hipotetično – vsi performativi, deriviran iz *lokucij* vsakdanjega govora, da je torej *delokutiv*.

S tem nadvse banalnim dejstvom bi odisejado performativnosti morda res lahko končali, vendar stvari tudi v tem primeru niso tako zelo banalne, kot se kažejo.

Oglejmo si tale dialog:[46]

A. Nikoli več ne boš oblekla te obleke.

B. In kaj naj to pomeni?

A. Zahtevam, da nikoli več ne oblečeš te obleke.

Videzu navkljub bi zadnjo A-jevo izjavo težko opisali kot performativ, prej gre za opis oziroma kvalifikacijo – torej konstativ – prve A-jeve izjave.

Ali A s svojo drugo izjavo samo opisuje, eksplicira svojo prvo izjavo ali pa z njo šele zares zahteva?

Antoine Culioli[47] se tega problema loteva z rekonstrukcijo izjavljalnih pogojev, natančneje, loči med *referencialno* in *modalno* identičnostjo subjekta izjave in subjekta izjavljanja.

Če naj bo neka glagolska raba performativna, morata biti subjekt izjave in subjekt izjavljanja identična ne le referencialno, temveč tudi modalno. V zgornjem primeru pa sta identična le referencialno, medtem ko je subjekt izjave *Zahtevam, da nikoli več ne oblečeš te obleke* do subjekta izjavljanja modalno v enakem odnosu, kakor bi bil subjekt izjave *(On) zahteva, da nikoli več ne oblečeš te obleke*, kar pomeni, da gre le za opis, deskripcijo nekega že izvršenega dejanja.

Tudi delokutivnost kot skrivnost performativnosti torej (še) ne zadošča: če hočemo ločiti performativne rabe od le navidezno performativnih rab, moramo torej najprej – vsaj minimalno – rekonstruirati izja-

46 Sposodili smo si ga iz knjige C. Dobrovie-Sorin *Actes de langage et théorie de l'énonciation*, Pariz 1985, 35.

47 A. Culioli, Valeurs modales et opérations énonciatives, *Le français moderne* 46 (1978), št. 4.

vljalne pogoje, tj. moramo se prepričati, ali sta subjekt izjave in subjekt izjavljanja identična tudi modalno in ne le referencialno.

Dialogizirani primeri, v katerih nastopajo performativi, pa ponujajo še dodatno možnost interpretacije: interpretacijo, po kateri so performativi le zgostitev, strdek dia- oziroma poliloga, interpretacijo, po kateri moramo v performativu slišati oziroma razbrati ne le enega govorca, temveč več izjavljalcev, interpretacijo, ki ji Ducrot pravi »polifonična«.

V nameri, da bi spodnesel enostnost oziroma unisonost govorečega subjekta, Ducrot loči med govorcem in enim ali več izjavljalci,[48] pri čemer je govorec tisti, ki je sicer odgovoren za izrečeno, a le v tem smislu, da je on tisti, ki je izrečeno res izrekel, ni pa odgovoren za stališča, predstavljena v izrečenem. Ta stališča govorec pripiše enemu ali več izjavljalcem, ki so tako *povsem diskurzivne entitete* in ki jih Ducrot potrebuje prav zato, da bi pokazal, da je izrečeno pravzaprav proizvod spopada različnih mnenj in da je govorec le njihov »materialni nosilec«.

S takim mehanizmom lahko Ducrot polifonično interpretira ne le večje segmente diskurza – kakor na primer Mihail Bahtin, čigar teorija polifonije je izhodišče Ducrotove teorije polifonije –, temveč tudi stavke in celo posamezne besede. Oglejmo si delovanje tega mehanizma na konkretnem primeru.

V čem je razlika med tema argumentativnima navezavama:

a) Pojdimo v bistro! /*sklep*/ Nam bo toplo! /*argument*/

b) Pojdimo v bistro! /*sklep*/ Nam bo ***vsaj*** toplo! /*argument*/

V grobem v tem, da nam argument v a) ne pove nič o svoji argumentativni moči, argument v b) pa se z operatorjem – bolje, z argumentativno spremenljivko – *vsaj* o tej moči izreče kot o sicer šibki, a vseeno vredni upoštevanja.

Ducrot[49] operator *vsaj* analizira s pomočjo govorca in petih (!) izjavljalcev:

I_1 predstavi dejstvo D – v našem primeru lastnost L (toploto) objekta O (bistro): »v bistroju je toplo« – in ga poda kot prednost objekta O.

48 Poleg govorca in izjavljalca Ducrot v svoji teoriji argumentacije v jeziku loči še med govorečim subjektom kot empiričnim bitjem in govorcem kot svetnim bitjem, vendar nas ta razlikovanja v tem okviru ne bodo zanimala. Prav tako se ne bomo podrobneje spuščali v strukturiranost Ducrot–Anscombrove teorije »argumentacije v jeziku«; orisali je bomo le toliko, kolikor je to potrebno za naš informativni prikaz. Zainteresirani bralec in bralka bosta omenjene podrobnosti našla v spisu O. Ducrota Očrt polifonične teorije izjavljanja, v: isti, *Izrekanje in izrečeno*, slov. prev. J. Šumič Riha, Ljubljana 1988, 170–246, pa tudi v prvem poglavju knjige: O. Ducrot idr., *Les mots du discours*, Pariz 1980, in v zadnjem poglavju knjige: J.-C. Anscombre, O. Ducrot, *L'argumentation dans la langue*, Bruselj 1983.

49 Opiramo se na članek: A. Cadiot, O. Ducrot, T.-B. Nguyen, A. Vicher, Sous un mot, une controverse : les emplois pragmatiques de « toujours », *Modèles linguistiques* 7 (1985), št. 2.

I_2 to prednost lastnosti L (toploto) predstavi kot argument za sklep S = »pojdimo v bistro«.

I_3 to prednost lastnosti L predstavi kot le šibko prednost.

I_4 to šibko lastnost predstavi kot tolikšno, da dejstvu D (toplota bistroja) odvzame sleherno argumentativno vrednost, kar pomeni, da zavrača sklep I_2 (»pojdimo v bistro«).

I_5 priznava, da je lastnost L sicer res šibka, vendar zadostna prednost, in s tem zavrača I_4.

O govorcu G bi lahko rekli, da se prav z izjavljanjem (*zato*, ker izjavlja) *Pojdimo v bistro! Nam bo vsaj toplo!* pridružuje I_1 in I_5 ter s tem argumentira za nekakšen S' (= »Dejstvo D je treba obravnavati kot možen argument za S«).

Zdaj pa si oglejmo še tile navezavi:

α	β
A: Ali prideš?	A: Ali prideš?
B: Pridem.	B: Obljubljam, da pridem.

V čem je razlika med njima? V različici α je B le odgovoril na A-jevo vprašanje in potrdil svoj prihod, v različici β pa ni le odgovoril na A-jevo vprašanje in (preprosto) potrdil svojega prihoda, temveč se je slovesno, z dejanjem obljube, zavezal, da bo res prišel.

Toda če natančneje pogledamo B-jev odgovor v različici β, vidimo, da *B sploh ne odgovarja na A-jevo vprašanje*! A ga ni vprašal, ali obljubi, (da bo prišel), oziroma od njega ni zahteval (čeprav je ta izraz za A-jevo vprašanje verjetno premočan), naj le odgovori na njegovo vprašanje.

V različici β B torej očitno odgovarja na neko drugo vprašanje, na vprašanje, ki ga navedeni dialog (eksplicitno) ne postavlja, ga pa performativna formula prav s svojo navzočnostjo, *prav z dejstvom svojega izjavljanja*, (implicitno) predpostavlja. Dialog β bi morali pravzaprav torej dopolniti oziroma razčleniti v nekakšen polilog, na primer:

A: Jutri imamo zabavo. Prideš?

B: Pridem.

C: Dvomim. Še nikoli nisi.

B: Obljubljam, da pridem.

Z drugimi besedami to pomeni, da v *obljubljam* »skoz« govorca govorijo vsaj trije izjavljalci:

I_1 predstavi dejstvo D (recimo, da je to »jutrišnja zabava«) kot vredno udeležbe, svojo predstavitev pa formulira kot povabilo.

I_2 se strinja z I_1 in sprejme povabilo.

I_3 podvomi o iskrenosti I_2 in njegovo strinjanje (njegov odgovor) predstavi kot nezadovoljivo.

I_2 ugovarja I_3 in svoje strinjanje potrdi s slovesnejšo formulo.

Ta poskus oziroma predlog kratke – in povsem *ad hoc* – polifonične analize formule *obljubljam* torej nakazuje še eno možnost analize in interpretacije performativov (ki je z delokutivno hipotezo povsem kompatibilna): da gre namreč za obrazce, ki v kompleksnejši in bolj poudarjeni obliki *le potrjujejo* že izrečeno (pravkar izrečeno), da gre konec koncev torej le za konstative.

Protislovje intenca/konvencija v teoriji govornih dejanj: epistemična blokada teorizacije govorečega subjekta

Rastko Močnik

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
und nur das business *ist grün.*
Marx[1]

Ko se teorija naposled loti praktične razsežnosti same govorice (*how to do things with words*), je pač epistemološko najbolj zanimivo, da se pri tem svojem početju ne more znebiti neke načelne ne-celosti – in da, narobe, če hoče to ne-celost odpraviti, postane tragično samomorilska.

Tako da se dilema, v kateri se znajde, denimo, že teorija performativa pri Austinu, malo patetično izraženo glasi takole: ali nimamo cele teorije – ali pa teorije sploh nimamo.

Znano je, da Austin sredi svoje pionirske knjige *How to Do Things with Words* zamenja celotno teorijo: za nazaj sicer hoče potem ta korak interpretirati kot razširitev problematike, kot prehod od delne teorije k splošni teoriji, a vsekakor je več kakor očitno, koliko s prehodom k »splošni teoriji« zgubi.

Pri tej zamenjavi gre za spremembo terminologije: par »performativ/konstativ« nadomesti trojica »lokucija-ilokucija-perlokucija«; s terminologijo spremeni konceptualni aparat. Prehod od prve teorije (T 1) k drugi teoriji (T 2) lahko interpretiramo kot zlom koncepta konstativa: konstativ se konceptualno razleti in pade na raven ene izmed vrst performativa. Izjavljanje konstativne izjave namreč prav tako in prav na isti način strukturira celotno intersubjektivno govorno situacijo kot katerakoli druga (performativna) govorna dejanja. Konstativ kot izjava deluje natančno tako – in po istih kriterijih – kakor performativna izjava: na primer obveže govorca k pravilom, ki se jih bo moral držati v nadaljevanju

1 Marx je ironiziral peklensko ironijo: v času, ko življenje še ni bilo praksa, je Mefistofeles rekel takole: »Grau, teurer Freund, ist alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum.«

svoje govorne prakse; mu nekatera govorna dejanja prepove – potem ko sem konstativno izjavil, da p, ne smem izjaviti svoje nevere, da p. Konstativ potemtakem deluje v nekem smislu komisivno – obvezuje, prepoveduje itn., skratka, strukturira govorno situacijo. Ko se pokaže, da konstativ deluje kot performativ, ostaneta dve poti: ali ohranimo konceptualno dvojico konstativ/performativ, a performativno funkcijo veliko strože obmejimo (tako ravna Benveniste); ali pa zamenjamo teorijo – kakor Austin.

Pri T 2 se zlasti pokažejo problemi razmejitve med lokucijo, ilokucijo in perlokucijo; tu nas zanima zlasti meja med zadnjima dvema: kako obmejiti ilokucijsko razsežnost, kako torej govorno dejanje razločiti od njegovih učinkov. Vprašanje ni tako zelo trivialno, kakor je videti na prvi pogled, saj je izrekanje izjave kot govorno dejanje *že* dejanje strukturacije govorne situacije – in torej nekako že v svojem pojmu vključuje tudi »učinke«.

Austin vidi rešitev v tem, da imamo, kakor pravi: na srečo, posebne glagole, ki imenujejo ilokucijska dejanja.

Imenovanje ilokucijskega dejanja z ustreznim glagolom je izvršitev ilokucijskega dejanja: s to določitvijo Austin preformulira koncept performativa.

A (žal) obstajajo tudi ilokucijska dejanja, za katera ni njim pripadajočih ustreznih glagolov (tipa: žaliti, zapeljevati, pregovarjati, prepričevati itn.). S tem zaide teorija ilokucije v podobno težavo kakor prej T 1, samo da je ta težava inverzno simetrična: pri T 1 se je konstativ razpršil v vrsto performativa, ki deluje primarno na govorca; pri T 2 je težava v tem, da so »najbolj« ilokucijska dejanja, tista, ki delujejo na ogovorjenca, brez ustreznega glagola, tj. brez ilokucijske formule.

Austin v tej težavi vztraja, da je ilokucija stvar konvencije. Igor Žagar[2] iz tega zlobno sklepa, da so pravi performativi, tj. prava imena ilokucij – in njihova izvršitev v izjavi – odveč. Odveč so, a učinkujejo prav s svojo odvečnostjo.

A to še ne odpravi vprašanja ilokucijskih dejanj, ki nimajo ustrezne ilokucijske formule. Tu pač termin »konvencija« ni zadosti – izdelati je treba aparat, ki bo natančneje zajel raven simbolnega.

J. R. Searle[3] sicer sprejema konvencijsko teorijo, a jo niansira: med »konvencijami« loči regulativna pravila, ki imajo obliko »če x, potem y«, in konstitutivna pravila, ki imajo obliko »x šteje kot, velja za y«. Že

2 I. Ž. Žagar, Nekaj pripomb k sklopu performativ-konstativ znotraj analicistične problematike, *Problemi–Razprave* 11 (1981), št. 214–215.

3 J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969.

konvencija potemtakem temelji na (konstitutivnem) pravilu, ki je *tavtološko* (npr.: »Izjava 'Obljubljam' šteje za, velja kot prevzem obveze, da bom storil to ali ono.«).

Searlova formulacija konstitutivnega pravila sicer lepo pokaže, kako performativna refleksivnost temelji na tavtologičnosti svojega pravila – a ne odpomore bistveni težavi T 2 – namreč problemu ilokucijskih dejanj, ki nimajo ustrezne ilokucijske formule.

Če namreč ni ilokucijske formule, potem sploh ni mogoče formulirati konstitutivnega pravila; konstitutivno pravilo ima namreč shemo »Izjavljanje izjave I šteje kot x« – če pa ni formule, potem nimamo ničesar, kar bi lahko vstavili na kraj I.

Položaj je vsekakor bizaren – tudi kadar ilokucijsko formulo imamo: ilokucijska formula ne rabi ničemur drugemu kakor za oporo konstitutivnemu pravilu. To pravilo pa je tavtologično.

A ker ilokucijska formula zaznamuje ničelno točko razdalje med izjavo in izjavljanjem, je tavtologičnost konstitutivnega pravila zgolj navidezna: strani, poluti tavtologije namreč delujeta na različnih ravneh – pravilo namreč pravi samo to, da izjava I (tj. dogodek na ravni izjave) na ravni izjavljanja šteje kot tisto, kar sama pravi na svoji lastni ravni (izjave).

Ta sponka med obema ravnema je v ilokucijski formuli seveda formalizirana in je v temelju zavezana 1. osebi aktiva sedanjika. To se pravi, da je »baza« koincidence izjave z izjavljanjem v tem, da se subjekt izjavljanja solidarizira s subjektom izjave. Subjekt izjavljanja naj bi s pomočjo ilokucijske formule neposredno deloval kot subjekt izjave, naj bi »stopil v« izjavo.

Pa je res tako?

Vprašanje lahko postavimo takole: ali je predpostavljeni subjekt izjavljanja zares brez preostanka, »brez rezerve« prestopil v izjavo?

1. Pri nekaterih ilokucijskih formulah bo to vprašanje privzelo obliko govorčeve identifikacije z instanco, ki govorcu daje potrebno avtoriteto za ilokucijsko govorno dejanje. (Vprašanja tipa: ali zares govori kot sodnik, poveljnik, učitelj itn. – ali nima kakšnih »stranskih«, osebnih, »subjektivnih« namenov »zadaj«.)

2. Pri drugih formulah, ki niso odvisne od »družbenih funkcij«, bo vprašanje dobilo obliko vprašanja o »iskrenosti«: ali resno misli? Varianto 1 je mogoče reducirati na varianto 2: ali se govorec iskreno, brez rezerve identificira s svojo družbeno vlogo?

Ko Searle proučuje implicitna pravila, na katerih temelji izjava obljube, mednje prišteje tudi »sincerity rule«, »iskrenostno pravilo« (»Izja-

vo I /'Obljubljam.'/ je mogoče izreči edinole, če govorec *namerava* storiti dejanje D.«). S tem, da vpelje kategorijo intence, skuša najti kompromisno rešitev ali splošno teorijo, ki bi zaobjela dve dotedanji glavni teoriji govornih dejanj: tisto, ki ta dejanja utemeljuje na konvenciji (njen glavni predstavnik bi bil Austin); in tisto, ki jih utemeljuje na govorčevi intenci (njen izrazit predstavnik je Grice). Obe teoriji je poskusil spraviti že Strawson, a ne konceptualno kakor Searle, pač pa z nekakšnim mehaničnim seštevanjem: govorna dejanja naj bi po njegovem bila dveh vrst, tista, ki temeljijo na konvenciji (in ki ustrezajo visoko strukturiranim družbenim situacijam – to so govorna dejanja, ki smo jih zgoraj uvrstili pod točko 1), in tista, ki temeljijo na govorčevi intenci in so značilna za ohlapnejše govorne situacije (naš tip 2).[4]

Epistemološka predpostavka Searlovega poskusa je pač ista kakor vselej pri lingvistiki, da namreč govorec ve, kaj govori, in da celo ve, kaj hoče. A ni se nam treba prestaviti ven iz lingvističnega polja, ni nam treba napasti te idealistične epistemološke predpostavke, pa vseeno lahko opazimo, da je »iskrenostno pravilo« (in njemu podobna pravila) sumljivo.

Če se namreč govorec pozneje svoje obljube ne drži, potem rečemo, da je »obljubo prelomil«: že iz te samonikle jezikovne formulacije je razvidno, da ni nič manj obljubil, tudi če že od vsega začetka obljube ni mislil držati. Izpolnitev obljube ni del ilokucijskega dejanja – zato je težko reči, da bi k ilokuciji nujno sodil vsaj »dober namen«, da obljubo tudi izpolnim. Če je intenca kakorkoli le lahko del ilokucijskega dejanja, potem jo moramo postaviti na kraj naslovnika izjave – v obliki predpostavke, da naslovnik verjame, da govorec resno misli; ali natančneje: da naslovnik »verjame«, da je govorec s svojim ilokucijskim dejanjem prevzel obvezo – pa če je mislil resno ali pa ne.

Če govorec pozneje obljubo prelomi, se bo namreč izneveril upravičenemu pričakovanju, ki so ga v naslovniku zbudile njegove besede.

Ilokucijsko dejanje obljube je zgolj v tem, da obljubim, da bom nekaj storil ali da nečesa ne bom storil – tako pravi konstitutivno pravilo, in naj je tudi tavtologija, je to vse in zadošča za svoje materialne učinke (za »pakt«, ki ga vzpostavi med govorcem in naslovnikom izjave).

Če izpolnitev obljube ni pertinentna za ilokucijsko dejanje, potem tudi iskrenost intence ni relevantna. Če namreč obljube ne nameravam držati, a jo vseeno izrečem, sem s tem prav tako »obljubil«. Drugače – če ne bi hotel obljubiti (pa naj bo iskreno ali neiskreno) – izjave obljube

4 Temeljni sestavki vseh treh piscev so zbrani v zborniku *The Philosophy of Language*, ur. J. R. Searle, Oxford 1971.

sploh ne bi izrekel: neodvisnost ilokucijskega dejanja od intence in izvršitve je sama *ratio* za izrekanje ilokucijskega dejanja.

Če bi sklepali drugače, bi prišli do paradoksnega sklepa, da je intenca (in torej: izvršitev) pertinentna za ilokucijsko dejanje le, kadar in če je *negativna*.

A če bi bila intenca pertinentna samo, kadar bi (lahko) bila negativna, potem bi si kot naslovnik dejanja obljube morali reči takole: »Obljubil je že, ali pa to tudi resno misli in ali se bo obljube tudi držal – to bomo še videli.« – A prav to si tako in tako rečemo vselej, kadar kdo kaj obljubi. Če namreč tako rečemo in kadar tako rečemo, ne naredimo nič drugega, kakor da *ilokucijsko dejanje izoliramo v njegovi neodvisnosti, definiramo, obmejimo ilokucijsko dejanje kot ilokucijsko dejanje*.

Torej moramo reči celo takole: intenca in izvršitev sta nepertinentni, tudi če sta in celo če sta pertinentni.

Austin, manj eksplicitno pa tudi Searle, hočeta postaviti teorijo govornih dejanj *ven iz psihologizma*. To namero moramo vzeti resno: samo nepsihologistična pozicija nam namreč omogoči, da na podlagi povedanega pridemo do tegale sklepa:

povedano pomeni, da s povzetjem subjekta izjavljanja v izjavo, da s tem prehodom ali koincidenco *ni nič*.

Z nekoliko skeptičnega duha, a vseeno veljavno, lahko rečemo, da je glede resnosti intence prej verjeti tistemu, ki pravi »Lažem«, kakor onemu, ki pravi »Obljubljam«.

Zakaj?

Zato ker izjava »Lažem« odpira, eksplicitno zarezuje ireduktibilnost izjave na izjavljanje, afirmira zev med njima in njuno razliko – medtem ko performativ (ilokucijska formula) to razliko taji, jo utajuje (kar je še zlasti očitno pri performativih komisivne vrste, kakršen je »Obljubljam«).[5]

5 V filmu *Maratonec* nekdanji nacist (Laurence Olivier) vpraša dvojnega agenta (Roy Scheider): »Ali ti lahko zaupam?« Agent odgovori: »Ne.« Vojni zločinec mu verjame in ga ubije. Paradoks lažnivca Zahodnjak plača z življenjem; stari nacist je bil namreč v dobri totalitarni šoli in sklepa takole:
1. Agent mi pravi, da njegove izjave niso zaupanja vredne; če nobena njegova izjava ni vredna zaupanja, potem tudi ta ni; če mu torej ne zaupam – ali mu lahko zaupam, ko pravi, da mu ni zaupati?
(To je klasični moment v sklepanju; slepo ulico zahodne metafizike pa je mogoče uspešno premagati z novim momentom, ki ga prinaša totalitarni diskurz:)
2. Izjavo: »Ni mi zaupati.« lahko razumem kot performativ ali kot konstativ. Če jo razumem kot konstativ, potem se nanaša na nekaj *zunaj* sebe – govori o razmerju med agentovimi izjavami in njegovim izjavljalnim procesom v vseh drugih izjavah z *izjemo* sebe same; torej med vsemi agentovimi izjavami lahko verjamem edinole prav *tej*. – Če pa jo razumem kot performativ, je sui-referencialna, nanaša se na sebe samo: vzpostavlja torej zev med izjavo in izjavljanjem s tem, da to zev opiše ali imenuje; izjava pravi, da izjava ne ustreza izjavljanju – in s tem stori, da si izjava in izjavljanje ne ustrezata. Torej je »na prazno« verodostojna.

Zato ima Austin prav, da toliko poudarja konvencionalno naravo ilokucijskih dejanj: kolikor gre za tajbo, utajitev, zatajitev razlike med izjavo in izjavljanjem, kolikor gre za *Verleugnung* (ki je freudovska tajba – tj. tajba kastracije), je jasno, da bo to mehanizem, ki konstruira *fetiš*, to je institucijo ali »konvencijo«.

Celotna filozofija govornih dejanj deluje s tiho predpostavko, da se ilokucijska dejanja utemeljujejo na nečem, kar je konvencija ali intenca: dokazati ali vsaj zagovarjati je mogoče tako prvo kakor drugo – in razlog, zakaj sta obe tezi enako »resnični«, je v tem, da pri obeh tezah deluje *isti epistemološki interes*. Obe tezi je mogoče enako prepričljivo zagovarjati, ker izhajata iz iste *predpostavke* – in njuna enakovrednost je simptom, ki ga mora valorizirati materialistična teorija: obe namreč zamenjujeta »vzrok z učinkom«, materialistična teorija pa izhaja prav s stališča, da *ima označevalec primat nad svojimi učinki*.

Nasprotni tezi je potemtakem treba jemati *hkrati*: a ne tako, kakor dela Strawson, ko pravi »do sem velja konvencija, od tod naprej pa intenca«; tudi ne tako, kakor meni Searle, ki hoče pokazati notranjo vpletenost intence v konvencijo: čeprav Searle vsaj v negativu že opiše (v geometrijskem pomenu izraza) kraj subjektivacije; pač pa tako, da pokažemo na njuno skupno jedro, ki je njuna skupna *zmota*: tako konvencija kakor intenca namreč že vnaprej unificirata govoreči subjekt (v lacanovskem pomenu: *sujet parlant* kot *sujet de désir*) – in problem, ki naj bi ga šele pojasnili, že *predpostavita kot rešen* na ravni teoretskega apriorija ali alibija.

Vprašanje, ki ga teorija govornih dejanj rešuje, je problem poenotenja med subjektom izjavljanja in subjektom izjave: rešitev, ki jo predlagata glavni tezi, je čista heglovska *Verstellung*, prestavitev vprašanja – vprašanja o poenotenju obeh subjektov *v* ilokucijskem dejanju nenadoma ni več, ker tezi postavita, da je že (bilo) rešeno na ravni konvencije ali intence. *Zato* je Searlovo konstitucijsko pravilo tavtološko: ker je *sam pojem* konvencije tavtološki – konvencija namreč rabi prav temu interesu,

3. *Sklep*: oba načina sklepanja me pripeljeta do istega izida. Torej je moj agent *dvojni* agent (subjekt izjave in subjekt izjavljanja). Če torej ubijem subjekta izjavljanja, ne bo več res, da subjekt izjavljanja ne ustreza subjektu izjave, saj subjekta izjavljanja ne bo več, s tem pa tudi ne bo več razlike med njim in subjektom izjave. Mimogrede bom s subjektom izjavljanja ubil tudi subjekt izjave (*sic*!) – in razliko bom potemtakem odpravil na obeh koncih. Torej ga moram ubiti.
Stari nacist se zmoti samo, ko misli, da je s subjektom izjavljanja ubil tudi subjekt izjave: subjekt izjave je »način« vpisa subjekta izjavljanja v označevalec; torej je subjekt izjave označevalec, vselej že mrtev, ni ga mogoče ubiti – in preživel bo, če je ta označevalec vpisan v kakšnem intersubjektivnem razmerju. In res je vpisan v razmerju z agentovim bratom. Prekaljeni totalitarnež sicer sklepa pravilno, a ker je kot sleherni totalitarni diskurzivnež idealist, spregleda materialni učinek označevalca onkraj pravilnega sklepanja.

da zlepi oba subjekta na ravni *predpostavke*, in nikoli ne izreka ničesar drugega kakor to psevdo-pravilo: »Če v govornem položaju X rečem I_x, sem izrekel to, kar je v govornem položaju X edino mogoče in edino treba izreči.«

Pri tem je zadosti, da dodamo, da se govorni položaj X (pa naj je še tako tesno konvencionalno strukturiran) dopolni, izpolni in udejanji *šele, ko izrečem* I_x.

Pri intenci je podobno: govorni subjekt ima intenco i in jo uveljavi s tem, da izreče I_i; »uveljaviti« pomeni dvoje: da reče to, kar hoče reči (Aličin teorem)[6] – in da je mogoče I_i razumeti samo s stališča, da se v izjavi I_i »uveljavlja« prav intenca i. Tudi ta določitev je tavtološka – in to ni njena »pomanjkljivost«, pač pa prav njena adekvatnost ali »resničnost«; nerodno je le, da tu »resničnost« teze v smislu njene adekvatnosti »dejanskemu poteku« komunikacije *blokira* nadaljnjo analizo in onemogoči sleherni spoznavni učinek (kakor tudi pri konvencionalni tezi). Izjavo I_i lahko razumem samo, če se že vnaprej postavim na stališče, ki ustreza njeni intenci – njene intence pa ni nikjer drugje kakor v njej sami: tu se maščuje epistemološka *Verstellung*, saj intencijska teorija zaide v to slepo ulico, da mora naposled trditi, da izjavo razumem samo, če sem jo »vselej že« razumel.

Prepričani pa smo, da ti »opisi« na goli opisni ravni *ustrezajo* »dejanskemu« poteku komunikacije; da je torej ta vselejšnja preddobnost razumevanja glede na sebe samega *legitimen* moment v strukturi komunikacije; in da je torej zadosti, da priženemo te opise do njihovih implikacij (epistemičnih predpostavk), pa bomo nemara prišli do strukture komunikacije kot intersubjektnega razmerja. Najprej bomo to storili za teorijo, ki izhaja iz koncepta konvencije (Austin), potem pa za teorijo, ki uveljavlja koncept govorčeve intence (Strawsonova »sinteza« Austina in Gricea).

Konvencija

Kakor smo videli, ta teorija hkrati trdi, da ilokucijsko dejanje že predpostavlja neko konvencijo, na katero se sklicuje – in da jo s svojo izvršitvijo šele vzpostavi. Obe protislovni tezi je mogoče speljati na skupni imenovalec, če rečemo, da »konsumacija« konvencije v govornem dejanju pri govorcu predpostavlja *verovanje v* obstoj konvencije; konvencija je torej sami sebi preddobna prav na način tega verovanja pri govorcu samem: govorec zaupa, da je njegovo govorno dejanje razumljivo, ker

6 Za »Aličin teorem« gl. R. Močnik, *Beseda besedo*, Ljubljana 1985, 5–26.

verjame, da obstaja konvencija, na katero se lahko njegovo govorno dejanje »vselej že« opre. Prek svoje vere v konvencijo govorec »prevzame nase« institucijo, tj. naseli institucijo v svoj razcep subjekta izjavljanja / subjekta izjave.

Ilokucijska formula torej *zgreši* koincidenco subjekta izjavljanja s subjektom izjave, prav kolikor to koincidenco »imenuje« in jo z »imenovanjem« »izvršuje«. *Ilokucijsko dejanje potemtakem strukturira intersubjektivno razmerje, ne da bi bilo mogoče v to strukturo subjekt enosmiselno umestiti.*

Družbena institucija ali konvencija se naseljuje prav v ta prostor neumestljivosti kot fetiš, ki naj to neumestljivost prikrije in subjekt s tem fiksira. Nesreča pri tej utrditvi subjekta je v tem, da subjekt z njo zgubi svojo »subjektnost« – in da se poslej njegova subjektnost uveljavlja *kot utripanje med izginotjem subjekta v instituciji in tistim »preostankom«, ki ni vpisljiv – vsaj ne v konvencijo.*

Kar seveda pomeni, da je antiinstitucionalni spontaneistični refleks sočasen s subjektovo »institucionalizacijo«, da je njen del in da ji pripada: institucionalizacija subjekta je pogoj za sleherno morebitno antiinstitucionalno spontanost – in se z njo šele dopolni.

S konvencijskim vpisom (z »institucionalizacijo«) subjekt izkusi svojo nevpisljivost (tj. izkusi sebe samega), ki je radikalna: ni namreč v tem, da bi bil subjekt zmerom »prepoln«, neizčrpen, in bi ga konvencijska institucionalizacija tako ali drugače pohabila; pač pa je narobe res – subjekt ni nikjer drugje kakor med samim seboj (kot svojim ginevanjem v instituciji) in svojo nevpisljivostjo.

Kar zadeva logiko institucije, to pomeni, da nas institucija šele zares »ima« prav tedaj in prav toliko, kadar in kolikor se z njo *ne identificiramo*.

Kar pa zadeva teorijo govornih dejanj, je zadeva kompleksnejša. *Če* ilokucija strukturira intersubjektivno razmerje, ne da bi se mogel subjekt v tako proizvedeno strukturo enosmiselno vpisati, *potem* bi bila »prava« ilokucija tista, za katero ne obstaja konvencionalna formula. To pa bi bila iluzija, saj bi potem menili, da je pri ilokucijskem dejanju *točka iluzije* (namreč »formula«) naključna, postranska zadeva. Res pa je narobe: *točka iluzije* (o koincidenci izjave in izjavljanja) *je nujni strukturni moment*, kar je najbolje razvidno prav pri tisti kanonični vrsti izjav, ki te točke ne eksplicirajo, nimajo posebne formule zanjo, ker te formule ne potrebujejo – ker je iluzija *tako močna*: namreč pri *konstativih*. S konstativom tu razumemo konstativ po Austinovi prvi teoriji (T 1), tj. trditve brez posebne ilokucijske formule.

Ilokucijska formula konstativa je Ø. Ta formula je v nekem smislu »ustrezna«, da markira sámo nemožnost subjektovega vpisa. Ta »partikularni« konstativni način subjektovega vpisa v izjavo je adekvaten obči problematiki subjektovega vpisovanja – odsotnost posebnega markerja za vpis »ustreza« načelni nemožnosti vpisa. Način tega vpisa kot »adekvatnost« odpira polje, v katerem se konstativne izjave merijo – kot resnične ali neresnične. Ta vpis je tako rekoč abstraktna odtegnitev subjekta, in prav zato je iluzija o pripadnosti subjekta izjavljanja izjavi najmočnejša: iluzija je namreč, da gre pri teh izjavah za razmerje »izjava – svet«, subjekt (izjavljanja) pa naj bi bil »operator« tega razmerja. Ta nadomestna adekvacijska relacija »izjava – svet« je prav *izključitev* ravni izjavljanja. Raven izjavljanja se punktualizira v abstraktnem in abstrahiranem subjektu (izjavljanja), ki naj bi »od zunaj« uravnaval za izjavo pertinentno razmerje med njo samo in (»zunanjim«) »svetom«.

»Konstativna iluzija« je torej na eni strani prav taka kot vse druge ilokucijske iluzije – na drugi strani pa ima vrsto posebnosti, saj je v nekem smislu »najmočnejša« iluzija, posebnosti, ki izhajajo iz ničelnosti subjektovega vpisa na ravni izjave.

Vsem drugim ilokucijam in njihovim specifičnim iluzijam je enaka po tem, da tudi ona govorca obvezuje k nekim pravilom, ki jih mora, potem ko je izjavil p (konstativno izjavo brez ilokucijske formule), spoštovati; ne morem na primer reči »p, a ne verjamem, da p« in tudi ne »p, a ne vem, da p«.

Drugačna pa je iz bizarnega razloga: četudi je namreč videti, da nima specifičnega naslovnika in da se obrača na »občestvo«, svojega sprejemnika *bolj obvezuje* kakor druge ilokucije. Tako lahko rečem »Sicer je obljubil, a videli bomo, ali se bo obljube tudi držal.« – ne morem pa reči »Trdi sicer, da p, a videli bomo, ali bo temu ustrezno tudi ravnal.«; pač pa lahko rečemo »Trdi, da p – pogledati moramo, ali je p resničen.« A s tem, da p podvržemo preskusu resničnosti, *smo že sprejeli specifično pravilo*, h kateremu nas p zavezuje. Goli konstativni izjavi (brez ilokucijske formule) se potemtakem ne moremo odtegniti – ne moremo je relativizirati na isti način kakor druge ilokucije: relativizacija lahko poteka kvečjemu znotraj strukture, ki jo taka izjava vzpostavi.

Moč konstativne iluzije je zlasti razvidna iz izjav, kakršna je tale izjava »leninskega materializma«: »Obstajajo univerzalni zakoni gibanja materije, a mi jih ne poznamo.« Kako namreč vemo, da obstajajo, če ne poznamo njihovih »predikatov«? Ne moremo namreč reči, da je narava naše vednosti o univerzalnih zakonih gibanja materije taka, da lahko iz-

vršimo govorno dejanje referiranja, ne moremo pa izvršiti dejanja predikacije: prvi del izjave »leninskega materializma« je namreč eksistencialna sodba, v kateri izraz »univerzalni zakoni« *ne referira*. (Predpostavka izjav tipa »Zlata jama obstaja.« namreč ni eksistenca »zlate jame« – saj nima eksistenca ali neeksistenca predmeta reference nikakršne incidence na samo možnost izjave ali njene negacije. Če bi namreč »zlata jama« v teh izjavah referirala, potem bi bila negacija »Zlata jama ne obstaja.« izjava, ki bi sámo sebe spodbijala; a se ne spodbija; torej izraz »zlata jama« v eksistencialni sodbi ne referira, ne deluje kot ime.)

Izjava »leninskega materializma« je potemtakem strukturno natančno taka kakor izjave o božji eksistenci: tudi boga lahko spoznamo le po predikatih, ki ne ustrezajo njegovi pravi naravi (namreč zato, ker je človeško spoznanje končno, bog pa je neskončen).

Izjava »leninskega materializma« torej ne pomeni nič drugega kakor »Verjamem, da obstajajo univerzalni zakoni materije, a jih ne poznam.« – Toda: medtem ko lahko rečem »Verjamem, da obstajajo univerzalni zakoni gibanja materije, a tega (za gotovo) ne vem.« – pa ne morem reči »Obstajajo univerzalni zakoni gibanja materije, a tega ne vem.« Sama opustitev »ilokucijske formule« (v tem primeru izraza »Verjamem ...«) *bistveno spremeni* delovanje izjave.

Izjavo brez ilokucijske formule, kakršna je izjava »leninskega materializma«, lahko spodbijam samo tako, da pokažem, kako ne ustreza »dejanskemu stanju« – tj. samo tako, da pokažem, kako ne referira – vsili mi torej iluzorično predpostavko, da jo razumem, *kakor da* izraz v njej referira. Izjavo s konstativno iluzijo torej lahko sprejmem (in eventualno spodbijam) samo, če sprejmem njeno specifično formo *razumljivosti*.

Pod udarom (interpelacijo) konstativne ilokucije ravnamo nekako tako, kot so Stari ravnali z mitologijo; Tukidides na primer ne dvomi, da je Minos resnično obstajal, skrbno samo prebira predikate, ki mu jih pripisuje mitos, in pride do sklepa: »Prvi, o katerem vemo, da je imel brodovje, je bil Minos.«[7] Podobno je prepričan o zgodovinski eksistenci Tezeja.[8] Celo Newton, ki razmišlja kritično (kakor Tukidides pred njim), ravna takole: ko ugotovi, da naj bi sedmero kraljev Rima skupaj vladalo kar 244 let, opazi, da se to nikakor ne sklada s povprečnim časom vladanja posameznega vladarja, ki v vesoljni zgodovini po njegovem izračunu znaša 17 let; iz tega naredi sklep, da je pač treba ustrezno skrajšati kralje-

7 Tukidides, *Peloponeška vojna*, prev. Janez Fašalek, Ljubljana 1958, I, 4, 20.

8 Prav tam, II, 15, 98. Tako verjamejo tudi drugi, na primer Aristoteles, Plutarh.

vsko obdobje in pomakniti letnico ustanovitve Rima na leto 630 pr. n. št.. Ne sklepa torej, da je kraljevsko obdobje mitološko, pač pa samo, da je odmera časa napačna. A zadeva z referenco in predikati je vseeno zapletena; polemika francoskega zgodovinarja V. Leclerca (iz leta 1838) je sicer pregnana, a v naši luči je v njej zrno epistemološke težave:[9] ali naj namreč iz rimske zgodovine zbrišemo Cezarja, ker naj bi se ob njegovi smrti na nebu prikazala zvezda, in izvržemo Avgusta, ker naj bi ga bil zaplodil Apolon, spremenjen v kačo?

Tako nam ne preostane drugega, kakor da ravnamo natančno tako kot Tukidides: da privzamemo, da imenski izraz referira, potem pa presejemo predikate, ki jih izročilo (in v naši jezikovni optiki je pač vsa vednost le »izročilo«) pripisuje objektu reference; pri Avgustu in Cezarju bomo našli zadosti predikatov, na podlagi katerih bomo svojo referencialno predpostavko lahko upravičili – a tudi Tukidides je našel predikat, na katerega je lahko oprl predpostavko o Minosu.

A kakorkoli kritično bomo ravnali, vselej bomo ravnali na podlagi specifične forme razumljivosti, ki nam jo je vsilila konstativna izjava. Če se vrnemo k izhodiščnemu problemu govorca, ki se prepusti konvenciji, ki jo s svojo izjavo prav šele vzpostavlja: s tem, da se govorec (fetišistično) prepusti »konvenciji«, samo predpostavi (specifično) *razumljivost* svoje izjave. In sprejemniku izjave ne preostane nič drugega, kakor da izhaja prav iz te (specifične) forme razumljivosti, tj. od točke, kamor ga posaja ilokucijska moč izjave kot na kraj, od koder je izjavo edinole mogoče razumeti.

Konvencija ni nič drugega kakor *v ali za razumljivost urejeno polje označevalcev*: torej polje velikega Drugega brez manka; polje Drugega, ki ga zapolnjuje hipoteza o »razumljivosti«, tj. predpostavka subjekta, za katerega se predpostavlja, da »razume« (da ve – da pozna konvencionalno urejenost). Sama ta predpostavka o razumljivosti je – predpostavka za (»dejansko«) razumevanje.

Ekskurz v lepo umetnost

Zgornje opombe lahko podpremo še z nasprotnim dokazom: zakaj je, denimo, gledališče (ali sleherna forma umetnostnega spektakla) samo »namišljena« resničnost, samo *quasi*-realnost? – Zato, ker si lahko rečemo: »Saj to ni res, to je samo gledališče.« A kaj je predpostavka za to higienično mentalno operacijo? To, da *točko iluzije lahko delegiramo na drugega*. V tem je simptomalna vrednost anekdot o Črnogorcih, ki da

9 O tej problematiki gl. P. Veyne, Entre le mythe et l'histoire, *Diogène* 30 (1981), št. 113.

streljajo na filmsko platno, o gledalcu, ki da je nekoč opozoril Cezarja (Shakespearovega), da ga nameravajo ubiti, naposled o igralcu, ki se je tako vživel v Hamletovo vlogo, da je zares zaklal Polonija: vse to so zlobne fikcije, a kot fikcije imajo svojo *raison d'être*, njihova gola možnost utemeljuje ontološki status umetnine. Ker nekdo drugi lahko verjame, meni ni treba verjeti. Pri tem za delegacijo te »totalne iluzije« zadošča prav fikcija, prav iluzija – in zgolj ta »meta-iluzija« je zares totalna: nihče še ni nikoli videl, da bi Hamlet zares zabodel Polonija, da bi Črnogorec streljal ... a tudi o *mitih* nikoli nihče ne postavlja vprašanja, ali je mit resničen ali neresničen. Še več: če bi se to »zares« zgodilo, bi bilo travmatično, v najboljšem primeru bi zbudilo smeh – ta benigni modus travmatične navzočnosti. Če bi se to zares zgodilo, bi nastopilo kot lacanovski *réel*. – Tako tudi Tit Livij poroča, kako je neki odlični bojevnik ustavil sovražno vojsko s samo močjo svojega besnega pogleda, potem pa kot dober kritičen zgodovinar doda: »rem ausus plus famae habituram ad posteros quam fidei« – stvari sicer ni kaj dosti verjeti, a ni zato nič manj zgled vrline za potomce; državotvorna iluzija in zgodovinska resnica preprosto ne delujeta na isti ravni.

Intenca

Izhajali bomo iz Strawsonovega prevoda problematike ilokucije iz konvencionalističnega (Austinovega) besedišča v intencijsko (Griceovo) besedišče.[10] Strawson najprej prevzame Griceovo definicijo ne-naravnega pomena izjave I (»ne-naravni«: ustreza saussurovskemu konceptu »nemotiviranosti«, »arbitrarnosti«; »pomen«: angl. *meaning*; tu gre za izjavni pomen, ki ga terminsko imenujejo tudi »speaker's meaning«, govorčev pomen, tj. pomen izjave v smislu, v katerem jo govorec izreka, »misli«); ta pomen je mogoče razstaviti v strukturo *treh intenc* (»S« pomeni govorca, subjekt izjavljanja; »A« pomeni naslovljenca, ogovorjenca, ki je subjektov »alter« ali »audience«):

»S hoče s tem, da izjavi I, nekaj ne-naravno reči, če: ima intenco (i_1), da z izjavljanjem I pri poslušalcu A izzove odziv r, in ima intenco (i_2), da A prepozna njegovo (S-jevo) intenco (i_1), in ima intenco (i_3), da to, da je A prepoznal njegovo intenco (i_1), deluje kot razlog ali kot del razloga, da se bo A na I odzval z odzivom r.«

Strawson meni, da je tem trem Griceovim intencam treba dodati še četrto – i_4, ki je v tem, da S namerava, da bi A prepoznal njegovo intenco

10 Potrebno gradivo je zbrano v zborniku *The Philosophy of Language*, nav. d. Zelo jasen in pregleden opis problematike s filozofskim komentarjem daje N. Miščević v knjigi *Jezik kot dejavnost*, Ljubljana 1983 (za naše vprašanje gl. zlasti Dodatek II: Strawsonova kritika Austina).

i_2; i_4 je torej v tem, da S svojo i_2 izroča A-ju v prepoznavo kot *prepoznavno, prepoznavi namenjeno* intenco. Če upoštevamo še nekatera nadaljnja Strawsonova pojasnila, je mogoče sleherno izjavo analizirati v množico tehle štirih intenc:

i_1: intenca, da bi v A izzval odziv r, pa naj je mišljena iskreno ali neiskreno

i_2: intenca, da bi A prepoznal i_1 kot iskreno intenco, da bi jo prepoznal »brezpogojno«

i_3: intenca, da bi i_2 (in skupaj z njo i_1: tj. »prepoznava govorčeve intence, da bi zbudil določen odziv, kot prepoznavi namenjene intence«) bila razlog ali vsaj glavni razlog za odziv r

i_4: intenca, da bi A prepoznal i_2: s tem, da ogovorjenec A konsumira i_4, tj. prepoznava i_2 kot prepoznavi namenjeno intenco, tej intenci i_2 (in z njo intenci i_1) *podeli odkritosrčnost* (»avowability«, »priznavljivost«) – in torej i_2 ratificira kot prepoznavi namenjeno in prepoznavno, i_1 pa kot iskreno (pa naj bo ta ratifikacija upravičena ali ne)

Že na tej stopnji je vredno opozoriti, da izhajamo iz i_1, na ravni katere je opozicija »iskrenost/neiskrenost« nepertinentna, tj. ne-odločljiva, končamo pa z i_4, katere ustrezni sprejem, »konsumacija« avtomatično prizna i_1 in i_2 iskrenost, odkritosrčnost, status namer, ki sta taki, kakršni se kažeta.

Po našem mnenju dela Strawson napako, da Griceovo teorijo neposredno prenese na problematiko ilokucijskih dejanj, da torej ravna, kakor da bi Griceova teorija bila neposredno (izključno ali tudi) teorija ilokucije. Menimo namreč, da je treba ilokucijo umestiti na raven i_4: prav na tej ravni velja enačba »naming = saying = doing (an act)«; zadosti bo, če opozorimo, da je i_4 najbolj eksplicitno in zadovoljivo zadoščeno prav z eksplicitnim performativom.

Teorije ilokucij namreč sploh ne moremo umestiti v Griceovo teorijo intenc, če ji ne dodamo še četrte (Strawsonove) intence. Tu, v i_4, je tudi kraj slepila, »prevare«, ki je lahko najprej tudi »zavestna«: intence i_1, i_2, i_3 so glede iskrenosti i_1 nevtralne; medtem ko i_4 implicitno razglasi i_1 za iskreno namero – prav zato, ker »eksplicira« i_2 in s tem za nazaj podeljuje i_1 in i_2 »avowability«, odkritosrčno namenjenost prepoznanju: po imanentnih etičnih predpostavkah *ordinary language philosophy* to pomeni neposredno isto, kakor če bi i_1 neposredno razglasili za »iskreno«.

To lahko nazorneje pokažemo, če v eno kolono razvrstimo govorčeve (S) intence, v drugo pa učinke, ki jih te intence (če se udejanjijo, če so sprejete, torej – »razumljene«) proizvedejo pri ogovorjencu (A); zla-

sti nas zanima, kako sleherna »prepoznava« intence *via facti* proizvede »prepoznavnost« te intence: subjektivno dejanje »prepoznave« ustanovi objektivno dejstvo »prepoznavnosti«:

S A

i_1 r (pri trditvah, npr.: verovanje, prepričanje, da S verjame, da p)

i_2 prepoznava i_1 = prepoznavnost i_1

i_4 prepoznava i_2 = prepoznavnost i_2 *in* iskrenost (»avowability«) i_1

Intenca i_2 torej predpostavlja neko konvencionalno sredstvo (»conventional device«, dogovorni pripomoček, tj. dogovorno pravilo), ki povezuje i_1 in i_2: ta konvencionalni pomoček zagotovi, da je i_2 sploh mogoče prepoznati.

Intenca i_4 pa predpostavlja konvencionalni pomoček, ki prav tako zadeva prepoznavnost i_2 in ki zagotovi, da je i_2 mogoče sprejeti kot prepoznavi namenjeno intenco, kot ne le »prepoznavno«, ampak tudi »prepoznavljivo«, tj. iskreno, odkrito, »overt« intenco.

Ta razlika med i_2 in i_4 bo jasnejša, če jo ponazorimo z vicem o dveh Judih, ki skupaj potujeta z vlakom in ki oba verjameta v antisemitski predsodek, da Judje lažejo (zgled navaja Freud v *Vicu in njegovem razmerju z nezavednim*). Juda se pogovarjata, kam kateri potuje, potem pa eden reče drugemu: »Pa si res lažnivec! Praviš mi, da potuješ v Krakov, da bi jaz mislil, da greš v Lemberg. Ampak jaz dobro vem, da greš res v Krakov. Čemu potem lažeš?«

Jud, ki se pritožuje, govori v imenu neke konvencije – namreč implicitnega pravila (ki tu deluje ironično kot konstitutivno pravilo neke – judovske – skupnosti), ki pravi: »prepoznaj i_2 kot zavajanje in i_1 kot napačno – beri i_1 inverzno«.[11]

Ta konvencija deluje na ravni i_4: splošno sporočilo intence i_4 potemtakem sporoča prav to – »prepoznaj i_2 *kot pripadajočo konvenciji X*«.

Intenca i_4 potemtakem pravilno umesti i_2 glede na i_1: pomaga nam, da razumemo i_2 tako, kot je »mišljena«, pomaga nam torej, da pridemo do pravilnega (govorčevemu namenu ustreznega) razumevanja i_1. Ali z drugimi besedami: i_4 *suplira, nadomešča manko konvencije na ravni* i_2.

Intenca i_1 potemtakem sploh ne more doseči odziva r v ogovorjencu A, če ji ne pomagata, če ji ne suplirata dodatni intenci (i_2, i_4).

i_2 nam torej veleva in omogoča prepoznati i_1 v njeni specifični povezavi z r; pomaga nam razumeti, »*kaj* S hoče«;

i_4 pa nam omogoča prepoznati i_2 v njeni povezavi z i_1–r; pomaga nam razumeti, »*da* S nekaj hoče«, pa tudi, »*kako* hoče« – namreč is-

11 V zborniku *The Philosophy of Language* (nav. d., str. 46) Searle navaja Wittgensteina za zgled podobne »konvencije«: »saying that p, meaning that –p.«

kreno, odprto, odkrito itn. To jamstvo iskrenosti je zagotovljeno »na prazno«, doseženo je s *čisto repeticijo prepoznave*.

Izjavo Juda, ki se pritožuje, lahko torej razčlenimo takole:

»Hočeš, da bi prepoznal (i_4)
tvojo intenco, da prepoznam tvojo izjavo, da p, (i_2)
kot namenjeno temu, da v meni zbudi vero, da –p.« (i_1)

S preprostim kriterijem, ki upošteva navzočnost eksplicitnega konvencionalnega markerja za posamezne intence (+) ali njegovo odsotnost (–) v izjavi, lahko zdaj formuliramo razlike med tipi izjav, o katerih govori že Austin:

Eksplicitni performativ (»I apologise« – »Opravičujem se«): i_4 +
i_2 +
i_1 +

Primarni performativ (»I am sorry« – »Žal mi je«): i_4 +
i_2 +
i_1 –

Odsotnost ilokucijske formule (reducirani tip ali deskriptivni tip:
»I feel sorry« – »To me navdaja z žalostjo«): i_4 +
i_2 –
i_1 –

Med pogosta govorna dejanja pa sodijo tista govorna dejanja, katerih intence ni mogoče priznati – pri katerih je prikrivanje intenc in njihova načelna »nepriznavljivost« konstitutivna razsežnost samega govornega dejanja; to so celo tista dejanja, ki so po svoji perlokucijski razsežnosti »najmočnejša«, na primer namigovanje, insinuiranje, zapeljevanje, žaljenje itn. Za vsa ta dejanja je prav značilno, da nimajo ilokucijskih formul – glagoli, ki jih opisujejo, nikoli ne morejo delovati kot »performativi«, narobe, pogoj za učinkovitost je prav, da »opis« ostane prikrit. To so prava anti-performativna govorna dejanja: če je pri pravih performativih »izreči = storiti«, »saying = doing«, pa tu velja narobe – »doing = not saying«.

Pri teh dejanjih delujejo posamezne intence specifično:
intenca i_1 je »non-avowable«, ni je mogoče priznati in se je ne sme priznati (nemogoče je prepovedano, tipična strukturna umestitev tabuja)
intenca i_2 je v tem, da i_1 *ne sme* biti prepoznana, in je sama »non-avowable«, torej v istem statusu kakor i_1
intenca i_4 pa sporoča, da *je nekaj treba prepoznati*; prikriva, *kaj* je prepoznati, a razodeva, *da* je treba prepoznati

Vse je torej odvisno od i_4, ki 1. *prikriva* i_1 in i_2; 2. *nadomešča* i_1 in i_2 z nadomestnimi, »lažnimi« intencami. (Tu puščamo odprto subtilno vprašanje, koliko ni celotna igra intenc že sama konvencionalizirana – koliko torej ogovorjenec A dejavno ne *sodeluje* pri tej »prevari«.)

Judovsko šalo lahko zdaj razstavimo v intersubjektivno igro v štirih stopnjah:

A. Raven preproste laži: rečem –p in hočem, da A verjame, da –p. Opis je tu standarden:

i_1 – S hoče, da A verjame, da –p (S namerava A-ja zavesti)

i_2 – prepoznava i_1

i_4 – prepoznava i_2

B. A razkrinka zgornji mehanizem oziroma opazi, da se i_1 ne ujema z »dejanskim stanjem«. A torej razkrinka i_1 kot intenco zavajanja. Zato si svoje branje, razumevanje ustrezno priredi; i_4 ne razume več tako, kakor je mišljena, pač pa kot inverzno intenco i_4 »prepoznati i_2 kot abuzivno intenco prepoznave i_1 kot resnične«.

i_1 – S hoče, da A verjame, da –p

i_2 – S hoče, da A prepozna i_1

i_4 – A razkrinka i_4 (S hoče, da A prepozna i_2) in bere: »prepoznavam i_2 *kot abuzivno* glede na i_1 *kot lažno*«

Inverzijo branja na ravni i_4 lahko prikažemo tudi kot sklepanje na strani A:

»*Ker* S hoče, da prepoznam	(i_4)
njegovo namero, da ko pravi –p,	(i_2)
hoče, da jaz (A) verjamem, da –p	(i_1)
– *zato* berem = 'prepoznavam'	(i_4)
njegovo abuzivno namero, da ko pravi –p,	(i_2)
hoče, da jaz (A) zmotno verjamem, da –p.«	(i_1)

C. Govorec S ugotovi, da je A razkrinkal njegovo laž, zato v svojo strategijo laganja vračuna novo A-jevo branje. S zdaj A-jevi strategiji parira s tem, da preprosto spremeni propozicionalno vsebino i_1: reče, da p, če hoče, da A verjame, da –p.

i_1 – S še vedno hoče, da A verjame, da –p; *toda* S zdaj ve, da ga je A razkrinkal kot lažnivca; *šele ko je govorec S razkrinkan kot lažnivec, mora začeti »zares« lagati* – namreč tako, da se to vidi v opisu intenc; ta »prava« laž je v tem, da govori resnico: a resnico govori samo na ravni propozicionalne vsebine, medtem ko na ravni intenc – tj. *intersubjektivne strukture*, ki naddoloča razumevanje propozicionalne vsebine – zares laže.

i_2 – prepoznava i_1 po konvenciji: »reči, da –p, pomeni, da p« – to je zdaj idiolektalna konvencija med S in A; pomembno je, da po formalni strani ta idiolektalna konvencija ni nič drugačna kakor obča konvencija »reči, da p, pomeni, da p«.

i_4 – prepoznava i_2 (= »demonstracija« i_2 kot intence, namenjene prepoznavi). – Prav iz tega je jasno, da v nizu intenc i_{1-4} *ni nikakršne regresije* v slabo neskončnost; nekateri so namreč teoriji intenc očitali, da prinaša nujnost oziroma vsaj nevarnost regresije. Zdaj pa vidimo, da ni nikakršne možnosti za kakšno i_5: to, da nadaljnje veriženje intenc ni možno, je *nujen* pogoj za uspešno laž v tem smislu laganja na drugo potenco – in je hkrati *zadosten* pogoj za vse druge (manj zapletene) primere: namreč za iskreno govorjenje in za »navadno« laž.

D. A opazi S-jev trik spod C in protestira z ugovorom, ki ga navaja šala. S tem pravi ravno to: spregledal, prepoznal, razkrinkal sem tvojo i_4. Torej je dokazana naša trditev o končnosti niza intenc: pogoj za uspešnost »konvencije« spod C je, da se veriženje intenc ustavi pri i_4.

Iz povedanega je očitno, da je i_4 *čista komunikacijska intenca*, intenca, *da* se prek veriženja $i_{1, 2, 3}$ nekaj sporoči. Na ravni i_4 velja tudi *minimalna konvencija*, potrebna za komunikacijo – ali minimalni komunikacijski kontrakt: šele na tej ravni se namreč naslovljenec A sploh lahko vpiše v intenco nižjega reda i_2 (in s tem v i_1). Kot jasno kaže stopnja C v našem zgledu, je šele na ravni i_4 prvič intersubjektivnost zares na delu – ogovorjenec A se prav v i_4 in šele v njej dejavno vpiše v konvencijo. Poprej (na ravni i_2 in i_1) je namreč konvencija nevtralna glede na čistost ali zahrbtnost govorčevih namenov. Na ravni i_4 pa mora govorec S v konvencijo všteti, vračunati naslovljenčevo, A-jevo razumevanje komunikacijske konvencije. Kot minimalni kontrakt je intenca i_4 tudi ničelna točka konvencije, *mitološka*, a dejanska in dejavna točka, ko konvencija še ni nevtralno objektivirana – in še ne zajema akterjev S in A v njuni konvencionalni »ravnodušnosti«.

Ker je i_4 minimalna konvencija in njen spodnji rob, je irelevantno, ali je generalna jezikovna konvencija ali idiolektalna konvencija ali sporazum *ad hoc*. Lahko je tudi – kakor prav v primeru judovske šale – parazitska konvencija idiolektalne narave na podlagi splošne jezikovne konvencije.

Zato lahko izoblikujemo ta splošni sklep: i_4 umesti i_2 kot intendirano prepoznavi glede na *neko* konvencijo, ki povezuje i_1 z i_2, tj. ki povezuje intenco, sprožiti pri A odgovor r, z intenco, da bi bila ta i_1 prepoznana.

Na podlagi te splošne določitve se i_4 glasi takole: »hočem, intendiram, da bi bila moja intenca i_1 prepoznana s pomočjo *neke* konvencije (i_2) in da bi ta moj namen prepoznave bil sam prepoznan (i_4) – *s pomočjo konvencije ali pakta, ki ga ustanavljam v tem trenutku, ko to intendiram*.«

Intenca i_4 potemtakem vsebuje avto-aplikativni moment, ki: 1. onemogoča, pretrga regres v veriženju intenc; 2. je nujen, čeprav ne zmerom zadosten pogoj za uspešnost i_2; pove namreč, *da* se i_2 sklicuje na *neko* konvencijo, a ne pove, na kakšno konvencijo; 3. vendar i_4 sami sebi zadošča in je zato *edina trdna točka* v komunikaciji; trdna točka je prav zaradi svoje refleksivnosti.

Če se nekdo obrne name v jeziku, ki ga ne razumem, potem razumem samo prav i_4: namreč *da* hoče, da prepoznam njegovo intenco, da nekaj hoče od mene. Prepoznam torej intenco i_4 – intenco, da ima intenco (i_2), da prepoznam neko njegovo i_1. Intenca i_2 je v tem položaju nujno neizpolnjena, saj ne poznam kodeksa, ki povezuje i_2–i_1; pač pa je intenca i_4 *avto-realizabilna*, samo-uresničljiva, saj je gesta, »anafora«, ki pomeni sebe samo, in je torej »univerzalno človeška«.

Intenca i_4 je potemtakem označevalec, tj. tisto, kar zastopa subjekt za drug označevalec (i_1, i_2). Intenca i_4 je prvo, kar vem, lahko je tudi edino, kar bom kdaj vedel.

Izhajajoč iz i_4 lahko ogovorjenec zahteva od govorca dodatnih informacij, ki mu bodo omogočile popolnejše razumevanje; izhajajoč iz i_4 pa tudi govorec dobiva avtoriteto, da na te zahteve odgovori.

V tem procesu, ki ga ima Strawson za bistvenega pri sleherni komunikaciji, torej ogovorjenec predpostavlja, da mu bo govorec sposoben dati dodatne informacije, govorec pa predpostavlja, da bo ogovorjenec sposoben postavljati vprašanja: oba se – pod podobo drugega – pri tem referirata na subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, torej na velikega Drugega kot zapolnjeni rezervoar označevalcev. Subjekta v komunikaciji konstruirata drug drugega in vsak sebe samega, implicitno se sklicujoč na garanta tega celotnega procesa – na velikega Drugega, katerega zastopnik v komunikaciji je prav i_4, ki torej opravlja funkcijo označevalca S_1. Brez alienacije komunicirajočih subjektov v velikega Drugega kot predpostavke komunikacije te komunikacije ne bi bilo. Ta alienacija se dogaja prek i_4 in je produktivna, ker konsumira, udejanja prav i_4 – i_4 pa deluje kot točka popolne koincidence vednosti in verovanja: brž ko vem, da i_4, lahko verjamem, da govorec hoče prav i_4; in narobe: zadošča, da verjamem, da i_4, pa že vem vse, kar je o i_4 treba in mogoče vedeti.

Proceduralna ilokucija

»Govorno dejanje strukturira govorno situacijo kot intersubjektivno situacijo, vendar subjekt v to strukturo *ni* enosmiselno umestljiv.«

Vzemimo nasprotni primer, ko je videti, da sta struktura in subjektna umestljivost enosmiselni. Ta primer so proceduralna ilokucijska dejanja, ki se realizirajo s proceduralnimi izjavami (PI) in ki zadovoljujejo tele maksimalne pogoje (povzemamo jih po Austinu):

1. ilokucijska formula (zaznamovali jo bomo s f – a to je koncesija sodobni tipografiji: bralko in bralca prosimo, da vselej bereta »phi«, namreč črko iz grške abecede; zakaj, bo jasno na koncu) neposredno in enosmiselno imenuje ilokucijsko dejanje;

2. ilokucija je nedvoumna in zato zmote glede vrste ilokucijskega dejanja ne more biti;

3. ilokucijsko dejanje se lahko ne posreči *zgolj* iz tistih razlogov, ki so značilni za ilokucijska dejanja (ki spadajo k definiciji ilokucijskega dejanja kot specifične možnosti za njegovo ne-izpolnitev);

4. močna težnja k neposredni povezavi ilokucije s perlokucijo; v primeru neuspešnosti ilokucijskega dejanja (tipa 3) obstajajo konvencionalno določene procedure, kako neuspehu odpomoči; te procedure so lahko tudi zunaj-jezikovne (tipično: represivne) in so vnaprej kodirane (predvidene).

Ilkucijska formula f je v teh izjavah potemtakem punktualen, točkovni vpis pogojev možnosti za izjavo v izjavo samo.

Če je za performative na splošno značilno, da so »ničelna stopnja« razlike med izjavo in izjavljanjem, pa je za te posebne perfomative (ki delujejo v PI) še dodatno značilno, da zaznamujejo ničelno stopnjo razlike med pogoji možnosti za izjavljanje izjave in izjavo.

PI potemtakem pomagajo proceduri, da poteka; v glavnem sta možni dve vrsti PI:

1. Izjave tipa »Odpiram sestanek.«: govorec, ki je v položaju delovnega predsednika, lahko na tej začetni stopnji sestankovne procedure reče samo to ali pa nič ne reče. Če ilokucijsko dejanje zapišemo s formulo PI = F(p), kjer F pomeni ilokucijsko moč izjave (in se F realizira s f, tj. s konvencionalno ilokucijsko formulo), p pa pomeni propozicionalno vsebino izjave (tu: »odprtost sestanka, tj. stanje, da sestanek že teče«) – potem lahko vpeljemo še en pojem, *paradigmatsko variacijo propozicionalne vsebine* (PV), ki zaznamuje *število* propozicionalnih vsebin, med katerimi se lahko govorec pri dani PI odloča. PI tega prvega tipa imajo vrednost PV = 1.

2. Vse druge PI, pri katerih je PV enaka 2 ali večja od 2.

Problem, ki se tu vsiljuje in zaradi katerega smo to razlikovanje sploh vpeljali, je v tem, da je vseeno, če rečem, da ima govorec pri prvem tipu PI *eno samo izbiro*, ali če rečem, *da nima izbire*. Govorec namreč ne izbira (kolikor izbira) med to ali ono izjavno vsebino, pač pa izbira na sami ravni izjavljanja med tem, ali bo izjavo izrekel ali je ne bo izrekel. Torej se izbira ne dogaja na ravni p, temveč že prej na ravni vprašanja »ilokucijsko dejanje: da ali ne?«; gre torej za izbiro »ali F(p) ali nič«. Zato ta izbira ne zadeva p in je torej res, da velja bizarna enačba »PV = 1 je enako PV = 0«.

Poleg tega je taka situacija, da bi imel govorec možnost izbire »izjavljanje: da ali ne«, prej izjema kakor pravilo. Kanonične situacije pri prvem tipu PI (kjer je PV = 1) so take, da govorec pravzaprav nima izbire: PI te prve vrste so torej *ritualna dejanja*.

A če so in kolikor so ritualna dejanja, tedaj zares trenutno in učinkovito strukturirajo govorno situacijo: tako rekoč avtomatično izpolnijo zahteve 1–3, s katerimi smo določili PI. A če tako uspešno izpolnjujejo te pogoje, to pomeni samo, da te PI neposredno prehajajo v perlokucijo.

Prav ta posledica je paradoksna in je v protislovju z našimi hipotetičnimi izhodišči: pomeni namreč, da je najzanesljivejše in »najbolj posrečeno« ilokucijsko dejanje tisto, pri katerem je prava ilokucijska razsežnost že vnaprej postavljena v oklepaj. Tisto, za kar smo postavili, da bi moralo biti ilokucijsko dejanje *par excellence*, je zgolj degenerirana oblika ilokucije.

Na eni strani se pri teh najbolj »čistih« PI ilokucija razpušča v perlokucijo; na drugi strani pa pada nazaj v lokucijo. Na primer izjava »Odpiram sestanek.« ne bi delovala, če je naslovljenci ne bi slišali; a njen specifični način ne-posrečenosti bi tedaj pripadal ravni lokucije, ne ilokucije, s čimer bi bil prekršen pogoj št. 3.

Če se potemtakem dejanskost ilokucijskega dejanja začne bližati svojemu pojmu, se s samim tem približevanjem začne tudi razkrajati; bliže ko je pojmu, manj je je dejansko. Popolna ilokucija *ni* ilokucija. – Ali to pomeni, da je »dvoumnost« nujna sestavina ilokucije? ali to pomeni, da je pojem ilokucije sam v sebi protisloven? Če torej na eni strani dejanskost ne more zaobjeti svojega pojma, ne da bi se odpravila kot dejanskost *tega* pojma – na strani teorije to pomeni, da so težave z definicijo ilokucije, težave z razmejitvijo-obmejitvijo ilokucijske ravni itn. *načelne narave*; to pač pomeni, da ilokucije načelno ni mogoče definirati. Potemtakem pojem ilokucije in iz njega izpeljani pojmi niso koncepti.

So ti sklepi prehitri?

Ena izmed težav, ki je že dolgo znana v teoriji govornih dejanj, je v tem, da je isto ilokucijsko moč F mogoče izraziti z različnimi ilokucijskimi formulami f – in da ista ilokucijska formula f lahko pomeni različne ilokucijske moči F. (Če rečem »Obljubljam ti, da se me boš spominjal.« – je to na ravni f obljuba, lahko je obljuba tudi na ravni F – a lahko je na tej ravni tudi grožnja.)

A to težavo je še zmerom mogoče predstaviti za empirično težavo, ki izvira iz prešibkega teoretskega aparata itn. – Če pa bi pokazali, da, na eni strani, v ista protislovja zaidejo tudi ilokucijska dejanja, pri katerih PV ni 0 oziroma 1, in da, na drugi strani, ni načelne razlike med ilokucijami, kjer ni enosmiselne povezave f–F, in ilokucijami, kjer je povezava f–F enosmiselna, – potem bi bržkone lahko rekli, da je zgornja težava načelne narave in da veljajo sklepi o načelni protislovnosti samega pojma ilokucije.

Oglejmo si torej primer, ko PV ≠ 1, a kjer velja enosmiselna povezava f– F.

Za izhodiščno lastnost PI bomo potemtakem vzeli to potezo, da na podlagi ilokucijske formule f ne more biti dvoma glede ilokucijske moči F.

Tega dvoma ne more biti tam, kjer sta s pogoji možnosti za dano PI, tj. s »konvencijo«, vnaprej določeni narava F in formula f, s katero se F izraža. Ta formula f je tu standardizirana in neposredno koincidira z opisom F.

To pa pomeni, da F (ki se izraža s f), ki je sicer bistvena sestavina v PI = F(p) (saj to, kaj p »pomeni«, lahko razberemo šele, če poznamo F), *pripada še konvenciji* in da je sama »izjavnost izjave«, njena prava razločevalna poteza pravzaprav šele v propozicionalni komponenti p.

Tu je torej F zares ničelna točka razlike med konvencijo in izjavljanjem izjave.

To pa pomeni, da se subjekt izjave PI = F(p) *ne vpisuje na kraj, kamor se umešča*: umešča se (eksplicitno) v F, medtem ko se vpisuje v p, torej v tisti člen, ki ga je izbral izmed vseh možnih propozicionalnih vsebin v propozicionalni paradigmi.

Kar pomeni, da pri teh PI s PV, enako 2 ali večjo, pride do *abstrakcije refleksivnega* (»subjektnega«) *momenta* iz izjave v institucionalno predpostavko izjave.

S pomočjo konvencionalizacije-standardizacije F, z vključitvijo F v institucionalno konvencijo, se maksimalno »nadzoruje« tisto, kar se v F(p) dogaja na ravni p. Subjekt, *umeščen* v institucijo s pomočjo F, *svobodno izbira* med členi vnaprej dane paradigme p-jev.

Alibi refleksivnega (»subjektnega«) momenta v institucionalni konvenciji je *pogoj* za »svobodo« osebkove akcije na ravni p.

Narobe kakor bi sklepali po Austinovi T 1 torej PI niso »subjektivna govorna dejanja, dosežena s čistim momentom sui-referencialnosti (subjektivirajoče refleksivnosti)«, pač pa so »*obramba*« institucije pred subjektnim momentom. (Razmerje je sicer bi-kondicionalno: institucija se vzpostavlja s konvencionalizacijo subjektnega momenta, a subjektni moment se konstituira hkrati z institucionalizacijo.) Ta obramba institucije pred »subjektnostjo« se dogaja tako, da institucija daje subjektu *svobodo* – svobodo, da prosto izbira v horizontu paradigme možnih p-jev.

PI (proceduralna izjava, za katero je značilna enosmiselna vez med ilokucijsko formulo f in ilokucijsko močjo izjave F) je torej *formula »alienacije« subjektnega momenta v institucijo* – alienacije, *ki se plača s svobodo*.

(Univerzalizacija tega postopka so državljanske svoboščine: imaš sicer svobodo, a le kot državljan in v okviru p-jev, ki so na izbiro.)

Oglejmo si zdaj še označevalec f, ki v izjavi PI markira njeno ilokucijsko moč F.

Proceduralna konvencija (= institucija) določa takole: ko so izpolnjene ali dovršene proceduralne stopnje a, b, c ... in nastopi položaj d, govorec X izreče »f (p_n)«; s tem vzpostavi situacijo d_n (ki je odvisna od indeksa p, ki ga govorec izbere v paradigmi p-jev).

Kaj tedaj f »pomeni«? Pomeni tole: »izpolnjene so stopnje a, b, c ..., nastal je položaj d; zdaj pooblaščeni govorec izbira med p-ji v paradigmi možnih p-jev«; ali: »na podlagi dosedanje procedure (a, b, c ...) bomo nastali položaj definirali s p_n«. – V tem »pomenu« torej f *pomeni samega sebe*, je refleksiven. Refleksiven je označevalec, ne govorec: skoz govorčeva usta namreč govori procedura.

»Prva oseba ednine sedanjika« – denimo, da gre za eksplicitni performativ – se torej ne nanaša na govorca, *nanaša se na označevalec*: on je tisti, ki zase pravi, da pomeni – kaj? – samega sebe.

Govorec je tu zgolj zato, da skoz f »aktualizira« proceduro. To je sicer banalno, a nemara moramo poudariti, da govorec prinese označeval-

cu f zgolj *présent vivant*, živi sedanjik; ki pa je *iluzija*: saj je ta »prezent«, saj je njegov nastop prav vseskoz vnaprej določen-predviden s proceduro.

Govorni subjekt prinese *iluzijo*, da se je »zdaj« res nekaj zgodilo – a prav z namenom, da se ne bi *nič* zgodilo, nič, kar ne bi bilo že vnaprej vpisano v proceduro in v njen specifični čas. Iluzija je sicer iluzorična, a za proceduro bistvena.

Kar pomeni, da se subjekt vpiše v označevalec kot (vselej že) institucionalni označevalec prav z nemožnostjo svojega vpisa: *institucija deluje v razmaku med vpisom in nemožnostjo tega vpisa* (ta razmak »je« subjekt), zato je f zares »phi«, namreč falični označevalec; to je privilegirani označevalec, pri katerem subjekt *zgreši svoj vpis* v označevalec, torej označevalec nemožnosti subjektnega označevalca.

Zato f ne pomeni nič: je zares, kot pravi Žagar, odveč in hkrati ni odveč – deluje prav s svojo odvečnostjo.

Ničelnost razlike med konvencijo in govornim dejanjem, ki jo zaznamuje f, lahko še subtiliziramo.

Procedura določa: ko je izpolnjena množica pogojev M, govorec X (ki ga določa podmnožica množice M) reče »f(p)«, na primer »Razglašam, da p.«

Izjava »f(p)« torej: 1. *pomeni* »izpolnjena je množica pogojev M«; – in 2. *eksplicira* proceduralno določeno nadaljevanje.

»Performativu« ali performativni razsežnosti je torej inherenten »konstativ« ali konstativna razsežnost, in sicer na način *predpostavke*: če izrečem »f(p)«, to implicitno, *via facti* pomeni, da so izpolnjeni pogoji M za izjavljanje izjave »f(p)«.

Kot predpostavka za performativ deluje konstativ tipa: »Ugotavljam, da je M zadovoljen, *in zato* 'f(p)'.« Performativ torej na ravni predpostavke proda ugotovitev, da so pogoji za njegovo izjavljanje zadovoljeni. Tako da moramo »ilokucijsko dejanje« spet umestiti v nekakšno sivo cono med implicitno predpostavko (»konstativom«) in eksplicitno, a avtomatično in degenerirano performativno izjavo, med sebe samega kot ugotovitev in sebe samega kot degenerirano ilokucijo.

»konstativ«	»f(p)«	»performativ«
impliciten,	»ilokucija«	ekspliciten,
predpostavljen,		degeneriran,
podtaknjen		avtomatičen

Ker PI eksplicira proceduralni korak naprej, implicira zadovoljitev M; toda: izpolnitev M sama na sebi pomeni korak naprej – kvečjemu da

ne prejudicira glede izbire v paradigmi p-jev. Čeprav za izbiro p-ja poskrbi kakšno *drugo* pravilo ali strategija »najboljše izbire«.

Važno je tole: tisto, kar »f(p)« eksplicira, že proceduralno-avtomatično izhaja iz predpostavke, saj je mogoče reči »f –«, če in samo če so M izpolnjeni.

»Performativ« ali ilokucijska formula f je tu zato, da nam na ravni predpostavljenega »konstativa« proda svojo lastno predpostavko.

***

Primer. Pri klasičnih stalinističnih sodnih (a tudi političnih) obtožnicah preseneča njihova arbitrarnost; najostrejšo obliko arbitrarnosti izražajo obtožbe, ki so notranje protislovne (na primer hkratna obtožba, da je nekdo »levi ekstremist in kapitalistični agent«). Če izjavo »Obtožujem, da p.« prepišemo v formulo »f(p)«, potem protislovno obtožbo lahko zapišemo »f (p & –p)«. Ta formula protislovja je samo *dosledna izpeljava notranje logike* performativa (ilokucijskega dejanja): gre ji pač samo za to, da podtakne svojo lastno predpostavko: »Izpolnjeni so pogoji za f (za obtožbo).« Na načelni teoretski ravni potem protislovnost propozicionalne vsebine (p & –p) le zaznamuje arbitrarnost te propozicionalne vsebine; na praktično-pragmatični ravni pa to protislovje pomeni samo, *kako zelo* in kako popolnoma so pogoji za »f –« izpolnjeni, če lahko očitamo kar *celotno* paradigmo možnih propozicionalnih vsebin.

Metodološki sklep iz tega zgleda: trojica (F, f, p) sicer resda ni koncept – a ta »nekonceptualnost« je stvar samega »predmeta«, ki naj bi ga koncept zgrabil. S scientističnega stališča ta koncepcija (Searle) resda zgreši svoj predmet – a ta zgrešitev je *lažnost objekta samega*, na katerega koncepcija meri. *Manko koncepta je že vračunan v sam »predmet« koncepta*.

Zato lingvistična analiza svoj predmet »zadene«, prav kolikor ga »zgreši«.

Tu gre za notranjo mejo epistemološkega horizonta: epistemološko je lingvistika »še« konstativno usmerjena, zato ne more tematizirati svojega neuspeha pri problemu ilokucije. Njen neuspeh je negativni vpis neustreznosti njenih ideoloških predpostavk – ta neuspeh je njena nerazumljena samo-kritika.

Da gre za nekaj več kakor le za trivialen spodrsljaj pri ilokuciji, kaže *ireduktibilnost* refleksivnega (ilokucijskega) momenta – ta namreč deluje tudi v strukturaciji semantičnega vesolja ali propozicionalne vsebine (p). Formulo (p & –p) je namreč mogoče upravičiti takole: p (»levi ekstre-

misti«): 1. rušijo enotnost partije; 2. blokirajo učinkovitost njene akcije; 3. vnašajo idejno zmedo; kdor pa 1, 2, 3 – ta *pravzaprav* koristi sovražnikom in je torej –p (»agent imperializma«).

***

A razmerje med postavko in predpostavko *ni isto*, če izjavo gledamo s stališča institucije ali s stališča naslovnika.

S stališča proceduralne konvencije (institucije) se predpis glasi:

Če so izpolnjeni pogoji za proceduralno dejanje, *potem* se to dejanje izvrši z izjavljanjem izjave »f(p)«.

– S stališča naslovnika pa ima razumevanje izjave naravo *fallacia ex consequenti*:

»Ker« je izjava »f(p)« izgovorjena, lahko sodim (domnevam, *predpostavim*), da so pogoji za njeno izjavljanje izpolnjeni.

Medtem ko ima proceduralni predpis naravo *diskurzivne konvencije*, pa ima razumevanje izjave naravo razbiranja *eksistencialne predpostavke*. Razumetje torej *preskoči* iz izjave na izjavljalno situacijo.

To pa pomeni, da se s samim dejanjem izjavljanja »f(p)« izjavljalna situacija *hkrati* konstituira *za nazaj* (na ravni predpostavke) *in za naprej* (na ravni eksplicitne postavke).

***

Primer. To je očitno iz popularne spontano ideološke reakcije na stalinistične obtožbe: »Že res, da so obtožbe pretirane (nesmiselne, protislovne, bedaste), *toda nekaj že mora biti (»zadaj«)*, da so ga postavili pred sodišče.« – To je tista stigma, ki jo v totalitarni situaciji disident nujno dobi ne glede na očitno izmišljenost obtožb, s katerimi ga obkladajo.

***

Ta obrat, ki je z logičnega stališča videti nelegitimen, namreč obrat iz implikacije s stališča izjavljanja izjave v *fallacia ex consequenti* s stališča razumevanja izjave, je mogoče razrešiti samo z eno predpostavko:

– da subjekt sprejemanja, razumevanja izjave ni drug kakor subjekt izjavljanja izjave – da gre pri razumevanju za isti subjekt v sprejemalni poziciji, ko se mu njegovo lastno sporočilo – od drugega – *vrne v sprevrnjeni obliki*.

Da gre res za isti subjekt, bi lahko dokazovali s splošno epistemološko potezo, da je lingvistični subjekt »unaren«, cel; lahko bi se sklicevali na sam potek našega zgornjega dokaza, ki je izhajal iz obče podmene, da sta govorec in ogovorjenec homogena, »isotopna« itn., da med »enkodiranjem« in »dekodiranjem« ni načelne razlike – prišel pa je do

nasprotnega sklepa, da je razumevanje drugačen »logičen« proces kakor sporočanje; a za naš namen bo zadosti, če preprosto opozorimo, da je splošno sprejeta predpostavka slehernega ilokucijskega (»performativnega«) dejanja *vnaprejšnja solidarnost* med govorcem in ogovorjencem, namreč to, čemur jezikoslovci in filozofi jezika pravijo »priznavanje istih pravil, spoštovanje in poznavanje skupne procedure« – in kar smo mi interpretirali kot vzajemno, skupno sklicevanje na (»istega«) Drugega.

A kdo je tisti »drugi«, od katerega se vrača k subjektu njegovo lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki?

A. S stališča *izjavljanja* izjave dobi legitimacijska implikacija obliko neskončnega regresa v smislu, v katerem deluje želva Lewisa Carrolla:[12] če so izpolnjeni pogoji za izjavo ($Pog_{f(p)}$), potem bo izjava izrečena; in pogoji so zagotovljeni; torej bo izjava izrečena – ali:

Če [(če $Pog_{f(p)}$ *potem* »f(p)«) *in* $Pog_{f(p)}$] *potem* »f(p)«

Ali tudi: če ni zagotovljen $Pog_{f(p)}$, ni mogoče izreči »f(p)«; a $Pog_{f(p)}$ ne more biti zagotovljen, dokler »f(p)« ni izrečen.

To se pravi, da ima izreka, izjavljanje »f(p)« naravo *passage a l'acte*, ki pravzaprav ni utemeljen, vendar s samim svojim izjavljanjem ustanavlja svoj temelj, vzpostavlja pogoje za svojo možnost: v *tem* pomenu je izjava »f(p)« performativna – ker sama *de facto* ustvarja pogoje za svojo možnost, četudi *de iure* po konvenciji, s katero se legitimira, pred svojim izjavljanjem ni možna: je nelegitimna, dokler ni izrečena, v trenutku, ko je izrečena, pa se sama legitimira. »f(p)« je v tem smislu avto-legitimizirajoča.

To potezo pokaže tudi semantična analiza, ki pelje v regres *ad infinitum*:

»f(p)« *pomeni* »$Pog_{f(p)}$ *in zato* 'f(p)'«

»f(p)« *pomeni* »$Pog_{f(p)}$ *in zato* 'f(p)'«

itn.

B. S stališča *razumevanja* izjave je legitimacijska implikacija *izsiljena predpostavka*. Navedena formula semantične interpretacije namreč v dejanskosti ne drži, saj se sleherno razumevanje preprosto ustavi ob ugotovitvi, da »f(p)« *»res«* pomeni sámo sebe. V tem je »skrivnost« refleksivnosti performativne (ilokucijske) formule: namreč to, da ima njen refleksivni obrat produktiven učinek, saj z golo čisto refleksivnostjo porodi, proizvede pogoje svoje možnosti.

12 Za njegov pogovor med želvo in Ahilom gl.: D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, Harmondsworth 1979.

»f(p)« torej *pomeni*: 1. da so zagotovljeni pogoji za možnost izreke »f(p)«

2. sámo sebe.

To pa pomeni, da je dejanje sprejema, razumetja izjave (»uptake«), ki ostaja še na ilokucijski ravni in še ni perlokucija, tj. ustrezni dejavni učinek, ki ga izjava hoče doseči, prav tako *produktivno dejanje* kakor dejanje izrekanja izjave. *Dejanje sprejema izjave je* v pravem pomenu *konstitutivno za konvencijo, ki omogoča sámo izjavljanje izjave*.

Banalno rečeno to pomeni, da zadošča, da »f(p)« »sprejmem«, tj. ustrezno razumem, pa sem ne samo privolil v konstitutivno konvencijo, pač pa sem pri konstituciji konvencije tudi aktivno sodeloval. To se pravi, da pravzaprav nimam možnosti: brž ko »slišim-razumem«, sem že ujet. (To dejstvo je v nekaterih govornih situacijah navzoče brez teorije: obtoženci na beograjskem procesu proti šesterici so po branju obtožnice na proceduralno vprašanje, ali razumejo obtožnico, odgovorili negativno. Nekateri so odgovorill celo zelo subtilno v skladu s pričujočo teorijo – ki smo jo sicer razvi1i leto dni pred procesom: rekli so, da sicer razumejo posamezne besede, tudi posamezne stavke, da pa ne razumejo obtožnice kot celote. To se pravi: razumejo na ravni propozicionalne vsebine, ne pa na pravi izjavni ravni, tj. na ravni ilokucijske moči F. S tem so zavrnili obtožnico *kot* obtožnico – in zavrnili ilokucijski avtomatizem, namreč to, da bi se z »razumetjem« znašli v položaju obtožencev. Preprosto rečeno: zavračanje razumevanja je oporekalo legitimnosti samega procesa.)

– Iz teh opomb bi lahko začeli razbirati, kdo je tisti »drugi«, od katerega se izjava vrne v sprevrnjeni obliki: ta drugi je namreč prav tisti, ki ne more brez govorečega subjekta – polje konvencije, zakon sam, polje označevalca, ki pa, kakor smo videli – ali vsebuje kontradikcijo ali se razpušča v *regressus ad infinitum*, *dokler* subjekt ne spregovori in ga s svojim govorom, s svojim »vpisom« ne podpre.

Marker f (je mar treba opozoriti, da beri »phi«!?) je tedaj prav beleg na kraju manka, umestni označevalec na kraju praznine v drugem, *okoli katerega se sporočilo obrne*.

Konstitutivno za institucijo je torej prav toliko govorjenje-razumevanje v svoji nerazločljivi dvojčkovnosti, geminaciji – kolikor dejstvo, da polje zakona ni celo, da je drugi manjkav – zaprečni A.

Argumentativna semantika

Od argumentacije z jezikom k argumentaciji v jeziku

Igor Ž. Žagar

Francoski lingvist Oswald Ducrot v razvoju svoje teorije argumentacije loči nekako štiri faze:

– krepko informativistično verzijo,
– šibko informativistično verzijo,
– šibko verzijo argumentacije v jeziku in
– krepko verzijo argumentacije v jeziku.

Namen tega članka je skozi oris in problematizacijo Ducrotovih temeljnih postavk prikazati oblikovanje in razvoj teorije argumentacije v jeziku, njen osnovni konceptualni aparat in (analitični) domet.

Informativnost in argumentativnost

Osnovna postavka prve, »krepko informativistične« faze je postulat, da sleherno sklepanje, natančneje, sleherno *argumentiranje* za neki sklep temelji *izključno* na dejstvih, ki jih posreduje izjava-argument. Če je mogoče iz A(rgumenta) sklepati na S(klep), je to mogoče izključno zato, ker izjava A izjavo S podkrepljuje *dejstveno* – tako, da navaja oziroma prikazuje dejstva, ki govorijo v njen prid –, ne pa morda (tudi) kako drugače, na primer strukturno jezikovno. Če lahko na primer z izjavo

(1) Janez je študiral le kako uro.

argumentiramo za, oziroma jo postavljamo kot argument za, sklep

(2) Ne bo opravil izpita.,

potem – v skladu s »krepko informativistično« tezo – to (lahko) storimo le na osnovi dejstva, da je Janez za študij porabil le kako uro, in dejstva, da ura študija za uspešno opravitev izpita ponavadi ne zadostuje, ne pa tudi, na primer, na osnovi *argumentativne usmerjenosti* prislova *le*,

usmerjenosti, ki je stvar jezika, ne govora, torej semantična.[1] V primeru (1) gre torej za tip argumentacije, ki je povsem nejezikovna oziroma je jezikovna le toliko, kolikor jezik uporablja kot konvencionalno, standardizirano sredstvo komunikacije, kot »medij«, ki ne vpliva na »sporočilo«, ki ga prenaša.

Seveda pa ta spontano-zdravorazumska »teorija« takoj naleti na protiprimere. Recimo, da pripravljamo seminarsko nalogo o mednacionalnih trenjih v posttitovski Jugoslaviji in da nas (zaradi učinkov, ki jih je dosegel) še posebej zanimajo finese Miloševićevega stila; pri svojih družboslovno usmerjenih prijateljih se pozanimamo, kdo bi o stvari utegnil kaj vedeti, in dobimo naslednja odgovora:

(3) Janez ni prebral vseh Miloševićevih govorov. /*argument*/ ⟶
Morda ti ne bo mogel svetovati. /*sklep*/

in

(4) Marko je prebral nekaj Miloševićevih govorov. /*argument*/ ⟶
Morda ti bo lahko svetoval. /*sklep*/

Izjavi (3) in (4) izkazujeta očitno neskladje med *informativno* in *argumentativno* vrednostjo. Dejstvo, da *Janez ni prebral vseh Miloševićevih govorov* namreč na dejstveni, informativni ravni lahko pomeni tudi, da je prebral vse Miloševićeve govore razen morda le enega, dejstvo, da je *Marko prebral nekaj Miloševićevih govorov*, pa na dejstveni, informativni ravni lahko pomeni tudi, da je morda prebral le enega ali dva Miloševićeva govora. Janez bi bil torej neprimerno primernejši »informator« kakor Marko, a vendar jezik ne dovoljuje argumentiranj (3') in (4'):

(3') * Janez ni prebral vseh Miloševićevih govorov. /*argument*/ ⟶
Morda ti bo lahko svetoval. /*sklep*/

(4') * Marko je prebral nekaj Miloševićevih govorov. /*argument*/ ⟶
Morda ti ne bo mogel svetovati. /*sklep*/

Da bi izjavama (3') in (4') lahko odvzeli asteriska (oziroma ju naredili za argumentativno sprejemljivi), bi morali vanju vplesti *argumentativno usmerjene* modifikatorje, na primer *kljub temu* ali *vseeno* v (3') = (*Morda ti bo* vseeno *lahko svetoval*.) oziroma *le* v (4') = (*Marko je prebral* le *nekaj Miloševićevih govorov*.).

1 Da je neka jezikovna entiteta *argumentativno usmerjena*, pomeni, da njena navzočnost v danem diskurzivnem segmentu postavlja oziroma predstavlja omejitev za nadaljevanje diskurza. Z drugimi besedami, tudi če bi za prislov *le* postavili »dvajset ur« in ne »kako uro«, bi izjava še vedno argumentirala za negativni sklep.
Kar seveda postavlja pod vprašaj tudi dejstvenost »dejstva, da ura študija za uspešno opravitev izpita ponavadi ne zadošča«. Kajti koliko ur pa zadošča za uspešno opravitev izpita, zlasti če upoštevamo omejevalno vlogo prislova pa? Pa o tem več v nadaljevanju.

Rekli smo, da je *jezik* tisti, ki ne dovoli argumentativnih navezav (3') in (4'). Kaj natančno to pomeni?

Argumentirati, dokazati, deducirati

Predvsem to, da *argumentirati* ne pomeni *dokazovati* in da *argumentacija* ne temelji na pravilih *logične dedukcije*. Mehanizem sklepanja v primerih (3) in (4) tako ni enak mehanizmu sklepanja v (5):

(5) a. Vsi Slovenci so nacionalisti.
b. Janez je Slovenec.
c. Janez je nacionalist.

Medtem ko gre v (5) za logično podprto sklepanje, za silogizem, v katerem je sklep *c* nujna posledica premis *a* in *b*, pa sklepa v primerih (3) in (4) nikakor nista nujna posledica argumentov, ki ju kot sklepa sploh uvajata. Kdo drug bi izjavo *Janez ni prebral vseh Miloševićevih govorov* lahko uporabil kot argument za povsem drug sklep, na primer *Janez je bedak* ali *Bo že še videl, kaj ga čaka*, s tem pa bi *argumentiral* povsem drugače oziroma izvršil povsem drugačno *argumentativno dejanje* kakor govorec oziroma izjavljalec argumentativne navezave (3), vendar ne bi bil njegov sklep nič manj utemeljen oziroma upravičen. V nasprotju z (logičnim) dokazovanjem oziroma deduciranjem, ki temelji na poznavanju in spoštovanju logičnih zakonov, temelji *argumentiranje* (le?) na poznavanju in presoji sveta, realnosti oziroma konkretne situacije, v kateri je govorec, zlasti na presoji mesta, ki ga ima v njem (lahko) izjava-argument, in na presoji (možnih) sklepov, h katerim bi izjava-argument *utegnila* navajati.

Ena od temeljnih značilnosti argumentiranja je namreč v tem, da ni linearno in uniformno, temveč, nasprotno, polemično, da je z izjavo-sklepom (natančneje, z utemeljenostjo *argumentativnega odnosa* med izjavo-argumentom in izjavo-sklepom) mogoče polemizirati, ji ugovarjati, jo izpodbijati ali pa jo celo nadomestiti z drugo izjavo-sklepom, medtem ko je v primeru logičnega sklepanja to nemogoče: logično sklepanje je linearno in uniformno, sklepov, ki so rezultat logične dedukcije, pa ni mogoče izpodbijati ali jih – (le) na podlagi našega poznavanja in presoje sveta – celo zamenjati z drugimi sklepi, sicer preprosto nimamo več opraviti z logično veljavnim sklepanjem.

Argumentativna usmerjenost

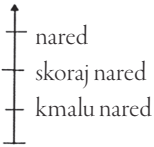
Argumentativni odnos (med izjavo-argumentom in izjavo-sklepom) je torej povsem drugačen kakor *logični odnos* (med premisami in skle-

pom), kar potrjuje tudi dejstvo, da so nekatera diskurzivno povsem sprejemljiva sklepanja logično povsem nesmiselna. Tak je na primer tale konverzacijski drobec:

(6) A: Je večerja že nared?
B: Ja, skoraj.

Logično je tak dialog povsem nesmiseln. Večerja je lahko bodisi *že* nared bodisi *še ni* nared. Lahko je sicer tudi *skoraj* nared, kar pa, logično vzeto, pomeni, da še ni nared; na vprašanje *Je večerja že nared?* torej nikakor ne bi bilo mogoče odgovoriti *Ja, skoraj*, saj bi s tem povedali nekaj protislovnega, namreč: *Ja, večerja še ni nared*.

Nasprotno pa je ta dialog povsem sprejemljiv diskurzivno, pragmatično, in sicer – naj se zdi še tako paradoksno – prav zaradi (problematičnega) prislova *skoraj*. Argument *Večerja je skoraj nared* namreč argumentira v prid nekega *implicitnega* sklepa (sklepa, ki torej sega onkraj *eksplicitnega* dialoga in ga mora A iz njega povleči sam), na primer *Treba je pohiteti*, za katerega sicer argumentira tudi (logično »čistejši«) argument *Večerja je že nared*, pri čemer je argument *Večerja je že nared* sicer močnejši od argumenta *Večerja je skoraj nared*, oba pa sta *argumentativno enako usmerjena*. Z drugimi besedami to pomeni, da na *argumentativni lestvici* »pripravljenost večerje«:



argument *Večerja je skoraj nared* sicer nastopa kot šibkejši argument, argumentira pa za isti sklep kot (naj)močnejši argument z lestvice. *Argumentativna usmerjenost* je torej ne glede na kontekst vpisana v sam prislov *skoraj*, kar pomeni, da sleherna izjava-argument, ki vsebuje prislov *skoraj*, predstavlja omejitev za nadaljevanje diskurza: izjava-sklep, ki ji sledi, mora argumentativno ustrezati smeri, ki jo je začrtala oziroma zamejila raba prislova *skoraj* v izjavi-argumentu.

S tem smo vsaj delno tudi že pojasnili nujnost sklepanja v primerih (3) in (4). Pa se vendarle vrnimo za korak nazaj in si postopoma oglejmo, kaj smo pridelali v tem morda prehitrem koraku.

Postavka in predpostavka

Primera (3) in (4), ki smo ju vzeli za ilustracijo razlike med informativnostjo in argumentativnostjo, sta morda sicer zelo nazorna, nista pa najboljša, saj uporabljata leksikalno različna morfema *ne vse* in *nekaj*.

Problem razlike med informativnostjo in argumentativnostjo pa izstopi v čisti obliki, ko imamo opraviti z leksikalno sinonimnima, argumentativno pa različnima morfemoma. Ducrotov priljubljeni primer, na katerem je ta zgradil tako rekoč celotno teorijo, je razlika med *peu* in *un peu*. Informativno med njima tako rekoč ni razlike, *grosso modo* oboje pomeni »malo« oziroma zaznamuje majhno količino nečesa.

Do občutne argumentativne razlike pa pride v pragmatični, diskurzivni rabi. *peu* namreč argumentira v isti smeri kot *nič*, *un peu* pa v isti smeri kot *veliko*. Zakaj?

Dvojico *peu* / *un peu* je v slovenščino sicer težko natančno prevesti, z malce truda pa ji lahko najdemo ustreznika v paru *malo*/*malce*. Pri tem nam je v oporo tudi *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, ki o *malo* pravi, da *izraža majhno stopnjo*, o *malce* pa, da *izraža nedoločeno omejitev povedanega*, kar seveda pomeni, da se lahko neomejeno razteza ne samo navzdol, temveč tudi navzgor.

Oglejmo si ta dva primera:

(7) Janez je *malo* delal. ⟝ Ne bo mu uspelo (opraviti izpita).

(8) Janez je *malce* delal. ⟝ Uspelo mu bo (opraviti izpit).

Opraviti imamo s primeroma, ki na dejstveni, informativni ravni operirata z majhnima količinama, vendar argumentativno omogočata različne sklepe. Kako naj to pojasnimo?

Ducrot se ju sprva (v šibki informativistični verziji) loti s klasično analizo izjav v postavko in predpostavko. Izjavo

(9) Prešeren je bil velik pesnik.

lahko na primer analiziramo v

postavko (p): Prešernovo pesnjenje je bilo nadpovprečno.

in

predpostavko (pp): Prešeren je bil pesnik.

Za značilnost predpostavke (tako rekoč za test pravilne ločitve predpostavke od postavke) velja, da se predpostavka ne sme spremeniti niti v primeru, da osnovno izjavo (v našem primeru izjavo /9/) zanikamo, postavimo v vprašalno obliko ali jo vpletemo v odvisnik.

Če na izjavo (9) torej apliciramo naštete pogoje, lahko ugotovimo, da smo predpostavko pravilno razločili od postavke.

Izjave

(9') Prešeren ni bil velik pesnik

(9'') Ali je bil Prešeren velik pesnik?

(9''') Slovenci so prepričani, da je bil Prešeren velik pesnik!

načelno ohranjajo isto predpostavko: *Prešeren je bil pesnik*. Načelno, ne pa nujno.

Negacija v (9') bi se namreč prav lahko nanašala na celotno sintagmo *velik pesnik* in ne le na pridevnik *velik*, s čimer bi zanikala tudi samo predpostavko, da je Prešeren sploh bil pesnik. Z izjavo (9') bi tako brez težav argumentirali na primer za *Bil je velik prevarant*, namreč *Prešeren ni bil velik pesnik* (argument), *bil je velik prevarant* (sklep); vse to pa velja tudi za izjavi (9'') in (9''').

Ducrot zato uvede nov, odločilen kriterij za ločitev predpostavke od postavke: *argumentiramo lahko le iz postavke, nikakor pa ne iz predpostavke*. Šele po aplikaciji tega pogoja se torej lahko prepričamo, da smo izjavo (9) pravilno analizirali v postavko in predpostavko: iz *Prešeren je bil velik pesnik* (*Prešernovo pesnjenje je bilo nadpovprečno*) namreč brez težav sklepamo na *Zato smo mu postavili spomenik*, medtem ko argument predpostavke, *Prešeren je bil pesnik*, za takšen sklep ne zadošča (vsaj na Slovenskem ne, kar pa seveda ne izključuje možnosti, da kje obstaja dežela, kjer postavljajo spomenike vsem, ki so pesniki, ne glede na veličino njihovega pesnjenja).

Ta kriterij je zlasti odločilen za razlago in razumevanje različne argumentativne moči izjav (7) in (8). Izjavo (7), *Janez je malo delal*, je tako mogoče analizirati v:

p: kvantiteta Janezovega dela je majhna
pp: Janez je delal,

izjavo (8), *Janez je malce delal*, pa v:

p: Janez je delal
pp: kvantiteta Janezovega dela je majhna.

S tem ohranimo informativno komponento obeh izjav (*kvantiteta Janezovega dela je majhna*), z diskurzivno omejitvijo, da je mogoče argumentirati le iz postavke, ne pa tudi iz predpostavke, pa je pojasnjena tudi njuna različna argumentativna moč.

Vendar se problem informativnosti s tem vrača nekako skozi zadnja vrata. Očitno je, da *malce* argumentira v isti smeri kot *veliko*, *malo* pa v isti smeri kot *nič*, in da za sklep *Uspelo mu bo (opraviti izpit)* argumentirata tako *Janez je malce delal* kot *Janez je veliko delal*, za sklep *Ne bo mu uspelo (opraviti izpita)* pa tako *Janez je malo delal* kot *Janez ni delal*. Razlika je le v stopnji, v moči argumenta, zato lahko argument *Janez je malce delal* brez težav povzamemo in okrepimo z *Janez je malce delal, celo veliko*, argument *Janez je malo delal* pa z argumentom *Janez je malo delal, celo (sploh) nič*.

S tem pa na neki način ponovno pride do neskladja na dejstveni, informativni ravni: *malo* je vendar le nekaj in ne nič, prav kakor je *malce* na dejstveni ravni le nekaj in ne *veliko*.

Prav ta problem je Ducrota napeljal h konstrukciji tretje verzije teorije argumentacije, ki jo je za nazaj poimenoval »šibka verzija teorije argumentacije v *jeziku*« (poudaril I. Ž. Ž.).

Argumentativne lestvice

Pomembna distinkcija, ki jo Ducrot uvede na tej stopnji, je razlikovanje med *stavkom* in *izjavo* na eni ravni ter med *pomenom* in *smislom* na drugi.

Stavek je zanj shematična, abstraktna konstrukcija in s tem stvar jezika (v saussurovskem smislu), *izjava* pa vsakokratna realizacija stavka, torej stvar govora. Z drugimi besedami to pomeni, da je izjava nekaj neponovljivega in vsakokrat novega, da torej ni dveh izjav, ki bi bili enaki, četudi se nizi izgovorjenih besed zdijo identični: vsaka izjava je proizvod nekega konkretnega, posameznega *dejanja izjavljanja* in kot taka neponovljiva.

Na par *stavek/izjava* se veže konceptualni par *pomen/smisel*: *pomen* **je** semantična vrednost *stavka*, *smisel* pa semantična vrednost *izjave*. Vendar Ducrot (in v tem je njegova inovacija) pomena (stavka) ne opredeli kot dela smisla, kot je pogosto v navadi, namreč »smisel = pomen + kontekst«, temveč, nasprotno, kot *skupek navodil, napotkov oziroma nasvetov, ki naj nam pomagajo razvozlati* smisel izjav, *ki so realizacije danega stavka*. Stavčni pomen nas torej usmerja pri pravilni interpretaciji izjave, ki je njegova vsakokratna realizacija, zlasti pri iskanju informacij, ki jih moramo, zato da bi bila interpretacija pravilna, iskati v kontekstu. Kaj to pomeni?

Oglejmo si znova primer (6):

(6) A: Je večerja že nared?
B: Ja, skoraj.

Rekli smo že, da argument *Večerja je skoraj nared* argumentira v prid nekega *implicitnega* sklepa, na primer *Treba je pohiteti*, za katerega sicer argumentira tudi argument *Večerja je že nared,* pri čemer je argument *Večerja je že nared* sicer močnejši od argumenta *Večerja je skoraj nared*, oba pa sta *argumentativno enako usmerjena*.

Ducrot za interpretacijo izjav stavka /*Večerja je* skoraj *nared*/ predlaga konstrukcijo stavčnega pomena, ki je sestavljen iz a) *informativnih* (deskriptivnih) *navodil* in b) *argumentativnih navodil*. Izjave stavka /*Večerja je skoraj nared*/ lahko potemtakem pravilno interpretiramo le, če se ravnamo po naslednjih navodilih njegovega (stavčnega) pomena:

informativno navodilo: določiti oziroma dogovoriti se je treba za neko majhno časovno količino ∈; izjava je resnična, če večerja še ni pripravljena in če je ča-

sovna razlika med izjavljanjem *Večerja je* skoraj *pripravljena* in pripravljenostjo večerje enaka ∈.

argumentativno navodilo: poiskati je treba neki sklep Γ, za katerega lahko argumentira tudi izjava *Večerja je že nared*, na primer *Pohiti!*.

Naša primera z *malo* (7) in *malce* (8) bi torej lahko interpretirali takole:

(7) Janez je malo delal. ⟶ Ne bo mu uspelo (opraviti izpita).

informativno navodilo: določiti oziroma dogovoriti se je treba za neko časovno količino ∈, ki lahko oziroma še lahko velja za majhno.

Izjava (7) je resnična, če Janez ni presegel te količine.

argumentativno navodilo: poiskati je treba neki sklep Γ, za katerega je lahko argument tudi (močnejša) izjava *Janez ni delal*, na primer *Ne bo mu uspelo (opraviti izpita)*.

Izjava (8) z izjavo (7) deli informativno navodilo, ne pa tudi argumentativnega:

(8) Janez je malce delal. ⟶ Uspelo mu bo (opraviti izpit).

informativno navodilo: določiti oziroma dogovoriti se je treba za neko količino dela ∈, ki lahko oziroma še lahko velja za majhno. Izjava (8) je resnična, če Janez ni presegel te količine.

argumentativno navodilo: poiskati je treba neki sklep Γ, za katerega je lahko argument tudi izjava *Janez je veliko delal*, na primer *Uspelo mu bo (opraviti izpit)*.

S tem Ducrot argumentiranje sicer še utemelji (tudi) na informativnem, dejstvenem, obenem pa že omogoči regulacijo informativnega s tistim povsem argumentativnim v jeziku (sintagma »argumentacija v jeziku« meri prav na to, na dejstvo, da je argumentativna usmerjenost vpisana že v jezik sam /v jezik kot abstraktno, saussurovsko strukturo/ in da ni /le/ posledica učinkovanja konteksta). Kljub takšni kompromisni rešitvi pa je takoj opazno dvoje:

1. Da deskriptivna, informativna navodila za potek same argumentacije, to je za prehod k sklepu, niso pomembna, z drugimi besedami: dejstvenost oziroma resničnost izjave-argumenta (sovpadanje izjave-argumenta s stanjem t. i. »objektivne realnosti«) za usmeritev argumentacije ni odločilna in nad njo povsem prevladajo argumentativna navodila.

2. Narava argumentov je skalarna, gradualna oziroma stopnjevita. So argumenti, ki sicer argumentirajo za isti sklep, vendar šibkeje od nekaterih drugih argumentov (»*skoraj* pripravljena«, »*že* pripravljena«). Zato Ducrot *skoraj* in nekatere druge morfeme (na primer *že* in *še*) poimenuje *argumentativne spremenljivke*; te se sicer uvrščajo na iste *argumentativne lestvice*, a na različna mesta, na primer:

uspeh	neuspeh
veliko dela	nič dela
malce dela	malo dela

S prevlado argumentativnosti nad informativnostjo in izpostavo skalarne narave argumentov pa so dani tudi že vsi nastavki za prehod v (za zdaj) zadnjo, krepko teorijo argumentacije v jeziku, katere temeljna koncepta sta *topos* in *polifonija*.[2]

Toposi (in topične forme)

Prehod v krepko teorijo argumentacije v jeziku pomeni radikalen prelom s poprejšnjimi teorijami oziroma fazami teorije argumentacije v jeziku, in sicer ne le konceptualno, temveč tudi terminološko. Ta prelom je razviden že kar iz obeh temeljnih postavk Ducrotove zadnje faze teorije argumentacije v jeziku:

1. Ko prehajamo od A(rgumenta) k S(klepu), ta prehod temelji na *toposih*, splošnih, (neki skupnosti) skupnih in skalarnih strukturah tipa

Bolj ko P, bolj Q

oziroma

Manj ko P, manj Q.

2. Argumentativna vrednost izjav povsem prevlada nad njihovo informativno vrednostjo (informativna vrednost se iz argumentativne vrednosti celo izpeljuje), povsem informativne izjave pa dobijo jezikovno marginalen status.

Z drugimi besedami bi lahko prehod iz »šibke« v »krepko« verzijo argumentacije v jeziku opisali takole. V »šibki« fazi argumentacije v jeziku argumentacija *še* temelji na dejstvih, toda pod nadzorom argumentativnih navodil, vezanih na pomen stavka. V »krepki« fazi pa argumentativno informativnega ne nadzoruje več, *temveč prevzame njegovo mesto: informativno postane ne le povsem podrejeno argumentativnemu,*

2 Ker smo polifonijo na kratko že predstavili na drugem mestu (v sklepu pogl. »Ilokucijska moč in njena nemoč« v tem zborniku in v knjigi *Od performativa do govornih dejanj*, Ljubljana 2009 / http://193.2.222.157/Sifranti/StaticPage.aspx?id=64/, 158–160), prostor pa nam ne dovoljuje, da bi to predstavitev razširili, se bomo tokrat omejili na topose, polifonijo pa bomo predstavili v pogl. »Argumentacija v jeziku«.

temveč iz njega celo izpeljano. Če je namreč argumentacija (argumentativna usmerjenost) v jezik *že vpisana*, potem so izjave, ki realnost le opisujejo ali o njej poročajo, jezikovno povsem nepertinentne: jezik uporabljajo le kot medij prenosa. Če pa je argumentacija v jezik (res) že vpisana, ta medij nikakor ne more biti (argumentativno) nevtralen: na primer argumentativne spremenljivke, ki so leksikalno sicer »prazne«, dajejo diskurzu neko povsem določeno smer, *ne glede na predstavno oziroma informativno vsebino, ki jo diskurz prenaša*.

Tisto, kar res temeljno opredeljuje krepko verzijo argumentacije v jeziku, pa je seveda vpeljava *toposov*.

Kaj pomeni, da je topos a) splošen in b) skupen (koncept skalarnosti smo vpeljali že na primeru argumentativnih lestvic)?

To, da gre a) za splošno (in obenem zelo abstraktno) *shemo* oziroma *matrico* (na neki način morda celo za *pravilo*), ki omogoča množico *partikularnih sklepov*, ki pa *niso obvezni oziroma zavezujoči* na način silogizma ali logične dedukcije. Topos, natančneje, sklicevanje na topos lahko neki sklep le *omogoči*, ne pa k temu sklepu *obveže*. Zato naš sogovorec – s tem pa smo že pri točki b) – sicer lahko priznava veljavnost toposa, ki smo ga pri sklepanju uporabili, pa se z našim sklepom vendarle ne bo strinjal. Situaciji primernejši se mu bo zdel pač kateri drug topos in na njem bo utemeljil svoj sklep.

Trditev, da so toposi skupni (neki skupnosti), pomeni le, da neka skupnost priznava njihovo veljavnost, natančneje, veljavnost in upravičenost sklepov, ki na njih temeljijo, *ne pa tudi, da bi vsi pripadniki te skupnosti v enaki situaciji uporabili enak topos*! Uporabo nekega toposa oziroma sklep, ki ga ta topos omogoča, je mogoče vedno izpodbijati (narava argumentacije je pač temeljno polemična), *vendar le z aplikacijo nekega drugega toposa* oziroma z argumentiranjem za sklep, ki ga ta drugi topos podpira.

Če poskušamo teorijo toposov aplicirati na naša primera (7) in (8):

(7) Janez je malo delal. ⟞ Ne bo mu uspelo (opraviti izpita).

(8) Janez je malce delal. ⟞ Uspelo mu bo (opraviti izpit)..,

potem lahko ugotovimo, da izjava (7) aplicira oziroma se sklicuje na neki topos, kakršen je

T_1 Manj ko delamo, manjši je uspeh.,

in da ta topos aplicira šibko, medtem ko izjava (8), prav tako šibko, aplicira neki topos, kakršen je

T_2 Več ko delamo, večji je uspeh.

Kaj to pomeni, zakaj pravimo, da izjavi (7) in (8) aplicirata toposa T_1 in T_2 *šibko*? Kako naj »šibko« in njegov protipol »močno« sploh definiramo?

Ducrot ju za začetek, nekako hevristično, opredeli takole:

– *močno* pomeni topos aplicirati tako, da je le malo argumentov, ki bi bili močnejši od uporabljenega;

– *šibko* pomeni topos aplicirati tako, da je le malo argumentov, ki bi bili šibkejši od uporabljenega.

In če si ogledamo naši argumentativni lestvici »uspeha« in »neuspeha«:

uspeh	neuspeh
veliko dela	nič dela
malce dela	malo dela

vidimo, da je dispozitiv hevristično povsem uporaben: če je namreč lestvica le dvostopenjska, potem ima dani topos pač lahko le dve vrednosti, močno in šibko.

Toda ali je mogoče dispozitiv *močno/šibko* definirati tudi strožje lingvistično?

Vzemimo, da imamo dvodelen argument; prvemu delu argumenta recimo A, drugemu pa B. Rekli bomo, da v tem primeru veljata tile definiciji:

1. A je močnejši argument kot B, če velja: *B, in celo A*.

2. B je šibkejši argument kot A, če velja: *A, in v najboljšem/najslabšem primeru B*.

Zdaj pa ti definiciji preverimo na dveh konkretnih primerih:

A B

(10) To je prehlad ali v najslabšem primeru gripa. ⟶ Bodite brez skrbi.

A B

(11) To je pljučnica ali v najboljšem primeru huda gripa. ⟶ Pazite se!

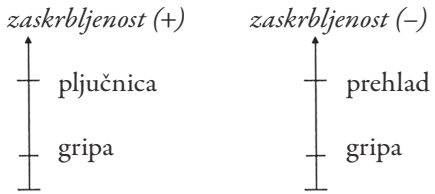
Izjava (10) aplicira neki topos, kakršen je

T_3 Manj ko smo bolni, manj je vzroka za zaskrbljenost.,

izjava (11) pa neki topos, kakršen je

T_4 Bolj ko smo bolni, bolj smo lahko zaskrbljeni.

Argumenta A sta, glede na našo definicijo, močnejša kot argumenta B, kar pomeni, da če dani sklep sledi iz B, potem mora slediti tudi iz A. Z drugimi besedami to pomeni, da obe izjavi aplicirata »svoja« toposa močno, natančneje: glede na argumentativni lestvici, ki ju lahko konstruiramo v skladu z našim poznavanjem moči argumentov v obeh izjavah:



lahko rečemo, da obe izjavi aplicirata »svoja« toposa *v smeri argumentativnih lestvic*, da torej *težita* k močnejši aplikaciji toposov.

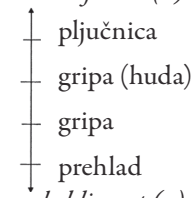
Zdaj pa zamenjajmo argumentativni spremenljivki: namesto *v najboljšem primeru oziroma v najslabšem primeru* uporabimo *celo*, tako da dobimo:

(10') To je prehlad, celo gripa. ⟶ Pazite se!

(11') To je pljučnica, celo (huda) gripa. ⟶ Pazite se!

V skladu z našima definicijama močne in šibke aplikacije toposov vpeljava nove argumentativne spremenljivke, *celo*, *zamenja (obrne) moč argumentov* (B je zdaj močnejši kot A), *s tem pa tudi sámo argumentativno usmeritev*! Iz argumenta *To je prehlad, celo gripa* ne moremo več sklepati *Bodite brez skrbi*, temveč le *Pazite se!*, kar je tudi povsem v skladu z argumentativno lestvico *zaskrbljenosti (–)*, na kateri je gripa niže kot prehlad in s tem (ker je lestvica negativna) bliže vzroku za zaskrbljenost.

Z drugimi besedami in eksplicitneje: z zamenjavo argumentativnih spremenljivk postane očitno, da je argumentativna lestvica *zaskrbljenosti (–)* pravzaprav le zrcalna preslikava argumentativne lestvice *zaskrbljenosti (+)*, pri čemer zamenja oziroma izgubi svojo usmeritev, nekako takole:



To seveda pomeni, da lahko na isti (razširjeni) argumentativni lestvici apliciramo oba toposa, tako T_3 kot T_4; to, katerega bomo izbrali, natančneje, katerega nas bo jezik prisilil izbrati, pa je odvisno od uporabljene argumentativne spremenljivke. Videli smo namreč, da je zamenjava argumentativne spremenljivke v (10) dobljenemu argumentu v (10') dala drugačno (argumentativno) usmeritev, kar obenem tudi pomeni, da (10') ne aplicira več toposa T_3, temveč topos T_4.

Da naša trditev o odločilni vlogi (izbire) argumentativne spremenljivke ni pretirana, priča prav »preobrazba« primera (11). Kaj se po zamenjavi spremenljivke zgodi z (11)? *Celo* »(hudi) gripi«, ki je na argumentativni lestvici niže od pljučnice, s samo svojo prisotnostjo v izjavi, tj. z *argumentativno usmeritvijo, ki je vanj vpisana*, podeljuje vrednost močnejšega argumenta in s tem napeljuje k sklepu *Pazite se.* Argumentativna usmerjenost, vpisana v *celo*, namreč *ne dopušča*, da bi bil argument, ki mu sledi, šibkejši kot oni, ki je pred njim; nasprotno, *celo* z argumentom, ki ga uvaja (torej z argumentom, ki sledi argumentativni spremenljivki *celo*), le potencira moč predhodnega argumenta.

Če se hočemo torej izogniti aplikaciji nekega toposa T_3' *Manj ko smo bolni, več je vzrokov za zaskrbljenost* (ki je sicer morda splošen, nikakor pa ne skupen) in s tem ponovno vzpostaviti argumentativno ravnovesje, moramo v (11') vpeljati dodatno argumentativno spremenljivko, na primer:

(11'') To je pljučnica, celo *le* huda gripa. ⟝ Bodite brez skrbi.

ali celo (!):

(11''') To je pljučnica, *morda* celo *le* huda gripa. ⟝ Bodite brez skrbi.

Če *le* blaži in sprevrača *argumentativno* usmerjenost *celo*, pa *morda argumentativno* blaži morebitno *logično* nasprotje med priredno postavljenima trditvama. Če gre namreč v nekem primeru za pljučnico, potem pač ne gre za (hudo) gripo, in obratno; če pa obe trditvi »tamponiramo« z *morda*, jima s tem odvzamemo status trditev, s tem pa ju postavimo tudi zunaj dvovalentnega logičnega sistema, v katerem sta lahko (le) bodisi resnični bodisi neresnični.[3]

3 Ducrot pozna tudi srednje močno oziroma srednje šibko aplikacijo nekega toposa. Omenjam jo zato, ker prav srednje močna aplikacija nekega toposa izvrstno kaže na prevlado argumentativnega nad informativnim, in zato, ker v tako rekoč čisti obliki izstopita vloga in pomen (funkcija) argumentativnih spremenljivk kot spremenljivk.
Oglejmo si »pivska« primera:
(12) Steklenica je *že* napol prazna. ⟝ Treba bo odpreti drugo.
aplicira neki topos, kakršen je
T_5 Bolj ko se pije, več pijače je potrebne;
(13) Steklenica je *še* napol polna. ⟝ Ne bo še treba odpreti druge.
pa aplicira neki topos, kakršen je
T_5 Manj ko se pije, manj pijače je potrebne.
Neka izjava, pravi Ducrot, aplicira neki topos T_x srednje močno, če istočasno dovoljuje tudi aplikacijo toposa T_y, ki ga prav tako aplicira srednje močno, kar velja tako za izjavo (12) kot za izjavo (13). Propedevtična lepota »srednje močnih aplikacij« pa je v tem, da pri njih v čisti obliki izstopi razlika med informativnim in argumentativnim (v jeziku): *že napol prazna* in *še napol polna* namreč »poročata« o informativno istem stanju, o nivoju tekočine v steklenici, ki je tako v primeru *že napol prazna* kot v primeru *še napol polna* isti, povsem nasprotna pa je njuna argumentativna usmerjenost in s tem sklepa, h katerima napeljuje.

Seveda pa z osnovnima topičnima shemama

T_1 +P, +Q

T_2 –P, –Q

analize ni mogoče prignati prav daleč. Že tako preprosta argumentativna navezava kot

(14) Ne troši toliko! /*sklep*/ $\rightarrow$ Ostal boš brez denarja. /*argument*/

jima namreč povzroči tako rekoč nepremostljive probleme.

Koncept *toposa* je zato primerneje definirati fleksibilneje, kot splošno, skupno in skalarno strukturo, *ki povezuje dve argumentativni lestvici*, Q in P, osnovni topični shemi pa »razlomiti« v štiri *topične forme*:

T_1 +Q, +P	T_2 +IQ, –P
–Q, –P	–Q, +P

Poleg citiranih spisov smo v razpravi uporabljali:

Actes de langage et structure de la conversation (= *Cahiers de linguistique française* 1), Ženeva 1980.

J.-C. Anscombre, O. Ducrot, *L'Argumentation dans la langue*, Bruselj 1983.

Ista, Pour soigner le minimalisme, *Journal of Pragmatics* 10 (1986), št. 4.

J.-C. Anscombre, De l'énonciation au lexique : mention, citativité, délocutivité, *Langages* 20 (1985), št. 80.

P. Bange idr., *Logique, argumentation, conversation*, Bern 1983.

A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Pariz 1981.

Contemporary Philosophical Logic, ur. I. Copi, J.Gould, New York 1978.

Conversational Routine: Explorations in Standardized Communication Situations and Prepatterned Speech, ur. F. Coulmas, Haag 1981.

De la méthaphysique à la rhétorique, ur. M. Meyer, Bruselj 1986.

O. Ducrot idr., *Les mots du discours*, Pariz 1980.

O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Pariz 1972.

Isti, *Izrekanje in izrečeno*, Ljubljana 1988.

D. Gilbert, *La logique et le quotidien*, Pariz 1984.

J. J. Gumperz, *Discourse Strategies*, Cambridge 1982.

D. A. Larochebouvy, *Essais sur la conversation quotidienne*, Pariz 1984.

Že ob analizi primerov (10) in (11) smo pokazali, da je argumentativna usmerjenost neke izjave tako rekoč povsem odvisna od argumentativne spremenljivke izjave, analiza primerov (12) in (13) pa te spremenljivke izpostavlja prav v njihovi vrednosti spremenljivke.

Sintagmi *že napol prazna* in *še napol polna* na primer aludirata na dejavnost praznjenja, ne polnjenja. Zdaj pa obema spremenljivkama (*že, še*) zamenjajmo mesto, tako da dobimo *še napol prazna* in *že napol polna*. Zaradi zamenjave dveh neznatnih, predvsem pa leksikalno praznih spremenljivk obe na novo dobljeni sintagmi ne le argumentirata za drugačen sklep kot pred zamenjavo, pač pa z zamenjavo argumentativnih spremenljivk tudi tako rekoč preskočimo v »drug vic«: zdaj nimamo več opraviti s procesom praznjenja, temveč s procesom polnjenja!

W. G. Lycan, *Logical Form in Natural Language*, Cambridge (MA) 1984.
J. Lyons, *Semantics*, Cambridge 1977.
J. Moeschler, *Argumentation et conversation*, Pariz 1985.
Pragmatics, ur. P. Cole, New York 1978.
F. Récanati, Le sens des mots, *Critique* 464–465 (1986).
Recherches pragmatiques sur le discours (= *Cahiers de linguistique française* 9), Ženeva 1988.
E. Roulet, Speech Acts, Discourse Structure, and Pragmatic Connectives, *Journal of Pragmatics* 8 (1984).
D. Schiffrin, *Discourse Markers*, Cambridge 1988.
Slovar slovenskega knjižnega jezika I–IV, Ljubljana 1970–1985.
J. Toporišič, *Slovenska slovnica*, Maribor 1976.
J. Verschueren, The Lexicalization of Linguistic Action, v: *Proceedings of the Seventh Annual Meeting of the Berkeley Society*, ur. D. K. Alford idr., Berkeley 1981.
Isti, Basic Linguistic Action Verbs, v: *Differents types de marqueurs et la détermination des fonctions des actes de langage en contexte* (= *Cahiers de linguistique française* 2), Ženeva 1981.

Problem subjekta v Ducrotovi strukturalistični semantiki

Jelica Šumič Riha

Kako upravičiti naš naslov, ki je ne le v navzkrižju z vsakdanjim prepričanjem, da je za strukturalizem kot teoretsko prizadevanje konstitutivna izključitev problema subjekta, ampak se na prvi pogled ne meni niti za izrecna opozorila samega avtorja, po Benvenistovi smrti vodilnega strukturalista v lingvistiki, da vprašanje subjekta ni pertinentno vprašanje v lingvistiki in da pri svojem delu, tj. pri deskripciji učinkov smisla izjav, ne potrebuje kakšnega posebnega koncepta subjekta? V nadaljevanju bomo poskusili pokazati, da je prav vprašanje subjekta tisto vprašanje, ki muči Ducrota-*lingvista*, tj. vprašanje, ki daje konsistenco njegovemu večdesetletnemu prizadevanju za to, da bi bil strukturalist na področju semantike, in hkrati vprašanje, ki mu ga je, prav presenetljivo, vsilila zvestoba temeljnim strukturalističnim načelom.

Ducrot namreč izhaja iz saussurovskega načela, da vlada v jeziku avtonomen red, logika, ki pa je ni mogoče reducirati na »logiško« logiko. A Ducrot je – kakor večina lingvistov, ki se ukvarja s pragmatično razsežnostjo govorice – to strukturalistično načelo prestavil tudi na raven govora, diskurza. Tudi v diskurzu vladajo po Ducrotovem mnenju zakoni in prisile, ki ne prihajajo od zunaj, ampak so mu prav kot diskurzu imanentni, in ki odločajo ne le o njegovem nadaljnjem poteku, temveč konstituirajo sámo diskurzivno situacijo, v kateri diskurz poteka, predvsem razmerja med sogovornikoma.

Mehanizme teh prisil, ki jih ni mogoče pojasniti z nikakršnimi družbenimi normami ali konvencijami, je Ducrot raziskoval na dveh področjih: na področju izjavljanja in na področju argumentacije. Raziskave izjavljanja so dobile konceptualno izčiščeno podobo v polifonični teoriji smisla, raz-

iskave argumentacije, namreč argumentacije v jeziku, torej argumentacije, ki je na neki način že vpisana v jezik, pa so se izkristalizirale v pristno lingvistično teorijo argumentacije šele z uporabo Aristotelovega pojma *topos*. V zadnjem času sta se ti raziskavi vse bolj približevali druga drugi, pogoj za možnost njunega zbližanja pa vidimo v tem, da si Ducrot v obeh raziskavah prizadeva osamiti tiste morfeme v stavčni strukturi, ki aludirajo na izjavljanje, in na ta način čim natančneje zamejiti točko, kjer se izjavljanje vpisuje v izjavo. Da so namreč ravno sledovi izjavljanja v izjavi tisti, ki odločajo o smislu izjave, nas po Ducrotovem mnenju uči že izkustvo iz vsakdanje komunikacije, da z izjavo zmerom rečemo več, kot je v sami izjavi izrečeno, da se, brž ko izjavo izrečemo, proizvede neki presežek, ireduktibilen glede na izrečeno, in ravno ta presežek izrekanja nad izrečenim, zaradi katerega smisel izjave ni nikdar identičen tistemu, kar je govorec hotel reči, si Ducrot prizadeva konceptualizirati v svoji strukturalistični semantiki.

»Končno besede nič ne *pomenijo*,«[1] pravi Ducrot in s tem na prvi pogled resigniranim vzklikom povzame skoraj dvajsetletno prizadevanje, da bi izdelal saussurovski tradiciji zvesto deskriptivno semantiko. Toda v nasprotju z večino strukturalistov, ki so se zaradi dejstva, da je mogoče izjave stavka[2] *Vreme je lepo* interpretirati na tisoč načinov – pač glede na konkretno situacijo, v kateri je bil stavek uporabljen –, odpovedali tudi poskusu konstrukcije deskriptivne semantike, in ravno tako v nasprotju z naivno vero tradicionalne lingvistike, ki je marsikje živa še dandanes, namreč da je smisel izjave pač tisto, kar je govorec »hotel reči«, pri čemer je naslovljencu že z jezikovno kompetenco dana možnost pogleda v to, kar je govorec »hotel reči«, je Ducrot izhajal iz dveh temeljnih hipotez: 1. da izjave imajo smisel in da je ta smisel – kljub vsej raznoličnosti – vendarle mogoče tudi opisati, in 2. da smisel ni nikakršna evidenca notranjega izkustva nativnega govorca-poslušalca. A za to, da bi pokazal, na kakšen način lahko lingvistika opisuje smisel, upoštevajoč seveda vso njegovo raznoličnost, izvirajočo iz diskurzivne situacije, v kateri je izjava izrečena, bi bilo po Ducrotovem mnenju nujno ovreči dve temeljni dogmi, ki ju je sodobna lingvistika podedovala od filozofske tradicije:

1 O. Ducrot, K slovenski izdaji, v: isti, *Izrekanje in izrečeno*, slov. prev. Jelica Šumič Riha, Ljubljana 1988, 238.

2 Ducrot ločuje stavek (*phrase*), ki ga razume kot abstraktno jezikovno entiteto, od izjave (*énoncé*), ki mu pomeni konkretno realizacijo stavka v konkretni izjavljalni situaciji. Semantična vrednost stavka je pomen (*signification*), lingvistova konstrukcija, ki rabi za pojasnitev semantičnih učinkov izjave, tj. smisla (*sens*). Med pomenom in smislom je zareza, prelom, ni ju mogoče reducirati drugega na drugega, ni ju mogoče primerjati, saj manjka ravno skupni medij. Zato ni naključje, da je Ducrot v odgovor na althusserjevsko kritiko (P. Henry, *Le mauvais outil : langue, sujet et discours*, Pariz 1977) uporabil prav Althusserjevo opozicijo med realnim in spoznavnim objektom.

1. prepričanje, da je jezik orodje za prenos informacij, za deskripcijo dejanskega stanja, in da je smisel izjave pravzaprav izenačen s pogoji za njeno resničnost;

2. dogmo o »enostnosti« subjekta (*unicité du sujet*) oziroma o nujni identičnosti subjekta izjave in subjekta izjavljanja.

Proti »veritativni« semantiki se je Ducrot bojeval s konceptualnimi orodji, ki mu jih je dala na voljo filozofija vsakdanje govorice. Kot je znano, je ta teoretska usmeritev močno vplivala na Ducrotovo semantiko, zlasti na njegovo teorijo predpostavke (*présupposition*) in podmene (*sous-entendu*), in njegovo prvo pomembnejše, še dandanes odmevno delo, *Dire et ne pas dire* (1972), bi lahko opredelili prav kot poskus aplikacije ključnih konceptov in tez oxfordske šole na lingvistiko. Čeprav se je Ducrot že konec sedemdesetih let (kot je razvidno iz spisa »Illocutoire et performatif«, dodatka k drugi, popravljeni in razširjeni izdaji knjige *Dire et ne pas dire* /1980/), oddaljil od teoretskih izhodišč te šole in kritiziral večino njenih temeljnih konceptov, zlasti koncepta performativa in ilokucije, stebrov teorije govornih dejanj, ji je vseeno vselej brez obotavljanja priznal svoj dolg za prodoren uvid v dejavnostno in intersubjektivno naravo jezika. Tisto, kar je Ducrot ohranil iz teorije govornih dejanj tudi po samokritiki, kritiki svoje »performativne« faze, je spoznanje, da je jezik, celo še preden rabi za deskripcijo dejanskega stanja, predvsem polemično orodje in hkrati kraj intersubjektivne konfrontacije.

»Spektakularna« narava performativov, kot pravi Ducrot, tj. izjav, s pomočjo katerih izvršimo neko družbeno sankcionirano dejanje že s tem, da ga imenujemo, je opozorila, da je govorici imanentna učinkovitost, zmožnost, da transformira realnost. Realnost, ki jo izjavljanje izjave transformira, pa je najprej in predvsem sama situacija, v kateri je izjava izrečena, in tisto, kar se v tej situaciji spremeni, so predvsem razmerja med sogovorniki. Izjavljanje vsiljuje sogovornikoma določene obveznosti, ki jih nista imela, dokler ni bila izjava izrečena. Splošneje rečeno, izjavljanje izjave že določa svoje nadaljevanje, terja ustrezen odziv (vprašanje zahteva odgovor, obljuba svojo izpolnitev, ukaz svojo izvršitev itn.).

Zmožnost govorice, da vsiljuje obveznosti, skratka, njena juridična moč, izvira po Ducrotu – in v tem se Ducrot ravna po Searlu in Benvenistu – iz samonanašanja izjave. Učinkovitost govorice je na neki način prepletena z njeno zmožnostjo, da govori o sami sebi, o svojem viru. Drugače rečeno, »smisel izjave aludira na izjavljanje le, kolikor je izjava izvršitev ali o sebi trdi, da je izvršitev posebnega tipa govornega dejanja, ilokucijskega akta«.[3]

3 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 8.

Bistvena težava pa je v tem, na katero raven postaviti samonanašanje: na raven jezika ali govora.

Prva težava[4] v zvezi s konceptom ilokucijskega dejanja je po Ducrotovem mnenju že v tem, da pojem ilokucije, temeljni pojem teorije govornih dejanj, ni prišel do stroge definicije. Še tako preprosto ilokucijsko dejanje, na primer vprašanje »Kje si bil včeraj?«, že zbudi dvome o tem, ali se za govorčevim vprašanjem ne skriva morda še tiha namera, da bi me spravil v zadrego. Drugače rečeno, nikdar ne moremo zanesljivo vedeti, ali ni govorec hkrati z ilokucijskim dejanjem (vprašanjem) za nameček izvršil še perlokucijsko (prizadevanje spraviti koga v zadrego). Zagovorniki teorije govornih dejanj bi seveda lahko odvrnili, da je med ilokucijo in perlokucijo povsem nedvoumna razlika v vlogi, ki jo ima jezik pri izvrševanju teh dveh tipov govornih dejanj. Ilokucijsko dejanje je dejanje, ki ga izvršimo »in saying«, torej le v govorici in z njeno pomočjo, za perlokucijsko dejanje pa je govorica samo eno izmed možnih orodij. Zato je Ducrot v obdobju razprave *Dire et ne pas dire* ilokucijsko dejanje označil za jezikovno *par excellence*, perlokucijsko pa naj bi bilo z jezikom povezano le naključno.

Od tod pa ni več težko narediti koraka, ki ga je Ducrot v *Dire et ne pas dire* tudi naredil, namreč sklepa, da je ilokucija v nasprotju s perlokucijo vpisana že v sintaktično strukturo stavkov, s pomočjo katerih jo izvršujemo. Takšna koncepcija ilokucije pa se tudi sicer ujema z vsakdanjo predstavo, da je za ilokucijo nujno izreči čisto določeno formulo (stavek), ki je zanjo tudi konvencionalno določena. Če to prevedemo v terminologijo Ducrotove semantike, ki ločuje med dvema semantičnima vrednostma, smislom (*sens*), ki pripada izjavi, in pomenom (*signification*), ki pripada stavku, lahko rečemo, da je ilokucija sestavina stavčnega pomena v nasprotju s perlokucijo, ki sodi v smisel, saj se naslovljenec do te – kakor tudi do smisla nasploh – dokoplje, ko na vprašanje »Zakaj je govorec rekel tisto, kar je rekel?« poskuša odgovoriti tako, da na stavčni pomen aplicira izjavljalni situaciji ustrezna pragmatična pravila oziroma, kot jim pravi Ducrot, diskurzivne zakone.

Koncept ilokucijskega dejanja pa je po Ducrotu trčil še na resnejšo težavo, saj z njegovo pomočjo ni bilo mogoče zadovoljivo pojasniti pojava izpeljanih ali indirektnih govornih dejanj, tj. pojava, da je mogoče z izjavo, ki je markirana za en tip ilokucijskega dejanja (na primer vprašanje), izvršiti drug tip (ilokucijskega) dejanja (na primer zahtevo).

4 Tu povzemamo bistvene točke Ducrotove samokritike, objavljene v dodatku h knjigi *Dire et ne pas dire*, Pariz 1980.

Teorija govornih dejanj je bila tako postavljena pred alternativo:

1. ali pristane na to, da je mogoče izvršiti večino ilokucijskih dejanj na dva načina: na ilokucijskega (kadar ga izvršimo s pomočjo izjave, ki je zanj markirana) in na perlokucijskega (kadar ga izvršimo s pomočjo izjave, ki je markirana za drug tip ilokucijskega dejanja);

2. ali opusti definicijo ilokucije kot tiste govorne dejavnosti, ki je v nasprotju z perlokucijo že vpisana v jezik, v stavčno strukturo izjave, s katero takšna dejanja izvršujemo.

Prva možnost je za koncepcijo ilokucije, ki učinkovitost ilokucije črpa iz vpisa ilokucijske moči v stavek, nesprejemljiva, saj bi bila prisiljena zahtevi, značilnemu ilokucijskemu dejanju, status ilokucije enkrat priznati, drugič zanikati. Druga možnost pa je za koncepcijo ilokucije še usodnejša: če namreč opustimo samonanašanje, ki ima oporo v jezikovni strukturi izjave, po čemer se ilokucija prav loči od perlokucije, potem zgubimo s tem tudi sam koncept ilokucije, saj se ta izkaže za nepertinentnega.

Tretja težava v zvezi s pojmom ilokucije zadeva t. i. »pogoje za njeno uspešnost«. Najbolj uveljavljena definicija ilokucije postavi enačaj med izvršitvijo ilokucijskega dejanja in izrekanjem čisto določenega stavka (ilokucijske formule). A že vsakdanje izkustvo po Ducrotovem mnenju kaže, da nekatera izrekanja ilokucijske formule ne izvršijo in pogosto tudi ne nameravajo izvršiti ilokucijskega dejanja (takšne so denimo t. i. »neresne« rabe). Iz tega izhaja, da je izrekanje ustrezne formule sicer *nujen* pogoj za izvršitev ilokucijskega dejanja, ne pa tudi *zadosten*. Zato je bilo treba specificirati še dodatne pogoje, določiti, kdo sme ilokucijska dejanja izvršiti (le govorec, ki ima ustrezno »avtoriteto«, pravi Benveniste), in pogoje oziroma situacijo, v kateri jih je dovoljeno izvršiti.

Toda na pogoje za uspešnost, ki so vendarle omejevalni, po Ducrotovem mnenju zagovornikov ilokucije ni napeljalo spoznanje, da v nekaterih situacijah izrekanje ilokucijske formule ne izvrši ilokucijskega dejanja, ampak prej bojazen, da bi ga lahko izvršilo. Če namreč sestanka ne bi mogel začeti kdorkoli, ampak le predsednik, potem po Ducrotu ne bi bilo treba dodati posebne omejitve, da lahko ilokucijske formule izreka le pooblaščeni govorec. V tej bojazni vidi Ducrot naivno vero v moč besed, ki jo poimenuje »realizem ilokucije«. Če je namreč po tej »realistični« koncepciji za ilokucijo značilno prav to, da z izrekanjem ilokucijske formule izvršimo neko transformacijo realnosti, namreč intersubjektivne situacije, v kateri je formula izrečena, ta sprememba pa ni nič drugega kakor vpeljava določenih obveznosti bodisi za naslovljenca bodisi za govorca, potem ta juridična moč lahko izvira le iz same formule, iz besed, ki jih uporabljamo za izvršitev ta-

kšnega dejanja, tako da je tudi sprememba situacije, ki je posledica izvršitve dejanja, nujno že dejanska sprememba.

Kljub kritiki koncepta ilokucijskega dejanja pa Ducrot ne zanika učinkov diskurzivnih mehanizmov, ki so jih v filozofiji vsakdanje govorice opredelili s pomočjo tega koncepta. Ilokucijska dejanja tudi po Ducrotu delujejo tako, kakor govoreči subjekti verjamemo, da delujejo, doda le to, da je šele ta vera v juridično moč ilokucije konstitutivni pogoj za to, da ilokucija tudi dejansko tako deluje. Dejanska učinkovitost ilokucije temelji na neki iluziji, pravi Ducrot, na konstitutivnem spregledu dejstva, da same ilokucijske izjave zgolj pretendirajo na izvršitev nekega dejanja, nikakor pa ni nujno, da ga tudi zares izvršijo. Ilokucijska dejanja so po definiciji prisilna in določajo že svoje nadaljevanje, odziv nase: vprašanje obvezuje naslovljenca k odgovoru, argumentacija zahteva, da sprejmemo neki tip sklepa, na katerega meri uporabljena izjava, trditev zahteva, da vanjo verjamemo, skratka, ni jih mogoče dojeti, če v njihov smisel ne vštejemo tega prisilnega momenta. A to ne pomeni, da se ta mora prisila realizirati, da mora biti juridična sprememba, na katero ilokucija pretendira, tudi dejanska sprememba. Obveznosti, ki jih ilokucija nalaga sogovornikom, ostanejo namreč v okviru diskurzivnega univerzuma, ki ga je sama ustvarila.

Ducrotova rešitev je v tem, da opusti koncept ilokucije, a ohrani njegovo distinktivno potezo, samonanašanje, ki pa ga posploši in razglasi za občo lastnost izjave kot takšne: vsaka izjava že aludira na svoje izjavljanje in njen smisel ni nič drugega kot komentar k izjavljanju, podoba, ki si jo o svojem izjavljanju ustvari sama izjava.

Četudi je teorija govornih dejanj pokazala, da govorne dejavnosti ni mogoče meriti s kriteriji resničnosti in neresničnosti, in čeprav je imela nedvomno veliko zaslug za to, da je opozorila na intersubjektivnost kot sestavino smisla izjav, je vseeno vztrajala pri dogmi o »enostnosti« subjekta. Kajti za ilokucijsko dejanje je naravnost konstitutivno, da se govorec (subjekt izjavljanja) identificira z izjavljalcem (subjektom izjave), naslovljenec pa s poslušalcem oziroma ogovorjencem. Ducrot pa – na podlagi spodletelih ilokucijskih dejanj – pokaže, da je v obeh primerih možno neskladje. Govorcu namreč nič ne onemogoča, da reče »Obljubljam« in si misli *A to me k ničemur ne zavezuje*. V tem ni nikakršnega protislovja, saj nastopata v teh izjavah dva različna subjekta izjave (dva izjavljalca), od katerih je govorec identificiran le z drugim. Prav zaradi izvirne neidentičnosti med subjektom izjave in subjektom izjavljanja izjava »Lažem« ni performativ, ki bi ga lahko opisali takole: to, kar zdajle počnem, ko rečem »Lažem«, je laganje, četudi ustreza sintaktičnemu kriteriju za eksplicitni performativ. Per-

formativ ni prav zato, ker se govorec ne identificira z izjavljalcem, ki pravi »Lažem«.

Ta možnost neujemanja se še očitneje pokaže pri naslovljencu. Če nekomu rečem »Pridi!« ali celo »Ukazujem ti, da prideš!« in če se ta ne zmeni za moj ukaz, potem po Ducrotovem mnenju ne bi mogli reči, da je ilokucijsko dejanje spodletelo, temveč da ogovorjenec mojega ukaza ni bil njegov naslovljenec. Naključni ogovorjenec se od naslovljenca loči po tem, da se vede, kakor da izjava, ki je bila sicer vpričo njega izrečena, ni bila njemu namenjena. Ilokucijsko dejanje je morda bolj kakor katerakoli druga oblika govorne dejavnosti osamilo prav to instanco naslovljenca kot diskurzivnega lika in ne empirične, svetne osebe. Ilokucijsko dejanje se zmerom obrača na točno določen lik in ne na poljubnega poslušalca, iz česar izhaja, da je naslovljenec lik, ki si ga sam diskurz skonstruira kot tistega, ki mu je namenjen, poslušalec pa postane naslovljenec – se subjektivira – šele, ko sprejme obveznost, ki jo diskurz vsiljuje naslovljencu.

Če je Ducrot pozneje kritiziral in celo opustil teorijo govornih dejanj kot neustrezno podlago za izdelavo semantike, potem je to storil ne le zaradi njenega »ilokucijskega realizma«, ampak tudi zato, ker je ravno tako nereflektirano in spontano, kakor to počnejo udeleženci vsakdanje komunikacije, že vnaprej priličila govorca izjavljalcu, ogovorjenca pa naslovljencu. Ducrot teoriji ilokucije očita, da prezre izvirno neujemanje med temi subjektnimi instancami in sprejema njihovo identifikacijo, naknadni učinek specifičnih diskurzivnih mehanizmov, kot nekaj nevprašljivega in prvotnega, skoraj kot izkustveno evidenco.

Ta razločitev subjekta izjave in subjekta izjavljanja oziroma govorca in izjavljalca, če uporabimo Ducrotova izraza, razločitev, predhodna vsakršni morebitni, ne pa tudi nujni identifikaciji, je izhodiščna predpostavka polifonične teorije, ki se opira na nekoliko prosto interpretacijo Bahtinovega pojmovanja karnevalske literature in na zametke pragmatike pri Charlesu Ballyju,[5] ki dosledno ločuje modalni subjekt (izjavljalca) od komunicirajočega subjekta (govorca). Temeljna ideja polifonične teorije je, da je mogoče smisel izjave opisati le kot križanje ali celo kot konfrontacijo več glasov, ki »izražajo« različna gledišča.

Ducrot izdela pravcato tipologijo subjektnih instanc, opirajočo se na gledališko metaforo, tipologijo, v kateri ima vsaka instanca natančno določeno vlogo. S tem množenjem subjektnih pozicij, ki se jim subjekt izjavljanja priliči ali pa tudi ne, Ducrot zavrne koncepcijo o subjektu kot avtorju,

5 O Ballyjevem prispevku k pragmatiki prim.: O. Ducrot, Charles Bally et la pragmatique, *Cahiers Fernand de Saussure* 40 (1986).

producentu izjave in viru njenega smisla. Kadar Ducrot zatrjuje, da mu kot lingvistu ni treba predpostaviti kakšnega posebnega subjekta, misli prav na ta tip subjekta, zato se celo izogiba uporabi tega izraza.

Ducrot najprej loči govorečega subjekta, empirično, svetno bitje, od diskurzivnih likov, tj. od govorca (*locuteur*) in izjavljalca (*énonciateur*). Govoreči subjekt, dejanski producent izjave, nima v stavčni strukturi ne posebnega označevalca ne kraja, ki bi bil zanj posebej predviden, zato osebni zaimek (fra. *je*, »jaz«) in znamenja za prvo osebo nikdar ne napotujejo nanj, temveč bodisi na govorca bodisi na izjavljalca, na vlogi, ki pa sta vpisani v semantično strukturo izjave in ki ju je mogoče pozneje pripisati tudi govorečemu subjektu. Govorec je tista diskurzivna instanca, ki ji sama izjava pripisuje odgovornost za svoje izjavljanje, izjavljalci pa so liki, ki jih »na oder postavi« govorec in ki so predstavljeni kot viri gledišč, izraženih v izjavljanju, ali kot, če naj uporabimo terminologijo teorije govornih dejanj, izvrševalci ilokucijskih dejanj.

Tudi polifonična teorija smisla se opira na koncept samonanašanja in morda se prav v njej najlepše pokaže njegova paradoksnost. Govorec in izjavljalec, ki se seveda razlikujeta od govorečega subjekta, rabita za karakterizacijo izjavljanja, a prav izjavljanje ju je proizvedlo. Sta znotrajdiskurzivni entiteti, natančneje, elementa smisla, ki sta lahko pozneje v interpretaciji priličena bodisi govorečemu subjektu bodisi dejanskemu sprejemniku izjave, vrh tega pa niti gledišča, ki jih izražata, niso nikdar gledišča oseb, ki se jima prilikujejo. Ne moremo reči, da izražata gledišča govorečega subjekta ali ogovorjenca, temveč da izjava skoznju in prek njiju opisuje svoje izjavljanje, ki tako ali drugače prikazuje svet. Zato »komunicirana« misel ni nikoli istovetna misli govorečega subjekta, drugače rečeno, tisto, kar je bilo izrečeno, ni nikdar istovetno tistemu, kar je govoreči subjekt hotel reči. In prav v tem je paradoks polifonične teorije, kolikor se opira na samonanašanje: če smisel izjave ni nič drugega kakor opis svojega izjavljanja, izjava v njem ne le pokaže različna gledišča, ki niso gledišča govorečega subjekta, pač pa tudi pripiše odgovornost za svoje izjavljanje govorcu, diskurzivni instanci, ki se ravno tako loči od dejanskega producenta izjave. Skratka, izjava ne le ne izraža tistega, kar je govoreči subjekt »hotel reči«, ampak mu odvzame tudi odgovornost za svoje izjavljanje.

Polifonična teorija je že prebila okvir klasične strukturalistične zastavitve, saj je v konstitucijo smisla v nekem pogledu že vključila subjekt, a po drugi strani je še vedno nedodelana, zgolj deskriptivna teorija, saj ji – četudi se vseskoz suče okrog problema subjekta – manjka prav koncept subjekta. Ta neizdelani koncept subjekta pri Ducrotu nadomešča gledališka metafo-

ra o govorcu, ki podobno kakor dramatik postavlja na oder različne like oziroma izjavljalce, s katerimi se identificira ali pa ne. Ducrot sicer ni popolnoma zadovoljen s svojo rešitvijo, saj si prizadeva za čim natančnejšo definicijo izjavljalca, ki se ne bi več opirala na metaforo o različnih glasovih in vlogah, in hkrati za čim splošnejšo definicijo, ki bi vključevala tudi implicitni odziv drugega, sprejemnika izjave, ki, kot ve tudi sam Ducrot, vendarle odloča o smislu izjave. A do prave rešitve vprašanja subjekta Ducrot niti ne more priti, saj se ga loteva izključno iz perspektive *identifikacije*.

Ducrot ima popolnoma prav, ko poudari, da govoreči subjekt nima ne svojega označevalca ne kraja v semantični strukturi, ki bi bil zanj že vnaprej predviden, pač pa se lahko – prek posebnih diskurzivnih mehanizmov – identificira s katerim izmed diskurzivnih likov (izjavljalcev ali, natančneje, gledišč), ki jih je kot točke identifikacije zanj predvidel sam diskurz. Te diskurzivne mehanizme identifikacije, ki nikakor ni vnaprej določena z jezikovno strukturo, je Ducrot podrobneje obravnaval v teoriji argumentacije. Argumentacijska navezava, tj. zveza vsaj dveh izjav, ki merita bodisi na isti sklep ali pa na nasprotna sklepa, že izrablja polifonično strukturo, ki je imanentna izjavi: niso vsi izjavljalci ali vsa gledišča enakovredna. Zato da bi izjava pripeljala do sklepa, je nujno nekatere izjavljalce, ki se v njej oglašajo, zavrniti, osmešiti ali pa podpreti. In če se raziskovanje argumentacije in polifonična teorija izjavljanja vse bolj iztekata v eno samo raziskavo, je tako zato, ker je prav argumentacija tisto področje, na katerem je zares mogoče aplicirati polifonično koncepcijo izjavljanja. Kajti argumentacijska navezava ni nič drugega kakor realizacija Ducrotove predstave o jeziku kot kraju intersubjektivne konfrontacije.

Temeljni prispevek Ducrotove semantične teorije je prav gotovo v tem, da opre konstitucijo smisla na izvirni nesklad, neujemanje med govorečim subjektom na eni strani in njegovim možnima diskurzivnima upodobama, govorcem in izjavljalcem, na drugi, ne da bi moglo katerokoli še tako uspešno priličenje odpraviti ta nesklad. Govoreči subjekt »obstaja« le, kolikor se priliči govorcu ali izjavljalcu, a to priličenje ni nikoli popolno, zmerom pusti neko sled govorečega subjekta v izjavi, neki neujemljivi preostanek, ki je Ducrotova še tako razčlenjena tipologija subjektnih pozicij v diskurzu ne more pojasniti.

Ducrot se kot lingvist zadovolji s tem, da pokaže na izvirni nesklad in na njegovo neodpravljivost, odpove pa se temu, da bi tematiziral to izvirno subjektovo neprilagojenost označevalcu, skratka, odpove se temu, da bi tematiziral subjekt kot sámo nemožnost lastne reprezentacije, subjekt kot predhoden vsaki identifikaciji.

Koncept polifonije

Argumentacija v jeziku

Esej iz intuitivne epistemologije

Igor Ž. Žagar

Francoski lingvist Oswald Ducrot že vse od sedemdesetih let prejšnjega stoletja razvija novo, drugačno teorijo argumentacije, »teorijo argumentacije v jeziku«, s katero raziskuje argumentativni potencial jezika kot sistema. S teorijo argumentacije v jeziku želi pokazati, da so v jezik kot sistem že vpisane določene argumentativne lastnosti, da lahko jezik na nekaterih ravneh argumentira sam po sebi, obenem pa naši dialoški in interaktivni argumentaciji vsili določene omejitve.

Teorijo argumentacije v jeziku bi lahko povzeli v treh osnovnih, soodvisnih trditvah:

1. Argumentativno v jeziku prevladuje nad informativnim (oziroma »dejstvenim«).

2. Semantični opis neke izjave je odvisen od (njenih) možnih nadaljevanj, ne pa od njenega razmerja do »dejstev«.

3. V argumentativnih nizih (/A/rgument > /S/klep) je semantična vrednost argumenta in sklepa odvisna od njunega medsebojnega razmerja.

Naj zgoraj navedene trditve ilustriram s pomočjo nekaj primerov. Recimo, da nam sogovornik pravi:

(1) Ura je osem.

Je to argument? Le zakaj bi nam želel kdo povedati, da je ura osem? Zgolj zato, da bi vedeli, koliko je ura? Malo verjetno, razen če smo ga povprašali po točnem času. Če pa nas točen čas ne zanima in nam kdo kljub temu pravi (1), kakšen bi utegnil biti njegov namen?

Človek, ki nam je rekel (1), je želel s to izjavo očitno povedati nekaj povsem drugega. Toda kaj? H kakšnim (diskurzivnim) nadaljeva-

njem lahko izjava (1) napeljuje? V katero smer argumentira? Kaj lahko iz nje sklepamo? Ker ne poznamo natančnega konteksta,[1] v katerem je bila izrečena, lahko sklepamo na precej različnih možnosti:

(1) Ura je osem. > Pohiti!
> Vzemi si čas!
> Prižgi radio!
> Pojdi si umit zobe!

Če pa v izjavo (1) vpletemo prislova *že* in *šele*, na primer:

(1') Ura je *že* osem.

in

(1'') Ura je *šele* osem.,

potem, *ceteris paribus*, primera (1') ne moremo več speljati v sklep: »Vzemi si čas!« kakor v primeru (1), ampak le v sklep: »Pohiti!«. Po drugi strani pa iz (1'') ne moremo več sklepati na: »Pohiti!«, ampak le na: »Vzemi si čas!«. In zakaj bi morali biti ob tem dejstvu presenečeni? Zato ker (1), (1') in (1'') govorijo o popolnoma istem kronološkem dejstvu – namreč o tem, da je ura osem –, pri čemer (1) lahko napeljuje na povsem različne sklepe, medtem ko (1') dovoljuje le sklepe, ki napeljujejo na poznost, (1'') pa sklepe, ki napeljujejo na zgodnjost.

Toda kako je to sploh mogoče, če (1), (1') in (1'') govorijo o istem kronološkem dejstvu in je osnova (1), (1') in (1'') isto stanje stvari? No, zato ker prav to »isto stanje stvari« gledamo iz različnih zornih kotov, iz različnih perspektiv. V primeru (1') osmo uro vidimo (in jo diskurzivno tudi predstavimo) kot pozno, v primeru (1'') pa kot zgodnjo. Takšno razlikovanje v okviru *istega* stanja stvari lahko povzroči že preprosta vpeljava dveh argumentativnih veznikov (v nadaljevanju: veznikov), v našem primeru dveh prislovov. V primeru (1') prislov *že* naš sklep usmeri v smer »poznosti« ne glede na to, o katerem delu dneva (o katerem času) v nadaljevanju govorimo. Podobno velja tudi za primer (1''), le da nas ta navaja na sklep o »zgodnjosti«. Dejanski čas je zaradi uporabe teh specifičnih jezikovnih sredstev v obeh primerih nepomemben.

To pa pomeni, da mora biti argumentativna usmeritev v poznost ali zgodnjost na neki način že vpisana v obe leksikalni enoti jezikovnega sistema. Naj to pojasnim s pomočjo novega primera. Recimo, da smo soočeni z izjavo, kakršna je:

(2) Janez je delal.

1 Pokazati bom skušal, da je vloga konteksta v lingvistični analizi pogosto precenjena. Osnovne poteze konteksta daje že izjava sama (ali celo stavek kot abstraktna jezikovna struktura): kontekst (lahko) dano izjavo sicer (pre)interpretira, a izjava že sama ustvari svoj osnovni kontekst.

Na kakšen sklep napeljuje ta izjava: pozitiven, (+) (»Uspelo mu bo.«), ali negativen, (–) (»Ne bo mu uspelo.«)?[2] Prepričan sem, da bi se vsakdo odločil za pozitiven sklep, saj beseda »delo« implicira, da je v nekaj bil vložen določen trud; in če je v nekaj bil vložen določen trud, potem je to, da bo tistemu, ki se je trudil, uspelo, verjetneje kakor nasprotno.

Nasproten sklep (»Ne bo mu uspelo.«) postane splošno sprejemljiv šele, če ga uvedemo s protivnim veznikom *ampak*. Na primer:

(2') Janez je delal. *Ampak* mu ne bo uspelo.

Ampak uporabljamo zato, da argumentativno pričakovanje in argumentativno usmeritev odvrnemo od tistega, kar se – glede na tisto, kar je bilo povedano pred *ampak* – zdi samoumevno in pričakovano. Če nam nekdo reče:

(3) Zelo sem zaposlen, *ampak* to ponudbo bom sprejel.,

bi lahko po prvem delu (»Zelo sem zaposlen«) sklepali na: »Ponudbe ne morem sprejeti.« Prav tako bi v primeru:

(4) Pavel je inženir, *ampak* nič prida.,

najverjetneje sklepali, da se inženir Pavel zna lotiti opravil, za katera je izučen, če bi izhajali le iz prvega dela argumentativnega niza (»Pavel je inženir«).

Vloga besede *ampak* v primeru (2') je prav opozoriti na drugačen razvoj dogodkov, kot ga ponavadi pričakujemo, če je nekdo delal. Zdaj pa si oglejmo ta dva primera:

(5) Janez je *malo* delal.

in

(5') Marko je *malce* delal.

Izkušnje kažejo,[3] da obstaja nekakšen konsenz, splošno strinjanje o tem, koliko sta Janez in Marko delala – namreč bolj malo. Vendar bi se večina vprašanih na podlagi obeh izjav verjetno odločila, da je delal Marko več (na primer dve uri) kakor Janez (ki je delal denimo le eno uro).

Skoraj nemogoče je objektivno in nesporno ugotoviti, koliko več je delal Marko in kakšna je dejanska razlika med *malo* in *malce*. In vendar izjavi (5) in (5') napeljujeta na sklepa, ki sta (argumentativno) nasprotno usmerjena:

2 Natančna ubeseditev je seveda stvar rekonstrukcije argumenta. Z drugimi besedami, nikoli ni in tudi ne more biti »natančna«.

3 Gl. O. Ducrot, *Slovenian Lectures: Introduction into Argumentative Semantics*, angl. prev. S. McEvoy, Ljubljana 2009 (http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=70).

(5) Janez je *malo* delal. > Ne bo mu uspelo.
(5') Marko je *malce* delal. > Uspelo mu bo.

Če izjavi presojamo po informativni plati – s stališča »dejstev« oziroma »dejanskega« stanja stvari v svetu –, potem je pomembno predvsem to, da jezik *malo* in *malce* predstavlja kot leksema, ki zaznamujeta majhno količino nečesa; med njima je seveda lahko tudi (manjša) kvantitativna razlika, toda še vedno gre za majhno količino nečesa. Če pa se usmerimo na argumentativni vidik presojanja izjav, vidimo, da jezik prislov *malo* postavi v isto kategorijo kot *nič*, *sploh nič*, prislov *malce* pa v isto kategorijo kot *veliko*. Zakaj? Zato ker prislov *malo* očitno argumentira v isto smer kot prislova *nič*, *sploh nič*, saj (5) brez težav parafraziramo kot:

(6) Janez *sploh* ni nič delal. > Ne bo mu uspelo.,

(5') pa kot (6'):

(6') Marko je *veliko* delal. > Uspelo mu bo.

Zdaj pa še malce spremenimo to naše *delo* – besedo *delo*, kot jo vidi jezik – in se vprašajmo, v katero smer je lahko usmerjen tale argument:

(7) Janez je delal eno uro.

Če ne poznamo konteksta – in ne vemo, koliko časa je potrebno za opravilo, ki se ga je lotil Janez –, potem sta možni obe usmeritvi, pozitivna in negativna:

(7) Janez je delal eno uro. > Uspelo mu bo.
> Ne bo mu uspelo.

Če pa smo soočeni z argumentativnim nizom, kakršen je:

(7) Janez je delal eno uro. > Uspelo mu bo.,

nas uporaba veznika *ampak* takoj, *ne glede na kontekst in empirična »dejstva«*, opozori, da je v normalnem oziroma pričakovanem poteku dogodkov ura dela dovolj za uspeh v tem konkretnem primeru. Protivni veznik *ampak* nas tu opozori, da bodisi nimamo opraviti z normalnim potekom dogodkov – da so se razmere spremenile – bodisi moramo upoštevati nov, dodaten kriterij.

Delo pa lahko spremenimo še bolj. Če je bil (7) na neki način nevtralen primer, ki je omogočal dve nasprotni sklepanji, kaj lahko rečemo o primerih (8) in (9)?

(8) Janez je delal *samo* eno uro.
(9) Janez je delal *skoraj* eno uro.

Spet govorimo o istem »dejstvu« – o uri dela –, jezik pa s prislovoma *samo* in *skoraj* to dejstvo predstavi kot nezadostno za uspeh:

(8) Janez je delal *samo* eno uro. > Ne bo mu uspelo.

ali pa kot zadostno za uspeh:

(9) Janez je delal *skoraj* eno uro. > Uspelo mu bo.

Rad bi ponovno poudaril, da *na naša sklepa v primerih (8) in (9) ne vpliva količina dela, ampak jezik oziroma raba posebnih jezikovnih sredstev*. Janez je lahko delal štiri ure ali osem ur (kar bi ob »normalnem« poteku dogodkov morda utegnilo biti dovolj za delo, ki ga opravlja), toda če bi argument formulirali s pomočjo prislova *samo*, ki uvaja dejanski čas dela, bi bil sklep v vseh primerih lahko le negativen (»Ne bo mu uspelo.«). *Skoraj* pa, nasprotno, usmeri sklepe v pozitivno smer ne glede na »dejstva«. Še več: če gledamo iz informativne perspektive (tj. iz perspektive »dejstev«), »skoraj X« pomeni, »še ne X«, »malo manj kot X«; opisuje torej količino, ki je *manjša* od »samo X« (ki je pravzaprav preprosto X). Pa vendar je ta *dejstveno* manjša vrednost, »skoraj eno uro«, *argumentativno* predstavljena kot več dela kakor *dejstveno* višja vrednost, »samo eno uro«!

Kako vplivni so lahko vezniki, si oglejmo še na nekaj drugih primerih. Če primerjamo stavka:

(10) Steklenica je *že* napol prazna.

(11) Steklenica je *še* napol polna.,

vidimo, da opisujeta isto stanje stvari, isto objektivno dejstvo – da namreč v »napol polni« ali v »napol prazni« steklenici gladina tekočine sega nekako do polovice. Dejstvi, na kateri se nanašata primera (10) in (11), sta torej pravzaprav enaki, vendar videni iz dveh različnih perspektiv. To nam pove, da izjavi (10) in (11) verjetno nista namenjeni poročilu oziroma informiranju o dejanskem stanju količine tekočine v obeh steklenicah, ampak nečemu povsem drugemu. Kajti primera (10) in (11), četudi opisujeta isto dejstvo, navajata na povsem nasprotna sklepa:

(10) Steklenica je *že* napol prazna. > Potrebujemo novo.

(11) Steklenica je *še* napol polna. > Za zdaj še ne potrebujemo nove.

Zaradi vpliva veznikov *še* in *že* postane takšno sklepanje nujno. Če opišemo steklenico kot »*že* napol prazno«, se dejansko pritožujemo nad tem, da bo kmalu povsem prazna. V tem primeru sklepanje, kakršno je »Za zdaj še ne potrebujemo nove.«, pač ni najverjetnejše. Podobno velja tudi takrat, kadar steklenico opisujemo kot »*še* napol polno«, saj tudi v tem primeru verjetno ne želimo argumentirati za sklep »Potrebujemo novo.«

Argumentativni vezniki pa zmorejo še veliko več – lahko kontekstualizirajo primere, ki so na prvi pogled dekontekstualizirani, in jim pripišejo neki osnovni kontekst. Če je namreč nekaj »*že* napol prazno« ali »*še* napol polno«, lahko povsem upravičeno sklepamo, da gre za opisovanje (takšnega ali drugačnega) procesa praznjenja. Če pa zamenjamo mesti *že* in *še*, kot v:

(10') Steklenica je *še* na pol prazna.

(11') Steklenica je *že* napol polna.,

potem očitno opisujemo proces polnjenja. O kakšnem praznjenju ali polnjenju govorimo – kakšne so »umazane podrobnosti« –, je za lingvistično analizo nepomembno; to je ves kontekst, kar ga potrebuje.

Pa to še vedno ni vse, kar zmorejo vezniki; argumente lahko namreč tudi dobesedno strukturirajo in oblikujejo. Recimo, da vam na topel poletni dan nekdo predlaga sprehod. Utrujeni ste, zato mu odgovorite:

(12) Toplo je, *ampak* sem utrujen.

Vabilo na sprehod ste očitno zavrnili. Če pa bi odgovorili malce drugače, na primer:

(13) Utrujen sem, *ampak* je toplo.,

bi bilo dejansko stanje še vedno isto kot v primeru (12) – dan bi bil še vedno topel in vi bi bili še vedno utrujeni –, vendar bi bilo iz vašega odgovora mogoče sklepati, da ste vabilo sprejeli. Vse je pač odvisno od tega, kam postavite besedico *ampak* (ali kateri drug veznik), kateri argument je pred njo in kateri argument ji sledi. *Argumentativno usmeritev sklepa namreč vedno določa tisti argument, ki* ampak *(ali kateremu drugemu veznik) sledi, in ne tisti, ki je pred njim*. To pa pomeni, da imamo (lahko) različne argumentativne usmeritve že znotraj enega samega stavka. Kako lahko kaj takega sploh analiziramo?

Na tej točki je Ducrot vpeljal »polifonijo« – koncept, ki si ga je sposodil od Bahtina – in *jo posplošil na jezik kot sistem*.

Znano je, da je t. i. Bahtinov krog razlikoval med dialogom kot soočenjem, kompozicijo izjav s prevladujočim gledališčem in dialogom kot soočenjem, polifonijo nezvedljivih gledišč v posamični izjavi.[4] Dialog v prvem pomenu tako proizvedeta vsaj dva govorca, *polifonija pa je monološka struktura*, kar zadeva kompozicijo. V delu *Marksizem in filozofija jezika*

4 M. M. Bahtin, Beseda v poeziji in beseda v romanu, v: isti, *Teorija romana*, slov. prev. D. Bajt, Ljubljana 1982, 64: »V proučevanih pojavih notranje dialoškosti (notranje zato, da jo ločimo od zunanjega kompozicijskega dialoga) je odnos do tuje besede, do tuje izjave stilska naloga. Stil organsko vključuje zunanja sporočila, medsebojno povezuje stilne prvine in prvine tujega konteksta. Notranja politika stila (povezovanje prvin) je odvisna od zunanje politike (odnosov do tuje besede). Beseda kot da živi na meji lastnega in tujega konteksta.«

V. N. Vološinov, član Bahtinovega kroga, obravnava na primer premi govor kot polifonično izjavo, ki se

> ostro in bistveno razlikuje od dialoga. V dialogu so replike gramatikalno razdružene in niso inkorporirane v enoten kontekst. *Ni* namreč *sintaktičnih oblik, ki bi gradile enotnost dialoga*. Če pa je dialog dan znotraj avtorskega konteksta, ki ga obdaja, imamo pred seboj primer premega govora.[5]

Primere za polifonične strukture (izjave) je Bahtin našel predvsem v romanih, zlasti v Dostojevskem.[6]

Po Bahtinu je osnovna enota polifonije t. i. dvoglasna beseda,

> izjava, ki po svojih slovničnih (semantičnih) in kompozicijskih lastnostih pripada enemu samemu govorcu, vendar sta v njej dejansko dve izjavi, dva govorna načina, dva stila, dva »jezika«, dve pomenski in vrednostni obzorji.[7]

Bahtinovo proučevanje polifonije se je potemtakem naslanjalo predvsem na romane, Ducrot pa je ta pojav posplošil kar na jezik kot sistem. Kako je torej polifonijo opredelil Ducrot?

Ducrot meni, da je to, kar tradicionalna lingvistika imenuje *govorec*, zelo kompleksna in zmedena predstava, ki pod enim pojmom združuje več povsem različnih idej. Zato predlaga razločevanje med *avtorjem*, *govorcem* in *izjavljalcem* izjave.

Avtor izjave je tisti, čigar aktivnost ima za posledico nastanek izjave; avtor opravi vso intelektualno aktivnost, ki je potrebna za oblikovanje izjave. Čeprav se zdi to očitno, lahko postane v nekaterih primerih dvoumno.

Predstavljajte si na primer sebe v vlogi učenca (primer sem si izposodil od Ducrota).[8] Šola prireja športni dan, vi pa potrebujete pisno privoljenje vaših staršev, če se ga želite udeležiti. Razrednik vam razdeli obrazce, ki jih morate podpisane prinesti nazaj v šolo. Na obrazcih piše nekaj takega kot: »Svojemu sinu/hčerki dovoljujem, da se udeleži športnega dneva.«, na dnu pa je črta, pod katero piše »podpis«. Obrazec prinesete domov, vaš oče ali mama pa se morata podpisati na črto, nad besedo »podpis«. Kdo je tu avtor besedila »Svojemu sinu/

5 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, slov. prev. M. Kržan, Ljubljana 2008, 158.

6 M. M. Bahtin, Beseda v poeziji in beseda v romanu, n. d., 64: »Notranja dialoškost je/.../ bolj ali manj navzoča na vseh področjih življenja besede. Če je v neumetniški prozi (vsakdanji, retorični, znanstveni prozi) dialoškost navadno poseben samostojen akt in se razvije v direkten dialog ali v druge kompozicijsko razvidno izražene oblike razmejevanja in polemike s tujo besedo – potem v umetniški prozi, posebej v romanu, dialoškost od znotraj prežema sámo zasnovo predmeta besede in njegov izraz, pri čemer preoblikuje semantiko in sintaktični ustroj besede. Dialoška sonaravnanost je kot da dogodek same besede, ki notranje oživlja in dramatizira besedo in vse njene plati.«

7 Isti, Govorno raznoličje v romanu, v: isti, *Teorija romana*, n. d., 81.

8 O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, n. d., 30–31.

hčerki dovoljujem ...«? Vaša mama oziroma oče, ki sta se pod izjavo podpisala? Učitelj, ki vam je obrazec izročil? Tajnik, ki je obrazec natipkal? Ravnatelj, ki mu je izjavo naročil natipkati? Šolsko ministrstvo? Težko je reči. Prav zato moramo ločevati tudi med govorcem in izjavljalcem.

Govorec je tisti, ki je odgovoren za izjavo, ki ga ima za odgovornega izjava sama (je vpisan vanjo) oziroma je odgovoren za dejanje izjavljanja izjave.

V našem primeru z učencem in njegovimi starši na prvi pogled nimamo težav – izjava vsebuje morfem 1. osebe ednine sedanjika (-m), ki kot govorca izjave (nedvoumno) določi osebo, podpisano pod izjavo. Kaj pa se zgodi, če izjava ne vsebuje tako razvidnih jezikovnih sredstev? Ali naj bo govorec res odgovoren za vse, kar je rečeno v izjavi? Moramo res vse, kar je izrečeno (ali nakazano) v izjavi, nujno obravnavati kot govorčevo stališče?

Na tej točki je torej treba vpeljati izjavljalce. Po Ducrotu ima namreč vsaka izjava (lahko) več izjavljalcev ali (če smo natančnejši in manj zavajoči) več različnih *izjavljalnih položajev*, kar pomeni, da je lahko v posamezni izjavi zastopanih več različnih stališč. Ducrotovo stališče je pravzaprav še radikalnejše; trdi namreč, da lahko vsako izjavo razčlenimo v vsaj dva izjavljalna položaja. Navedimo primer negacije:

(14) Ta ograja ni rdeča.

Govorec te izjave predstavlja dva izjavljalca oziroma izjavljalna položaja:

– prvega, (I_1), ki trdi, da je ograja rdeča, in

– drugega, (I_2), ki zavrača trditev prvega.

Sam, kot tisti, ki izjavo izreka, se priliči I_2.

In vendar – kaj nam omogoča, kaj nam sploh dovoljuje, da ravnamo na ta način? Kaj nam daje pravico, da razlikujemo med *različnimi* izjavljalnimi položaji v okviru *iste* izjave? V primeru (14) že samo dejstvo, da ograj, ki bi bile »ne-rdeče«, »ne-rumene« ali »ne-rjave«, sploh ni. Seveda ograjo lahko *opišemo* kot »ne-rdečo«, »ne-rumeno« ali »ne-rjavo«, vendar nam ta podatek ne da prav nobene predstave o tem, katere barve ograja v resnici je. Zato nekdo, ki trdi, da »X ni ...«, nujno (četudi implicitno) ugovarja nekemu (četudi neizrečenemu) mnenju, ki trdi nasprotno – da namreč »X je ...« (kar seveda ne pomeni, da trdilne izjave ne morejo biti polifonične; če nekdo pravi: »Ta ograja je rdeča«, lahko s tem zatrjuje nekaj, kar je nekdo drug zanikal).

Ti argumenti morda zvenijo preveč ontološko, zato se bom raje oprl na primer iz filozofije jezika. Pred leti sem poskušal analizirati eksplicitne performative s pomočjo polifonične analize.[9] Zdelo se mi je, da so izjave, kakršna je:

(15) Obljubljam.,

zelo nenavadne. Če se vam zdi primer sporen, ker da je izvzet iz konteksta, si ga seveda lahko ogledamo še v eni od mogočih »kontekstualiziranih« oblik:

(15') Obljubljam, da bom prišel.

Žal izjava še vedno zveni zelo nenavadno. Le težko si namreč predstavljam koga, ki bi kar tako, brez posebnega povoda in razloga, rekel (15). Zato lahko spet, in sicer povsem upravičeno, ugovarjate, da je izjava vzeta iz konteksta in da njen govorec verjetno odgovarja na vprašanje, na primer:

(16) Prideš?

Recimo, da zdaj imamo neki osnovni in neposreden kontekst. Kljub temu pa se mi dialoške povezave, kakršna je na primer:

(17) A: Prideš?
B: Obljubljam, da bom prišel.,

zdijo zelo nenavadne. V kaki grški tragediji ali francoski klasicistični drami še morda, ne pa v vsakdanjem pogovoru. Nekaj ne zveni prav: ali nekaj manjka ali pa je nečesa preveč. Kaj želim povedati?

Najbolj običajen, vsakdanji odgovor na vprašanje (16) bi se – pod pogojem, seveda, da ostane pritrdilen – verjetno glasil:

(18) Da.

ali

(19) Pridem.,

le težko pa (15'). Če na vprašanje (16) odgovorimo s (15'), naš odgovor vsebuje neki presežek glede na zastavljeno vprašanje, presežek, ki opozarja, da nekaj manjka. Primerjajmo dve kratki, simulirani dialoški navezavi:

I	II
A: Prideš?	A: Prideš?
B: Pridem.	B: Obljubljam, da bom prišel.

Kakšna je razlika med njima? V prvem dialogu oseba B osebi A odgovori z jedrnatim, neposrednim odgovorom, v katerem potrdi svoj prihod. V drugem dialogu pa oseba B ne odgovori neposredno, ampak

9 I. Ž. Žagar, How to Do Things With Words – The Polyphonic Way, v: *Speech Acts: Fiction or Reality?*, ur. I. Ž. Žagar, Ljubljana 1991.

svoj prihod obljubi – s performativnim dejanjem obljube se (svečano) obveže, da bo prišla. Kaj to pomeni?

Če si pobliže ogledamo odgovor osebe B v drugem dialogu, vidimo, da sploh ni odgovorila na vprašanje, ki ji ga je zastavila oseba A! Oseba A od nje ni zahtevala obljube, da bo zares prišla, ampak jo je le vprašala, ali pride. Tako postane očitno, da oseba B v drugem dialogu ni odgovorila na vprašanje, ki ji ga je zastavila oseba A, ampak na vprašanje (ali del poprejšnjega pogovora), ki v danem dialogu sicer ni navzoče, lahko pa nanj sklepamo zaradi rabe performativnega prefiksa.

Osnovna struktura drugega dialoga bi zato morala biti poliloška, ne le dialoška. Nekako takole:

(17") A: Jutri imamo zabavo. Prideš?
B: Da.
C: To bi bilo pa prvovrstno presenečenje! Nikoli te ni!
B: Obljubljam, da bom prišel.

Različnih stališč izjavljalcev seveda ne moremo prikazovati na način, ki sem ga pravkar uporabil sam – kot pogovor, sestavljen iz »resničnih« izjav, ki naj bi jih nekdo dejansko izrekel. So le rekonstrukcija, rekonstrukcija konteksta. Prav tako ni mogoče stališčem različnih izjavljalcev prisoditi ontološkega statusa, ki bi bil enakovreden izhodiščni izjavi, s katero smo analizo začeli, saj so ta stališča le produkt analize in imajo zgolj teoretičen in hipotetičen status. *Različna stališča izjavljalcev smemo predstaviti le kot odnose, položaje in usmeritve*, na ta način pa lahko primer (17) analiziramo s pomočjo govorca in treh izjavljalcev:

– I_1 predstavi dejstvo D (zabava jutri zvečer) in svojo izjavo formulira kot povabilo;

– I_2 prepozna predstavitev I_1 kot povabilo in ga sprejme;

– I_3 podvomi v iskrenost I_2 in njegov sprejem povabila prikaže kot dvomljiv;

– I_2' nasprotuje I_3 in sprejem povabila dodatno podkrepi z obljubo prihoda.

Ena Ducrotovih najslovitejših analiz je analiza pragmatične uporabe francoskega prislova *toujours*.[10] Recimo, da imamo opraviti s takim argumentativnim nizom:

(18) Allons au bistro. On y sera *toujours* au chaud.
(Pojdimo v bistro. Tam nam bo vsaj toplo.)

Po Ducrotu lahko razločimo najmanj pet izjavljalcev:

10 A. Cadiot, O. Ducrot, T.-B. Nguyen, A. Vicher, Sous un mot, une controverse : les emplois pragmatiques de « toujours », *Modèles linguistiques* 7 (1985), št. 2.

– I_1 predstavi dejstvo D, v našem primeru lastnost L (toploto) objekta O (bistroja): »V bistroju je toplo«, hkrati pa predstavi to lastnost kot prednost objekta O;

– I_2 uporabi lastnost L kot argument za sklep S: »Pojdimo v bistro.«;

– I_3 predstavi lastnost L kot le šibko prednost objekta O;

– I_4 to šibkost predstavi kot šibkost, ki dejstvu D odvzame sleherno argumentativno vrednost, posledica tega pa je zavrnitev stališča I_2;

– I_5 po drugi strani meni, da je lastnost L, čeprav zgolj šibka prednost, še vedno zadosten argument za sklep S (»Tudi majhna prednost je boljša kot nič.«), s čimer zavrne stališče I_4.

En argumentativni členek, pet izjavljalcev in ključno vprašanje: ali obstaja zgornja meja števila izjavljalcev, ki jih lahko razločimo v posamezni izjavi ali argumentativnem nizu? Ducrotov odgovor je (načelno): ne. Število izjavljalcev je lahko neomejeno. Sam menim, da moramo biti previdni in da števila izjavljalcev ne smemo povečevati čez mejo, ki jo (še) dopušča analiza. V zgornjem primeru tako ne vidim pravega razloga za ločevanje med I_3 in I_4. Takšno ločevanje bi bilo lahko le hipotetično, idealno, in ga ni mogoče utemeljiti z razpoložljivimi podatki: raba prislova *toujours* (v našem primeru »vsaj«) nam pove le, da je argument za morebitno odločitev šibak (kar podpira stališče I_3), vendar ni nobenega pokazatelja, na podlagi katerega bi lahko sklepali, da je argument tako šibak, da zgubi sleherno argumentativno vrednost. Povedano drugače: če želimo polifonično analizo jemati resno (in kot smo videli, je lahko zelo uporabno analitično orodje), se moramo držati danih empiričnih podatkov, ne pa umišljenih ali zgolj mogočih domnev.

Vrnimo se zdaj še enkrat k primeru (12):

(12) Toplo je /*argument*/, *ampak* sem utrujen /*sklep*/.,

s katerim smo z zavrnitvijo odgovorili na vabilo na sprehod.

Po Ducrotu[11] imamo tu opraviti z vsaj štirimi izjavljalci: I_1 in I_2 se nanašata na »Toplo je«, I_3 in I_4 pa na »sem utrujen«. I_1 z besedami »Toplo je« opiše vreme. Ta »Toplo je« – ne pozabite, da je nekdo predlagal sprehod – je predstavljen kot argument, ki govori v korist sprehodu, in I_1 to argumentacijo (lahko) podpre tako, da se opre na topos, kakršen je:

(T1) Bolj ko je toplo, prijetneje je iti na sprehod.[12]

11 O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, n. d., 77–78.

12 Žal mi prostor ne dopušča, da bi podrobneje predstavil razmerje med polifonijo in *topoi*. Podrobnejšo informacijo o tem bosta zainteresirani bralec in bralka našla v: O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, n. d., 12–18, in: I. Ž. Žagar, *Argumentation in Language and the Slovenian Connective* pa, Antwerpen 1994, 63–79.

Tu se vključi I_2, ki, izhajajoč iz stališča I_1, (implicitno) argumentacijo sklene z (implicitnim) sklepom: »Pojdiva na sprehod.« Nasprotuje jima I_3, katerega glas lahko slišimo v tistem delu argumentativnega niza, ki pravi: »Utrujen sem.« I_3 svojo argumentacijo (lahko) podpre s toposom, kakršen je:

(T2) Slabše ko se človek počuti, manj prijetno je iti na sprehod.

S tem ko »Utrujen sem« ponudi kot argument proti sprehodu, je počutje predstavljeno kot lastnost, zaradi katere sprehod lahko postane neprijeten. Končno se vključi še I_4, ki, izhajajoč iz stališča I_3, (implicitno) zavrne vabilo na sprehod.

Takšno analizo sem zavrnil takole:[13] če I_2 nekaj sklepa, izhajajoč iz stališča, ki ga zagovarja I_1, I_4 pa nekaj sklepa, izhajajoč iz stališča, ki ga zagovarja I_3, zakaj potem sploh potrebujemo I_2 in I_4? I_1 in I_3 bi lahko svoje sklepe oblikovala tudi sama.

Prav takšnemu sklepanju pa se moramo izogniti, če želimo polifonično analizo jemati resno. Ducrotovi izjavljalci namreč niso konkretne, fizične osebe, ki bi lahko poslušale druga drugo in v pogovoru oblikovale lastne sklepe; *izjavljalci pravzaprav zaznamujejo le različne izjavljalne položaje, različna stališča in perspektive, ki jih lahko razločimo v posameznih argumentacijskih nizih*. Izjavljalci niso živa bitja, ki bi se lahko med sabo pogovarjala. So le teoretične (in analitične) entitete, ki nam pomagajo rekonstruirati argumentativni tok.

Če torej želimo v naši analizi zajeti *vsa* stališča, ki jih lahko določimo v *posameznem* argumentativnem nizu, potem potrebujemo tudi I_2 in I_4.

Poleg citiranih spisov smo v razpravi uporabljali:

J.-C. Anscombre, O. Ducrot, *L'Argumentation dans la langue*, Bruselj 1983.
O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Pariz 1972.
Isti, *Les Échelles argumentatives*, Pariz 1980.
Isti, Note sur l'argumentation et l'acte d'argumenter, v: *Concession et consécution dans le discours* (= *Cahiers de linguistique française* 4), Ženeva 1982.
Isti, Opérateurs argumentatifs et visée argumentative, v: *Connecteurs pragmatiques et structure du discours* (= *Cahiers de linguistique française* 5), Ženeva 1983.
Isti, *Le Dire et le dit*, Pariz 1984.
Isti, Peut-on séparer semantique et pragmatique /rokopis/, 1992.

13 I. Ž. Žagar, From Reported Speech to Polyphony, from Bakhtin to Ducrot, v: M. Javornik idr. (ur.), *Bakhtin and the Humanities*, Ljubljana 1997.

O. Ducrot, M. C. Barbault, J. Depresle, *Le preuve et le dire*, Pariz 1973.
O. Ducrot idr., *Les mots du discours*, Pariz 1980.
F. H. van Eemeren, R. Grootendorst, , T. Kruiger, *The Study of Argumentation*, New York 1984.
J. Moeschler, Argumentation et conversation*, Pariz 1985.*
S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge 1974.
I. Ž. Žagar, Argumentacija v jeziku proti argumentaciji z jezikom, *Anthropos* 23 (1991), št. 4–5. /prim. 3. pogl. v tem zborniku./
Isti, O polifoniji, argumentativnem pričakovanju in njegovem sprevračanju, *Časopis za kritiko znanosti* 19 (1992), št. 140–141.

Teorija dejavne govorice in V. N. Vološinov

Marko Kržan

Ko je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja razprava *Marksizem in filozofija jezika* (v nadaljevanju: *MFJ*), potem ko je bila po svojem izidu leta 1929 (in ponatisu 1930) za več desetletij odrinjena v pozabo, prodrla v zavest znanstvene javnosti, je bila tako na Zahodu kot v SZ nemudoma pritegnjena v teoretska prizadevanja na različnih področjih humanistike. Provokativne teze iz razprave, ki so poudarjale možnost pristopa h govorici v njeni dejavni, družbeni razsežnosti, so se ujele z znamenitim prehodom strukturalizma iz jezikoslovja na področje *govora*, ki je prav tedaj doživljal svojo dovršitev.

Z izpetostjo zadnjih velikih strukturalističnih projektov in z ustalitvijo nove poststrukturalne paradigme se zanimanje za *MFJ* sicer ni poleglo, povsem pa se je spremenila naravnanost njegovih proučevalcev. Iz neposrednega sogovornika v teoretski razpravi je postal zgodovinski dokument, ujet v kontekst svojega časa. Na mesto branja, ki poskuša iz besedila izvleči teoretske rešitve, je stopilo branje, ki si za merilo postavlja avtentičnost interpretacije, za cilj pa »priti na kraj« z njegovo zgodovinsko resnico. Zato ne preseneča, da je na površje razprav priplavalo vprašanje, kdo je »resnični« avtor *MFJ*, pod katerega se je podpisal Valentin Vološinov, a je hkrati vseboval koncepcijo, ki preči vsa dela t. i. Bahtinovega kroga.[1] V nekaj desetletjih je tako nastal obsežen korpus besedil, ki

1 Tj. skupine mislecev, ki je v dvajsetih letih najprej v Vitebsku in Nevelu, nato pa v Leningradu delovala okoli Mihaila Bahtina. Pod imenoma Valentina Vološinova in Pavla Medvedeva je v dvajsetih in zgodnjih tridesetih letih izšlo več del, poleg *MFJ* v knjižni obliki še *Freudizem* in *Formalna metoda v literarni vedi*, ki so jih ob ponovni aktualizaciji začeli pripisovati Bahtinu. Argumente in sodbe o avtorstvu bo bralec našel v slehernem spremnem besedilu k objavam navedenih del. V slovenski izdaji (V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, slov. prev. M. Kržan, Ljubljana 2008) se nagibamo k av-

na podlagi pogovorov z Bahtinom in njegovimi sodobniki, tekstoloških analiz in arhivskih dokumentov dokazujejo, da je avtor bodisi Bahtin (ta verzija je dominantna na Vzhodu) bodisi Vološinov (kamor se nagiba zahodna *doxa*), v obeh primerih pa hranijo marsikatero akademsko kariero. Pri tem je le na videz presenetljivo, kako močno se ti Bahtinovi nasledniki oddaljujejo od svojega učitelja, ko pojem avtorstva umevajo docela pozitivistično, biografsko, in kako borni so eksaktni dokazi ene in druge strani. Pri vsem skupaj namreč ne gre za ugotavljanje »dejstev«, temveč za odkrivanje avtorjevih idej in njihove geneze. Metoda akademske bahtinistike je danes filološka oziroma je kombinacija dveh komponent, hermenevtike in zgodovine idej. S prvo izluščimo resnični pomen (*meaning*) za tistim, ki ga samoniklo prebere bralec, ujetnik svoje, besedilu tuje zgodovinske konjunkture (*significance*),[2] s pomočjo druge pa vzpostavimo prekinjeno genetsko kontinuiteto idej. Biografski avtor je tako opora, ki vzpostavi okvir verjetnih vplivov, njegova dejstvena šibkost pa alibi, ki daje raziskovalcu proste roke pri njegovih rekonstrukcijah, ki morajo vključiti tudi neujemljivi vpliv »duha časa«.

Ta akademska veda izhaja iz teze, da obstajajo čiste ideje, ki nemoteno prehajajo med posameznimi intelektualnimi praksami in institucijami, hkrati pa – v nasprotju z mladim Marxom – zatrjuje, da imajo te ideje zgodovino. Ko se ukvarja s teoretskimi formacijami, torej prezre pojav epistemološkega reza, ki loči posamezna teoretska področja od ideoloških in med sabo, zaradi česar teoretsko problematiko zgubi v *significance*, problematiko, od katere se ta emancipira, pa v *meaning*.

Pri branju teoretskega besedila se je pastema historičnega relativizma in teoretskega absolutizma mogoče ogniti tako, da ga beremo z gledišča njegovega objekta. Kolikor je to raven, ki omogoča njegovo teoretsko eksploatacijo, je hkrati tudi moment, ki spodnese sleherno teorizacijo, ki mu je tuja. Naivno je pričakovati, da gre pri tem za kako nevtralno operacijo. Kakor drži, da je treba sleherni rez obnavljati, je jasno tudi, da je polje, v katero zaseka, vselej nekoliko premaknjeno glede na prvotno konstelacijo. Potrebujemo tedaj strategije, ki zagotovijo, da gre konstrukcija objekta v pravo smer, zato se bomo najprej posvetili možnostim za teorizacijo vezi med realnim predmetom in znanstvenim objektom, kakor jo Vološinov nakaže ob analizi zgodovine abstraktnega objektivizma. Novost njegovega objekta bomo nato poskušali utrditi s prikazom premikov, ki jih opravi v polju semantike, njihove skrajne teoretske po-

torstvu Vološinova, delno zaradi nepreprečljivosti nasprotne teze, predvsem pa zato, ker – kot se bo pokazalo v nadaljevanju – odklanjamo problematiko, ki jo razprava o avtorstvu implicira.

2 Prim. G. Tihanov, *The Master and the Slave: Lukacs, Bakhtin, and the Ideas of Their Time*, Oxford 2000, 6.

sledice pa razkriti ob vprašanju arikulacije teorije jezika na teorijo ideologije. Pri tem se ne slepimo, da je mogoče te operacije v celoti izpeljati iz notranjosti teksta kot *interpretacijo*, in poskušamo rez rekonstruirati z gledišča nekega drugega reza, potemtakem z iskanjem najboljših *rešitev* z gledišča, ki ga prav na koncu tudi ekspliciramo. S tem kajpada zapademo nevarnosti teoretskega absolutizma, ki se ji pač ni mogoče ogniti: za kaj takega bi potrebovali teorijo zgodovine teorije.[3] Zadostuje naj, da igramo z odprtimi kartami; tako je mogoče rekonstrukcijo vsaj ves čas nadzirati, zdrse pa slej ko prej prepoznati.

Epistemološka varovalka

Da bi zaobjeli temeljno novost, ki jo v epistemologijo proučevanja govorice prinaša Vološinov, si moramo natančno ogledati kritično operacijo, ki jo opravi na Saussurovi konstrukciji predmeta lingvistike.

Znano je, da Saussure implicitno ločuje med (realnim) predmetom in (znanstvenim) objektom, večkrat pa je bilo tudi prikazano, da pelje ta dvočlenska shema v začarani krog, ki ga iz nje same ni mogoče prebiti.[4] Na kratko: Saussuru zadostuje, da znotraj heterogenega polja govorice prepozna element jezika kot entiteto, ki se odlikuje s svojo apriorno racionalno strukturiranostjo (»jezik je načelo klasifikacije ...«). Čim to dejanskost (predmet) prepoznamo, smo se dokopali do znanstvenega objekta, toda pogoj za to, da jo prepoznamo, je neko merilo, ki nam zagotovi, da je to, kar smo našli (predmet), prav tisto, kar iščemo (objekt). Strogo rečeno, objekta torej ne moremo skonstruirati, ne da bi poprej prepoznali predmet, tega pa lahko identificiramo zgolj, če imamo v rokah objekt. Saussure se lahko tej situaciji elegantno ogne, tako da krog razklene z vpeljavo tretjega člena, ki ni ne predmet ne objekt jezikoslovja, temveč objekt znanosti »nasploh«. Kolikor Saussure ne ustvarja znanosti nasploh, temveč zgolj neko posebno znanost, mu lahko kot element, ki zagotavlja prepoznanje, služijo objekti drugih znanosti oziroma lastnosti slehernega znanstvenega objekta. Zadostuje, da na govorično realnost pogleda skoz leče znanstvene racionalnosti, pa bo v njej prepoznal element (predmet), ki je tako rekoč na sebi nosilec lastnosti, ki ga kvalificirajo – potem ko ga očistimo nebistvenih iregularnosti – za objekt znanosti.

V zgodovini jezikoslovja se je kmalu pokazalo, da je ta rešitev epistemološko nezadostna, zato je postala predmet različnih revizij. Saussurova preložitev naloge zagotovitve adekvatnosti objekta predmetu na dru-

3 Prim. L. Althusser idr., *Lire le Capital*, Pariz 1965.

4 Prim. D. Škiljan, *Kraj lingvistike?*, Zagreb 1989, 53–56.

ge znanosti je kajpada fiktivna in implicira, da se bo v zadnji instanci o problemu vendarle treba izreči. Shematično rečeno, možna odgovora sta dva: zagotovilo adekvatnosti je bodisi v tem, da ima objekt oporo v realnosti, da je v nekem odločilnem smislu (po svoji strukturiranosti, lastnostih) *podoben* predmetu; bodisi v neki temeljni podobnosti med predmetom in umom, subjektom spoznanja. Saussure je nihal med obema poloma, med empirizmom zagotavljanja adekvatnosti na podlagi podobnosti med objektom in predmetom na eni strani ter gnoseološkim idealizmom na drugi,[5] ko je – sklicujoč se na znanstvenost nasploh – oporo našel v identiteti uma in objekta. Hjelmslevovo tezo, da »teorija jezika suvereno definira svoj objekt, s tem ko vzpostavlja svoje premise v skladu s postopkom, ki je hkrati arbitraren in adekvaten«,[6] gre brati prav kot poskus odgovora na stari očitek empirizmu, češ da »ideja kroga ni krog, koncept psa pa ne laja«.[7] Aporija je seveda vse prej kot trivialna in odpira prostor za kompleksne filozofske izpeljave, za katere se zdi, da bi se jim bilo najbolje ogniti. Poanta je seveda v tem, da se vozlu ni mogoče ogniti, da ga je nujno preseči; to pa je mogoče le tako, da analiza odkrije skupno podlago, ki zagotavlja pertinentnost obeh členov. Ta v natančnem pomenu dialektična operacija je tudi tista odlika Vološinova, ki ga morda najjasneje razločuje od sodobnikov, sicer deklariranih dialektikov. Ko dela Vološinova primerjamo, denimo, s teoretiziranjem kakega Buharina, nam bolj kakor vsebinske razlike v oči pade razlika v delovanju misli. Oba avtorja napredujeta tako, da ob na videz nepremostljivih problemih konstruirata opozicije možnih rešitev. A v nasprotju z Vološinovom, ki dosledno ravna po opisanem načelu, Buharin položaj razvozla tako, da se brezpogojno postavi na pozicijo tistega izmed členov, ki se prikazuje kot bolj materialističen. Dejansko gre za materialno potrditev Leninovih besed o Buharinovi šibkosti, ko gre za dialektično mišljenje.[8]

Operacije, ki jo poskušamo rekonstruirati, Vološinov ne izpelje eksplicitno, pač pa jo daje slutiti njegova analiza dveh med seboj prepletenih problemov: realne danosti jezika in zgodovine abstraktnega objektivizma v jezikoslovju. Že bežna seznanitev z analizo drugega od obeh problemov pokaže, da v ospredju ni analiza konkretne zgodovine jezi-

5 Prav tam, 63.

6 Nav. po: prav tam, 62.

7 L. Althusser, Is it Simple to be a Marxist in Philosophy, v: isti, *Essays in Self-Criticism*, London 1976, 192.

8 V Buharinovi *Teoriji historičnega materializma* sta takšni opoziciji, denimo, vzročnost in teleološkost, determinizem in indeterminizem, pri Vološinovu poleg tistih, ki jih najdemo v *MFJ*, v knjigi *Freudizem* še objektivna in subjektivna psihologija.

koslovja. Tako konceptualno orodje kakor dejstveni material sta za to vse prej kot zadostna. Bolj gre za ilustracijo momenta, v katerem predznanstveno ali psevdoznanstveno ukvarjanje z jezikom prehaja v svojo znanstveno obliko. Teza, ki jo zagovarja Vološinov, je, da je rezultat »abstrakcije«, s pomočjo katere znanost vzpostavi svoj predmet, odvisen od praktične naravnanosti, iz katere se ta znanost rojeva. Splošno epistemološko načelo, ki ga je mogoče izpeljati od tod, bi torej bilo, da so lastnosti in ustreznost *objekta* odvisne od praktične naravnanosti (proto)znanosti do realnosti, ki se nato (za nazaj) izkaže za njen *predmet*. Nihanje abstraktnega objektivizma med empirizmom in gnoseološkim idealizmom je odgovor na strukturno omejitev, ki izhaja iz njegove nezmožnosti, da bi nadzoroval to praktično podlago, se pravi, natanko vez, ki zagotavlja »adekvatnost« objekta predmetu. Pri tem ne gre za to, da objektivistično jezikoslovje te vezi ne poskuša nadzorovati, temveč za to, da mu izpod nadzora uide. Za to je krivo napačno razumevanje lastnega razmerja (skoz objekt) do predmeta, ki ga je mogoče shematično definirati na podlagi Marxove kritike Feuerbachovega materializma:

> Glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma /.../ je, da je predmet, dejanskost, čutnost pojmovana le v obliki *objekta ali zora*; ne pa kot *čutno človeška dejavnost, praksa*; ne subjektivno. /.../ Feuerbach hoče čutne, od miselnih objektov dejansko razločevane objekte. /.../ Nezadovoljen z *abstraktnim mišljenjem*, hoče *zor*, toda čutnosti ne dojema kot *praktično* človeško-čutno dejavnost.[9]

Z drugimi besedami, pozitivistični materializem, kakršnega kritizira Vološinov, samega sebe ne vidi kot prakso, zato ne zmore preiskati vezi, ki njegov objekt veže na predmet. V najboljšem primeru si lahko misli, da je to vez pustil za sabo skupaj s svojo (praktično naravnano) predzgodovino, tj. ideološko formacijo, ki je poprej zasedala njegovo mesto. Nezavedno se torej postavi na pozicijo zora, kolikor se v svojem objektu predstavlja zgolj kot odraz, zrcalna slika predmeta na sebi, lahko pa se – to bi bila, v grobem, Hjelmslevova pozicija – umakne nazaj k *abstraktnemu mišljenju*. Objekt si nato zamišlja zgolj kot predmet, očiščen vseh empiričnih postranskosti, ali pa kot popolnoma avtonomno instanco, ki je ne postavlja več v razmerje do predmeta.

Vološinov v svoji analizi obnovi prav to prekinjeno povezavo, ko – predvsem v 2. poglavju drugega dela *MFJ* – rekonstruira prakso filologije, njeno praktično naravnanost kot tisti moment, ki naddoloči razmerje med objektom in predmetom lingvistike. Filologija je zanj praksa iz-

9 K. Marx, Teze o Feuerbachu, slov. prev. B. Debenjak, v: K. Marx, F. Engels, *MEID II*, Ljubljana 1979, 357–358.

vzemanja tekstov iz njihovega (diskurzivnega) konteksta, katere komplementarni postopek je t. i. pasivno filološko razumevanje. Učinek tega razumevanja je, ko gre za razvozlavanje tujih jezikov, še močnejši, saj se pri takem tipu razumevanja »pomen gradi nekako na ločnici med vsaj dvema jezikoma«,[10] tako da so njegovi rezultati neposredno uporabni za poučevanje razvozlanega. Tu kajpada ni bistveno, kako natančno je Vološinov razkril dejavnike filološke prakse, ki določajo pogled objektivistične lingvistike tako, da kot svoj predmet samoniklo identificira prav jezik, svoj objekt pa nato razvije prav v dani smeri.[11] Odločilno je, da ne prezremo, kako Vološinov (objekta) objektivističnega jezikoslovja ne zavrne *a priori*[12] – temveč zgolj designira povezavo med predmetom in objektom, ki je jezikoslovje sámo ne vidi. S tem uvidom jezikoslovju pravzaprav napravi uslugo: ponudi mu pozicijo, s katere bi lahko nadzorovalo ideološke pogoje svoje možnosti.

Pravilnost take rekonstrukcije potrjuje tudi status alternativne veje jezikoslovja, individualističnega subjektivizma. Tudi tu veljajo Marxove besede, da »*dejavno* stran abstraktno v nasprotju z materializmom razvije idealizem«.[13] V koncepciji Karla Vosslerja[14] jezikoslovna znanost tako še zdaleč ni kak nepristranski opazovalec, razmerje njenega objekta do predmeta ni nemotivirano, temveč ga v celoti določa praktična naravnanost jeziko(slo)vne dejavnosti. Smoter slovnice je povsem pedagoški, zadeva prakso jezikovne kultivacije. Znanstvena slovnica je opora normativne, temelj njene avtoritete pri reševanju odprtih vprašanj. Aktivni normativni odnos do predmeta zato pri Vosslerju izključuje vsakršno potrebo po objektivni, nevtralni jezikoslovni znanosti. Tako za Vosslerja, denimo, slovnica, ki bi jezikovne zakone definirala na podlagi psiholoških zakonitosti mišljenja in fizioloških zakonitosti artikulacije zvo-

10 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 110.

11 Bistven je prostor, ki ga ta koncepcija odpre teorizaciji. Verjetno ta »samonikli pogled« sodobna lingvistika vsaj toliko kot klasični filološki praksi dolguje tudi mehanizmom konstrukcije nacionalnega jezika. Od tod namreč izhaja »tisti iracionalni 'intuitivistični' moment, ki ga lingvistika kondenzira v fikciji naravnega govorca /.../, minimalna sled zavezanosti njenim družbeno-zgodovinskim pogojem« (R. Močnik, *Raziskave za sociologijo književnosti*, Ljubljana 1983, 171).

12 »Če naj abstrakcija ustreza znanstvenim merilom, jo mora opravičevati določen teoretski in praktični cilj. Abstrakcija je lahko produktivna ali neproduktivna, lahko je produktivna v določenih pogledih in neproduktivna v drugih.« (V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 98.) Kot bomo videli v nadaljevanju, je strukturalistični znanstveni objekt za Vološinova problematičen, ker ne more izpolniti ne teoretske naloge, ki se mu zastavlja v okviru marksistične teorije družbe, ne – kolikor zanj ostaja slep – svojega imanentnega teoretskega cilja.

13 K. Marx, Teze o Feuerbachu, 357.

14 Prim.: Karl Fossler, Grammatika i istorija jazyka, *Logos* 1 (1910) (http://www2.unil.ch/slav/ling/textes/Vossler10.html).

ka, ni sporna le zaradi svoje materialističnosti – kolikor ne morejo imeti ti materialni procesi nič skupnega z jezikovno idejo –, temveč posebej zato, ker njen determinizem spodbija normativno naravnanost akademske slovnice. Če je vsa jezikovna dejavnost določena po železnih zakonih narave, je vsako vmešavanje bodisi brez učinka bodisi patološko, znanstvena slovnica si tako sama spodnese svojo *raison d'être*.

Odločilno mesto na temeljni ravni vološinovske epistemologije zaseda torej teorizacija vezi med realnim predmetom in znanstvenim objektom kot praktične dejavnosti. V polju empirističnega materializma ta vez ostaja netematizirana oziroma, pravilneje, teorizaciji uide. Ko se (jezikoslovna) znanost osvobaja idealistične teleologije, se namesto k teorizaciji svojega praktičnega odnosa do predmeta zateče k spontanemu videzu, ki ga ta odnos dobiva v naravoslovju, kjer se zdi, da sta predmet in raziskovalec absolutno razločena, in kjer se realni aktivni odnos prikazuje kot povsem nevtralen in nemotiviran ne-odnos. Odveč je dodati, da ta spontani videz, ne glede na to, kako uporaben utegne biti v naravoslovju, na področju humanistike in družboslovja za pravi epistemološki rez ne zadostuje. Dokler ostaja praktična naravnanost kot vez med predmetom in objektom neteoretizirana, se lahko namreč nadejamo le trivialnih opazk o tem, kako raziskovalčeve vrednote vplivajo na rezultate raziskave, nikakor pa ne rešitve – tudi v času Vološinova aktualne – naloge, kako razredno pozicijo neke teorije misliti in prakticirati skupaj z njeno znanstvenostjo.

Bilo bi pretirano trditi, da je pri Vološinovu ta vez domišljena. Vsekakor pa mu prepoznanje njene vloge pri konstituciji jezikoslovne znanosti omogoča vsaj to, da vidika realnega predmeta, ki ga poskuša pojasniti, ne izbere arbitrarno, tj. kakor se mu ta dozdevno ponuja sam, temveč z ozirom na teoretsko-praktični smoter znanosti, s katero se ukvarja: historičnega materializma in znotraj njega teorije ideologije.

Premiki v semantiki

Smisel nadaljnje teorizacije je torej v tem, da pokaže, kako alternativna konstrukcija objekta Vološinovu omogoči njegovo artikulacijo na teoretsko polje historičnega materializma, in zakaj strukturalistična paradigma takšno artikulacijo spodnaša.

Eksemplarična jezikoslovna disciplina je v tem pogledu semantika, kolikor se v njej zgosti temeljni problem slovnice, namreč vprašanje, kako se formalnim elementom pridružuje pomen, pri čemer je prav pomen tisti moment, ki v polju jezika zastopa zunajjezikovno realnost. Tr-

ditve o naravi pomena in smiselnih učinkov, ki jih določeno jezikoslovje (pred)postavlja, so tako zmerom že artikulacija jezika na »zunajjezikovno« dejanskost.[15]

Že shematični pregled zgodovine jezikoslovja pri Vološinovu daje slutiti, da je odgovor na vprašanje o naravi smiselnih učinkov eden od poglavitnih dejavnikov odnosa med jezikoslovnim objektivizmom in subjektivizmom. S stališča prvega je jezik sredstvo za prenašanje sporočil, s stališča drugega opora izraza, zunanja ovojnica, ki omogoča povnanjenje notranje vsebine. Dihotomija proučevalcem jezika kajpada ni mogla uiti, klasično formulacijo je dobila pri učenjakih port-royalske šole, ki so *dictum*, referencialno, propozicijsko plat jezika ločili od *modusa*, tj. od govorčevega odnosa do predstavne vsebine. Glavnina jezikoslovja z znanstvenimi pretenzijami – in to je bilo vselej objektivistično jezikoslovje – je dihotomijo prevzela v njeni ortodoksni, kartezijanski konceptualizaciji, ki »vidi v misli – ali v smislu – odločitev subjektivne volje na podlagi dojetja 'objektivne' ideje«.[16] *Modus* je izenačila s področjem volje, opredelila ga je kot voljno naravnanost do propozicijske vsebine, s čimer ga je načelno ločila od izraza, ekspresije. S tem je semantika zajela pojave, kakršni so, denimo, nakloni, netematizirane pa je pustila tiste presežke nad referencialnim pomenom, ki se uvrščajo na področje čustev in skozi katere se realizira ekspresija, denimo medmete, vzklicnice in ostale stilsko zaznamovane izraze (pomanjševalnice, žaljivke ...). Ločnica med referencialno-voljnim in ekspresivnim se je zaradi objektivistične dominacije nato uveljavila kot ločnica med lingvistiko in stilistiko, preseči pa jo je bilo mogoče zgolj s pomočjo kompromisne tvorbe lingvistične stilistike oziroma z občasnim pojavljanjem subjektivističnih lingvistik, kakršna je Vosslerjeva, v katerih je lingvistični stilistiki pripadla vloga splošnega jezikoslovja.

Preden poskušamo eksplicirati predpostavke in teoretske posledice teh delitev, velja pokazati, kako je že pri Vološinovu zaznati premik, ki omogoča njihovo odpravljanje. V poglavju o vrednotenju in pomenu Vološinov na videz zaide v stare tirnice ločevanja med objektivnim in emotivnim, vse dokler v okviru kritike Špetove koncepcije o pomenu in sopomenu ne oblikuje teze o družbeni naravi vrednotenja in o njegovem primatu nad (referencialnim) pomenom. Najprej se vrednotenje emancipira od tradicionalne kategorije stilsko zaznamovanih izrazov, tako da te vključi v širši razred, ki ga sestavljajo tri velike skupine pojavov: into-

15 Natančneje, gre za (samoniklo) artikulacijo tako realnega predmeta na okoliško realnost kakor tudi znanstvenega objekta na objekte drugih znanosti.

16 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, slov. prev. J. Šumič Riha, Ljubljana 1988, 239.

nacija, izbor besednega materiala in njegova razmestitev.[17] Vrednotenje predmeta, o katerem je govor – ostanimo za zdaj še v tem horizontu –, tako ni več vezano na ekspresijo, ne izhaja več iz (individualne) notranjosti, temveč je, prav narobe, družbena opora te notranjosti. Izjava namreč po Vološinovu nima neposrednega dostopa do predmeta, temveč je konstitutivno prisiljena, da se obenem, ko se nanaša na svoj predmet, nanaša tudi na druge pripadnike organiziranega družbenega okolja, na družbo samo. Govoriti o nekem predmetu pomeni hkrati govoriti o položaju (ali, bolje, s stališča), ki ga ta predmet zavzema znotraj »vrednostne« strukture neke družbe, družbene skupine ipd. Vrednotenje, navzoče v posamezni izjavi, se mora nanašati na vrednostni moment znotraj tiste enotnosti ideološkega obzorja (verovanjskega ozadja), ki je predpostavka razumljivosti izjave. Vrednotenje je moment »podružbljenja« izjave, brez katerega ta ni razumljiva.

Od tod je le še korak do teze o primatu vrednotenja nad referencialnim pomenom. Če velja, da »izjave brez vrednotenja ni mogoče sestaviti«,[18] hkrati pa je, kot vemo iz izkušenj, povsem mogoče sestaviti izjavo brez referencialnega pomena, je vrednotenje očitno tista podlaga, iz katere je treba izpeljati pomen. Vološinov razvija to misel v dveh smereh, najprej s »semiotičnim« argumentom nepredmetnih umetnosti, katerih smisel ob odsotnosti referenta vzpostavlja prav vrednotenje, obenem pa z utemeljitvijo, da družbena organizacija (kot naravnanost, ki jo družba udejanja v svojem prisvajanju »narave«) naddoloči predmete, ki bodo vstopili v družbeno obzorje, tako da je vrednotenje tudi vzvod za spremembo pomena, ki je dejansko prevrednotenje.

Druga velika tema, kjer prihaja do bistvenega premika, je analiza oblik tujega govora in razvijanje koncepta gledišča. Pozorno branje razdelka o teoriji izraza nam razkrije, kako Vološinov vpelje razliko med sprejemnikom kot empirično osebo in nagovorjencem kot diskurzivno tvorbo, ki jo poimenuje (družbeno) občinstvo. Komplementarno operacijo nato opravi na drugi strani, ko empiričnega govorca loči od njegovih diskurzivnih podob. Tu gre ne samo za to, da se empirični govorec loči od instance, ki se v izjavo vpiše z atributi prve slovnične osebe, temveč tudi za vpeljavo instance gledišča, ki je ni mogoče reducirati niti na to slovnično osebo. Gledišče kot instanco, ki ji pripišemo neko vredno-

17 Prim. V. N. Vološinov, O granicah poètiki i lingvistiki, v: M. M. Bahtin, *Frejdizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofija jazyka. Stat'i*, Moskva 2000, 508.

18 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 145. – Če tega vrednotenja ne zaznavamo, tj. če izjavo zaznavamo kot nevtralno, je to zgolj poseben primer, učinek določene konstelacije med vrednotenjem in vrednostnim obzorjem.

tenje, namreč ne pripada več prvi osebi, kolikor lahko ta znotraj izjave, ki jo razglaša za svojo, sooči več različnih gledišč. Pri tistem tipu dialogičnosti znotraj izjave smo, ki je pri Bahtinu pozneje dobila ime »polifonija«, torej ne več zgolj pri vprašanju, kdo govori, temveč od kod, s katerega mesta v ideološkem obzorju sta njegov govor, pozicija sploh možna.

Kolikor je iz sistema semantičnih konceptov mogoče izluščiti »komunikacijsko shemo«, ki leži v njenem ozadju, dobimo pri Vološinovu naslednjo podobo:[19] na eni strani empiričnega govorca, ki se v komunikaciji opira na dva tipa »diskurzivnih instanc«; na drugi strani empiričnega poslušalca, katerega ustreznica v diskurzu je občinstvo. Občinstvo in gledišče se realizirata v izjavi tako, da se preko vrednotenja pripenjata na obzorje razumljivosti, ki ga po drugi strani deloma določa situacija.

V tej shemi ima odločilno, naddoločujočo vlogo družbeno obzorje razumljivosti, natančneje, problem, kako se v izjavi obzorje spne z govorno situacijo in njenimi udeleženci. Vološinov je nakazal dve možni poti raziskovanja te problematike, in sicer v njeni institucionalni ter intersubjektivni razsežnosti. Prvo povzema deklarirana teorija govornih žanrov, ki je predstavljena le bežno (pozneje je nekaj nadaljnjih korakov v tej smeri naredil Bahtin), druga se skriva v analizi oblik prenesenega govora. Za to analizo je v primerjavi s tradicionalnimi raziskavami značilen dvojen premik: opustitev problema prvotnega govornega dogodka in odmik od tradicionalne opozicije, ki ločuje med *de dicto* in *de re* strategijo prenašanja tujega govora. Za Vološinova pri proučevanju govorice ni relevantno, ali je izjava, ki naj bi jo prenašali, dejansko obstajala ali ne. Bistvena je sama možnost, da lahko svoje izjavljanje prikažemo kot poročanje, na primer v izjavah tipa »Pa saj sem ti rekel, da ...«, pri čemer to niso primeri ločenega pojava, ki bi obstajal poleg dejanskega sporočanja, temveč primeri temeljne realnosti, glede na katero je dejansko sporočanje le izveden pojav. V tem primeru postane nepertinentna tudi opozicija *de dicto – de re*, dobesednega prenašanja ali prenašanja po smislu. Običajne razprave se vrtijo okoli opredelitve premega govora kot transparentne oblike prenašanja tuje besede, kolikor ta omogoča, da enoznačno sklepamo na obliko prvotne izjave. V odvisnem govoru se zaradi skladenjskih prisil, ki narekujejo poročanje z gledišča trenutnega govornega položaja (opustitev prve in druge osebe, naravnanje zaimkov in prislovov, ponekod sosledica časov), vsili nepresojnost, ki so jo logiki zajeli v slikovitem zgledu »Ojdip pravi, da je njegova mati lepa«. V tem primeru je *de dicto* branje napačno, kolikor je za Ojdipa pač konstitutivno

19 Natančneje, gre za shemo tistega, čemur Vološinov pravi »govorni nastop«, saj ne zadostuje za konceptualizacijo izmenjav takšnih nastopov, ki jo označuje z izrazom »govorno dejanje«.

prav, da ni mogel izreči izjave »Moja mati je lepa« in je torej rekel kvečjemu »Jokasta je lepa«, »Moja žena je lepa« ipd. Za Vološinova je to vprašanje sekundarno, saj se zanj opozicija dobesedno–povzeto ne nanaša več na kak prvotni govorni dogodek (govorca), ki bi – kakor zgoraj – potrdil ustreznost izbire interpretacijske strategije, ampak na diskurzivno instanco govorčeve osebnosti. Pojavitev poročanjske izjave, kakršna je zgornja, po Vološinovu omogoča določen zgodovinski tip govorčeve osebnosti, ki se udejanja v nekaterih linearnih modifikacijah obeh vzorcev prenesenega govora. Zanjo je značilno, da v govorici funkcionira na ravni »vsebine« (ne pa na ravni izraza) in da so njene meje skrajno slabo izražene. Kot takšna se ne more upreti intervenciji vednosti, ki ji je nedostopna, zato pri realni interpretaciji dvoumnosti pravzaprav ni – gledišče je lahko le poročevalčevo. V konstelaciji jasno izražene meje osebnosti govorca takšna izjava ne bi bila verjetna, besedo *mati* bi nadomestila beseda *žena* ali *Jokasta*, v dani obliki pa bi se pojavila le, če bi hoteli ustaljeno predstavo o Ojdipu subvertirati. Govorčeva osebnost je princip, ki zamaje tudi domnevno dobesednost premega govora: pri prevladi linearnih modifikacij »poročevalec« ne bo dovolil, da bi se »govorec« zares diferenciral, v izrazu bo ostal enak poročevalcu, vsebinsko bo podrejen njegovi zamisli. Svoje *de dicto* potenciale bo lahko premi govor udejanjil šele v povsem drugačnih zgodovinskih pogojih, kjer je uveljavljena drugačna govorčeva osebnost.

Govorčeva osebnost je le eden izmed konceptov, s katerimi želi Vološinov zajeti temeljni pomen, ki ga ima v govorni dejavnosti pripenjanje situacije (predvsem v pomenu intersubjektivnega razmerja) na verovanjsko ozadje. Zajema tip izjav in jezikovnih konstrukcij, pri katerih se spenjanje odvija z izrecno pritegnitvijo drugih (dejanskih ali fingiranih) izjav. Tradicionalna slovnica se je omejila na te pojave in na kategorijo prenesenega govora. Vološinov jih je eksplicitno navezal na druge oblike dialogičnosti, pritegnjene v kontekst ene izjave, kakršne so ironija, parodija, problem odstavkov in njihovega medsebojnega nanašanja idr. Ta razširitev ima teoretske posledice: s področja pojavov, ki jih lahko vsaj dozdevno pojasnimo na ravni jezika, prehaja na pojave, ki se na tej ravni pojavljajo izjemoma. Ta premik popolnoma ustreza vološinovski delovni hipotezi o predmetu: kolikor nas zanimajo realni smiselni učinki govorice, jih lahko zajamemo le v govoru, v izjavah. Pritegnitev verovanjskega ozadja, skoz katero se istočasno konstituirajo pogoji za razumljivost izjave in intersubjektivna situacija izjavljanja,[20] je delo izjave, ne stavka, delo

20 Spomnimo, da nosi beseda *vyskazyvanie* v ruščini neogibno tudi procesualni pomen.

govora, ne pa jezika. Kolikor je ta pritegnitev ogrodje smiselnega učinka, je jasno tudi, da področje jezika – v tem primeru semantike – ni neodvisno od področja govora. Z drugimi besedami: jezikovna sestava izjave lahko služi kot sredstvo za izvedbo te pritegnitve ali pa ne, toda brez te pritegnitve izjava ni mogoča in neke vrste pritegnitev je univerzalni moment, ki ga je mogoče izluščiti iz slehernega izjavljanja. Vsak smiselni učinek je torej najprej v in po govoru, nato v jeziku. Semantične definicije so odvisne od pragmatičnih, govoru gre – tu je ključni obrat Saussura – primat nad jezikom. To mora veljati za sleherno lingvistiko, ki – v povezavi s pragmatiko – meri na realne smiselne učinke. Maksimo je mogoče uveljaviti na več načinov, denimo tako, da smiselni učinek opredelimo v terminih logike, tj. kot spoznavni učinek, ki ga povzroči interpretacija izjavljene propozicije. Za kaj takega mora biti propozicija očiščena dvoumnosti, to pa je delo, ki se ne le ne more izčrpati z operacijami jezikovne kompetence (spomnimo se, da je pri Chomskyju sleherna ravnina dejansko naprava za odpravljanje določenega tipa logičnih ambivalentnosti[21]), temveč zadeva tudi druge kognitivne mehanizme. Dejanski smiselni učinek je definiran v terminih, ki so univerzalnejši od govorice, kolikor pripadajo kogniciji nasploh. Primat govora je mogoče uveljaviti tudi drugače, denimo v obliki Ducrotove pragmatične semantike, ki je vološinovski zamisli kajpada veliko bliže. V tem primeru se nam primat govora vsili kot posledica vztrajanja pri poziciji »absolutne izvirnosti jezikovnega reda v semantiki«, ker je »vrednost izjave mogoče že od začetka opredeliti le glede na dejanje njene uporabe«.[22]

V nekem smislu se s tem krog, ki smo ga poskušali opisati, sklene. Primat govora je namreč logična posledica odločitve za neki pogled na predmet, ki se zgosti v konceptu komunikacije in ki ga hkrati določa tudi posebna naravnanost do predmeta, tj. poskus, kako ga misliti skupaj z družbenimi praksami.

K teoriji ideologije

Kot je znano, je razvoj jezikoslovja v tridesetih letih delo Vološinova in Bahtinovega kroga popolnoma obšel. V SZ se je jezikoslovje zaradi prevlade marristične dogme skoraj docela ločilo od ortodoksnega zahodnega lingvističnega toka, medtem ko zaradi zaprtosti tovrstni marginalni pojavi na Zahod niso mogli prodreti.

21 Prim.: F. J. Newmeyer, Iconicity and Generative Grammar, *Language*, 68 (1992), št. 4, 787.

22 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 63. Termin »izjava« je uporabljen v pomenu abstraktne lingvistične entitete, ki je običajno – in tudi v naši razpravi – rezerviran za izraz »stavek«.

Kljub vsemu pa teoretskih vzrokov ne gre zanemariti. Navsezadnje si je lingvistika prav tedaj zagotovila avtonomen in na videz trden položaj med posebnimi znanostmi. Malo verjetno je bilo, da bi zmogla prisluhniti težnjam, ki so radikalno podvomile o pravilnosti njene temeljne epistemološke poteze, konstitucije znanstvenega objekta. Tudi redki še delujoči strukturalisti v SZ, kjer je bil problem artikulacije znanosti o jeziku na znanost o družbi najbolj aktualen, so s kritiko Vološinova opravili razmeroma zlahka. Kolikor so izhajali iz saussurovske konstrukcije znanstvenega objekta, se jim je njegova epistemološka kritika kazala kot epistemološka napaka, ki naj bi temeljila na zamenjevanju objektov lingvistike in stilistike, jezika in umetnostne besede, [23] medtem ko so pogoj za možnost ustrezne artikulacije na teorijo družbe videli prav v »objektivnosti« jezikovnega sistema.[24]

Paradoksno je, da je srečanje med vološinovsko kritiko in lingvistiko spodletelo tudi drugikrat, tokrat v šestdesetih letih. Čeprav je bilo tedaj pričakovati, da se bo jezikoslovje s svojim konceptualnim orodjem posvetilo proučevanju povezav med jezikom in »ostalimi družbenimi fenomeni ter da bo intenzivno proučevalo, na primer, ideološko utemeljenost jezikovne prakse /.../, se je zgodilo nekaj popolnoma drugega: na lingvistično sceno je stopil Noam Chomsky«.[25] Skratka, delo Bahtinovega kroga so reaktualizirali prav v času zatona strukturalističnega raziskovalnega programa v lingvistiki, tako da je bila v tem krogu vsebovana kritika, ki jo je povzel nastajajoči poststrukturalizem, glede na polje lingvistike v najboljšem primeru zunanja, kolikor se ni nasploh omejila na področje proučevanja sekundarnih sistemov pomenjanja. Ideje Bahtinovega kroga so bile tako izključene iz epistemološke razprave, ki bi se lahko odprla v trenutku, ko je bilo problem nemoči strukturalnega jezikoslovja mogoče zastaviti iz njegove notranjosti. Tako je njegov vodilni predstavnik Émile Benveniste že leta 1947 zapisal:

> Da bi se kakšna dejavnost preobrnila v igro, je pravzaprav potrebno in zadošča, da jo jemljemo v njeni organizirani strukturi, tako da abstrahiramo »realni cilj«, ki si ga je zadala: igra pravica s svojim ceremonialom, če zanemarimo usodni vzrok; igra politika, ki se odvija med mnogimi oblikami in pravili, če zanemarimo oblast ljudi /.../ Vsako koherentno in urejeno manifestacijo kolektivnega ali individualnega življenja je mogoče pretvoriti v igro,

23 Prim.: R. O. Šor, V. N. Vološinov, Marksizm i filosofija jazyka, *Russkij jazyk v sovetskoj škole* 3 (1929) (http://www2.unil.ch/slav/ling/textes/Shor29b.html).

24 Prim.: J. V. Loja, V. N. Vološinov, Marksizm i filosofija jazyka, *Na literaturnom postu* 8 (1929) (http://www2.unil.ch/slav/ling/textes/Loja29a.html).

25 D. Škiljan, *Kraj lingvistike?*, n. d., 78.

če ji odvzamemo vzročno ali dejstveno motivacijo, ki ji zagotavlja učinkovitost.[26]

V okviru konceptualizacije, ki smo jo zastavili na začetku pričujočega spisa, je mogoče reči, da si potencialna strukturalistična pojasnitev govorne dejavnosti dostop do vzročne motivacije odvzame že s temeljnim epistemološkim rezom, ko ne reši problema odnosa med objektom in predmetom. Kolikor svojo držo nasproti predmetu misli kot zor, nemotiviran odnos med realnostjo in opazovalcem, kjer člena ne delujeta drug na drugega, tudi predmet misli kot neodvisen od sleherne motivacije. Znanstvena praksa namreč ne more delovati na jezik, ne da bi delovala na dejavnike njegove motiviranosti, ki so vzvodi njene dejavnosti. Če pa se razglasi za zunanjo sleherni motiviranosti, mora v zadnji instanci verjeti, da je tudi sleherna motiviranost zunanja predmetu. Zato sistem pravil, ki tvorijo objekt, pri predmetu dejansko ničesar ne pojasni. S tega stališča je bil Chomskyjev poseg v lingvistiko prav poskus, kako jezikovni strukturi pridati manjkajočo motivacijo, in je potekal v dveh korakih. S prehodom od zunanjega-jezika k notranjemu-jeziku se najprej znebimo protislovnih tez o jeziku kot družbenem pojavu in o psihološki realnosti njegovih entitet, medtem ko se v vpeljavi kriterija naučljivosti jezikovnega pravila pri otroku kot verifikacijskega postopka manifestira resnica praktične naravnanosti strukturalizma, kakor jo poskuša pojasniti Vološinov. Pri Chomskyju je ta »praktična naravnanost« v znanstveno napravo vključena strogo v obliki varovalke ustrezanja objekta (/univerzalne/ slovnice) predmetu (jezikovni kompetenci v otrokovih možganih).[27] Če lahko vsaj v približku velja, da Chomsky proizvede manjkajočo teorizacijo vezi med predmetom in objektom, velja tudi, da ta teorizacija naddoloči rezultate, ki jih tak objekt daje. Chomskyjeva teza, da se lingvistika preko kognitivne in obče psihologije nanaša na biologijo, tako napove, da je dobljeni objekt tak, da ga bo mogoče artikulirati na objekt (biologistične) psihologije. Neodvisno od tega, v kolikšni meri je mogoče entitetam v Chomskyjevi verigi pripisati realno obstoje-

26 É. Benveniste, *Igra kot struktura*, slov. prev. J. Pavlič, Koper 2001, 14. Poved za izpustom je navedena po: J.-C. Milner, *Strukturalizem: liki in paradigma*, slov. prev. E. D. Bahovec idr., Ljubljana 2003, 201–202.

27 Ko v tem kontekstu govorimo o jezikovni kompetenci, govorimo seveda o teoretskem zastopniku predmeta, ne pa o predmetu na sebi. Poskušamo poudariti, da se teoretska statusa »objekta« in »zastopnika predmeta« razlikujeta, kolikor gre pri drugem za teorizacijo vezi med realnim predmetom in objektom, ki ni del objekta *stricto sensu*. To bi lahko bil temeljni pomen ugotovitve, da sta nalogi generativne lingvistike »ustvariti adekvatno teorijo jezika in razviti teorijo obvladovanja jezika, pri čemer prva od njiju sicer v raziskovanju drugi logično predhodi, a ji je hierarhično podrejena«. (D. Škiljan, *Kraj lingvistike?*, n. d., 82.)

če referente v raziskovalnih programih na danih akademskih področjih, je jasno, da takšnega koncepta jezika ni mogoče neposredno artikulirati na koncept družbe, vsaj ne na takšnega, ki ne bi bil problematičen s stališča tistih sociologij, ki družbo umevajo kot pojav *sui generis*. Že če primerjamo shemo komunikacije, ki jo lahko rekonstruiramo pri Vološinovu, s tistimi, ki jih goji generativizem, postane jasno, da bi pri generativističnih izrazi, kakršni so »verovanjsko ozadje«, »govorec« in »naslovljenec«, »vrednotenje« in »gledišče«, mogli biti le metafore, ki nimajo mesta med vzročno-dejstvenimi motivacijami govorne dejavnosti. Če sprejmemo predstavo – ki jo je zavrnil že Marx –, da je družba množica individuov, komunikacija pa v strogem pomenu proces izmenjave informacij med njimi, se le stežka ognemo pojmovanju motiviranosti s pomočjo refleksivnih modelov. Ti so, odvisno od pripadajoče doktrine, utemeljeni bodisi po vzorcu predmet – zavest bodisi po načelu dražljaj – odziv, v obeh primerih pa se realni učinki zvedejo na »ustvarjanje pomenov s (ponavljajočim se) prepoznavanjem tega, kar so potem dejansko signali: lastnosti predmeta ali narave dražljaja«.[28]

Oba nakazana protipola sta hkrati tudi koordinati, v katerih je pogosto potekala razprava o ideologiji: spomnimo se samo predpostavk *ideologije* pri Destuttu de Tracyju in posebej v SZ razširjene teorije odraza. Vološinov sam je leta 1927, denimo, zapisal: »Misel nikoli ne odraža zgolj biti predmeta, ki si ga prizadeva spoznati, temveč hkrati z njo odraža tudi bit spoznavajočega subjekta, njegovo konkretno družbeno bit.«[29] Problem takšne formulacije, ki je bila sicer na trenutke politično in teoretsko produktivna, je z vidika, s katerim se ukvarjamo, predvsem v rigidni razločitvi objekta in subjekta. Poleg tega, da povzroča težave z določanjem, kaj je v družbenem procesu objekt in kaj subjekt, je na podlagi te formule člena tako rekoč nemogoče ponovno združiti. Od tod številne aporije teorije ideologije, ki jih izdaja že množtvo med seboj nekompatibilnih pomenov samega pojma. V vseh teh pomenih uporablja pojem ideologije tudi Vološinov, v *MFJ* pa so posebej izpostavljeni umevanji ideologije kot sistema idej, značilnih za določen razred, oziroma kot splošnega procesa nastajanja idej in pomenov ter kategorija svetovnega nazora.[30] Aporij takšnih rab in samega dejstva, da jih je hkra-

28 R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977, 38; nav. po delnem slov. prevodu: isti, Marksizem in književnost, slov. prev. A. Jereb, G. Kirn, M. Šprajc, v: *Marksizmi in jezikoslovje: Bahtin/Vološinov, Stalin, Williams*, ur. L. Centrih idr., Ljubljana 2005, 137.

29 V. N. Vološinov, Frejdizm, v: M. M. Bahtin, Frejdizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofija jazyka. Stat'i, n. d., 113. Vološinov obenem govori tudi o (družbenih) dražljajih in (verbalnih) odzivih.

30 R. Williams, *Marxism and Literature*, n. d., 55.

ti več, ni težko razkriti. Najsplošnejši pojem ideologije, ki ga Vološinov vpelje z dvojno formulo »*Kjer ni znaka – tam tudi ni ideologije. /.../ Vsemu ideološkemu pripada znakovni pomen.*«,[31] je kajpada vse preširok, na isti ravnini obravnava pojave, kakršna sta znanost in religija. Ni težko videti, da takšno umevanje pripada široko definiranemu polju nadzidav, značilnemu za sovjetski marksizem. Težava te koncepcije je, da v izraza »baza« in »nadzidava« investira občefilozofsko kategorijo materialnega in duhovnega,[32] zato mora iz doslednosti tako naravni jezik kakor tudi vse sekundarne sisteme pomenjanja (od umetnosti do morale) pripisati duhu in jih razporediti na isti ravnini. Zgoraj nakazana gesta, s katero Vološinov vpelje semiotično znanost o ideologijah,[33] prebije tako zastavljeno polje v dveh točkah: najprej s tem, da jezika ne postavi več vzporedno z ostalimi nadzidavami, temveč na drugo raven, kot nujen moment sleherne nadzidave, s čimer nato – kolikor ga zanima *govor* – tem nadzidavam povrne njihovo praktično razsežnost (ideološko in življenjsko občevanje). V zadnji instanci delitev popolnoma zamaje, saj je jasno, da mora jezik vključiti tudi v bazo, se pravi, v instanco, ki naj bi jo ravno odražal.[34] Toda operacija, ki sferi duhovnega zagotovi materialnost (praktične dejavnosti in materialnih znakov), še vedno ostaja na občefilozofski ravni, pomeni le drugačno kvalifikacijo kategorije materialnega. Tega se Vološinov dobro zaveda, prav v zvezi s tem tipom hipotez pa govori o marksizmu kot o »svetovnem nazoru«. Uporaba tega Engelsovega izraza očitno izhaja iz nelagodja, da bi marksizem neposredno prištel med znanosti, ki so v zgornji koncepciji pač le ena oblika ideologij, hkrati pa pokaže, da iz zgornje klasifikacije družbenih pojavov na podlagi njihove narave ni mogoče izpeljati specifike znanstvenega spoznanja.

Dodaten udarec temu širokemu umevanju ideologije zada Vološinov s tem, ko hkrati vztraja pri tezi o razredni naravi ideologije in o znaku kot areni razrednega boja, v katerem se mora – kot »resnica včerajšnjega dne« – potrjevati in reproducirati vladajoča ideologija. S tem pa se mu v novi obliki vrne vprašanje, kako ekonomski položaj nekega razreda določa njegovo ideologijo, kako »zavest odraža družbeno bit«. Nekaj odgovorov na to vprašanje ponudi Vološinov v svoji razpravi o nadzidavah, kjer zavrne koncept linearne vzročnosti, kakršnega predlaga, denimo, Buharin, ki znotraj nadzidave loči med tehniko, ljudmi (oziroma njiho-

31 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 14, 15.

32 Prim. M. Kerševan, *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*, Ljubljana 1980, 77ss.

33 A. A. Hansen-Löve, *Der russische Formalismus*, Dunaj 1978, 438.

34 Ta nevzdržni položaj je razrešil šele Stalin s tezo, da jezik ne pripada nadzidavi (niti bazi): isti, Marksizem in vprašanja jezikoslovja, slov. prev. A. Geršak, v: *Marksizmi in jezikoslovje*, n. d., 85–118.

vo organizacijo) in idejami (torej ideologijo).[35] Ta notranja heterogenost za Buharina preprečuje vsak »totalen« odgovor na vprašanje vzročnosti, hkrati pa omogoča, da natančno izluščimo posamezen vzročni niz (denimo produkcijske sile – tehnika v umetnosti, proizvodni – pravno-politični odnosi – organizacija »dela« v umetnosti ipd.). Pri obravnavi primera »odvečnega človeka«[36] Vološinov zagovarja nasprotno stališče, namreč da se neka ideološka sfera (nadzidava) odziva na delovanje vzroka (baze in drugih nadzidav) s svojo celotno strukturo oziroma, v Buharinovi terminologiji, da je realna enota nadzidava v celoti, ne pa njeni posamezni (glede na obliko materialnosti klasificirani) momenti. V tem pogledu se Vološinov približa tradiciji zahodnih sodobnikov, heglomarksistov in prav tedaj rojevajoči se Frankfurtski šoli, za katere je ključno vprašanje, kako družbena celota deluje na posamezne družbene sfere. Takšna zastavitev nas odreši obveznosti, da primarnost baze utemeljujemo s filozofskimi tezami o materialnosti proizvodnje ali o njeni vlogi pri zadovoljevanju »primarnih« potreb, kolikor z umestitvijo določujočega bistva celote v produkcijo prekine s topološko metaforo, ki proizvaja opisane kratke stike. Njena težava pa je, da se mora nasloniti na koncept ekspresivne vzročnosti, ki ga Vološinov v svoji kritiki teorije izraza zavrne kot idealističnega. Posledica je, da ostane na eni strani ujetnik opisanih omejitev in da gre na drugi strani njegov prispevek k teoriji ideologije iskati drugje kot pri njegovih zahodnih sodobnikih. Najdemo ga prav v njegovi koncepciji govorne dejavnosti, ki smo jo nakazali zgoraj, in v načinu, kako lahko znotraj nje vsaj v načelu premostitimo za teorijo ideologije pogubno razločitev subjekta in objekta, ki proizvede tudi nerešljivo vprašanje, kako ideologija prodre v glave agentov družbenega procesa. V tem pogledu je poglavitno, da ne zgrešimo implikacij, ki izhajajo iz vološinovske komunikacijske sheme. Predvsem gre za to, da zavržemo predstavo o mehanični interakciji treh sklenjenih empiričnih entitet (pošiljatelja, sporočila, sprejemnika), ki jo omogočata tem entitetam zunanja kod in situacija, in vzamemo zares predstavo o udeležencih občevalnega dogodka, ki v nekem temeljnem smislu ne obstajajo zunaj občevanja, zunaj govorice. S tem moramo seveda opustiti tudi logicistično-informatiške predstave o sporočilu in jih nadomestiti s konceptom izjave, katere ključni moment so prav sredstva za strukturacijo intersubjektivnih razmerij, katerih hrbtna stran je način, kako se preko njih intersubjektivno razmerje pripenja na svoje verovanjsko obzorje, subjekt v njem pa zavza-

35 Prim. N. I. Buharin, *Teorija historijskog materijalizma*, Zagreb 1980, 333.

36 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 26.

me dejavno pozicijo. V pričujočem spisu smo poskušali nakazati, kako logika konceptov, ki jih Vološinov razvija okrog pojma vrednotenja, zamaje tako objektivnost (zunanjost) ideologije kakor subjektivnost (notranjost) subjekta. Ali ni vrednotenje kot moment, ki je primaren glede na delitev objektivno (deskriptivno) – subjektivno (ekspresivno), prav utelešenje temeljne ideološke realnosti, ki šele sekundarno razpade na teoretsko in praktično ideologijo? In ali ne razkriva vztrajanje Vološinova pri vprašanju gledišča, načinov, kako se subjekt – nikakor ne enoznačno, le prek eksplicitno markiranih izrazov – vpisuje v izjavo oziroma se v njej vzpostavlja, temeljno odvisnost subjekta od tako pojmovane ideologije? Takšno razumevanje, ki pritrjuje sodbam o Vološinovu kot začetniku diskurzivne analize v teoriji ideologije,[37] bi navsezadnje upravičilo, da vološinovsko teorijo povzamemo v terminih koncepcije Oswalda Ducrota,[38] za katero se zdi, da radikalno povzame in konceptualizira njene motive. Potem bi zgoraj razločena vidika vrednotenja, na eni strani kot temeljne ideološke realnosti in na drugi kot realnosti, od katere je odvisen subjekt, mislili v okviru Ducrotove teorije argumentacije in polifonije.[39] Smiselno pozicijo, ki jo v izjavi vzpostavlja vrednotenje v obliki psevdopredikatov, bi torej zajeli z Ducrotovim konceptom toposa (kot ideološkega občega mesta, v katerem je deskriptivna raven nerazločljiva od argumentativne), igro izjavnih instanc, moduse učinkovanja ideologije pa skupaj z načini diskurzivnega vzpostavljanja subjekta. S tem bi zgolj eksplicirali korak Vološinova v smeri umevanja govorice kot praktične zavesti in primata te v teoriji ideologije (življenjska ideologija in notranji govor),[40] hkrati pa zadeli ob paradoksno točko, ki jo takšna teorija ideologije razkrije z ugotovitvijo, da je »red diskurza kot tak inherentno 'ideološki'«.[41] Krog teorije ideologije bi od tod morali pognati znova, tako kot bi morali z vprašanjem, kakšen objekt jezikoslovja ustreza našim ugotovitvam oziroma kako vzročno motivacijo govorice artikulirati na realno obstoječi objekt lingvistike, spet načeti jezikoslovno razpravo.

Obeh krogov kajpada ne moremo ponovno zagnati, zadostovati mora, da smo eksplicirali pozicijo izjavljanja, s katere je potekala naša rekonstrukcija vološinovskega objekta. Tako smo zaokrožili gesto, ki ji gre za rehabilitacijo v teh krajih pred časom uspešnega in razširjenega teoretskega branja klasikov. Pričujoči zapis bo dosegel namen, če mu bo

37 Prim. T. Eagleton, *Ideology*, London 1991, 196.

38 Prim. prav tam, predvsem pogl. 3–5, 8.

39 Zlasti ker se ta eksplicitno navezuje na Bahtina.

40 R. Williams, *Marxism and Literature*, n. d., 35; prim. slov. prev.: isti, Marksizem in književnost, n. d., 134.

41 S. Žižek, Introduction, v: *Mapping Ideology*, ur. S. Žižek, London 1997, 16.

uspelo zavrniti skušnjave, da bi teorijo interpretirali od zunaj, s pozicije nevtralne in izgotovljene, a nikoli eksplicirane vednosti, ki menda uhaja prisilam in aporijam konstrukcije znanstvenega objekta. Še toliko bolje bo, če se izkaže, da je lahko takšnemu branju v oporo in v prid.

Razmerje med lingvistiko in pragmatiko ter »tuji govor«

Marko Kržan

Zdi se, da je za delovanje znanosti značilna sinhronost dveh procesov, njeni rezultati pa so odvisni od tega, kateri od njiju v danem trenutku prevladuje. Prvi proces lahko označimo kot obdelovanje empiričnega, »realnega« predmeta s konceptualnim aparatom znanosti oziroma – kar je le njegova druga plat – kot vzpostavljanje znanstvenega predmeta, ki pojasnjuje realne procese onstran njihovega samoniklega videza. Drugi proces je metaoperacija na prvem, premišljanje razmerja med realnim in znanstvenim predmetom oziroma formulacije tega razmerja, kakor jo skoz transformacijo prvega v drugega proizvaja dana znanost.

V času zložnega, predvidljivega napredovanja znanosti ostaja drugi proces v ozadju, v ospredje pride v obdobjih in trenutkih »krize znanosti« in »epistemičnih rezov«. Prvi izraz meri na obdobja, ko neka znanost podvomi o ustreznosti obstoječe formulacije razmerja med realnim in znanstvenim predmetom za razkrivanje in pojasnjevanje realnih učinkujočih sil in njihovih medsebojnih razmerij. Leta 1947, torej v času, ko je strukturalizem v lingvistiki dosegel svoj vrhunec, in v trenutku, ko je začenjal svoj zmagoviti pohod na področje humanistike, je njegov najvidnejši predstavnik Émile Benveniste zapisal, da je mogoče »vsako koherentno in urejeno manifestacijo kolektivnega življenja /.../ pretvoriti v igro, *če ji odvzamemo vzročno ali dejstveno motivacijo, ki ji zagotavlja učinkovitost*«.[1] S tem skokom v teorijo igre je problematiziral adekvatnost strukturalistične konstrukcije znanstvenega predmeta re-

1 Nav. po J.-C, Milner, *Strukturalizem: liki in paradigma*, slov. prev. E. D. Bahovec idr., Ljubljana 2003, 201–202.

alnim pojavom, ki jih raziskuje, in nakazal omejitve njene eksplikativne vrednosti.

Deset let zatem je Noam Chomsky predstavil program nove dominantne jezikoslovne šole. Dve njegovi potezi, ponotranjenje jezika (od Z-jezika k N-jeziku), ki ustreza njegovi naturalizaciji v *kompetenci*, in vpeljavo kriterija naučljivosti jezikovnega pravila kot verifikacijske procedure, je mogoče razumeti kot poskus, da bi »jezikovni strukturi« pridali njeno »vzročno in dejstveno motivacijo«, da bi znanstvena podoba jezika dobila (novo) pojasnitveno moč. Izvršil je epistemični rez oziroma znanstveno revolucijo, katere učinki še danes dominirajo nad dobršnim delom jezikoslovja.

Skoraj trideset let pred tem je vprašanje o eksplikativnem dosegu strukturalistične konstrukcije znanstvenega predmeta s čisto drugih, »socioloških« pozicij zastavil Bahtinov krog. Leta 1929 je izšla knjiga Valentina Vološinova *Marksizem in filozofija jezika*, v kateri je predstavljena bahtinovska koncepcija govorice. Tretji del je posvečen problemu t. i. tujega govora. V pričujočem spisu bomo predstavili nekaj epistemoloških vprašanj, ki se odprejo, če poskušamo bahtinovsko koncepcijo artikulirati v polju sodobnih znanosti o govorici.

Bahtinovska koncepcija tujega govora

Najprej poglejmo, kateri so jezikovni pojavi, na katere se pojem tujega govora aplicira. Prvo kategorijo sestavljajo pojavi, ki jih v slovnici poznamo pod imenom poročanega govora, vključujejo tri klasične šablone za prenašanje tujega govora, premi, odvisni in polpremi govor.

V drugo kategorijo sodijo zgornjim sorodni pojavi, ki pa jih slovnice običajno ne obravnavajo. Govor je o »besedno-analitični modifikaciji odvisnega govora«[2] oziroma o tujem govoru, vpeljanem »*v zastrti obliki*«.[3] Navedimo zgled iz *Bratov Karamazovih*:

> (1) To že priključilos' s poljakami: te javilis' gordo i nezavisimo. Gromko zasvidetel'stvovali, čto, vo-pervyh, oba »*služili korone*«, i čto »*pan Mitja*« predlagal im tri tysjači, čtoby kupit' ih čest', i čto oni sami videli bol'šie den'gi v rukah ego.[4]

2 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, slov. prev. M. Kržan, Ljubljana 2008, 176–180.

3 M. M. Bahtin, Beseda v romanu, v: isti, *Teorija romana*, slov. prev. D. Bajt, Ljubljana 1982, 80.

4 Nav. po: V. N. Vološinov, Marksizm i filosofija jazyka, v: M. M. Bahtin, *Frejdizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofija jazyka. Stat'i*, Moskva 2000, 459 (poudaril V. N. V.).
Slov. prev.: »Enako se je zgodilo tudi s Poljakoma. Nastopila sta ponosno in samozavestno. Glasno sta izjavila, da sta, prvič, oba '*služila kroni*', in drugič, da jima je '*pan Mitja*' ponujal tri tisoč, da bi kupil njuno čast, in da sta sama videla v njegovih rokah veliko denarja.« (V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 177–178.)

Opraviti imamo z navedki v odvisniku, ki pa so lahko hkrati deloma – kot v našem primeru – tudi dobesedni, s poročanjem o realnosti govora, zavesti ali opisom dogodkov in njihovih udeležencev, v katerih so nekateri jezikovni segmenti hkrati sredstva za ubesedenje teh realnosti kot tudi dejanske jezikovne manifestacije govora ali zavesti oseb, o katerih se poroča oziroma se jih opisuje. V logiki in filozofiji jezika se takšno navajanje analizira kot hkrati uporabo (*use*) in omembo (*mention*), saj izraz istočasno referira na realnost zunaj sebe in demonstrira to realnost.[5]

V tretjo kategorijo so vključeni »retorični« učinki, kakršni so ironija, nekatere oblike zanikanja, stilizacije ipd.

Od tod lahko preidemo k opredelitvi osnovnih epistemoloških potez bahtinovske koncepcije tujega govora oziroma koncepcije govorice Bahtinovega kroga.

Najprej lahko ugotovimo, da je tuji govor protipostavljen kategoriji poročanega govora, kot jo pozna tradicionalna slovnica. Obsega namreč precej širši spekter pojavov, bistveno pa je, da ti pojavi tvorijo nekakšen »naravni razred«, zaradi česar je splošna pojasnitev pojavov pročanega govora mogoča zgolj v širšem okviru teorije tujega govora.

Nadalje je očitno, da pojavov tujega govora ni mogoče artikulirati znotraj ene same discipline znanosti o govorici. Ob nastanku koncepcije je to opazila tudi sočasna strukturalistična jezikoslovna kritika, ki je Vološinovu očitala, da »jezikovno dejstvo zamenjuje s stilističnim«,[6] s čimer je problematizirala zavestno umestitev problematike med lingvistiko in stilistiko oziroma literarno vedo. Bahtin je proti koncu svojega življenja kot pendant lingvistiki začel snovati t. i. metalingvistiko,[7] danes se problem tujega govora zastavlja hkrati znotraj lingvistike in pragmatike.

Tretja razsežnost, ki opredeljuje bahtinovsko koncepcijo govorice nasploh, je njena deklarirana sociološkost: izhodišče je govor, predmet so realni učinki rabe jezika.

Te abstraktne opredelitve nakazujejo več epistemoloških vprašanj, ki jih bomo postopoma jasneje artikulirali.

Najprej je razvidno, da nekatere razsežnosti govorice zaznavamo tako v polju jezika kakor tudi v polju govora. Filozofija vsakdanje govorice je, denimo, gradila iz spoznanja, da imajo izreki realne učinke, da z

5 F. Coulmas, Reported Speech: Some General Issues, v: *Direct and Indirect Speech*, ur. F. Coulmas, Berlin 1986.

6 R. O. Šor, V. N. Vološinov, Marksizm i filosofija jazyka, *Russkij jazyk v sovetskoj škole* 3 (1929) (http://www2.unil.ch/slav/ling/textes/Shor29b.html), 149–154.

7 M. M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskega*, slov. prev. U. Zabukovec, Ljubljana 2007, 205–230.

izrekanjem besed (v nasprotju z zdravorazumskim prepričanjem) izvršujemo dejanja. Izhajala je torej iz polja *govora*, toda nastala je s proučevanjem performativnih izrekov, torej izrekov besed, ki so že v sistemu *jezika* (pomensko) opredeljene s tem, da je z njihovim izrekanjem mogoče izvršiti določen tip govornega dejanja. Ob tem se je tudi na tem področju izkazalo, da ni mogoče ugotoviti nikakršnega enoznačnega ujemanja med obema ravnema, kar je razvidno ob Searlovi problematiki indirektnih govornih dejanj.[8] Problem je, na kratko, tale: obstaja določen izraz, markiran za izvrševanje nekega tipa govornega dejanja. Toda hkrati je (i) mogoče isto dejanje izvršiti tudi z uporabo kakega drugega izraza, s prvim izrazom pa lahko (ii) izvršimo še kak drug ali tretji tip govornega dejanja.

Kot drugi zgled nam lahko služi kar poročani govor. V njem se izkristalizira dvojna vpisanost ene temeljnih razsežnosti človeške govorice, ki jo razločuje od živalskih, možnosti, da izreki referirajo in reagirajo na druge izreke.[9]

Tudi v tem primeru nastopajo učinki »poročanja« tako na ravni govora kot na ravni jezika. Kot govorci smo sposobni prepoznati, kdaj nam sogovornik poroča o tujih izrekih oziroma, širše, kdaj je njegov izrek izrečen s stališča, ki ni »njegovo«, četudi pri tem ni uporabil jezikovnih sredstev poročanega govora. Ta so torej gramatikalizirana, v sistem jezika vpisana sredstva za poročanje o tujih izrekih oziroma, splošneje, za razločevanje lastnega stališča in besed od tujih. Ničta stopnja te razlike med *jezikovno* in *govorno* zaznamovanostjo tujosti je, denimo, ustni premi govor brez spremnega stavka.

Že iz tega je razvidno, da je konstrukcija slovničnega pojma poročanega govora odvisna od upoštevanja vidikov, ki ne sodijo v območje *jezika*. Lingvistično kategorijo kot tako je moč vzpostaviti šele, če na pojave, ki jih pojasnjuje, pogledamo od zunaj, s pozicije *govora*, jezikovne rabe. Za ilustracijo si oglejmo obravnavo poročanega govora v slovničnih priročnikih. V ruskem visokošolskem učbeniku skladnje[10] je odvisni govor obravnavan na dveh mestih: najprej kot primer zložene kompleksne povedi, kakršne tvorimo s pomočjo pojasnjevalnih (*iz" jasnitel'nye*) veznikov ob glagolih rekanja; nato ponovno v poglavju z zgovornim naslovom »Komunikacijsko-sintaktična organizacija besedila«. Šele tu, znotraj nekega hibridnega znanstvenega polja med skladnjo, besediloslovjem in pragmatiko, je mogoče vpeljati kategorijo poročanega govora; kri-

8 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, slov. prev. J. Šumič Riha, Ljubljana 1988, 227.

9 É. Benveniste, *Problemi splošne lingvistike* I, slov. prev. I. Žagar, B. Nežmah, Ljubljana 1988, 70–71.

10 *Sovremennyj russkij jazyk*, ur. L. A. Novikov, Sankt Peterburg 2001, 779–786, 822–825.

terij, ki omogoča, da odvisni govor obravnavamo skupaj s premim in polpremim torej ni formalen, skladenjski, temveč funkcionalen.[11]

Zdaj lahko jasneje opredelimo razmerje med kategorijama poročanega in tujega govora. Koncept, ki zagotovi najsplošnejšo povezavo vseh raznorodnih pojavov tujega govora, je bahtinovski koncept gledišča (*točka zrenija*), tj. vprašanje, od kod se nek izrek izreka. Izrek in izrekanje sta tu uporabljena v konceptualnem pomenu, opozarjata na to, da izhajamo z ravni govora. Kaže, da bi lahko postavili tezo, da je poročani govor korelat tujega govora v polju jezika. Toda s tem bi spregledali dvoje: da so lahko tudi (i) pojavi, kot so ironija, zanikanje ipd., v precejšnji meri gramatikalizirani; da se, kot smo videli, tudi (ii) kategorija poročanega govora kot *jezikovna* kategorija konstituira z nekega jeziku zunanjega stališča, tj. s stališča učinkov poročanja, ki jih je mogoče doseči tudi brez uporabe jezikovnih sredstev. S tem se približamo razmerju, ki smo ga postavili v naslov, torej razmerju med semantiko, ki jo lahko izhodiščno opredelimo kot proučevanje pomena abstraktnih lingvističnih entitet (stavkov), in pragmatiko, ki nam pomeni proučevanje realnih smiselnih učinkov izrekov. V nadaljevanju bomo analizirali dve obravnavi pojavov, ki jih zajema bahtinovska koncepcija. Prva ostaja zavezana tradiciji, saj ne problematizira kategorije poročanega govora in izdeluje njegovo semantiko. Poskušali bomo pokazati zagate takega pristopa, ki izhajajo iz tega, da razmerje med semantiko in pragmatiko v njem ni določeno, zaradi česar ostane nereflektirano tudi dejstvo, da je v tradicionalnih semantičnih kategorijah, kakršna je tuji govor, razcep med jezikom in govorom ponotranjen. Nato bomo analizirali pristop, katerega epistemološka podlaga je prav ustrezna formulacija razmerja med semantiko in pragmatiko in zato tudi transformacija prve.

Poročani govor v lingvistični stilistiki Ann Banfield

Teorija poročanega govora, ki jo je v sedemdesetih letih formulirala A. Banfield,[12] je zanimiva zato, ker je na eni strani strogo zavezana me-

11 Podobno je pri Toporišiču: *zgledi* odvisnega govora so formalno klasificirani kot vsebinski oziroma predmetni odvisniki. Pojem odvisnega govora pa se pojavi šele v pogl. Preneseni ali poročani govor, kjer je obravnavan skupaj z ostalimi konstrukcijami kot sredstvo za prenašanje tujega govora (tj. glede na funkcionalni kriterij in ob predpostavki pretvorljivosti). Vrh tega je dvojno vpisana tudi sama kategorija: nastopa namreč v poglavjih o *skladnji* in o *sporočanju* (J. Toporišič, *Slovenska slovnica*. Maribor 1991, 508–510, 525–532, 607). Toporišičevo koncepcijo je kritično dopolnila Martina Križaj-Ortar. Že naslov njene disertacije – *Poročani govor v slovenščini: skladenjsko-pragmatični vidik* (Ljubljana 1997) – nakazuje, da znanstvena konstrukcija kategorije poročanega govora implicira hkratnost dveh gledišč.

12 Potrebno gradivo je zbrano v: A. Banfield, *Unspeakable Sentences*, Boston 1982. V tekstu se opiramo na kritično analizo v: M. Kržan, *Prenašanje tujega govora kot lingvistični in sociološki problem*, Ljubljana 2007, 15–42.

todi tvorbene slovnice, hkrati pa je odvisna od tradicionalne stilistike in slovnice poročanega govora. Teorija ima tri razsežnosti. Prvo bi lahko pogojno imenovali leksikološka, prek nje je teorija povezana s tradicionalno stilistiko. A. Banfield v jeziku poleg nevtralnih izrazov opaža tudi obstoj dveh tipov izrazov, ki s svojo pojavitvijo nujno evocirajo govoreči subjekt in katerih interpretacija nujno zahteva sklicevanje nanj. Prvi tip tvorijo t. i. komunikacijski izrazi, tj. tiste jezikovne entitete, v katerih se neposredno reproducira struktura komunikacije (govorec–nagovorjenec). Jedro tega tipa so zaimki prve in druge osebe (jaz-ti kot »nesubjektivna oseba«):[13] vsi drugi »polnopomenski« izrazi lahko (z vidika govorice) referirajo na poljubne predmete in subjekte, medtem ko jaz in ti vselej referirata na en subjekt in na eno njegovo funkcijo v govorici: biti govorec ali nagovorjenec. Na to ogrodje se veže tudi sistem glagolske osebe, med komunikacijske izraze pa sodijo tudi velelniške konstrukcije, vokativ samostalnikov, kadar zaznamuje nagovarjanje ipd.

Drugi tip »subjektivnih« izrazov, ki jih avtorica imenuje ekspresivni, lahko enačimo s tradicionalno kategorijo stilsko zaznamovanih izrazov. Sem sodijo medmeti, pomanjševalnice, žaljivke, ki so »zaznamovani« že na ravni slovarja, kakor tudi večina tistih rab jezika, ki jih poznamo pod imenom retorične fi gure: eksklamacije, epiteti, metafore itn.

Druga razsežnost teorije je skladenjska: A. Banfield izhaja iz tradicionalne klasifikacije treh šablon poročanega govora, ki jo formalizira z aparatom tvorbene slovnice. V podrobnosti se nam ni treba spuščati, bistveno je zgolj dvoje: (i) A. Banfield vzpostavi skladenjsko razliko (g-strukture in p-strukture) med premim, odvisnim in polpremim govorom; (ii) te razlike so povezane z omejitvami pojavljanja komunikacijskih in ekspresivnih izrazov v posameznih konstrukcijah. Če se omejimo zgolj na tisti del stavčnih konstrukcij, v katerih se tuji govor prenaša (tj. zanemarimo spremne/uvajalne dele), lahko distribucijo zaznamovanih izrazov opredelimo takole: v premem govoru ni omejitev; v odvisnem je omejeno pojavljanje ekspresivnih izrazov, komunikacijski pa podlegajo specifičnim interpretacijskim pravilom; v polpremem govoru je izključeno pojavljanje komunikacijskih izrazov.

Interpretacijska pravila nas pripeljejo na tretjo skladenjsko raven tvorbene slovnice, t. i. logično obliko, in s tem k semantični razsežnosti teorije A. Banfield. Da bi utemeljila generativistično semantiko poročanega govora, je avtorica vpeljala nekaj novih konceptov, ki niso bili sprejeti med univerzalne koncepte tvorbene slovnice na ravni LO, vendar so

13 Za »nesubjektivno osebo« gl. É. Benveniste, *Problemi splošne lingvistike* I, n. d., 253.

za epistemološko analizo izredno zanimivi. Dva od njih, koncepta govorca (*speaker*) in sebstva (*self*), si bomo pobliže ogledali.

Prvi je definiran kot instanca, ki ji pripišemo komunikacijske in ekspresivne elemente znotraj posamezne konstrukcije, sebstvo pa kot instanca, ki ji pripišemo ekspresivne elemente, kadar se v dani konstrukciji komunikacijski elementi ne morejo pojaviti. Kadar je prisoten, vključuje govorec v sebi hkrati tudi sebstvo. Zdaj lahko podamo nekaj zgledov:[14]

(2) a. 'Oh, how extraordinarily nice workmen are', Laura exclaimed. b. *Laura exclaimed that oh, how extraordinarily nice workmen were. c. Oh, how extraordinary nice workmen were, she thought.

(3) a. The private answered, 'Sir, I cannot carry out these orders.' b. The private answered that (*sir) he couldn't carry out these orders. c. No, (sir*), he could not carry out his orders, he told the officer.

(4) a. John said, 'That *idiot of a doctor* is a genius.' b. John said that the *idiot of a doctor* was a genius. c. That *idiot of a doctor* was a genius, he thought.

(5) a. John said to me$_i$, 'I$_j$ am a fool.' b. John said to me$_i$ that I$_i$ was a fool.

Očitno je, da sta v premem govoru lahko navzoča dva *govorca* (prim. 5a), instanci, ki so jima pripisani komunikativni in ekspresivni izrazi. V odvisnem govoru (primeri b) je navzoč le en *govorec*, in sicer govorec nadrednega stavka: v slednjega je mogoče vselej vpeljati prvo in drugo osebo (tj. poročevalca in naslovljenca) in vse komunikacijske ter ekspresivne izraze. Zaradi skladenjskih prisil odvisni stavek ne more vsebovati izrazov, kakršna sta vzkličnica v (2b) in nagovor v (3b), torej ne more vpeljevati nove instance govorca ali sebstva. V primeru, da skladnja dopušča pojavitev nekaterih komunikacijskih (5b) in ekspresivnih (4a) elementov v odvisnem stavku, interpretacijska pravila zahtevajo, da jih pripišemo instanci govorca. Argument v prid taki formulaciji pravil je, denimo, dejstvo, da je navajana trditev v (5a) protislovna, v (5b) pa ne. Možnost vključitve ekspresivnih in komunikacijskih elementov ni zmerom izkoriščena, toda že njen obstoj zadošča za semantično definicijo konstrukcije premega govora kot jezikovnega sredstva za vpeljavo dveh razločenih govorcev in odvisnega govora kot konstrukcije, v kateri govori le poročevalec. V teh dveh konstrukcijah se zdi koncept sebstva, kolikor govorec sebstvo vselej že predpostavlja, odveč, toda hkrati je bistven za semantiko polpremega govora. Slednji namreč ne dopušča komunikacijskih elementov: direktnega nagovora (vokativ v /3c/), velelnika, prve in druge osebe zaimkov in glagolov, dopušča pa vzklične konstrukcije (2c) in stilsko zaznamovane izraze (4c). Je torej konstrukcija, ki je brez govor-

14 Prirejenih po: A. Banfield, *Unspeakable Sentences*, Boston 1982.

ca, a vsebuje instanco sebstva, katere subjektivnost se manifestira skoz ekspresivne izraze.

Če koncept sebstva primerjamo z bahtinovskim pojmom gledišča, ugotovimo, da je koncepcija A. Banfield monologična: z izjemo premega govora, v katerem sta govorca maksimalno razločena, velja načelo 1 konstrukcija => 1 glas. V odvisnem govoru govori zgolj poročevalec, v polpremem govoru se izraža zgolj gledišče junakove zavesti. Če bi v primeru iz (1) opustili navednice in ga analizirali po A. Banfield, bi morali za znamovane izraze (*pan*, *služiti kroni*) pripisati pripovedovalcu, in ne likoma Poljakov, kar dejansko storimo. Prav tako bi morali izraz *idiot of a doctor* pripisati poročevalcu, čeprav bi vedeli, da je (i) oseba, o katere govoru se poroča in ki je omenjenemu zdrav niku nenaklonjena, dejansko izrekla te besede in da (ii) poročevalec z njo ne deli slabega mnenja o zdravniku.

Nasledka tega položaja sta dva: 1. semantična interpretacija je v protislovju s pragmatično, če ta opisuje rezultate dejanskega procesa razumevanja; 2. iste besede ne morejo pripadati hkrati dvema diskurzoma, ta dvojna pripadnost pa je temeljni bahtinovski zastavek.[15] Od tod se torej zastavita vprašanji o pravilni opredelitvi razmerja med semantiko in pragmatiko in ustrezni konceptualizaciji gledišča.

Dva tipa razmerja med semantiko in pragmatiko

Na popolnoma abstraktni ravni si je mogoče zamisliti dve formulaciji razmerja med semantiko in pragmatiko. V prvi, neopozitivistični, sta semantična in pragmatična interpretacija v ne-razmerju: sta neodvisni druga od druge, prehod med njima ni artikuliran, kar na videz ustrezno zaznamuje diskontinuiteto med jezikom in govorom, »gramatiko« in »retoriko«. Semantika, denimo, funkcionira kot opis dobesednega pomena v logiških terminih, pragmatika v terminih teorije govornih dejanj. Problem splošne teorije pomena se ne zastavlja, saj semantika ne pretendira na pojasnjevanje smiselnih učinkov izrekov (zato pragmatike ne potrebuje), pragmatika pa ne problematizira postopkov take semantike in jemlje njene rezultate kot nesporno danost. V nekaterih obrobnih primerih, in sicer tedaj, kadar semantična in pragmatična interpretacija nastopata v istih terminih (na primer učinka poročanja), lahko prihaja do protislovja dveh nasprotujočih si interpretacij, tj. do neujemanja rezultatov semantične in pragmatične analize. To smo shematično pokazali na primeru koncepcije A. Banfield.

15 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 186ss.

Temu položaju bi se lahko izognili tako, da bi formulirali pogoje, v katerih je semantična interpretacija že izčrpna interpretacija dejanskih pomenskih učinkov. Kolikor je takšna formulacija mogoča le z vpeljavo dodatne konceptualne ravni, ki jo je mogoče aplicirati tako na semantiko kot na pragmatiko, je že zametek splošne teorije pomena, znotraj katere si je mogoče zamisliti drugačno razmerje med semantiko in pragmatiko. Eden od načinov njegove formulacije je lahko t.i. semantična pragmatika Oswalda Ducrota, znotraj katere lahko ohranimo in natančneje opredelimo nekatere poteze, ki smo jih zgoraj opredelili kot konstitutivne za bahtinovsko koncepcijo. Med drugim smo rekli, da je ta sociološka, kar pomeni, da so njen predmet realni učinki *izrekov*, tj. razmeroma zaključenih dejansko *izrečenih* jezikovnih nizov, realiziranih v govornih dogodkih. Splošna teorija pomena, ki črpa iz te formulacije, bi morala izhajati iz dveh načelnih podmen: podmene o enotni naravi pomena in opustitve prakse semantike kot podajanja izčrpne interpretacije.

Prvo lahko ponazorimo z metaforo: vzemimo proizvodni proces, v katerem se proizvajajo, denimo, antene. Ne glede na različnost posameznih sklopov proizvodnih operacij je njihov edini smoter ta, da ustvarjajo uporabno vrednost, tj. sposobnost antene, da deluje kot antena. V proizvodnem procesu ne more nastati nič takega, kar bi bilo v nasprotju s tem edinim smotrom. Če zdaj postavimo, da je splošna teorija pomena kot naprava za izračunavanje dejanskih pomenskih učinkov izreka sestavljena iz dveh komponent, semantične in pragmatične, postane očitno, da semantika ne sme proizvajati izčrpnih interpretacij, ampak zgolj vmesne napotke za interpretacijo, ki jo dokončno poda pragmatična komponenta.

Tej dvojni konstrukciji naprave ustreza Ducrotova semantična deskripcija izreka, sestavljena iz jezikovne in retorične komponente.[16] Prva napoveduje *pomen stavkov*, druga pa opiše *smisel izrekov* (teh stavkov) v govorni situaciji, da pa bi razumeli novost, ki jo uvaja Ducrot, moramo upoštevati dvojen epistemološki premik, s katerim razloči pragmatično semantiko od neopozitivističnega spoja semantike in pragmatike, ki na videz vztraja v zgornjih formulacijah. Prvi premik lahko shematično opredelimo kot premik od (Saussurove) lingvistike jezika k lingvistiki govora. Ducrotova argumentacija je tale:[17] Saussure vzpostavi distink cijo jezik – govor na dveh ravneh. Prva raven zajame razliko med spoznavnim in realnim, empiričnim objektom, ki ga prvi pojasnjuje. Druga

16 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 16, 58.

17 Prav tam, 64–66.

raven je materialna, pri Saussuru jo ponazarja metafora z notno partituro in izvedeno skladbo, med danostma, ki ju je obe mogoče opazovati, a sta »dani« na različna načina, kot čista možnost ali kot realizacija. Ducrot pokaže, da nastane Saussurov *jezik* s projiciranjem »jezika« s prve ravni v »govor« z druge ravni. S tem postanejo predmet lingvistike (jezik) samo pojavi, v katerih obstaja teoretski predmet v čisti obliki in jih zato pojasnjuje brez pritegnitve zunajjezikovnih konceptov. V teh pojavih so lingvistu razmerja, ki tvorijo »partituro jezika«, dostopna prek introspekcije ali distribucijske raziskave. Pragmatična semantika pa, nasprotno, nastane v okviru lingvistike govora, zahteva, da »mora jezik (kot teoretski objekt) referirati na tisto, kar je za Saussura »govor«,[18] tj. na izrečene in realno učinkujoče izreke. Če se zdaj vrnemo k razlikovanju med *pomenom* in *smislom*, ugotovimo, da le smisel referira na neko realno danost (empirične izreke in učinke njihovega izrekanja), medtem ko je pomen zgolj analitično orodje, element v napravi, ki nima realnega korelata.[19] Ta premik je treba obravnavati v neposredni zvezi s pragmatizacijo semantike. Če retorična komponenta (pragmatika) pojasni smiselni učinek konkretnega *izreka* v konkretni situaciji, analizira jezikovna komponenta (pragmatična semantika) elementarne pomenske potenciale, ki jih imajo izrečeni *stavki* kot potencialno izrečeni, tj. z ozirom na izrekanje *vobče*.

Na tem mestu bomo tok razprave prekinili. Vidimo, da Ducrotova teorija ustreza podmeni o enotni naravi pomena. Da bi ugotovili, kakšna ta narava je, bomo naredili ovinek prek neke druge koncepcije, v kateri je enotna narava pomena ohranjena in razumljena na drug način.

Kakšna je narava pomena?

Na kratko bomo analizirali umevanje pomena v teoriji relevantnosti, kot sta jo razvila Dan Sperber in Deirdre Wilson.[20] Ta je za nas za-

18 Prav tam, 66.

19 S tega stališča se pokaže, da pri dvomu Vološinova v objektivnost jezika kot sistema (V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 91–93) ne gre za nerazločevanje med teoretskim in realnim objektom, ampak za pertinentno vprašanje eksplikativne vrednosti prvega. Ducrotova analiza konstruiranja *jezika* pri Saussuru namreč pokaže, da ta predpostavlja obstoj svojega korelata v realnosti govorice. Ducrot zavrne vprašanje o obstoju jezika, ki je *filozofsko*, torej neznanstveno vprašanje. To vprašanje je, kot ugotavlja Vološinov, večkrat delilo jezikoslovce (je jezik *érgon* ali *enérgeia* /prav tam, 135/), na osnovi Ducrotove analize pa lahko razmislimo tudi o Chomskyjevem odgovoru. Premik od Z-jezika k N-jeziku (N. Chomsky, *Znanje jezika: o naravi, izviru in rabi jezika*, slov. prev. B. Kante, Ljubljana 1989, 26–43) bi tako interpretirali kot zavrnitev distribucijskih raziskave v korist intorspekcije, a rez je bolj temeljen, saj pojem *kompetence* hkrati implicira korelat teoretskega objekta jezika, ki obstaja kot čista (z)možnost, naturalizirana »partitura na sebi«.

20 Gradivo za ta del razprave je vsebovano v: E.-J. Noh, *Metarepresentation: A Relevance Theory Approach*, Amsterdam; M. Kržan, *Prenašanje tujega govora kot lingvistični in sociološki problem*, n. d., 72–73.

nimiva zato, ker je v njenem okviru nastal koncept metareprezentacije,[21] ki kot splošen pojasnitveni okvir v naravni razred združi vse pojave, na katere meri bahtinovski pojem tujega govora. Je torej eden od načinov artikuliranja bahtinovske problematike znotraj sodobnega jezikoslovja. Pri podrobnostih se ne bomo ustavljali, pokazati namreč želimo na neko temeljnejšo epistemično razsežnost, v kateri se razkrije nezdružljivost z bahtinovsko koncepcijo. To ni presenetljivo, če vemo, da gre za kognitivistično vedo, znanost o verbalnem obnašanju človeka kot vidiku njegovega racionalnega obnašanja. Pragmatika je naprava za simuliranje interpretativnega procesa. Slednji je moment občevalnega dogodka, ki ga obravnavana teorija pojmuje preprosto kot izmenjavo sporočila med individui. Smoter interpretacijskega procesa je pridobitev kar se da izčrpne informacije, njegov rezultat pa spoznavni učinek, ki nastane s stikom nove informacije z že obstoječo informacijsko podlago. Učinki pomena so definirani v logiških terminih, enotnost njegove narave je zagotovljena s tem, da vse interpretacijske operacije vodijo k istemu smotru. Teorija relevantnosti ohranja dvojnost, ki jo najdemo pri Ducrotu, s tem ko načeloma razločuje med dvema tipoma interpretativnih operacij. Ene (»semantične«) temeljijo na človekovi jezikovni kompetenci, druge (»pragmatične«) na nejezikovnih kognitivnih zmožnostih. Hkrati je tudi tu v odnosu do klasične delitve dela med obema komponentama napravljen pomemben premik s konceptom pragmatične obogatitve:[22] pragmatična komponenta intervenira že na ravni t. i. eksplikatur. V interpretaciji gre v zadnji instanci za odpravljanje dvoumnosti: najprej na različnih skladenjskih ravneh, nato z vpeljavo pragmatičnih podatkov (vzročni odnosi, ugotavljanje referentov ipd.), rezultat vseh analitičnih operacij je niz kar se da izčrpno popolnjenih, enoznačnih propozicij.

Našo tezo o enotni naravi pomena kot nujna podlaga za splošno teorijo pomena tvori v zadnji instanci prepričanje, da pomena jezikovnih izrazov ni mogoče opisati, ne da bi upoštevali učinke, ki jih implicira sleherno njihovo izrekanje. Teorija relevantnosti te učinke umeva kot kognitivne učinke, katerih narava je ne le izrazljiva v logičnih izrazih, ampak je sama »logiška«.

Ko Ducrot vztraja pri strukturalizmu, vpeljuje v znanost prepričanje, ki ga je izpostavila teorija govornih dejanj, da gre pomenske učinke razumeti kot realne spremembe sveta, ki jih proizvajajo izrekanja izrekov, s tem ko transformirajo intersubjektivna razmerja med udeležen-

21 Gl. E.-J. Noh, *Metarepresentation*, n. d.

22 Prav tam; M. Golden, *O jeziku in jezikoslovju*, Ljubljana 1997, 232–233.

ci občevalnih dogodkov. Teza o enotni naravi pomena bi torej v tej različici bila, da sleherno izrekanje (v meri, ki jo zahtevata situacija in njegovo mesto v razmeroma zaključenem sklopu izrekanj) strukturira občevalni dogodek. Prenos niza propozicij je tako le poseben primer, eden od možnih pomenskih učinkov izrekanja. Naloga splošne teorije pomena je opredelitev pogojev, v katerih nastane nek »tip« pomenskih učinkov, in ne opis vseh možnih pomenskih učinkov v terminih, razvitih za opisovanje nekega posebnega (»logiškega«) smiselnega učinka.

H konceptu gledišča

Preostane nam, da orišemo delovanje pragmatične semantike ob problematiki gledišča. Zgoraj smo nakazali omejenost definicije gledišča pri Banfi eldovi. Zdaj bomo analizirali še koncepta govorca in izjavljalca v Ducrotovi teoriji: vzpostavili bomo analogijo s konceptoma A. Banfield, zato da bi pokazali na star problem znanosti o jeziku in opozorili na možne poti njegovega razreševanja v bahtinovskem duhu v okviru Ducrotove teorije.[23]

Govorec je pri Ducrotu definiran tako kot pri A. Banfield, kot instanca, ki jo zaznamuje prva oseba in ki jo je treba kot »diskurzivno bitje« ločiti od empiričnega govorca. Izjavljalca pa že ni več mogoče neposredno primerjati s sebstvom. Najprej nekaj primerov:

(7) John won't come, and I regret it, because it would have been nice.[24]

(8) a. Pierre ni ljubezniv. Nasprotno, zoprn je. b. !Pierre je ljubezniv. Nasprotno, čudovit je.[25]

Najsplošnejša definicija izjavljalca bi bila tale: eno izmed stališč, ki jih vsebuje nek izrek. Izjavljalec ni skladenjska funkcija (kakor sebstvo), še več, izjavljalec je konceptualna »dvoživka«, saj nastopa tako v polju *pomena* kot v polju *smisla*. Ustavimo se najprej pri zadnjem. Denimo, da obstaja neka splošna težnja v diskurzu , ki »določa, da si vsakič, ko nekdo nekaj izreče, že zamisli nekoga, ki bi bil ravno nasprotnega mnenja«.[26] Če nekomu (primer je Ducrotov)[27] rečem »Pierre je ljubezniv«, ta pa mi odgovori »Pa saj nikoli nisem trdil nasprotnega«, odgovor potrjuje, da je sogovornik zaznal, da je poleg izjavljalca (stališča) 1,

23 Tudi tu se, kot povsod v tem spisu, opiramo na opravljeno delo (gl. M. Kržan, *Prenašanje tujega govora kot lingvistični in sociološki problem*, n. d., 42–69).

24 O. Ducrot, *Slovenian Lectures: Introduction into Argumentative Semantics*, angl. prev. S. McEvoy, Ljubljana 2009 (http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=70), 38.

25 Isti, *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 214.

26 Prav tam.

27 Prav tam.

ki trdi, da je P ljubezniv, v izreku navzoč tudi izjavljalec2, ki trdi nasprotno. Obstajajo pa tudi primeri, ko je izjavljalec vpisan v jezikovno strukturo izrečenega stavka. Takšni so zanikani stavki iz zgornjih primerov: dve pojavitvi zaimka »it« v (7) navezujeta vsaka na enega izjavljalca (trdilno in zanikano stališče); navezovanje na trdilni stavek s prislovom *nasprotno* (8b) ni sprejemljivo.

Za boljšo predstavo lahko uporabimo gledališko metaforo:[28] izrek je kakor gledališka predstava. Govorec (ne empirični govorec!) je v odnosu do izjavljalcev kot avtor drame v odnosu do likov: v njih postavi na oder različna stališča, toda ni nujno, da se strinja (poistoveti) z vsemi, smisel drame velikokrat nastaja prav s tem, da se ne poistoveti z nobenim. Vse te možnosti se lahko realizirajo tudi v izreku: govorec lahko postavi na oder le enega izjavljalca, a zgolj za to, da bi se od njega distanciral (ironija), spodbija enega izjavljalca s pritegnitvijo drugega (na primer v zanikanju) ipd. Bistveno je to, da Ducrot ohrani možnost polifonije: v enem izreku je lahko navzočih več stališč, večglasnost je lahko vpisana že v jezikovno strukturo izrečenega stavka.

Vidimo torej, da je način vpisanosti izjavljalcev na ravni jezika drugačen kot pri sebstvu. Tam mora skladenjska konstrukcija dopuščati pojavitev izrazov, ki implicirajo govorca, ta pa – kadar so prisotni še ekspresivni izrazi – avtomatsko pomeni prisotnost sebstva, toda le enega sebstva. Nasprotno pa prisotnosti izjavljalca ne omejuje nobena skladenjska konstrukcija, indicirajo ga lahko nadvse različni izrazi, tako funkcionalni kot »polnopomenski«. V zadnji instanci koncepta nista primerljiva: pri A. Banfield je gledišče vezano na ekspresivne izraze, tj. na besede, ki vsebujejo neko presežno pomensko komponento, nezvedljivo na referencialni pomen. To komponento pojmuje na individualno psihološki način kot subjektivni odnos govorca do ubesedene vsebine: zato je izraz sebstvo povsem na mestu. V tem pogledu se vpisuje v tradicijo, segajočo do Descartesa, ki je v jeziku uveljavlja dihotomijo objektivno–subjektivno v obliki razlikovanja *dictum–modus*, *denotacija–konotacija*. Ta antagonizem je bil v veliki meri gonilo zgodovine lingvistike, vsaj kadar se je ukvarjala z *označenci*. V lingvistiki, ki se je štela za znanstveno, je bilo vprašanje subjektivnega sicer marginalizirano, a zatočišče je našlo drugje. Eno, »ciklično« zatočišče so bili poskusi – na primer Vosslerjeva *idealistische Neuphilologie* –, značilni za obdobja znanstvenih »kriz«, ki

28 Prav tam, 204.

so v imenu Človeka postavljali pod vprašaj galilejevsko paradigmo znanosti. Drugo, stalno pa je bila stilistika.[29]

Orisana konstrukcija je psihologistična reakcija na obstoj izrazov, ki jih ni mogoče opisati, »če se ne opremo na jezikovno dejavnost«.[30] V zadnji instanci se opira na t. i. teorije izraza:[31] v nekaterih izrazih subjekt ne motri in opisuje objekta, ampak se skoznje izraža oziroma razkriva. Zato so ti izrazi postavljeni nasproti komunikaciji: so neposreden, nikomur namenjen izraz notranjega jaza, in ne sporočanje.

Poleg nakazanega sta mogoča še dva pristopa k rešitvi vprašanja, ki je prav vprašanje dvojne vpisanosti temeljnih razsežnosti govorice, izpostavljeno v uvodu.

Prvi, značilen za neopozitivistično semantiko, je utemeljen na abstrahiranju od izrekanja in na introspekciji kot neposrednem dostopu do pomena lingvističnih entitet. *Modus* je spregledan ali reduciran na *dictum*, saj tako proučevanje v zadnji instanci predpostavlja, da je mogoče pomenom naravnega jezika najti semantične ekvivalente v neki univerzalni formalni logiški metagovorici.[32]

Tretji možni pristop vztraja na Saussurovi poziciji, ki »pripisuje jezikovnemu redu ireduktibilnost in določa, da ga ni mogoče utemeljevati na kakšni drugi realnosti«, ter vidi »v tem redu samem načelo njegove lastne racionalnosti«.[33] Odločilni korak v tej smeri pomeni teorija govornih dejanj kot teorija samonanašanja govorice. Ducrot je, upoštevajoč probleme dvojne vpisanosti temeljnih razsežnosti govorice, samonanašanje konceptualiziral tako na ravni govora kot na ravni jezika. Temeljni smiselni učinek je avtoreferencialna »predstava«, ki jo izrek podaja o svojem izrekanju. Te predstave ni mogoče opredeliti v obliki resničnostnih pogojev. Je večravninska, na najbolj temeljni ravni gre za informacije o avtorstvu izreka. Triada empirični producent/govorec – govorec – izjavljalec je konceptualni aparat, s katerim je mogoče analizirati diskurzivne mehanizme umeščanja empiričnih subjektov na mesta, ki ne obstajajo nikjer drugje kot v diskurzu, v govorici. Skoz priličenja in nepriličenja različnim subjektnim instancam se subjekti komunikacije – v meri, ki jo zahteva govorna situacija – kot subjekti šele vzpostavlja-

29 Tako ne preseneča, da se je Vosslerjeva šola posvečala pretežno stilistični problematiki.

30 O. Ducrot *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 63.

31 Za te teorije gl. V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, n. d., 115–117.

32 Zgled (O. Ducrot *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 56): ali je mogoče formulirati semantično razliko med *Delaj!* in *Rad bi, da delaš*, ne da bi upoštevali potencialno spremembo naslovljenčevega položaja (s katero je postavljen v juridično alternativo, da uboga ali ne), ki jo povzroči velelnik?

33 Prav tam, 70.

jo. Ta plat Ducrotove teorije, imenovana po Bahtinovem pojmu *teorija polifonije*, nadomešča psihologistično pojasnitev subjektivne razsežnosti govorice. Kolikor v nekem temeljnem smislu ni subjekta (ki je lahko le subjekt v govorici) pred govorico samo, je tudi sama subjektivnost šele produkt govorne dejavnosti in ne notranja lastnost jezika, kakor z razločevanjem med ekspresivnimi in drugimi izrazi predpostavlja lingvistična stilistika.

Hkrati je regularnosti, ki jih v zvezi z »zaznamovanimi« izrazi odkrivata lingvistika in stilistika, mogoče artikulirati znotraj Ducrotove semantike. Gre za – kot smo pokazali drugje[34] – red izrazov, ki podajajo informacije o vzroku izrekanja, tj. spet samonanašalnih izrazov (kar jih razločuje od *dictuma*).

Če teorija polifonije predstavlja obračun s kategorijo subjektivnosti v jeziku, je *teorija argumentacije v jeziku* njena druga plat, tj. obračun s predstavo o informativni vsebini občevanja. Izjavljalec, tj. gledišče, je ravno točka, kjer se stikata obe teoriji, in točka, kjer se praktično odpravlja opozicija objektivno–subjektivno. Gledišče je namreč mesto v izreku, ki aludira na neko obče verjetje, *topos*, s čimer ga predstavi kot veljavnega v občevalni situaciji. Tu je bistveno poudariti Ducrotov epistemični premik: na eni strani se subjekt subjektivira šele tako, da se umešča na mesta, ki jih ustvarja diskurz (kar je objektiven proces). Hkrati pa tudi verjetja niso nevtralne in objektivne konstatacije o svetu, ampak so angažirane, motivirane zveze psevdopremis s psevdosklepi, tj. »snov«, iz katere so stkane praktične ideologije. Tudi tu je Ducrotova koncepcija skladna z bahtinovsko, saj v slednji gledišče ni izraz subjektivne notranjosti, ampak smiselna pozicija, katere narava je družbena.

Če mi na primer nekdo reče »Vreme je lepo. Pojdiva na sprehod«, ta izrek aludira na verjetje, da je lepo vreme priložnost na sprehod. Z besedami »Res je, toda jaz sem utrujen« lahko zavrnem sklep, ki naj bi ga sprejel, tako da I_1, ki ugotavlja, da so izpolnjeni pogoji za veljavnost omenjenega verjetja, protipostavim I_2, ki aludira na verjetje, da je gibanje, kadar si utrujen, škodljivo. Vidimo, da verjetje ne uveljavlja nemotiviranega, objektivnega odnosa do sveta, ampak je »motivacija« za določeno ravnanje. Argumentacija je način, da se to ideološko verjetje aktualizira, preide v dejanje – v kolikor ni zavrnjeno v skladu s pravili diskurzivnega mehanizma.[35]

34 M. Kržan, *Prenašanje tujega govora kot lingvistični in sociološki problem*, n. d.

35 Teorijo argumentacije v jeziku in polifonično teorijo performativa za slovenščino na podlagi Ducrotove zastavitve razvija Igor. Ž. Žagar, na primer v spisih *Argumentation in Language and the Slovenian*

Gledišče je torej kraj, na katerem se v sebi zunanjem objektivnem procesu vzpostavlja in reproducira subjekt, hkrati pa »Arhimedova točka«, kjer ga ideologija zgrabi, s čimer verjetja, iz katerih je stkana, šele dobijo svojo dejansko materialno eksistenco.

Sklep

Če za premiso vzamemo tezo, da je slovnica jedro lingvistike, in pri tem upoštevamo definicijo slovnice kot naprave, ki formalnim elementom pridružuje pomen,[36] vidimo, da vprašanje o definiciji pomenskih učinkov jezika zadeva lingvistiko prav v njenem bistvu. Iz zgornje definicije izhaja tudi, da nobena slovnica ne vsebuje zgolj formulacij striktno jezikovnih razmerij (med označevalci), ampak zahteva njena konstrukcija pritegnitev nekega zunanjega elementa, ki je hkrati element, ki jo popolni. Vprašanje o naravi pomena je za lingvistiko neposredno aktualno kot vprašanje o naravi tega suplementa. Ko govori o (grški in francoski, najverjetneje port-royalski) slovnici, Saussure ugotavlja, da ta »temelji na logiki«.[37] Isto lahko rečemo za tvorbeno slovnico. G-struktura stavkov ima obliko argument–predikat, LO določa doseg kvantifikatorjev.[38] Konstitutivni suplement je v tvorbeni slovnici logika (razmerje znak–predmet), problematičnost teze o »logični« naravi pomena pa smo zgoraj že kritizirali. Poleg tega smo pokazali, da je ta na ravni (neopozitivistično definirane) semantike reduktivna. Izrazov, v katerih je avtoreferencialna narava govorice vpisana v jezik sam, ne more opisati.

Izbira med kognitivistično pragmatiko in pragmatiko Ducrotvega tipa se torej odpira na dveh terenih.

1. Če hočemo vzpostaviti splošno teorijo pomena, predpostavke o pomenskih učinkih izrekov, ki jih sprejmemo na ravni pragmatike, zadevajo tudi semantiko. Kognitivistična pragmatika s svojim logicističnim umevanjem pomenskih učinkov (tudi) samonanašalnih izrazov ne ustreza zgoraj navedeni tezi o jeziku/govorici kot viru lastne racionalnosti. Bi slovnica potrebovala drugačen, »diskurzivni« suplement?

2. Odločitev v polju pragmatike ima posledice tudi za razmerje znanosti o govorici do znanosti o družbi. Alternativni ontologiji občevalnega dogodka ustrezata alternativnima ontologijama družbe. Kogniti-

Connective pa, Antwerpen 1994; How to Do Things With Words – The Polyphonic Way, v: *Speech Acts: Fiction or Reality?*, ur. I. Ž. Žagar, Ljubljana 1991; in v 1. ter 3. pogl. v tem zborniku.

36 F. J. Newmeyer, Iconicity and Generative Grammar, *Language* 68 (1992), št. 4, 787.

37 F. de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, slov. prev. B. Turk, Ljubljana 1997, 11.

38 F. J. Newmeyer, *Iconicity and Generative Grammar*, n. d., 787–789.

vistična pragmatika ustreza kvečjemu sociologiji, zastavljeni s subjektivnega gledišča akterjev. Opozicija subjekt–objekt je filozofska kategorija. Dejanska znanost o družbi je mogoča šele z zavrnitvijo same alternative gledišč, tj. kot teorija družbenih mehanizmov, ki pozicije, kakršni sta zgornji, šele proizvajajo. Taka teorija družbe bi bila ustreznica Ducrotovemu projektu pragmatike. Obe sta stvar prihodnosti.

Teorija označevalne prakse

Ideološka interpelacija v govornih dejanjih: o Ducrotovi formalizaciji bahtinovske polifonije

Jernej Habjan

V raziskavah govorice vsaj že dve stoletji štejejo za samoumevno misel – ne da bi jo sploh poskušali formulirati, tako očitna se jim zdi –, da ima vsaka izjava enega in samo enega avtorja.

To je citat iz razprave »*Očrt polifonične teorije izjavljanja*«, zadnjega poglavja Ducrotove knjige *Izrekanje in izrečeno*.[1] Namen poglavja je ne le formulirati, pač pa ovreči navedeno misel. Še več, oba projekta Ducrotove deskriptivne semantike, polifonična teorija izjavljanja in teorija argumentacije, sta namenjena dokazovanju, da besede nič ne pomenijo.[2] Posvetili se bomo le prvi teoriji, ki je vsaj po Ducrotovem mnenju izhodišče vsega njegovega dela.[3] Poskušali bomo pokazati, da ta teorija polifonije zgreši svoj namen, kjer bi morala biti najbolj prepričljiva, in da je tako zato, ker ne konceptualizira ideološke interpelacije,[4] ki naslovljenca sooči z izsiljeno izbiro, tj. subjektivacije[5].

1 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, slov. prev. J. Šumič Riha, Ljubljana 1988, 170.

2 Prav tam, 238; isti, *Slovenian Lectures: Introduction into Argumentative Semantics*, angl. prev. S. McEvoy, Ljubljana 2009 (http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=70),13.

3 Prav tam, 11, 29. Epistemološki komentar obeh teorij z ozirom na njun prelom s psihologistično oziroma logicistično lingvistiko je razvit v pogl. »Razmerje med lingvistiko in pragmatiko ter 'tuji govor'« v tem zborniku, zlasti v 6. razdelku.

4 Se pravi, diskurzivne mehanizme pozivanja individuov na pozicije domačinov praks, ki reproducirajo produkcijska razmerja (L. Althusser, Ideologija in ideološki aparati države, v: isti, *Izbrani spisi*, slov. prev. Z. Skušek, Ljubljana 2000).

5 Subjektivacija je konceptualizirana kot brezpogojna identifikacija (s subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve) brez pogojnih identifikacij (s subjektom, za katerega se predpostavlja, da verjame), tj. kot utajitev alternativnih identifikacij, dosežena z odzivom na ideološko interpelacijo, institucionalno vsiljeno kot edina mogoča alternativa, racionalni pol odtujitvenega *vel*, v: R. Močnik, Regulation of the Particular and Its Socio-Political Effects, v: *Conflict, Power, and the Landscape of Constitutionali-*

Izjavljalni dogodek v polifonični teoriji izjavljanja

Po Ducrotu vsako, ne le polifonično izjavljanje zahteva razcep govorečega subjekta na subjekt izjave in subjekt izjavljanja oziroma, z Ducrotovima izrazoma, na govorca in izjavljalca. Govoreči subjekt lahko sprejme odgovornost za izjavo samo kot govorec, identificiran z izjavljalcem. Ta pa je le gledišče, s katerega je izjava izjavljena, delna perspektiva, ki ji identiteto daje zgolj neidentičnost s preostalimi perspektivami, impliciranimi v izjavi. Ducrot torej razlikuje ne le med govorečim subjektom in producentom izjave, pač pa v prvem loči še govorca in izjavljalce. Ducrot formalizira Bahtinov dispozitiv avtor – pripovedovalec – junak kot producent – govorec – izjavljalec, da bi mu omogočil analizo polifonije v posamičnih izjavah in ne le v nizih izjav.[6]

Tako Ducrot pokaže, da so zgolj na videz protislovne izjave, kakršna je »Jean ne viendra pas, et je le regrette, car ça m'aurait fait plaisir.« oziroma »John won't come, and I regret it, because it would have been nice.«,[7] se pravi, dobesedno, »Janez ne bo prišel in jaz to obžalujem, saj bi bilo to prijetno.«

Kakor paradoks lažnivca je izjava protislovna samo, če utajimo razcep med govorcem in izjavljalcem.[8] Govorec, vpisan v izjavo z zaimkom »je«, »I«, »jaz«, lahko označi »ça«, »it«, »to« kot obžalovanja vredno in hkrati prijetno zato, ker besede »ça«, »it«, »to« ne izjavi v obeh primerih isti izjavljalec: prvi izjavljalec trdi, da Jean, John, Janez ne bo prišel, drugi pa pravi, da bo prišel. Če interpretiramo Ducrota z vidika teorije označevalca, lahko rečemo, da prvi izjavljalec predstavlja govorca v izjavi, drugi, Drugi, pa pogojuje to predstavljanje na dva inverzno simetrična načina: kot objekt govorčeve aktualne zavrnitve (govorec zavrne drugega izjavljalca) in potencialne identifikacije (govorec verjame, da drugi izjavljalec dekodira zaimek »ça«, »it«, »to« tako, kakor ga sam kodira). Izjava ubeži redundantnosti in obenem nerazumljivosti, kolikor je naslovljena na subjekt, za katerega se predpostavlja, da ne ve o Jeanu,

sm, ur. G. Tarabout, R. Samaddar, London 2008, 196–197; isti, *Beseda besedo*, Ljubljana 1985, 41–43, 13–24, 119, 138–146, 207–208,160–161; isti: *Spisi iz humanistike*, Ljubljana 2009, 255–257; prim.: L. Culiberg, *Japonska: Med nacionalnim mitom in mitološko nacijo*, Ljubljana 2007, 60–63.

6 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 171.

7 Isti, *Slovenian Lectures*, n. d., 38.

8 Za paradoks lažnivca gl. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana 1996, 128–129, 39. Značilen domačinski pogled na to utajitev podajo *Postile k Imenu rože*, kjer Eco opiše postmodernega ljubimca, ki lahko izpove ljubezen le s citatom izpovedi, znane njegovi naslovljenki: ljubimca prepoznata klišejskost izpovedi, a jo sprejmeta; prav citiranje, ironično distanciranje od klišeja jima omogoči subjektivacijo klišeja, sprejem njegove interpelacije. Lacanova rešitev paradoksa lažnivca je tedaj kritika postmodernizma *avant la lettre*.

Johnu, Janezu in da ve, kako naj preklaplja med aktualizacijama zaimka »ça«, »it«, »to«. Predpostavljeni Drugi je aktualno neveden in potencialno vseveden, kot tak pa zapolnjuje razcep med aktualizacijama zaimka, tj. med govorcem in izjavljalcem.

Že ta interpretacija Ducrotove analize navedene izjave bi lahko vpeljala koncept interpelacije, ne da bi zavila z Ducrotove poti. A produktivno bi bilo nadaljevati s primerom, ki zahteva izrecnejšo formulacijo interpelacije. Ta primer je namreč še težje analizirati brez koncepta interpelacije, saj zgošča to, kar bomo imenovali Ducrotovo protislovje med okulocentrizmom in *différance*.

Ironično zanikanje kot limita teorije polifonije

Po Ducrotu lahko njegov primer o Jeanu, Johnu, Janezu ilustrira polifonijo zato, ker je primer eksplicitnega zanikanja predpostavljene izjave. Zato bi si lahko obetali, da bo polifonija še očitnejša v primerih, ki zanikanju dodajo še ironijo. Zdi pa se, da Ducrotova teorija prav tu zaide v protislovje. Videti je, da zapade pulziranju med vpeljevanjem primerov izjav, ki designirajo t. i. zunajjezikovno dejanskost, in množenjem izjavljalcev z namenom potujevanja te dejanskosti. Ker ne suspendira tega omahovanja s posegom koncepta ideološke interpelacije, se Ducrotov projekt sam približa polju ideologije.

Tole je njegov primer ironičnega zanikanja:

> Z je menil, da bo končal svoj članek pravočasno, N je trdil, da to ni mogoče. Potem ko je Z pravočasno končal članek, ga pokaže N-u z ironično pripombo: »Kot vidiš, nisem končal članka.«[9]

Ducrot pravi, da tu ne zadošča njegova običajna analiza, ki ironijo obravnava kot nemožnost priličenja katerega od izjavljalcev govorcu. Ponudi alternativno analizo, »ne da bi se mogel o njej tudi odločiti«.[10] Ker vidimo v tej alternativi nadrobnost, ki utegne obrniti celotno teorijo na glavo, jo navajamo v celoti:

> Namesto da postavimo vse izjavljalce na isto ravnino, jih bomo postavili na dve različni ravni. Na prvo raven postavimo izjavljalca I_0, osmešenega izjavljalca, priličenega N-u iz drugega pogovora. N ni več absurden samo zato, ker zavrača Z-jevo trditev, da bo končal članek, temveč zato, ker – na drugi ravni – postavi dva izjavljalca, I_1 in I_2, protagonista pravega nikalnega dialoga. I_1, priličen Z-ju v trenutku, ko prinese članek, bi ugotavljal, da je bil članek dokončan v roku, I_2, ki mu je priličen I_0 (in torej posredno tudi N), pa

9 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, n. d., 221.

10 Prav tam.

bi to trditev zanikal. V tej perspektivi torej I_1 ni več mogoče priličiti G-ju /tj. govorcu/, saj ga je konstruiral I_0. Lahko vidimo, v čem se ta rešitev razlikuje od prejšnje. N ni smešen zato, ker zanika nekaj očitnega, temveč zato, ker si v trenutku, ko je članek dokončan, predstavlja pravi dialog, v katerem izjavljalec I_2 zanika nekaj očitnega, kar zatrjuje razumni izjavljalec I_1, kajti tudi tega je na prizorišče postavil I_0 (ki je priličen N-u). N-u torej ne očitajo tega, da neposredno (kolikor je priličen I_2) zagovarja neko stališče, namreč zanikanje, ki ga implicira nikalna izjava, temveč to, da kot I_0 uprizarja dve gledišči, zatrjevanje in zanikanje, ter da vzame nase, spet kot I_0, tisto, ki je v tem primeru ravno nesprejemljivo.

Teoretski problem druge rešitve je v tem, da implicira možnost podrejanja izjavljalcev drugega drugemu /.../. To pa lahko – vsaj do neke meje – omaje mojo opozicijo med govorcem in izjavljalcem, kajti izjavljalec se nevarno približuje govorcu, brž ko ima tudi sam to možnost, da postavlja na prizorišče izjavljalce. Toda po drugi strani nam s tem, da si vzamemo to pravico, da brez konca podrejamo izjavljalce drugega drugemu, ni treba več postavljati smislu za podlago »vsebin«, objektov, na katere naj bi merila stališča, pripisana izjavljalcem, objektov, ki bi neposredno prikazovali realnost. V teh »vsebinah« bi zmerom lahko videli gledišča nižjestopenjskih izjavljalcev. To pa je pomembna pridobitev, če naj tudi v samih »stvareh«, o katerih naj bi govorili diskurzi, vidimo kristalizacijo diskurza o drugih stvareh, ki se spet lahko razkrojijo v druge diskurze.[11]

Da bi ostal mož-beseda, si mora N vsaj predstavljati, kot I_0, da se strinja z I_2. Ta okornost označevalca, soočenega z realnostjo, ta rigidnost designacije ne glede na realnost je komična v Freudovem pomenu in ne zgolj »absurdna«, »posmeha« in »ironije« vredna. To zanikanje je prazni označevalec, ki lahko organizira celotni dialog, saj je ne le to, kar si predstavlja N, ampak tudi tisto, kar Z, N-jev nasprotnik, izjavi.

Kot rečeno, se Ducrotovi osrednji primeri ironije zatekajo k referiranju na zunajjezikovno dejanskost. Ironija je zanj produkt neujemanja med zatrjenim in videnim. Tri glavne primere ironije in med njimi oba primera ironičnega zanikanja vpelje prefiks »Kot vidite«.[12] Celo »manj prisiljen primer«, ki ga sklene izjava »Moj jazbečar, gospod, je bil nekdaj bernardinec.«,[13] predpostavlja, da je narava dana, dostopna pogledu. Ko pa se Ducrot poskuša znebiti teh »stvari«, »vsebin«, se domisli zgolj »neskončnega« dopolnjevanja izjavljalcev z izjavljalci. Ducrot

11 Prav tam, 222–223.

12 Prav tam, 210, 211, 221.

13 Prav tam, 210–211.

produktivno zavrne odločanje med tem okulocentrizmom in *différance*, med mankom in presežkom označevalca. Zmoti pa se, ko se posveti N-jevemu porazu in ne ravno tolikšni Z-jevi zmoti. Le tako bi Ducrot mogel prepoznati pravega poraženca in tako preseči domačinsko obravnavo dialoga ter zajeti materialne pogoje zanj. Slabo neskončnost pulziranja njegovega projekta bi (kakor sleherno pulziranje v govorici) suspendirala identifikacija praznega označevalca, ki bo v našem branju Ducrotovega primera ekspletivni *ne*. Celo Ducrotov temeljni cilj, dokaz, da besede ne pomenijo, bi bil dosežen s konceptualizacijo tega pomenu odtegnjenega označevalca, okrog katerega se besede strukturirajo v izjave.

Ironično zanikanje kot izjavljalni odziv na ideološko interpelacijo

Z-jeve izjave »Kot vidiš, nisem pravočasno končal članka.« ne saturira niti domnevna danost njenega referenta niti neskončno supliranje izjavljalcev z nižjestopenjskimi izjavljalci. Izjavljalca vpiše v izjavo, izjavo reflektira označevalec »nisem«, natančneje, »ni-«. Ta učinkuje kot t. i. ekspletivni *ne*, *ne explétif*, ki je na ravni izjave zgolj mašilo, na ravni izjavljanja pa dopolnilo, vpis subjekta.[14] »ni-« je prazni označevalec, nekaj, kar »na 'dejstvih' nič ne spremeni – in jih hkrati popolnoma spremeni«.[15] Medtem ko bi se znak »sem« nanašal na že prikazani članek in tako napravil izjavo redundantno, dodani označevalec »ni-« referira le na izjavo samo. »ni-« odpravi neovrgljivost, objektivnost potencialne izjave »Kot vidiš, sem pravočasno končal članek.«, spremeni jo v protidejstveno izjavo in tako omogoči subjektu izjavljanja, da to nesmiselnost prevzame nase, subjektivira. Članek v Z-jevi roki zdaj ni več danost, ampak dosežek subjektivne akcije. Kajti izjava ne predstavlja več za N-ja tega, kar sam vidi, temveč subjekt izjavljanja za diskurz naslovljenca, le posredno priličenega N-ju. »ni-« predstavlja Z-ja prav zato, ker ne pripada ne Z-ju ne N-ju. Z tega označevalca ne pripiše N-ju, pač pa izjavljalcu, za katerega se predpostavlja, da izraža svoje stališče ne glede na realnost in je imun proti njej ter lahko kot tak združuje Z-ja in N-ja kljub njunim različnim gledišče na realnost. Prav temu Drugemu Z kaže svoj članek.

Toda kako je tu vzniknil subjekt? Po Lacanu je subjekt učinek označevalca nasploh in moderne znanosti posebej. Moderno znanost konstituira ločitev misli in biti. Kajti kartezijanska misel je materializirana v

14 Lacan analizira ekspletivni *ne* v: Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem, slov. prev. S. Pelko, v: isti, *Spisi*, Ljubljana 1994, 277; *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, n. d., 55; *Etika psihoanalize*, Ljubljana 1988, 66–67, 307–308.

15 R. Močnik, *Beseda besedo*, n. d., 202.

označevalni verigi, v sistemu razmerij, ki daje materialni obstoj moderni, matematizirani znanosti; bit, neafektirana z mislijo, pa je lahko po prelomu z grško *epistéme* zgolj idiosinkrazija, ne-bit. Izbira med mislijo in bitjo je tedaj izsiljena izbira misli. Misel obstaja kot veriga označevalcev, če ta ne potrebuje zunanje avtorizacije. Sama se lahko veriga avtorizira, če zaustavi neskončno metonimično premeščanje svojih zgolj relacionalnih elementov. Brez zatekanja k zunanji avtoriteti je to dosegljivo, če je eden od elementov le v relaciji s seboj. Označevalec, ki ne referira na noben drug označevalec, je označevalec brez označenca, in kot tak označuje sámo označevalno prakso, verigo. Ta nesmiselni, prazni označevalec predstavlja za ostale elemente verige njihovo limito, ne-smisel, bit kot izjavljanje tega označevalca: ta označevalec predstavlja subjekt. Patološkost, matematično rečeno, razmerja med členom, ki predstavlja celotno množico, in ostalimi členi te množice prevzame, dopolni subjekt izjavljanja.

Ko je evakuirana v prazni označevalec, ki ga dopolnjuje subjekt njegovega izjavljanja, pa je metonimična narava označevalcev, njihova nesmiselnost, zgolj prestavljena na višjo raven.[16] Sam subjektov odziv na izjavljeno interpelacijo je vprašanje o izjavljanju interpelacije. Subjekt, ki ga prazni označevalec predstavlja za verigo, za red smisla, se neposredno sooči z metonimičnostjo, ne-smislom v verigi, zato manko med označevalci postane subjektov lastni manko. Ta manko v verigi pa je v sklepnem dialektičnem obratu kompenziran prav s tistim, kar je izsiljena izbira, kar je *vel* alienacije opredelil za nemogočo izbiro: s subjektom kot bitjo. Izbira, potlačena z interpelirančevo alienacijo v red označevalca, se vrne v interpelirančevi separaciji od manjkavosti, ne-celosti tega reda. Bit, nezavedna za subjekt, čigar (natančneje, katerega) bit je reducirana na izjavljanje označevalca s potlačenim označencem, se vrne kot subjektova projekcija na manko v verigi. Odgovor na tesnobno vprašanje o želji interpelirajočega Drugega, smisla, je subjekt kot ne-smiselna bit, kot tisto, od česar je subjekta odtujila sama interpelacija. Vprašanje je potemtakem svoj lastni odgovor: zakaj me Drugi naslavlja, če ne zato, ker sem, kar Drugi ni, kar smislu manjka. Subjekt torej saturira verigo tako, da ji prepusti to, kar je vselej že prepustil, potlačil. Subjektovo nezavedno, subjekt kot bit, tako sovpade z mankom v označevalni bateriji.[17]

16 V »zgornje« nadstropje Lacanovega grafa želje: J. Lacan, Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem, n. d., 290–303.

17 Na konstitutivno vlogo alternative misel/bit za zgodovino moderne znanosti pa tudi na označevalno verigo in ne-bit kot materialno eksistenco misli in biti pokaže Lacan z vpeljavo odtujitvenega *vel* (J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, n. d., 195–216) in s parodijo Descartesa »*mislim: 'torej sem'*« (isti, Znanost in resnica, slov. prev. B. Vodopivec, v: isti, *Spisi*, n. d., 314); prim.: R. Močnik, *Beseda besedo*, n. d., 119, 138–146.

Lacanovo lociranje subjekta v moderni prelom z *epistéme* nam omogoča, da nadalje historiziramo njegovo analizo na gradivu diskurza univerze, v katerega sodi Ducrotov dialog. V Ducrotovem primeru je govoreči subjekt odtujen v verigo, konstituiran v subjekt vednosti, prek izbire *Publish or perish!*. Ta motto, s katerim so na(t)ivci postmodernizma subjektivirali, legitimirali svoj položaj v poznem kapitalizmu, je mogoče pripisati tudi sodobni univerzi. Zakaj ekonomija je nasledila krščansko, humanistično in nacionalistično ideologijo kot instanca, ki napravi, da eden od označevalcev označuje celotno verigo vednosti.[18] Odkar je ekonomija ne le determinanta strukturacije družbenih sfer, ampak tudi njena dominanta, povzema vase neekonomistične ideologije, ki so dotlej z mesta dominante določale označevalec vseh ostalih označevalcev vednostne verige. Vednost je tako zgubila svojo specifično ideološko zunanjost, a ravno zato zapadla zunanjosti, ki je preostala, ekonomiji. Natančneje, sovpadanje determinante in dominante v eni, ekonomski družbeni sferi poteka kot odpravljanje sleherne zunanjosti te sfere. In odtod navsezadnje vtis, da ekonomski *vel* nima zunanjosti, naslovljenca, pač pa ga vselej zgolj za nazaj formulira že interpelirani individuum: naj ga izrazi neoliberalni ekonomist ali pa naš postmoderni pisec, ustvari prozopopejo domnevno neme, nespodbitne, neideološke logike.

Univerzitetna institucija, povzeta v postmoderno kognitivno blagovno produkcijo,[19] mora izenačiti vednost z objavami v hegemonih občilih, alternative vednosti pa z ne-bitjo. Med alternativami pa je veliko bolj kakor idiosinkratična odsotnost vednosti onemogočena teorija. Ta je namreč vse bolj prisiljena v institucionalizacijo (in s tem v ne-bit), saj jo komodifikacija kognitivne proizvodnje sooča z nekim drugim *vel*: teorija se lahko proizvaja bodisi v instituciji ali pa v prostem času kognitivne, prekarizirane delavke in delavca.[20] Teoriji torej ostaja le institucija univerze, se pravi, *vel Publish or perish!*. Nujna izbira stalnega objavljanja pa univerzitetniku jemlje čas za teoretsko delo in ga tako sili v ugiba-

18 Isti, *Spisi iz humanistike*, n. d., 366–377, 385–438; M. Breznik, R. Močnik, Humanistika in družboslovje v primežu liberalne Evrope, *Časopis za kritiko znanosti* 36 (2008), št. 233, 178–181, 193–197; P. Krašovec, Realna supsumcija u hramu duha, v: *Kroz tranziciju*, ur. Ž. Popović in Z. Gajić, Novi Sad 2011.

19 Retroaktivno lahko celo rečemo, da je bila neoliberalna prisvojitev kritike, ki jo je na univerzo naslovil maj '68, anticipirana že v Lacanovem opozorilu, da je delavec kot enota vrednosti le »unité de valeur«, »kreditna točka« (J. Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, slov. prev. S. Tomšič, A. Zupančič, A. Žerjav, Ljubljana 2008, 91). Teoretsko, onkraj retroakcije, pa vsekakor velja, da Lacan v diskurzu univerze prepozna sodobni diskurz gospodarja. Za več o neoliberalni prisvojitvi boja študentskega revolta zoper tovarno, šolo in družino oziroma ekonomijo, politiko in kulturo gl. R. Močnik, *Svetovno gospodarstvo in revolucionarna politika*, Ljubljana 2006, 32–44.

20 Prim.: R. Močnik, *Spisi iz humanistike*, n. d., 351, op. 15; 359, op. 29.

nje občih mest, o katerih je mogoče objavljati. Ker so ti *topoi* določeni z gibanjem kapitala, ugibanje terja teorizacijo kapitala, ki pa se mora, kot rečeno, umakniti objavljanju. Institucionalni *vel* torej primora univerzitetnika v nelagodno spraševanje, kaj institucija hoče od njega. A *vel* mu tudi že odgovori, prav ko dilemo med vednostjo in teorijo zbrklja v *vel*, prisilno objavljanje: obča so vsa mesta, ki so institucionalizirana v hegemonih, s kapitalom podprtih medijih.[21]

Teorija v liberalizirani univerzi je tedaj speljana na vednost, objavljivo v medijih, namenjenih institucionalni reprodukciji, ne teoretskemu dialogu. Ravno z objavljanjem univerza tekste paradoksno odteguje dialogični refrakciji v drugih tekstih. Ker je to prelamljanje pogoj možnosti za teorijo[22] in kolikor je bilo institucionalizirano denimo v lacanovski praksi *la passe* (in reviji *Scilicet*),[23] lahko vidimo, da institucionalna blokada tega prelamljanja blokira prehod ideološkega diskurza univerze v teoretski, recimo analitični diskurz. Teorija, ki postane drugi vednosti, njen objekt, ne more postati dejavnik analize. Ta prehod univerze v analizo po Lacanu tudi sicer ni mogoč, saj lahko diskurzivni premiki izhajajo zgolj iz diskurza gospodarja,[24] diskurz univerze pa je celo moderna aktualizacija tega diskurza[25] oziroma, rečeno z Althusserjem,[26] univerza je del vladajočega ideološkega aparata države z razvitim kapitalističnim produkcijskim načinom.

Če naj bo Ducrotov primer pertinenten za diskurzivno analizo, ga moramo umestiti v prav takšno situacijo. Le tako bo lahko Z-jev prekomerno investirani odziv na N-jevo opazko kaj več kakor kontingenca. Afektiranost odziva lahko pojasnimo, če Z-ju pripišemo, da N-jevo opazko interpretira na ozadju zgornjega univerzitetnega *vel*, kot zapoved objave. Če je N izjavil »Ne boš napisal članka v roku.«, je Z izjavo samodejno dopolnil v »Takole ne boš napisal članka v roku.« Z ne more opustiti pisanja članka, zato more in mora opustiti le način pisanja, ne-vednost, ki je kot idiotizem ali teorija drugo vednosti v diskurzu univerze. A to je kot univerzitetnik, ki je z izjavo, da bo ujel rok, sploh izzval N-jevo repliko, vselej že storil. Z je že alieniran v institucijo vednosti, že je subjektiviral označevalec *Publish!*, ki tvori binom le z lastno odsotnostjo, izginotjem, in tako označuje označevalec kot tak, objavo. Institucijo ve-

21 Gl. prav tam, 242–262, za to institucionalno supliranje institucionalne ne-celosti.

22 Prav tam, 266 op. 3.

23 J. Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, n. d., 225.

24 Prim.: R. Močnik, *Beseda besedo*, n. d., 99–100.

25 J. Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, n. d., 31–32.

26 L. Althusser, Ideologija in ideološki aparati države, n. d., 79–83.

dnosti, ki mu je vsilila ta prazni označevalec, Z že materialno reproducira s svojimi objavami. Ne-vednost je zanj le še nemogoča, potlačena alternativa, N-jevo opazko o njegovi ne-vednosti lahko sprejeme samo s praznim afektom tesnobe, zato jo mora zavrniti z ironijo, še prej pa ujeti rok.

»ni-«, označevalec zanikanja objave, potemtakem označuje prisilo objavljanja. V N-jevi opazki aktivira verjetnostno ozadje *Publish or perish!* in kot ponovljen v Z-jevi ironični repliki predstavlja Z-ja, odtujenega od izbire neobjavljanja, za druge označevalce, za vednostno institucijo. Kakor ekspletivni *ne* tudi »ni-« zanika Z-jevo izbiro biti, neobjavljanja, in ker je ta izbira lahko po alienaciji le nezavedna želja, »ni-« označuje to željo. Ker je ironično pripisan, vrnjen N-ju, pa »ni-« izpelje tudi separacijo alieniranega Z-ja od tesnobne ne-celosti N-jeve opazke: Z-jevo vprašanje, kaj hoče N, »ni-« odpravi tako, da N-jevo opazko napravi za znak, da N in z njim institucija hoče svoje drugo, Z-jevo bit, tj. Z-ja, kakršen je od alienacije naprej nemožen, zgubljen. Ironija Z-ju omogoči, da Drugemu prepusti bit, ki pa je sploh nima, odkar ga je Drugi prek N-ja naslovil z *vel*. Z ironijo se Z distancira od N-ja kot I_0, ki se, identificiran z I_2, humorno oklepa označevalca »ne« in z njim rigidno designira odsotnost članka v vseh možnih svetovih.[27] A ta odsotnost vednosti je le objekt-vzrok Z-jeve lastne, a že potlačene želje želenja: Z prenese na I_0 – na molčečega N-ja iz drugega dialoga, tj. iz monologa in ne polifonije – lastno nezavedno željo: N-ja ljubeče korigira, dopolni s tem, česar nima na voljo:[28] z že potlačeno bitjo, ki mu jo je opazka tesnobno približala, ko mu je – kot uspelo komunikacijsko dejanje[29] – v sprevrnjeni, resnični obliki vrnila prvotno, neizzvano sporočilo, da bo ujel rok, prvotno zavrnitev izbire biti. Če naj dokončno mitologiziramo Lacanovo shemo diskurza univerze:[30] izsiljena izbira (S_1) univerze (S_2) preobrazi Z-ja iz študenta ali teoretika (a) v diplomanta ali univerzitetnika ($).

Sklep: Od akterjev k institucionalnemu okviru izjavljalnega dogodka

Ducrotova dilema designacija/diseminacija je »neodločljiva«, le dokler ne prelomimo z Z-jevim in N-jevim horizontom. Dilemo suspendi-

27 Za Kripkejev rigidni designator kot prazni označevalec gl. I. Žagar, *Od performativa do govornih dejanj*, Ljubljana 2009 (http://193.2.222.157/Sifranti/StaticPage.aspx?id=64), 97–98; R. Močnik, *Beseda besedo*, n. d., 173 op. 1.

28 *Dati tisto, česar nimaš* je Lacanova definicija transferne ljubezni, dopolnjene v separaciji. Z-jeva ironija je tako res ecovska postmoderna, na paradoksu lažnivca sloneča ljubezenska izpoved, Lacan pa, kot rečeno, vnaprejšnji kritik postmodernizma.

29 J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, n. d., 129.

30 Za shemo gl. isti, *Hrbtna stran psihoanalize*, n. d., 41–58.

ramo, brž ko tako rekoč institucionaliziramo Z-ja in N-ja, ko okvirimo njun dialog z univerzo kot materialno eksistenco njunega skupnega naslovljenca. A to bi Ducrot mogel sam napraviti, če bi interpretiral Bahtinov ključni koncept »raznosmerne dvoglasne besede«[31] na ozadju ideje Vološinova o »raznosmernih družbenih interesih znotraj območja enega jezikovnega kolektiva«.[32] Tako bi ugotovil, da bahtinovska koncepcija polifonije ni omejena na tekste, pač pa razširjena na razredni boj.[33] Z vidika Bahtinovega kroga je namreč »raznosmerna beseda« polifonija *in nuce*, praktična eksistenca »raznosmernih družbenih interesov«. Naša artikulacija polifonije v govoricah na teorijo družbene institucije je potemtakem mogoča že v bahtinovski tradiciji, ki jo Ducrot sicer poskuša razviti. S tega gledišča sta Z in N le dve strani enega sporočila, isti subjekt.[34] Razlikujeta se samo, kolikor N naivno verjame, da »članek« pomeni kaj bolj substancialnega kakor »tisto, kar institucija imenuje 'članek'«, medtem ko Z brez sramu sprejme to delokutivno izpeljavo. Razlikujeta se kot levičarski in desničarski intelektualec, kakor *fool* in *knave*, rečeno s Chaucerjem.[35] Z eno besedo, tako Z kakor N sta produkt institucionalizirane prakse publiciranja kot »*poubellications*« oziroma, če naj parafraziramo ta Lacanov za-govor k *Štirim temeljnim konceptom psihoanalize*, *oublications*.

31 M. M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskega*, slov. prev. U. Zabukovec, Ljubljana 2007, 219–225.

32 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, slov. prev. M. Kržan, Ljubljana 2008, 34.

33 Za teoretsko prakticiranje in epistemološki komentar tovrstnega dopolnila Ducrotove bahtinovske teorije s historičnomaterialističnimi koncepti Vološinova in Medvedeva gl. R. Močnik, Regulation of the Particular and Its Socio-Political Effects, n. d., 184–188; prim. sklepni del pogl. »Teorija dejavne govorice in V. N. Vološinov« v tem zborniku. Maja Breznik pa z navezavo na teoretizacijo ideologije pri Vološinovu kritizira imediatizem Bahtinove ideje o polifonični karnevalski kulturi (M. Breznik, *Kultura danajskih darov*, Ljubljana 2009, 24, 85–95, 103–104).
Na primeru stalinskega diskurza ideološki suspenz polifonije locira Lev Centrih (L. Centrih, Stalinistična struktura in njen bralec, v: *Marksizmi in jezikoslovje: Bahtin/Vološinov, Stalin, Williams*, ur. L. Centrih idr., Ljubljana 2005, 79–81). Stalinski diskurz odpravi polifonijo sovjetskih pozicij izjavljanja tako, da jim z institucionalno podporo vsili identifikacijo s kategorijo novega, obenem pa njegova verzija diamata ne določi razlike med starim in novim. Zato morajo naslovljenci sami dodati vsiljenemu simbolnemu dispozitivu prazni označevalec novega. To ugibanje želje Drugega pa že odpravi specifike naslovljencev, polifonično raznoličnost med njimi, saj naslovljenci bodisi uganejo željo in se identificirajo z unarno potezo Drugega, bodisi je ne uganejo in niso več naslovljenci, tj. ginejo ali v označevalcu ali v čistki.

34 Subjekt izjavljanja in subjekt sprejema izjave interpelira isti Drugi, zato sta isti subjekt, tisti, ki po Lacanu od Drugega prejema lastno sporočilo v sprevrnjeni, resnični obliki (R. Močnik, *Beseda besedo*, n. d., 143–146).

35 Gl. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, n. d., 181–183.

Jejezik: iz lingvistike konstitutivno izključeno dvoumje konstativ–kompetenca–izjava / performativ–performanca–izjavljanje

Rastko Močnik

Problem jezika in govorice nasploh že kako stoletje tako plodno pretresa sestav naših vednosti in toliko koristi našemu znanju sploh, da navsezadnje postaja celo politična modna mušica, kar moramo sicer pozdraviti v tem mračnem trenutku, ko nazadnjaki z vseh desnih zakotij napadajo teorijo in predvsem nastavljajo šolsko reformo z utopičnim načrtom, da bi vsaj del človeštva oropali človeške govorice in ga preobrazili po zgledu termitske signaletike. Jezikovna problematika se tako bohoti, da z današnjega razgledišča skoraj ni več videti, da bi se kdajkoli kdo ukvarjal sploh s kakšnim drugim vprašanjem – zakaj tudi če so nemara kdaj mislili, da govorijo o čem ne-jezikovnem, so obdelovali jezik, če ne zaradi drugega že preprosto zato, ker so pač govorili – in da si, nadalje, ne moremo več niti zamisliti, da kakšna veda ne bi obravnavala prav jezika. Kolikor je že resnice v tem sodobnem občutenju sveta, vendarle nekako zastira tisti kraj, kjer jezik skuša govoriti o samem sebi, in v splošnem navdušenju pozablja tiho početje skromnega jezikoslovca, brez katerega ne bi bilo zdajšnjega razcveta in ki ima že zdaj bržčas več ko dovolj razlogov, da se ne da zapeljati morebitni evforiji.

Danes bi lahko rekli, da lingvistika proučuje *prvotne* (primarne) jezikovne »sisteme« ali kar prvotne jezične »predmete«; tako bi njen predmet opredelili s tem, da se razlikuje od »drugotnih« jezikovnih pojavov, tj. od prikazni drugega reda, ki se sestavljajo iz tistih prvega reda, torej da se razlikuje od predmetov, ki jih raziskuje, denimo, semiotika. Predmet lingvistike tako ni nič »naravnega«, vsekakor nič bolj naraven od predmetov drugih sorodnih ved – četudi je druga možna opredelitev predmeta lingvistike ta, da jezikoslovje proučuje *naravne* jezike.

Ta druga opredelitev spet ne meri na kakšno semantično polnost sicer zadosti metafizično zveneče besede *narava*, pač pa preprosto pomeni, da gre za jezike, ki niso »umetni«, ki torej niso po dogovoru ustanovljeni za kakšno natančno določeno rabo. Sodobna semiotika je zadosti problematizirala razdelitev na primarne in sekundarne sisteme, medtem ko je razprava o naravni ali pogodbeni naravi jezika že filozofska stalnica, katere problematičnost je pokazal že Platon.

Tu nas zanima zgolj preprosta ugotovitev, ki najprej izhaja iz teh opredelitev, da namreč predmet znanosti pripada diskurzu znanosti, kar sicer idealiste vrže vznak, vendar jih lahko takoj pomirimo, da to še ne pomeni, da je vse dovoljeno – pač narobe, s tem se prav vzpostavi znanstveni načrt kot etična naloga. Če pa je predmet znanosti proizvod diskurza znanosti, potem se predmet znanosti proizvaja (in »določa« – tu zdaj lahko govorimo, kot da se definicija ujema s proizvodnjo, vendar samo na tem mestu, drugače je to seveda mistifikacija) skoz neko določeno sistematično križanje razlik in sploh obstaja zgolj po svoji diferencialnosti. To je lahko razmeroma nevtralno dejstvo za »vse« znanosti – *razen* prav za jezikoslovje: v jezikoslovju je namreč *diferencialnost* temeljna značilnost predmeta. To se pravi, da v jezikoslovju »sovpade« način bivanja spoznavnega predmeta (ta »je« le v svoji diferencialnosti) z njegovim notranjim ustrojem: v jeziku »so samo razlike, in ni pozitivne kvantitete,« pravi Saussure v II. kurzu (1908–1909) in ponavlja v III. kurzu (1910–1911), v tekstu *Kurza* pa piše »so samo razlike *brez pozitivnih členov*«.[1]

1 F. de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, slov. prev. B. Turk, Ljubljana 1997, 135. Gl. tudi: R. Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Ženeva 1969, 196. To knjigo bomo še navajali, kolikor nas bo zanimal utemeljitveni akt sodobne lingvistike. Pravda v smislu »kaj je Saussure resnično rekel«, nas sicer pravzaprav ne zanima: dejstvo je, da je strukturalno lingvistiko in njene odločilne prelome opredelili *Cours* v Ballyjevi in Sechehayjevi redakciji (1916). Če sta Saussurova učenca reducirala, prirejala itn., je bilo to prav tako opredeljujoče kakor *nujno*: lingvistika pač ni mogla preskočiti svoje lastne meje, to mejo pa je začrtal prav Saussure. Res pa je, da je produkcija horizonta *nekaj drugega* kot sama črta obmejitvenica, potem ko je enkrat že zarisana. Zato seveda v »rokopisnih virih« lahko najdemo *presežek* teoretske prakse nad teorijo, »produkcije nad produktom«. Toda ta presežek se v lingvistiko kot znanstveni diskurz ne more vpisati drugače kot »zavržek«, kot »škart«, torej negativno, če si dopustimo še en majhen paradoksič. Pri Saussuru je seveda vprašanje »roko-pisanja« posebej dramatično: prav glede na to, da je pisal tudi »anagrame«. S stališča lingvistike kot že vzpostavljene znanosti so Saussurovi anagrami *noro pisanje*. Dejanje epistemološkega reza se v lingvistiki dogaja skoz razmerje do *jejezika* (če smemo anticipirati ta izraz), skoz razmerje, ki je temeljno drugačno od tistega odnosa do jejezika, s katerim se vzdržuje že vzpostavljeno jezikoznansko polje: zato tudi ta Saussurov »utemeljitveni akt« ni popolnoma mitološki. Narobe pa postaja »mitološka« sama že vzpostavljena lingvistika, ki hkrati pripoveduje o početku, o »genezi« človeškega in vzdržuje svoj lastni početek, svojo utemeljitev s tem, da jo izriva. Skrivni Saussure anagramov mogoče resda »noro« deluje, zato pa so mehanizmi izrinjanja v sami vedi klinično prepoznavni.

V lingvistiki bi se torej stapljala »notranji« ustroj spoznavnega predmeta in njegova »zunanja« opredelitev, jezik bi torej bil rokavica, ki je zmerom že obrnjena, ne da bi mogli reči, katera stran je prava. To pa pomeni predvsem tole: jezika ne moremo opredeliti kot spoznavni predmet, dokler nismo spoznali njegovega notranjega ustroja; toda tega ustroja ne moremo spoznavati, dokler še ne vemo, kaj pravzaprav spoznavamo – dokler si nismo »dali« spoznavnega predmeta. Tako se ustanovitev vede kaže že ustanovljeni vedi kot *circulus vitiosus:* doxa jezikoslovja ne more pojasniti, kako je sploh lahko nastala. To pa pomeni zgolj, da so pota iznajdbe paradoksna: pravovernost je tu le zato, da postavlja (včasih plodne) ovire.

Ne glede na našo pregnano formulacijo jezikoslovnega paradoksa je iz njega razvidno tisto, kar vidimo že iz samega imena te vede: zapisana je nujnosti, da je tako ali drugače odvisna od nekega »momenta«, v katerem se jezik nanaša na sebe samega brez zunanje »opore«. Brez opore – zato seveda lingvistika pozna vrsto bergel, glede katerih so lingvisti prvi skeptiki: »jezikovni čut«, »jezikovna kompetenca«, »domorodski govorec-poslušalec« itn. – vse to so *topoi*, kamor lingvistika izvaža svoj paradoks.

Nemara je bila prav v tem ovira, da je lingvistika šele tako pozno prišla do nečesa, kar je kolikor toliko blizu »znanstveni« formalizaciji: danes nam sicer jezikoslovje deluje za zgled natančnosti v »humanističnih vedah«, toda še Saussure se je zgledoval pri drugih družbenih vedah, pri Durkheimu in Tardu.[2]

Tudi še najnovejše lingvistične formalizacije delujejo v temelju drugače kakor na primer v logiki, matematiki: v jezikoslovju ni mogoče ustanoviti »meta-govorice« ali vsaj opisnega drugotnega jezika brez minimalnega zatekanja k »naravnemu« jeziku (k smislu, duhu jezika, naivnemu-domorodskemu razumevanju itn.): skratka, lingvistika vselej že prakticira to, da »meta-govorica« konstitutivno pripada jeziku-predmetu, jeziku, ki naj bi ga meta-govorica proučevala – obvladovala. To je formuliral že Jakobson, ki je ta posebni položaj imenoval »konvertibilni kodeks jezika«: v jezikoslovju *ni mogoča* iluzija o samozadostnosti meta-govorice – narobe pa to pomeni, da je v »jeziku« vselej mogoče prestaviti (kakor pri avtomobilskem »prestavljanju«) iz enega kodeksa v drugega in da se jezik sploh dogaja v takem nenehnem prevračanju.

O tem posebnem položaju, v katerem se znajde govorec, brž ko začne razmišljati in govoriti o svojem govoru, se lahko nazorno prepričamo, če vzamemo v roke na primer Cigaletov nemško-slovenski slovar (1860):

2 Več o Saussurovem razmerju do sočasnih razprav v družbenih vedah gl. v našem spisu Strukturalizem, *Vestnik IMF* 5 (1984), št. 1–2.

Sprache, die, in der engeren Bedeutung, Sprache eines Volkes, *jezik* (eig. Zunge, in all. sl. M.), die slovenische Sprache /.../

»Sprache« torej v ožjem pomenu pomeni isto kakor v slovenščini »jezik«, tj. »pravzaprav« »Zunge«; nenavadnost tega prevajanja postane še očitnejša, če se pri Janežiču poučimo:

jezik m. Zunge; Sprache, Rede f.; Stil m. /.../

Kar bi, ozko in hudobno gledano, pomenilo, da »Sprache« v ožjem pomenu pomeni sámo sebe, pa še »Zunge« in »Rede« povrh. Sklicali bi se lahko še na Pleteršnika, v katerem je »Sprache« šele peti pomen slovenskega »jezik«.[3]

Toda to podtikanje, da je del večji od celote in jo obsega, je možno le, če se pretvarjamo, da nismo Slovenci: zakaj brž ko stvar pogledamo *s stališča materinega jezika, ni več nikakršne zmede*.

Je nekaj tisoč jezikov, a *je tudi eden*, ki je materni jezik.

Če bi bili samo tisoči jezikov, bi lahko skušali ujeti pomen le tako, da bi prevajali drugega v drugega: a pri takem prevajanju ne bi pravzaprav nikoli vedeli, kaj smo spotoma zgubili, kaj se nam je mimogrede obesilo. Pomagali bi si seveda lahko s tem, da bi »izvirnik« v enem jeziku in njegov »prevod« v drugem jeziku hkrati prevedli v neki »tretji« jezik in potem preverjali prevoda v tem tretjem jeziku: poleg dveh jezikov bi imeli *še en* jezik, ki bi nam rabil tako rekoč za nadzor. Toda v tem primeru bi nam ta tretji jezik deloval kot *nadomestek materinega jezika*. In sicer kot slab nadomestek: zakaj zdaj bi resda imeli dva različna prevoda, prevod prvega prevoda in prevod »izvirnika«, toda ne bi vedeli, kaj razlike med tema prevodoma »pomenijo«. Če bi si skušali pomagati tako, da bi ves postopek ponovili s pomočjo nekega četrtega jezika, bi končni rezultat ne bil nič zadovoljivejši: zdaj bi imeli »prevode« štirih stavkov v četrtem jeziku, en prevod v »prvem nadstropju«, enega v »drugem«, po enega v »tretjem« in »četrtem« – verjetno bi vedeli še manj, kaj »pomenijo« razlike med njimi. Postopek s pomočjo »nadomestnih maternih jezikov« bi nas popeljal v slabo neskončnost.

Toda zdaj lahko opredelimo materinski[4] jezik nekoliko drugače: materni jezik je prostor, kjer *se izčrpa* slaba neskončnost prevajanj; to pa tudi lahko pomeni: materni jezik je kraj, kamor se kopičijo, grmadijo vsa

3 Pri Pleteršniku je ideološka norma za razvrstitev pomenov zelo očitna: začne s konkretno-materialnim, tj. s fiziološkim pomenom, potem navaja metaforiko, navezano na ta »prvi« pomen, nadaljuje s prenesenimi pomeni, ki pa še pomenijo kako substanco (ognjeni jeziki, jezik na čevlju), za tem pridejo »neka riba« in »rastline«, »Sprache« pa zadnja, ker je pač najbolj »ideelna«.

4 Naša terminologija omahuje. Prim. Pleteršnika: materin j., *die Muttersprache*; – materinski j.; (nav. materni j.). SP 1950 in 1962 imata materin jezik, pa tudi materino ljubezen.

dvoumja, ki nastanejo v prevajanju med jeziki, če postavimo, da so ti jeziki »pravilna, neprotislovna« množica, tj. množica brez nase-samega-nanašajočega-se elementa, skratka, če postavimo, da so ti jeziki *vsi tuji* jeziki. To pa spet pomeni tole: *vse* jezike si lahko mislimo skupaj kot množico brez protislovja, če in samo če iz množice jezikov že vnaprej *izvzamemo en jezik*, namreč prav materni jezik.

Tu zdaj vidimo jezikoslovčevo stisko: zanj so vsi jeziki kot jeziki enaki, znanstvena etika zahteva, da so jeziki enakovredni, toda ta ista »znanost« sploh ni mogoča, če se lingvist nekje ne opre na neki izjemni jezik – materin jezik. Jezikoznanec je tako vpet v protislovje med tem, kar mora, in tistim, kar more.

Zato je formalizacija tako fascinantna prav za tiste, ki se ukvarjajo z jezikom: rešila bi jih vseh težav, *če bi bila mogoča*. Toda prav ker ni mogoča, imajo jezikoslovci težave – in je seveda ravno njihova veda šele prav mogoča. Neizpolnljiva zahteva po izčrpni in samozadostni formalizaciji je način, kako lingvist doživlja svojo vpetost v materin jezik, tj. preprosto, a neizbrisno dejstvo, da je poleg znanstvenika še govorec, tj. človeško bitje.

Jezikoslovje je vendarle našlo način, kako to stisko nekako odmete s svojega praga: minimalni pobeg k pomenu ni stvar same vede, pač pa se zgodi vselej zunaj nje – v podobi idealnega govorca-poslušalca.[5] Formalizacija se dogaja šele potem, ko smo domorodca že povprašali, kaj pravzaprav »hoče reči« – četudi je v večini primerov ta hipotetični domačin lahko kar jezikoslovec sam.

Toda s tem ni jezikoslovec naredil nič drugega, kot da je praktično uveljavil tale aksiom svoje vede:

vsak jezik je za nekoga materni jezik.

Tako lingvistika odpravi področje samo-nanašanja v »množici« jezikov prav s tem, da slehernemu jeziku prizna, da je samo-nanašanje zanj konstitutivno; vendar *hkrati* to »konstitucijo« jezika izključi iz svojega vidnega polja. Lingvistika tako prepušča subjektu, naj se sam bode s svojim jezikom, in to je ne zanima; to, da lahko brez protislovja »zbere skupaj« množico vseh jezikov, si lingvistika omogoči tako, da v sleherni jezik vsadi protislovje, vendar delovanje samega protislovja pripiše govornemu subjektu: govorni subjekt je zunaj lingvistike prav kot opora za njeno konstitutivno hipotezo o nekontradiktornosti, enotnosti, celotnosti jezika kot spoznavnega predmeta. Pri tem lingvistika ravna

5 Noam Chomskv je najuspešneje, pa tudi najbolj jasno izpeljal ta postopek: njegov idealni »native speaker-hearer« je prav komplement vsej današnji učinkovitosti generativne formalizacije.

kot vsaka druga znanost, saj je od-tegnjenost (abs-trakcija) subjekta prav vzpostavljajoča za znanstveni diskurz.

Vendar je posebnost jezikoslovnega primera v tem, da je proučevanje jezika vseskoz odvisno prav od tistega, kar mora izključiti iz svojega obzorja, če se hoče vzpostaviti: s tem, da je lingvistika kot »kompetenco« izključila subjektovo soočanje z dvoumjem njegove govorice, je izločila prav »materinskost« maternega jezika: namreč *prav tisto*, zaradi česar se je morala zateči k materinemu jeziku, ko je »še« vzpostavljala svoje polje v sami njegovi možnosti. Po tej izključitvi »dvoumje« sicer ostaja, vendar le kot »večpomenskost«: vprašamo subjekt, kaj »vse« razume z nekim stavkom, in potem lahko formalno porodimo prav vse »razumljene« pomene – kot razumne pomene. Izključena je torej »samó« *ireduktibilnost* dvoumja, torej protislovje sámo.

Če je torej materinost materinega jezika, namreč tisto, česar se jezikoslovje znebi tako, da ga obesi na grbo govorcu, če je torej ta maternost isto kot izključitev ireduktibilnosti protislovja, potem lingvistika že sama prakticira opredelitev, da je materni jezik pač specifični način dvoumljenja; ker je – po lingvističnem postulatu – *sleherni* jezik za nekoga materni jezik, pa lahko rečemo kot Jean-Claude Milner: »Enkraten način dvoumljenja, prav to je torej jezik med drugimi jeziki.«

Preden se na govorni osebek obrnemo za kakršenkoli v jezikoslovju uporaben podatek o *učinkih delovanja* njegovega maternega jezika, ga seveda povprašamo prav o njegovi *kompetenci*; na tako vprašanje bo govorec odgovoril nekaj kakor:

Govorim slovensko.

Po tej izjavi bi natančno vedeli, pri čem smo, in vendar ima stavek lahko dva pomena: najprej lahko pomeni

Znam, obvladam slovenski jezik.

– lahko pa pomeni tudi

To, kar zdajle pravim, je izrečeno v slovenskem jeziku.

V prvem primeru je izjava trditev, ugotavlja ali zatrjuje neko dejansko stanje, v prvem pomenu je izjava *konstativ*; v drugem primeru pa se izjava nanaša na sebe samo – izgovarja neko ugotovitev o samem izgovarjanju te ugotovitve; pri tem drugem pomenu se torej dejanje, na katero se stavek pomensko nanaša, ujema s samim izjavljanjem izjave, zato lahko rečemo, da je v drugem pomenu izjava *performativ*. Performativnost je seveda, kakor je dognal Benveniste,[6] vezana na določen način funkcioniranja glagola in ne na kakšen njegov »notranji pomen«, o čemer se pre-

6 É. Benveniste, Analitična filozofija in govorica, v: isti, *Problemi splošne lingvistike* I, slov. prev. I. Žagar, B. Nežmah, Ljubljana 1988.

pričamo, če stavek prevedemo v katerikoli ne-slovenski jezik. V tem primeru se performativna raven delovanja zgubi, ker pač ni več mogoče samo-nanašanje, ohrani pa se prvi pomen.

Izjava

Je parle slovène.

pa prav zato, ker je zvest prevod ustreznega slovenskega izraza, *ne* pomeni prav tistega kakor slovenska izjava: zgubi se namreč napetost dvojnega pomena, ki vselej že zaznamuje ravno tisto interpretacijo, katere vesten prevod je gornji francoski izraz: ta francoska izjava namreč prevaja bolj *vouloir-dire* slovenskega konstativa, tisto, kar slovenska izjava v eni izmed interpretacij hoče reči, ne pa tistega, kar »pomeni«. Sámo napetost dvojnega pomenjanja bi seveda prenesla tale francoska izjava:

Je parle français.

– tu smo namreč res stisnjeni v kot, tako da v tem primeru za nas velja Ionescovo duhovičenje: »London se po francosko pravi Pariz.«

Izjava

Govorim slovensko.

namreč lahko zatrjuje mojo kompetentnost na področju slovenskega govorjenja, prav kolikor to njeno »konstativno« razumevanje postavimo v nasprotje z njeno performativno razlago. Ta izraz namreč resda zagotavlja mojo *kompetenco*, vendar s sebe pač ne more zbrisati tega, da je z izrekanjem te izjave ta kompetenca tudi prešla v *performanco*: kompetenca je tu »že uporabljena«, to je tudi pogoj, da jo sploh lahko ugotovimo, konstatiramo.

Izjava v tej prvi interpretaciji (ko jo razumemo kot konstativ) torej »beži« proti nekemu nevtralnemu kraju, kjer bi bila kompetenca njen goli referent, toda ta kraj je utopija, nikoli ga ne more prav doseči, ker ne more pretrgati svoje zveze s performanco, izvirajočo prav iz te kompetence, o kateri govori.

To zvezo s performanco lahko pretrga le v kakšnem ne-slovenskem jeziku, kjer pomeni »isto«, vendar *ne v isti opoziciji*: tu za konstativno branje ni potrebna izključitev performativnega razumevanja. Možnost, da sleherni ne-slovenski jezik deluje kot »čista meta-govorica«, kadar izjavlja subjektovo kompetenco za slovenščino, je dana s tem, da je izraz »Je parle slovène.« v nasprotju z izjavo »Je parle français.« – dana je torej s tem, da se paradoks samo-nanašanja *prestavi* v neko drugo (možno) izjavo.

Isto velja seveda za slovenščino; izraz

Govorim (.....).

je nedvoumen za *vse* možne leksikalizacije praznega mesta *razen* za leksikalizacijo z besedo »slovensko«.

S stališča domorodskega osebka, tj. s stališča kompetentnega govorca, je mogoče jezike zbrati v »konzistenten razred«, tj. v množico brez protislovja, pod pogojem, da izključimo en sam jezik – njegov materni jezik.

S stališča lingvistike lahko to vprašanje »posplošimo«, in potem dobi drugačno obliko.

Potem namreč lahko rečemo: stavek z generativnim drevesom, ki poraja stavke vrste (govoriti jezik x), ima eno samo interpretacijo v *vseh* primerih *razen* tedaj, kadar se verbalna fraza (govoriti) prikazuje v prvi osebi ednine sedanjika in se nominalna fraza (jezik x) leksikalizira z besedo, ki pomeni jezik, v katerem je stavek izjavljen.[7]

Tako »pravilo« bi seveda postavilo nekatere težave, saj ima v generativni gramatiki površinska struktura sicer resda lahko več pomenov, toda za sleherni pomen »odgovarja« posebna globinska struktura. Globinski strukturi je pripisljiv en in en sam pomen: postavilo bi se torej vprašanje, kako s pomočjo členjenja globinske strukture pokazati, da *subjekt deluje enkrat kot subjekt izjave, drugič kot subjekt izjavljanja*. Zgolj afiksacija glagola z obrazilom prve osebe ednine sedanjika namreč *prav tega* razločevanja ne more izraziti.

Lingvistični aksiom se torej glasi: k vsakemu jeziku L obstaja en subjekt S, za katerega je L materni jezik.[8]

Ta specifična vez med subjektom in njegovim materinim jezikom se kaže v tem, da je dvoumje, ki je sicer navzoče le v nekaterih »izjemnih« izjavah, na neki način ves čas navzoče v sleherni izjavi v materinem jeziku, in prav možnost takega dvoumljenja zadošča, da lahko določimo, ali je neka izjava nekega subjekta izrečena v njegovem materinem jeziku;

7 »Univerzalnost« takega »pravila« se seveda omejuje na jezike, ki glagole spregajo in ki nimajo dodatnih sredstev za razločevanje konstativa od performativa. Že na primer v angleščini bi to nalogo lahko v našem primeru vsaj v neki meri opravila opozicija med prezentom in *present continuous*: »I speak English.« / »I am speaking English.« To omejuje veljavnost našega zgleda, seveda pa ne spodbija tistega, kar hočemo z njim ponazoriti. Prej narobe: vidimo namreč, da ni mogoče univerzalizirati načinov, kako se subjekt vpisuje v svoj jezik.

8 Tudi ta opredelitev je seveda šepava: izmed »vseh« jezikov izpušča tiste, katerih značilnost je prav, da niso nikogaršnji materini jeziki (koiné, pigeon-English, sabir; pa tudi: esperanto itn.). Ta pomanjkljivost ima dva neenaka vzroka: 1. ti jeziki so »namenski«, »občevalni«, njihovo delovanje se že vnaprej omejuje na sporočilnost; prav *kolikor* so ti jeziki zgolj sredstva za sporočanje, jih bržčas ne moremo uvrstiti med »jezike« po opredelitvi, ki jo prakticiramo tu; 2. naša sedanja opredelitev jezika, opredelitev, ki smo jo iz razlogov nazornosti implicitno sprejeli na *tej* stopnji razlaganj, je *substancialistična*, opredelitev tako jezika nasploh kakor materinega jezika posebej; videli smo sicer, da je pojem materinega jezika »izumljen« prav zato, da bi bila substancialistična koncepcija jezika mogoča; pozneje, ko bomo takšno opredelitev jezika opustili, bomo lahko natančneje določili tudi njene meje.

sama možnost tega dvoumljenja izvira iz tega, da subjekt deluje *hkrati* kot subjekt izjave *in* kot subjekt izjavljanja. Zato lahko tudi rečemo:

pripadnost subjekta materinemu jeziku se kaže v tem, da v njem lahko deluje hkrati kot subjekt izjavljanja in kot subjekt izjave, da v njem te dvojnosti celo prav *ni mogoče* premagati –

skratka, »pripadnost« subjekta njegovemu materinemu jeziku deluje tako, da *se v materinem jeziku subjekt cepi*.

Subjekt, ki pripada materinemu jeziku tako, da se v njem cepi, zaznamujemo takole: $.

Subjekt, ki pripada materinemu jeziku, je *razcepljeni subjekt* $.

***

»Govorim slovensko« je dvoumna izjava, kolikor jo je mogoče razumeti hkrati kot konstativ in kot performativ.

Če bodi performativ, je konstativni pomen (da namreč obvladam slovenski jezik) pogoj za možnost, da jo sploh izjavim: kako naj po slovensko trdim, da znam slovensko, če ne znam tega jezika?

Če bodi konstativ, je performativni pomen pogoj za možnost, da se konstativni pomen sploh izreče: tu je performativni pomen pogoj *izjave*, ki ima konstativno funkcijo, prej pa je bil konstativni pomen pogoj *izjavljanja*, ki je imelo performativno funkcijo.

Če je prej lastnost performativa, da ne dopušča vpraševanja, ali je »resničen ali neresničen«, za nazaj dokazovala, da je konstativni pomen, ki je njegov prvi pogoj, resničen –

pa je zdaj resničnost konstativne izjave, ki je *lahko* »resnična ali neresnična«, anticipirana v performativnosti izjavljanja.

Toda to izjavljanje je možno le, če je ta konstativ res resničen. Resničen pa je, ker ga izjavljam – itn.

Zdaj lahko nemara doumemo ugled, ki ga uživa materin jezik v spontani jezikoslovni ideologiji: v materinščini je nemara mogoče lagati, toda *prevarati* v njej ni moči: *iskrenost* izjavljanja je pogoj za sam obstoj izjave. Ne glede na resničnost ali neresničnost izjave smo lahko prepričani, da je vsaj izjavljanje resnično.

Materin jezik je torej tista »razsežnost« jezika, v kateri se »resnica« naseljuje *s* tem, da se izjavlja. Ali natančneje: aletična razsežnost je v materinem jeziku samo pridevek k temeljni *etični* dimenziji. Kakor je znano, imata *etnija* in *etika* isti koren: ni nenavadno, če spet prideta druga k drugi prav v materini govorici – glede na to, da je to najpristnejša govorica. Celo edina pristna govorica. To je znano; manj pa je znano, da je iz istega korena tudi grška beseda *hetêra* (namreč: družica).

Že ta koincidenca resnice z izjavljanjem zadošča, da radikalno problematizira sam pojem materinega jezika. V naši dosedanji razpravi smo namreč delali s tiho podmeno, da stavek »Govorim slovensko.« črpa svojo izjemnost iz vnaprejšnje postavke, ki bi naj bila tako rekoč nujna: da je namreč subjekt, ki ga pomeni ta prva oseba ednine, Slovenec. To seveda nikakor ni nujno, hkrati pa je lahko zavajajoče. Lahko bi bilo namreč, da je nespodbitna resničnostnost naše izjave zasidrana v zunaj-izjavnem podatku, da je govorec pripadnik neke določene jezikovne skupnosti, še več – neke narodnosti, v kri in zemljo vrasle družnosti.

To vprašanje se v lingvistični semantiki postavlja kot vprašanje *referenta*; konkretno kot vprašanje, kaj pomeni za izjavo

Francoski kralj je plešast.

empirični podatek, da je Francija republika? Ali je eksistenca francoskega kralja nekaj, kar je lahko pomembno za resničnostno vrednost te izjave?

Tu gre potemtakem za sloviti problem odnosa med znakom in referentom. Še preveč znano je, da lingvistika *izključuje* referent iz svojega obzorja. 1z tega naj bi potem izvirala »arbitrarnost« jezikoslovnega znaka – z vsemi dolžnimi in ne-dolžnimi metafizičnimi posledicami.

O tem problemu so pri nas v zadnjem času[9] napisali in izrekli toliko kretenizmov, da se je vredno pri njem dlje zadržati.[10]

Tisti, ki je odkril, da je orbita planetov eliptična, je umrl v bedi.

Frege rešuje problem tega stavka takole: »Tisti, ki je odkril, da je orbita planetov eliptična« ni logični stavek, pač pa neko bitje – namreč Kepler. Zato celotna ta sintagma deluje kot *ime*. Torej *ni sodba*.

Sodba je celotni stavek, v katerem »Kepler« ne sodi k vsebini, ni »enthalten«, ampak je predpostavka, je »vorausgesetzt«.

Če ta stavek zanikamo (»ni umrl v bedi«), se nikalnica predpostavke *ne dotakne*: predpostavka je proti negaciji »imuna«, negacija je ne prizadene.

Torej: tudi če »ime« kot predpostavka predpostavlja *eksistencialno sodbo* (da »tisti, ki je odkril, da planeti ne krožijo po krožnicah« *je*), v tem stavku ne figurira neposredno kot sodba: če pa predpostavka ni zanikana s tem, da zanikamo ves stavek kot celoto – potem tudi ni zatrjena, če je stavek trdilen. Torej predpostavka tu ni logična sodba.

Posledica: če Keplerja ne bi bilo, bi bil ta stavek brez logične vrednosti, to se pravi, ne bil bi *ne resničen ne neresničen*.

9 Pisec ni mogel slutiti, koliko so jih še izrekli in zapisali, preden je ta spis lahko izšel.

10 V nekoliko prirejeni obliki povzemamo razpravo o tem vprašanju iz: O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Pariz 1972.

Strawson pravi: če je predpostavka neresnična, potem je stavek brez logične vrednosti, tj. – neresničnost predpostavke proizvede na tablici njegovih vrednosti, v njegovi vrednostni matriki *luknjo*.

Toda: *to* sklepanje je možno le z dvema predpostavkama:

1. stavek moramo zapisati po shemi subjekt-predikat, kot atribucijo lastnosti (»je umrl v revščini«) nekemu subjektu (»tisti, ki je odkril«).

2. za neresničnega nam velja stavek, v katerem predicirana lastnost ne ustreza subjektu oziroma bitju, na katerega se stavčni subjekt nanaša.

Če namreč ni nobenega bitja, na katerega bi bilo mogoče nanesti (»referirati«) stavčni subjekt, potem ni mogoče reči, ali je stavek resničen ali neresničen. (Npr.: »Riba faronika je sinja.«)

Russell predlaga še enostavnejšo rešitev:

Ex (Ax & Bx)

»obstaja neki x, ki ima dve lastnosti: A – da je odkril, da planeti ne krožijo po krožnici, *in* B – da je umrl v bedi«.

Če stavek predstavimo kot konjunkcijo, je ta pač neresnična, če je eden izmed njenih členov neresničen.

Običajni ugovor (Strawson) proti Russellu je, da tak logični opis ne ustreza stavku, ki ga skuša opisati – ne daje »hierarhije« med obema povezanima izjavama A in B.

Vendar Strawson skuša razmejiti *polji*, na katerih sta obe nasprotujoči si tezi (Frege: če je predpostavka neresnična, je stavek brez logične vrednosti; Russell: če je eden izmed členov konjunkcije neresničen, je neresničen celoten izraz) resnični.

Strawson vpelje vprašanje *uporabe* tega stavka, to se pravi, sežе *prek* stavka v *diskurz*, v katerem ta stavek kot izjava »nastopa«.

Recimo, da na sodnem procesu obramba nastopi s pričo, ki izjavi, da je bil obtoženec v času delikta na gledališki predstavi. Če se ugotovi, da takrat ni bilo predstave, bo pričevanje lažno. V tem primeru ima prav Russell.

Če pa gre za razpravo o francoskem kralju in se v tem okviru med drugim pove, da je ta kralj tudi plešast, potem ne-obstoj francoskega kralja povzroči, da izjave ni več mogoče logično ovrednotiti. V tem primeru ima prav Frege.

Toda, pripominja Ducrot, prav ta reducirana verzija Fregeja povzroči, da teze o izvzetosti predpostavke (o tem, da negacija predpostavke ne zadeva) ni več mogoče braniti.

Od kod namreč sploh lahko pride ugovor, da francoskega kralja ni?

Vsekakor ne od tistih, ki razpravljajo o lasišču francoskega kralja, to se pravi, ne od tistih, ki govorijo o francoskem kralju: če naj bo namreč francoski kralj tema (*topic*) diskurza, je predpostavka celotnega diskurza *vera* v njegovo eksistenco.

Torej lahko pride ugovor le od *tretjega*: toda ta pač ni delil vere v eksistenco francoskega kralja.

Strawsonova teza torej po Ducrotu temelji na nemogoči postavki in pripelje v tole slepo ulico: »/G/ovorec ne more meniti, da ne obstaja bitje, ki je tema pogovoru, v katerem ta govorec sodeluje. Ali zares sodeluje v pogovoru in sprejema njegovo temo: toda potem verjame v bitje, za katero gre. Ali pa zanika obstoj tega bitja, vendar potem v konverzaciji ne sodeluje.«

Ducrot navaja zgled ateista na teološkem simpoziju: ateist lahko reče, da je diskurz teologije »mitičen«, tj. zunaj logičnih vrednosti – *lahko* pa tudi meni, da je vse to navadna bedarija. Ta odločitev je odvisna od osebnega okusa – *nikakor* pa ne od statusa teološkega diskurza.

Prav to je sklep, do katerega pride Ducrot: vprašanje, ali resničnost ali neresničnost predpostavke vpliva na logično vrednost izjave, je vprašanje, ki pripada logičnemu sistemu, *skoz* katerega gledamo na izjavo, *ne pa izjavi sami*.

V prečiščeni formi lahko to pokažemo takole:

Frege		*Russell*
PP: x	ime	Ex (Ax)
P: Px		Vx (Ax → Bx)

– *Fregeja* je mogoče speljati na Russella, če dodamo eno samo restriktivno postavko: stavek Px ni neresničen samo v primeru, če x ni mogoče predicirati s P, ampak tudi,če se x ne nanaša na nobeno bitje. Torej: Px je neresničen, če x ne »označuje« nobenega bitja ali če P ne ustreza označenemu bitju (Occam).

– *Russella* je mogoče zvesti na Fregeja enostavno s hierarhizacijo stavkov: eksistencialna sodba je predpostavka univerzalne sodbe, ki je postavka – zato ima eksistencialna sodba pač drugačen status.

S stališča lingvistične semantike je potemtakem mogoče dokazati tako, da je resničnost predpostavk pogoj za logično vrednotenje izjave, kakor, nasprotno, da ni pogoj za njeno vrednotenje.

Non liquet.

Če prenesemo te opombe na naše stavke, moramo torej reči: pri izjavi

Tisti, čigar materin jezik je slovenščina, govori slovensko.

– pritrdilni odgovor na vprašanje o Slovenčevi eksistenci ni nujni pogoj za »resničnost« izjave – ali, natančneje, ni pogoj za »pravilnost« specifičnega lingvističnega funkcioniranja izjave.

Tako tudi pri izjavi

Janez govori slovensko.

ni nujno vprašati, ali Janez je, torej še manj, ali je Slovenec.

Kar pa seveda pomeni, da izjava

Jaz govorim slovensko.

ne implicira nikakršne nujnosti, da bi jaz bil Slovenec – še več, sploh ni nujno, da »jaz« eksistira.

Kar pomeni, da lingvistični »aksiom«: »K vsakemu jeziku L obstaja vsaj en subjekt S, za katerega je L materni jezik.« sploh ni nujen za potekanje lingvističnega diskurza. Še več: tak »aksiom« bi bil v neposrednem protislovju s samo lingvistično prakso, s tem, kar je v lingvistiki mogoče »pokazati«. Torej ni nikakršen aksiom.

Torej: postavka, za katero se nam je zdelo, da je nujna za samo možnost lingvistike, sploh ni lingvistična postavka. Ta postavka je torej »ideološka«. Zdaj imamo na izbiro:

– ali je postavka o materinem jeziku po svoje »tudi« nujna, in je lingvistika notranje protisloven diskurz;

– ali pa lingvistična praksa dokazuje, da je postavko o materinem jeziku treba izvreči iz lingvistike, toda potem ta lingvistična teoretska praksa sama ni možna.

Zdaj torej vidimo, da neposredna resničnost stavka »Govorim slovensko« ne potrebuje nikakršne blubo utemeljitve zunaj govorice: če bi ta stavek prišel iz ust krastače, bi ne bil nič manj resničen – ali, natančneje, naš dvom bi izhajal iz suma, da žaba *ne govori*, ampak se skoznjo oglaša kak psiholog.

Toda če psihologija izhaja iz podmene, da je podgana ključ za psihologijo človeka, in zato ne more konstituirati drugega sveta kakor gojišče morskih prašičkov, pa je lingvistika nespodbitno *humanistična veda*, in ne nazadnje zato v našem času temeljno subverzivna.

Ker je lingvistika humanistična veda, lahko njen praktični postopek, s katerim razdere tisto slepo ulico, kamor smo jo potisnili, ko smo ji dali na izbiro, da je *ali kontradiktorna ali nemožna*, prikažemo takole:

Govorim slovensko.

ni dvoumen stavek, ker je samo člen v paradigmi

Janez
Peter } govori slovensko.
...

Ta stavek spet ni dvoumen, ker je člen v paradigmi:

Janez govori } slovensko
hebrejsko
kaldejsko
francosko
...

V obeh primerih sicer niham, ali je to opis kompetence ali performance – toda to je nihanje na ravni *denotata*. Medtem ko je sama izjava trdno in brez slehernega dvoma konstativna. Zato lahko obči lingvistični postopek povzamemo s stavkom:

Pierre govori francosko.

– kjer je vprašanje Pierrove eksistence irelevantno vprašanje *prav zato*, da se izključi – in sicer univerzalno, tudi »za nazaj«, *tudi za prvo osebo* – tista *Spaltung*, ki jo v subjekt vnaša beseda

Govorim.

Torej lahko pridemo do pozitivne razrešitve lingvističnega paralogizma s stavkom

Francoski kralj govori francosko.

in geslo lingvistike bi potemtakem bilo *BETTER DEAD THAN GESPALTET.*

»Materin jezik« torej ne more biti lingvistični koncept, prav kolikor lingvistika vztraja pri unarni koncepciji subjekta (kolikor je humanistična veda). *In narobe*:

kolikor se v lingvistiko vpisujejo sledi pojma »materinega jezika«, je to le »ideološka« prikazen, ki jo za sabo pušča izključitev razcepljenega subjekta, je to znamenje, da je ta cepitev ireduktibilno na delu.

Torej: koncepcija materinega jezika paradoksno izdaja, da je lingvistika vendarle nekaj *več* kot zgolj humanistična veda.

Ker je za lingvistiko približno vseeno, ali izključi referent ali subjekt v njegovem razcepu, lahko domnevamo, da je zanjo pač bistvena predvsem *izključitev*.

Toda pozorni moramo biti na tole: s tem, da se iz jezika nekaj *izključi*, postane jezik kot sistem šele *popoln*.

Pri izključitvi referenta je to še posebej nazorno: z referentom se izključi *luknja*, ki zazija v logični matriki, če obglavijo francoskega kralja.

Z referentom se lahko izključi tudi razpoka, ki se odpre v govorcu, brž ko reče »govorim«.

Skratka: jezik je lahko popoln, zapolnjen sistem, samo če mu nekaj *odvzamem*, in lingvistika je lahko brez kontradikcije, samo če se nekaterim problemom modro odreče, če noče o njih nič vedeti.

– Tisto, kar umanjka, da se lahko jezik afirmira kot zapolnjen sistem brez protislovja, je jejezik.[11]

– Tisto, o čemer lingvistika noče nič vedeti, je jejezik.

Jezik je potemtakem mreža, prek katere manjka jejezik; mreža, v kateri ni nikakršnega manka, prav ker je jejezik že umanjkal (prim. luknje, iz katerih je mreža!).

Stvar lahko zgrabimo še drugače. Lingvistika je veda o vseh *možnih* izjavah v nekem jeziku. Zato ji seveda ni treba naštevati vseh izjav, ki so možne – pač pa formulira *pogoje možnosti* izjavljanja v nekem jezikovnem sistemu.

Lingvistika potemtakem opisuje, kaj je v nekem jeziku možno. S tem je *negativno* določeno tisto, kar *ni možno*, nemogoče.

Lingvistika ne sestavlja spiska prepovedanih izjav. To počnejo normativna gramatika in puristi: v normativnem pogledu je *nemogoče*, nemožnost, tj. razcepljenost subjekta neposredno formulirana kot *obveznost* za prisebno družbeno bitje, tj. za imaginarni jaz.

Lingvistika potemtakem pozitivno, kot opisna veda, določa možno, in le negativno določa nemožno. To nemožno je prav *jejezik*, ki se na ta način negativno vpisuje v lingvistični diskurz, tj., vpisuje se vanj tako, da iz njega umanjka.

– Vrnimo se v tej luči k našemu začetnemu zgledu iz naivne teorije jezikov. To je teorija neskončnega prevajanja: če bi ne bilo materinega jezika, bi bili vsi jeziki *prevedljivi* brez ostanka, toda *prevod* bi ne bil možen.

Prevod je možen, ker imamo kompetentne subjekte: tj. domorodce z materinim jezikom.

Kaj vam pove domorodec? Pove vam, kje je prevod banalno kiksnil, tj., kje ga je prevajalec polomil – in temu je mogoče odpomoči.

Pove pa vam tudi, kaj je *neprevedljivo*, kaj je v nekem materinem jeziku popolnoma specifično, tj. neprimerljivo s katerimkoli *drugim* jezikom.

Toda zakaj ni prevedljivo v kakšno *drugo* govorico?

11 Za koncept jejezika gl. J. Lacan, *Še*, slov. prev. M. Božovič idr., Ljubljana 1985, zlasti XI. predavanje; in J.-C. Milner, Ovinek čez sitnosti z vsem, slov. prev. R. Močnik, v: *Psihoanaliza in kultura*, ur. R. Močnik, Ljubljana 1981.

Zato ker *nima drugega*: drugega pa nima, ker je sámo tisto *drugo*.

Ker je sámo *drugo* glede na jezik – domorodec vam torej namigne, kaj v njegovem materinem jeziku prihaja »od drugod«, od tistega, kar *ni jezik*, namigne vam, kaj se v materin jezik vpisuje od *jejezika*.

Zakaj jezik je kompleten in neprotisloven sistem: kot tak mora biti *prevedljiv*. Kar ni prevedljivo, ni jezik: je jejezik.

Kar ni prevedljivo in kar ni od jezika, je torej pač tisto, *česar ni mogoče izreči*. Torej nekaj, kar je v sami izjavi vpis reda *izjavljanja*.

Prav zato smo lahko rekli, da je materin jezik tista razsežnost, kamor se resnica naseljuje z izjavljanjem: materin jezik je namreč prav pečat jejezika v polje lingvističnega jezika.

Lacan pravi, da je resnica tisto, česar se ne pove v celoti: vse resnice se nikoli ne pove, ker je ni mogoče vse izreči: v celoti je neizrekljiva, ker za vso resnico zmanjka besed. Zmanjka pa besed, ker resnica *sama* ni cela, ni vsa.

Kolikor jezik *mora* biti celosten sistem, se lahko vzpostavi le s tem, da se sam odvzame, da se odcepi od tistega, kar je v besedi ne-celostno: vemo, da se subjekt v besedo vpisuje skoz *lapsus*. Toda prav lapsus so odšteti od polja jezika, kolikor ne sodijo med izjave, ki ustrezajo pogojem za možnost nekega določenega jezika (tega ali onega jezika, tega-jezika).

Lingvistika je prav zato dragocena veda, ker se na eni strani odteguje resničnostni razsežnosti, namreč tisti, ki je ni mogoče vse izreči –

na drugi strani pa se vendarle ne drži plota logicistične matrike »resničnih« in »neresničnih« izjav.

Lingvistični jezik se potemtakem vzpostavi s tem, da v govorici *umanjka* ne-celostna razsežnost, tj. razsežnost resnice, to pa je prav jejezik. Toda na drugi strani lingvistični jezik ne reducira resnice v zaporo lastnosti sodbe, ki je lahko resnična ali neresnična.

Zatorej lahko rečemo: *jezik podpira, nosi ne-celost jejezika*.

Toda na drugi strani je res, da je jezik možen samo na podlagi od-tegnitve jejezika. *Jejezik potemtakem stori, da lahko jezik sploh je.*

In kakor smo rekli, je neprevedljivost materinega jezika prav pečat, znamenje, beleg, da materni jezik prenaša jejezik (dvoumje itn.): *jejezik potemtakem tudi omogoča specifičnost slehernega jezika (*tega-*jezika), omogoča to, da je neki konkretni, »ta« jezik tak in ne drugačen, da se loči, razlikuje od vseh drugih jezikov.*

Zatorej končajmo z obrazcem:

jejezik stori, da jezik je,
in da jezik je jezik.

***

Saussure pravi: »materinega jezika se naučimo tako, da poslušamo druge«.

Logika pravi: »Predpostavka hierarhije (formaliziranih) jezikov je naravni jezik; naravni jezik je (v vsakem konkretnem primeru) zadnji člen te hierarhije, ki celotno hierarhijo osmišlja«.[12]

Saussure pa še pravi: »zmotno je verjeti, da je v zadevah govorice problem izvirov kaj drugega kakor problem stalnih pogojev«.

Kaj to pomeni za lingvistiko?

A. 1. Položaj pri *logiki*: v hierarhiji jezik-objekt – meta-jezik zmerom obstaja zadnji »člen«, ki je naravni jezik; logika se torej opira na predpostavko, da obstaja zunaj-logični naravni jezik – na to predpostavko se lahko opira prav zato, ker naravni jezik *izključi*.

(Razvojna veriga, denimo »človeka«, je definirana po tem, da v njej en člen vselej manjka: namreč »*vezni člen*« – logika ima to prednost, da je sposobna naravni jezik prav kot *vezni člen* postaviti na konec hierarhične verige.)

A. 2. Položaj pri *lingvistiki*. Lingvistika si prav tako prizadeva, da bi s formalnim jezikom opisala naravni jezik. Tu ravna kakor logika. Toda strukturna predpostavka logiške verige metajezikov je prav, da je na koncu verige – naravni jezik.

Lingvistično početje je potemtakem ukleščeno med dva »kraka« naravnega jezika:

a) najprej nastopa naravni jezik kot jezik-objekt; tu nastopa kot »sleherni jezik«;

b) potem pa naravni jezik nastopa kot »jezik vseh jezikov«, »množica vseh množic« – kot točka samo-nanašanja, kot *materin jezik*.

Za lingvista torej v popolnosti velja obrazec želje: IŠČEŠ ME, KER SI ME ŽE NAŠEL. –

To, da je lingvist vselej že našel svoj »jezik«, je sploh pogoj za možnost njegovega »iskanja«.

B. Bizarnost položaja lingvistike je tu dovolj očitna: pred seboj ima predmet proučevanja, jezik, proučuje pa ga z instrumentarijem, ki si ga jemlje izza hrbta, kjer ima skrit svoj »arzenal« – namreč prav jezik. – »Ni jezika razen jezika.«

Toda lingvist to resno jemlje: on *ne zna* jezika, in če smo pravični, to izhaja tudi iz njegove teorije: Saussure namreč v navedenih odlomkih trdi: 1. v jeziku izvir in stalni pogoji možnosti koincidirajo; 2. izvir materinega jezika je beseda (govor: *parole*) drugih.

12 M. Uršič, Vloga hierarhije v sodobni logiki, *Anthropos* 4 (1972), št. 1–2, 32.

Kar pomeni: da je po lingvistiki pogoj za možnost jezika v tem, da se ga *nenehno* učimo od *drugih*. To pravzaprav pomeni: 1. NIHČE ne zna jezika; 2. VSI se ga ves čas učijo od drugih. Jezikovna skupnost je vsaj po Saussurovem prepričanju ladja bebcev, ki drug drugega učijo govoriti.

To predpostavljeno *neobvladovanje* jezika, ta nemožnost, da bi jezik kdorkoli obvladal, veljata seveda v prvi vrsti za jezikoslovca.

Lingvist svoje podjetje jemlje dobesedno: obrača se k drugim po besedo – to je prav sloviti *native speaker-hearer*, za nas Slovence, odkar so Dolenjci izumrli, pač Pleteršnik.

Običajno se seveda meni, tudi lingvist tako misli, da vprašuje domorodca zato, ker sam *ne zna* jezika, ki ga proučuje. To je res: toda res tako zelo, da moramo reči: lingvist *ne zna* jezika-objekta, zato ker *ne zna* svojega materinega jezika. – To je popolnoma očitno, kadar je jezik-objekt isti kot lingvistov materin jezik.

Toda verjemimo za trenutek lingvistični hipotezi. Denimo, da si lingvist ni na jasnem glede neke podrobnosti in o njej povpraša domačina. Toda kaj išče lingvist pri domorodcu? Ne teorije, ta je pri lingvistu in je po definiciji *brez* jezikovnega *čuta*. Tudi ne išče tistega, kar domorodec kakorkoli zavedno ve, zna – pač pa hoče v domorodcu zgrabiti *spontanost jezika*. Tj. v nekem smislu nekaj ne-zavednega, vendar pa *ne* nezavedno: nezavedno je individualno in idiosinkratično, zato ni: a. predstavljivo; b. ponovljivo – tj., ni ga mogoče normirati v smislu jezikovne norme.

Lingvistično podjetje je potemtakem v temelju zgrešeno, nesrečno podjetje, neuspešno prizadevanje: v govorcu išče tisto, kar ni zavedno, a vendar ni nezavedno.

Vendar je pozitivno tole: nativec predstavlja za lingvista tisto, česar govorec *ne ve*; predstavlja t. i. spontanost jezika – tj. prav tisto, *kar se mora govorec učiti od drugih*.

Domorodec je bebalo v govorcu.

Domorodec je tisto, kar je v govorečem subjektu ne-omadeževano, spontano, pristno, tj., je Indijanec v slehernem izmed nas.

Zato lahko lingvist – namesto da teče v Velike Lašče ali da brska po Pleteršniku – povpraša tudi svoj »notranji« (neteoretični) jezikovni čut: ta mu bo prav gotovo postregel s tistim, kar pri njem išče, namreč z najbolj bebavo varianto.

Domorodec predstavlja za lingvista tisto, kar v jeziku uhaja govorečemu subjektu – domorodčeva vednost je govorčeva ne-vednost – *native speaker-hearer* izreka tisto, *kar se mora subjekt vselej še naučiti od drugih* – in kar je strogo ne-naučljivo, saj ni zavestno;

domorodec je tista stran v govornem subjektu, ki »pripada«, ki slepo pripada prav *materinemu jeziku*.

Domorodska govorica je prav tisto, kar je ireduktibilno ne-zavedno v jeziku, tisto, česar ni mogoče teorizirati – vsaj ne v jezikoslovni teoriji – tisto, kar se *odtegne* v vsakem aktu učenja ali teorizacije.

Tu seveda zdaj ne bom pridigal usmerjenega izobraževanja, četudi je tudi v tej ideologiji zrno resnice: da namreč teorizaciji v jezikoslovju uhaja prav *idiotizem* jezika, tokrat seveda v etimološkem pomenu.

To, kar se *odtegne* jezikoslovni teoriji, pa seveda ni nikakršna »substanca«; to, kar se odtegne učečemu se govorcu, je pač tisto, kar je »prikriti« proizvod učnega procesa, je tisto, kar je pogoj za vzpostavitev (lingvistične) teorije, kar je pogoj za eksistenco govornega subjekta – namreč prav njegova RAZCEPLJENOST, prečna na S.

Nativec, domorodec v lingvistiki predstavlja – in seveda prikriva – prav *prečno*, s katero je razcepljen govoreči subjekt.

Lingvist potemtakem v domorodcu cilja, meri na OBČE POLJE BEBAVOSTI, v katerem si govorci izmenjujejo *nezavedno vednost* govorice; tj., v domorodskem govorcu skuša jezikoslovec ujeti prav JEJEZIK.

Lovi pa ga tako, da ga pač nujno zgreši: jejezik je specifičen idiosinkratičen način dvoumljenja – lingvist pa hoče ne-idiosinkratično *obče*, splošno govorno; in: enosmiselno. Skratka: nekaj, kar je ponovljivo, neindividualizirano itn. Taka pa je zgolj sama lingvistična znanost, ki *ne ve* prav tistega, kar naj bi domačin vedel; taka je kvečjemu domorodska doxa, tj. mitologija, vsekakor pa ne tisto, kar domorodec govori: na tej ravni jejezika ravno *ni* mogoče postaviti razlike obče/posamično: to je tisto, kar si *vsi* izmenjujejo, kar ne pripada *nikomur* in česar potemtakem pri nikomer ni mogoče najti; toda hkrati je jejezik tisto, *iz česar* je šele mogoče vzpostaviti »raven« *vseh* in česar potemtakem ni mogoče dobiti na obči ravni – poleg preprostega problema, da tega ne bi mogli formulirati na obči ravni, tudi če bi ji ne bilo pred-dobno –, namreč zato, ker ni *občega govorca*.

Jejezik je potemtakem »ujemljiv« samo kot zguba, kot nekaj, kar je ušlo, kot lapsus – in sicer na individualnem nivoju;

toda spet ne kot »obče« na individualnem; pač pa: kot ireduktibilni »individualizirani« modus »asociativnosti« (torej kot nekaj, kar je »pred« individuom).

Lingvist išče obče, a ga najde le v individualnosti; toda tu zadene ob jejezik: tj. na manko občega, na individualizirani idiosinkratični način nemožnosti konstitucije občega – skoz katerega se obče prav šele vzpostavlja; in individualno seveda tudi.

Filozofija pisave

Derridajeva kritika Husserlove semiologije in egologije: regresija (proto)strukturalne teorizacije intersubjektivnosti v dekonstrukcijo referencialnosti

Rastko Močnik

Derridajeva knjiga *Glas in fenomen* je mogoče najpomembnejši tekst druge polovice šestdesetih let 20. stoletja. Teoretsko prizorišče je tisti čas preplavil strukturalizem, za katerega je bilo videti, da je naposled rešil uganko, kako naj humanistika postane »znanost«. Danes smo že zunaj epistemološke konjunkture, ki se je takrat vzpostavila; hkrati je seveda tudi to naše sedanje, četudi v bistvu zunanje stališče v marsičem proizvod prav tiste konjunkture in epistemološkega razvoja, ki je do nje pripeljal. Ker je sedanja epistemološka konjunktura prav rezultat notranjega zloma takratne, lahko rečemo, da ju »družijo« prav tisti momenti, v katerih se najbolj radikalno razlikujeta. Za prelom, s katerim se je začelo obdobje »poststrukturalizma«, sta bili odločilni dve Derridajevi deli: *O gramatologiji*[1] in *Glas in fenomen*. Na ta prelomni način je zato *Glas in fenomen* eden izmed inavguralnih tekstov sedanje epohe: če pa danes lahko opažamo marsikatero razsežnost, v kateri vendarle ostaja »otrok svojega časa«, nam to samo dokazuje, koliko dalje gredo lahko *učinki* nekega teksta od njegovih intenc. To razsežnost *historialnega* delovanja tekstov je bilo mogoče konceptualizirati prav na podlagi strukturalne metode (za enega izmed pionirjev tega postopka nam danes velja Mihail Bahtin); z ustreznim materialističnim obratom pa jo je mogoče izpeljati tudi iz fenomenološke teorije književnosti: pri načinu, kako danes beremo ta Derridajev spis, potemtakem participirata obe polji, v katerih se ta spis sam giblje – strukturalizem, ki v njem deluje kot *podlaga* (*fonds*, *background*), in fenomenologija, ki mu je *pre-*

1 J. Derrida, *O gramatologiji*, slov. prev. U. Grilc, Ljubljana 1998; isti, *Glas in fenomen*, slov. prev. R. Močnik, Z. Skušek-Močnik, Ljubljana 1988.

tekst; a naše branje je hkrati *ubrano* enako kakor tekst, ki ga beremo: kakor Derrida v Husserlu tudi mi v Derridaju razbiramo zlasti historialno razsežnost teksta, razsežnost, ki se v spisu samem kaže kot splet protislovij, dvoumnosti, nedoslednosti in tistega, kar je izrečeno, ne da bi bilo povedano. Intenca torej vendarle participira pri učinkih, četudi pretežno negativno.

Epistemološko pot, ki je pripeljala do strukturalizma šestdesetih let, lahko, če močno poenostavimo, opišemo takole. Najprej je Ferdinand de Saussure v splošni lingvistiki postavil koncept jezika kot *sinhronega sistema razlik*;[2] k temu ga je napeljalo zgodovinsko jezikovno raziskovanje: pokazalo se je namreč, da je mogoče vprašanja, ki se postavljajo v diahronem raziskovanju jezika, rešiti le, če najprej skonstruiramo sinhrono jezikovno »stanje«.[3] Ali natančneje: zgodovinsko raziskovanje jezika je mogoče edinole, če priznamo *epistemološko dominanto sinhronije*. Osnovni prelom, ki ga je Saussure naredil v jezikoslovju, je strogo analogen Marxovemu prelomu na področju proučevanja zgodovine; Marx je seveda proizvedel tudi koncept tega epistemološkega reza: diahrona razsežnost se v sinhrono strukturo vpisuje kot mreža njenih notranjih protislovij.[4] Saussurova teorija je seveda ponudila le nekakšen splošni kategorialni aparat, tj. sveženj teoretskih *konceptov v prelogu*. Prva realizacija tega programa je fonologija,[5] kjer strukturalna metoda proizvede epistemološki rez in na področju, ki ga je zasedala predznanstvena fonetika, vzpostavi teoretsko polje; osrednji koncept je fonem, sveženj razločevalnih potez: fonem ni več predalček, kamor bi tlačili empirični material, pač pa je, althusserjevsko rečeno, spoznavni predmet, teoretski konstrukt, ki svojo »konsistenco« dobiva iz fonemskega sistema kot sistema razlik – in prav ta sistem šele omogoča urejanje empiričnega materiala. Značilno za to prvo realizacijo Saussurovega programa je, da do nje ni prišlo na področju, ki ga je imel v mislih Saussure: osnovni element jezikovnega sistema po Saussuru je »znak«, kar pri njem v grobem pomeni besedo, fonem pa je nižja enota: fonem ni nosilec pomena, je pa določilnica pomena besede, v kateri nastopa (to je sploh kriterij za fonem: elementa, ki ju v istem fonetičnem kontekstu ni mogoče zamenjati, ne da bi se s tem spremenil pomen besede, sta različna fonema). Na-

2 F. de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, slov. prev. B. Turk, Ljubljana 1997. Gl. tudi: R. Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Ženeva 1969.

3 Za splošno oceno Saussurovega prvega dela, Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indoeuropéennes, gl. M. Ivić, *Pravci u lingvistici*, Ljubljana 1978[4].

4 Danes je mogoče vzpostaviti produktivnejše razmerje med Althusserjem in Derridajem kakor v času nastanka njunih odločilnih spisov, ko je bil njun odnos bolj videti nekakšna polemična odsotnost slehernega odnosa: medtem ko je Derrida opravil filozofsko kritiko metafizike strukturalizma, je Althusser s pomočjo strukturalnih kategorij afirmiral teoretske koncepte historičnega materializma.

5 N. S. Trubeckoj, *Grundzüge der Phonologie*, Praga 1939.

daljnje vprašanje je: če je fonologija prva realizacija Saussurovega programa, ali je mogoče tudi edina mogoča realizacija? in če je edina mogoča realizacija, kaj za Saussurovo teorijo pomeni to, da velja na področju, ki ni njeno »lastno« področje? Pozneje je Saussurov program doživel še eno uspešno realizacijo, tokrat na področju zgodovinskega jezikoslovja v delu Émila Benvenista:[6] Benveniste resda operira z »znaki« v pristnem saussurovskem duhu, a hkrati je za njegov postopek značilno, da ne daje globalnih opisov jezikov, pač pa zajema le njegove *dele*, posamične segmente ali vidike; postavlja se vprašanje, kaj za Saussurov program pomeni, da ga je mogoče realizirati le parcialno in ne globalistično, če hkrati pojmu strukture daje njegov smisel prav njegova globalistična pretenzija. To vprašanje se še zaostri, če pogledamo poskuse globalnega strukturalnega opisa jezika, ki se jih vsej zapletenosti navkljub drži nekakšen priokus, da so *manqués*, spodleteli, in nesporno inferiorni poznejši generativni gramatiki. Če se je v jezikoslovju Saussurov program realiziral na nižjih nivojih od tistega, na katerem je bil postavljen, pa je bilo videti, da ga je mogoče operacionalizirati tudi na ravni, ki je »višja« in obsežnejša od jezikoslovja, v okviru »znanosti o življenju znakov v naročju družbe«, ki jo je napovedal že Saussure, tj. v okviru semiologije. V tej smeri je šla glosematika Louisa Hjelmsleva – a največjo prepričljivost je strukturalna metoda dosegla spet na nepričakovanem področju, v Lévi-Straussovi antropologiji (pri raziskovanju najprej sorodstvenih struktur, pozneje pa zlasti mitov – tj. »sekundarnih sistemov pomenjanja«). Bilanca Saussurovega projekta »splošne lingvistike« je potemtakem paradoksna: ali lingvistika, a ne splošna, ali splošnost, a ne v lingvistiki.

Zanimiv prelom se je zgodil, ko je Barthes antropološki strukturalizem prenesel na raziskovanje vsakdanje mitologije:[7] to je bil začetek razmaha semiotike, epistemološka morala dogajanja pa je njegovim nosilcem ušla. Če je globalizem strukturalističnega projekta mogoče uveljaviti na »sekundarnih sistemih« pomenjanja, ki so v nekakšnem *parazitskem razmerju* do »primarnih« (tj. jezikovnih) sistemov – ali to ne pomeni, da je saturacija, ki je »materialna podlaga« za uspešnost strukturalnega prijema, že sama *parazitska tvorba* na označevalnem sistemu, ki je sam na sebi ireduktibilno »pomanjkljiv«?

Materialistični pisci, ki so se v šestdesetih letih zbirali okoli revije *Cahiers pour l'analyse*, so zato vpeljali koncept *manka*, seveda v navezavi z Lacanovo psihoanalizo, nadomestnika (*tenant-lieu*), Derrida pa je vpeljal mo-

6 É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Pariz 1966 (slov. prev prvega od dveh zvezkov: isti, *Problemi splošne lingvistike* I, slov. prev. I. Žagar, B. Nežmah, Ljubljana 1988); isti, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 zv., Pariz 1969.

7 R. Barthes, *Mythologies*, Pariz 1957.

tiv *dopolnila* (*supplément*). Derrida je pokazal, kako prav dopolnilo, tj. moment, ki naj bi zapolnil manjkavost »sistema«, »celote«, totalnosti, dokončno spodnese totalizacije v raznih variantah evropske metafizike. Četudi je Derrida s tem uspešno tematiziral zavezanost strukturalizma metafizični tradiciji (ta je sicer evidentna, a na tako naiven način, da so »neposredne« kritike tako rekoč po pravilu padle pod strukturalistično raven), pa mu je ušla filozofska »morala« njegove epistemološke zgodovine: da se namreč strukturalni prijem lahko posreči na ravni, ki je *pod* ravnijo subjektivacije (v fonologiji), ali na ravni, kjer je subjektivacija vselej že izvršena (v »sekundarnih sistemih« pomenjanja) – *ne* pa na ravni, kjer se subjektivacija dogaja, tj. na ravni govorice. »Ovira« strukturalizmu na ravni govorice je prav ne-celost jezika – je prav to, da je polje označevalca nesaturirano in da je ta nezapolnjenost »materialna podlaga« za učinek subjektivacije.

***

Derridajev osrednji argument, ki je pokazal, da je Husserl – izrecnim nameram in izjavam navkljub – še zmerom zavezan tradicionalni metafiziki, je vsekakor izpeljava, ki vpelje gibanje razlîke v tok transcendentalnega življenja subjektivnosti. S fenomenološkimi redukcijami, s katerimi se jaz najprej vzdrži naravnega naivnega verovanja v obstoj zunanjega (tj. zunaj-jaznega) sveta, potem pa postavi v oklepaj tudi vse empirične in psihološke razsežnosti jaza, se jaz vzpne v izvirno regijo transcendentalnega ega. Ta je področje čiste prisebnosti – a se vendarle konstituira kot »identitetna sinteza« jazovih »zdajev« – preteklih, sedanjih in prihodnjih zdajev. Derrida je prepričljivo dokazal, da razlik med zdaji ni več mogoče reducirati. Še več: niti izhodiščni moment, ta zdaj (*hic et nunc*), ki naj bi ga jaz doživljal neposredno, ni »čist«, ni »izviren«, saj obstaja le, kolikor se razlikuje od poprejšnjih in od poznejših ne-zdaj, obstaja samo v svoji relacionalnosti in jaz *zaznamuje* s tem, kar »ni«. Čisto prisebnost transcendentalnega ega konstituira prav to, da je različna od preteklosti in prihodnosti; husserlovski retencija in protencija[8] sta potemtakem *sled*, ki ireduktibilno vzpostavlja sámo prisebnost prezenta kot žariščno točko v regiji transcendentalnega ega. Derridajev očitek Husserlu je tu bolj rafiniran kakor pri teoriji znaka: bržkone zato, ker je tudi Husserlova egološka analiza subtilnejša kakor njegova semiologija. Pri teoriji znaka hoče Husserl reducirati indic v prid ekspresiji, da bi se mu posrečilo ubraniti tezo o pristni prisebnosti tihega samogovora duše, a se mu to ne posreči: a četudi mu redukcija indica ne uspe, »verjame«, da je mogoča. Zato lahko Derrida Husserlu očita, da

8 Husserlovo *Protention*, fra. »protention«, prevajamo v knjigi *Glas in fenomen* (n. d.) sicer s »protenzija«.

ni opazil, kaj se mu v analizi znaka dogaja, in da zato ni izpeljal konsekvenc, ki izhajajo iz dosežkov njegove lastne analize.

Pri analizi časovnega toka transcendentalnega egološkega življenja pa Derrida priznava, da je Husserl izpeljal konsekvence svoje analize – a hkrati je očitno, da jih ni tematiziral, namreč tematiziral v smislu svojega temeljnega projekta, tj. proti tradicionalni metafiziki. Če Derrida pri analizi znaka Husserlu lahko očita, da ni videl, kaj je proizvedel, pa pri egološki analizi kritiko subtilizira, saj je položaj zares paradoksen: Husserl je videl, kaj je dognal, pa tega vseeno ni »uporabil« svojemu projektu v prid. Položaj je paradoksen, ker se je Husserl znašel v temle precepu: ali naj na podlagi egoloških dognanj zaostri antimetafizični projekt – in s tem sesuje ta isti projekt kot fenomenološki projekt; ali pa naj ohrani fenomenologijo in ne »uporabi« egoloških dognanj – in s tem blokira svoj projekt kot antimetafizični projekt. Husserl se je na tem kraju svojih analiz znašel v klasičnem lacanovskem vel-položaju: ali fenomenologija z metafiziko, a tedaj ne *tista* metafizika, ki jo hoče zasnovati; ali fenomenologija brez metafizike, a tedaj nikakršna fenomenologija.

Priznanja, ki jih ob vsej natančni in neusmiljeni kritiki Derrida daje Husserlu, torej niso retorična: kolikor je v njih dvoumnosti, ta ustreza delikatnosti samega Husserlovega projekta. Sproža pa tudi vprašanje, ki se nam lahko danes zdi veliko bolj pereče kakor ob izidu Derridajeve knjige: kolikšen je doseg Derridajeve kritike in kolikšen je davek, ki ga mora plačati predrznosti prvega obračuna.

Videti je namreč, da je Derridajev osrednji postopek protisloven: na eni strani dokazuje, da se znak »jaz« ne nanaša na objekt, na drugi strani pa je poanta odvisna od tega, da znak »jaz« lahko deluje tudi, če njegovega objekta ni (ni več – tj., če je, denimo, mrtev). Če velja prvi del argumentacije, potem je drugi del irelevanten (je ali vselej »na prazno« izpolnjen ali dobesedno nesmiseln); če velja drugi del argumentacije, potem je prvi del odveč, še več, ga tako rekoč »ne sme biti«. Oglejmo si podrobneje ta nenavadni postopek, v katerem je argumentov preveč, ne premalo.

(1) Prvi del postopka sestavljata dva argumenta:

(a) znak »jaz« se ne nanaša na nikakršen predmet, saj ga ni mogoče nadomestiti s parafrazo ali določnim opisom (če »jaz« prepišemo s »tisti, ki, govoreč, samega sebe designira«, potem bi izraz »Jaz sem zadovoljen« morali prepisati z izrazom »Tisti, ki, govoreč, samega sebe designira, je zadovoljen«; ta prehod pa očitno ne ustreza);

(b) če bi se »jaz« nanašal na objekt, potem bi se vsakokrat, kadar ga uporabi drug govorec, nanašal na drug predmet; to pa je proti samemu poj-

mu znaka, proti »idealizmu« znaka, ki mora biti ponovljiv in se vselej nanašati na nekaj istega in »idealnega«.

Argumenta vsak zase in oba skupaj držita: toda (1-b) rabi za prehod k drugemu delu postopka, ta pa je v protislovju z argumentom (1-a) in s celotnim prvim delom postopka, torej z (1), in v okviru (1) tudi z (1-b); torej je argument (1-b) v svoji posledici *v nasprotju s samim seboj*. Poskusili bomo pokazati, da je prav na tej točki Derrida zgrešil domet Husserlovega transcendentalnega jaza. A poglejmo najprej, kako teče postopek naprej.

(2) Če torej »jaz«, ker je znak, kakor vsak znak vselej »pomeni« nekaj istega, idealnega, tedaj pomeni tudi, kadar njegovega objekta ni – če je neznan, fiktiven ali *mrtev*. »Jaz« lahko funkcionira brez objekta, brezobjektno funkcioniranje pa je značilnost znaka kot znaka, namreč kot pisave (igre razlik itn.). Poanta: pisava je testamentarna: mrtva črka je pred živo besedo.

Točko (2) je pravzaprav mogoče dokazati ob slehernem referencialnem znaku: referencialni znaki se vsi nanašajo na svoj predmet tako, da ga – kot »ta« konkretni predmet – na neki način »briskirajo«. To je mogoče pokazati na dva načina. Na eni strani – in precej trivialno – znak »pomeni« tudi, če njegovega predmeta tako ali drugače »ni«: v tem je ravno »bistvo« znaka, prav to je najbanalnejša razsežnost in najbolj tipična situacija znakovnosti nasploh. Drugače bi se mogli – ali bi se nemara celo morali – pogovarjati, kakor so predlagali na Akademiji v Lagadu:[9] kar s stvarmi samimi. Sama absurdnost Swiftove domislice kaže, da je govorica – in znakovnost nasploh – konstitutivno neodvisna od »zunajjezikovnega« (»predmetnega«) sveta: in torej proizvaja učinek »pomena« tudi, in zlasti, in prav kadar je njen »predmet« odsoten, ga tako ali drugače ni, je, denimo, mrtev. Na drugi strani pa znak svoj »predmet«, tudi kadar je navzoč, designira prek »ideje« ali prek »koncepta« tega predmeta: torej prek nečesa, kar »biva« na način večnosti in nespremenljivosti, kar torej s samim svojim eksistenčnim načinom implicira minljivost tistega konkretnega empiričnega predmeta, ki je z njegovim posredovanjem designiran.

Derridajeva izpeljava potemtakem velja za znak nasploh – in njegov sklep je od te splošnosti tudi odvisen. Točka (2) za znak nasploh, torej za sleherni znak – *z izjemo znaka »jaz«* in njemu podobnih. Znak »jaz« spada med *shifterje* (preklopnike, znake vrste »zdaj«, »tu«) in je vselej zaznamovan z napotkom na govorno situacijo, torej s »subjektivnostjo« – tudi če je

9 »Ko so že besede zgolj imena za stvari, bi bilo bolj pametno, da bi vsi ljudje nosili s seboj take stvari, ki so jim potrebne, da izrazijo tisto, o čemer hočejo razpravljati. /.../ /Č/e je treba komu mnogo govoriti in o raznih rečeh, bo nujno moral nositi na hrbtu sorazmerno velik sveženj stvari.« (J. Swift, *Guliverjeva potovanja*, slov. prev. I. Cankar, Ljubljana 1967, 214.)

njegov govorec »mrtev«. Derrida pravilno opozarja na testamentarnost pisave – a zanemarja, da velja ta razsežnost za oba, tako za govorca/pisalca kakor za ogovorjenca/bralca. Če je razmerje do pisave razmerje do smrti in je potemtakem razmerje do drugega razmerje do smrti, velja to tudi za tistega na drugem koncu intersubjektivnega razmerja. »Jaz sem« resda pomeni »Jaz sem mrtev«, a to učinkuje tudi na tistega, ki te besede prebere. Stilska patetika, ki je nemara nujni moment v navdušenju prvega preboja, a v kateri danes lahko vidimo popkovino, ki Derridaja še zmerom veže na akademski heideggerjanizem, ta patos Derridaja zanese, da ne izpelje nadaljnje posledice svojega dokazovanja. Pod zvenečimi besedami, ki veljajo za znak nasploh, za znak »jaz« pa le s pomembnim zadržkom oziroma bolj komplicirano, se kaže namreč to, da – iz druge optike – črka deluje na naslovljenca tudi, če je »mrtva«, če ne govori – če je bralec ne zna prebrati in razbere le, da je pred njim zapis. Označevalec namreč zastopa subjekt za drug označevalec – ali, lahko bi rekli: subjekt je iz[10] označevalca.

Bilanca je potemtakem tale: točka (1) je »sama na sebi« resnična, a ne more rabiti za ta dokaz, za katerega izhodišče jo Derrida uporablja; točka (2) velja za vsak znak razen za tistega, s katerim (in zaradi katerega) jo Derrida dokazuje. Kritični kraj je torej (1-b): tu se križata obe problematični razsežnosti Derridajeve izpeljave – neobčutljivost za posebnost znaka »jaz« med znaki in poenostavljena koncepcija razmerja med »znaki« in »predmeti«. Če »jaz« ni znak med znaki, potem preskok iz njegove posebne problematike v splošno znakovno problematiko ni legitimen; če razmerje med znakom in predmetom *nikoli* ni neposredno, potem je sklepanje na »smrt subjekta« ali trivialno ali nepertinentno. Toda: prav ker »jaz« ni znak med znaki, je lahko »testamentarnost pisave« prav pri tem posebnem znaku teoretsko zanimiva. To se pravi, da Derrida pravilno določa *locus* teoretskega problema, a z napačnim argumentom. Kakor Kolumb v Ameriko je tudi Derrida prišel do problematike subjekta na podlagi napačne predpostavke. Zato se je tudi ustavil pri prvi plaži, na katero je naletel – in zaradi otoka ni opazil kontinentna za njim.

Zakaj? Derridaju gre za to, da bi problematiko znakoslovja pri Husserlu povezal z njegovo egologijo; brez te povezave bi kritika ostala le delna in zlasti ne bi zadela osrednje točke Husserlove fenomenologije. Derrida je tu »materialist«, saj hoče skoz detajl spodnesti celoto – še več: tudi »izbira« detajla je pravilna. Ne le, da je artikulacija med »semiologijo« in egologijo šibka točka v Husserlovi fenomenologiji – to je hkrati tudi njena naj-

10 V obeh pomenih, zaradi katerih je mogoče govoriti o razliki med trobento in papežem: trobenta je iz pleha, papež pa iz Rima.

pomembnejša točka. Če fenomenologijo spodnesemo na tem kraju, smo jo spodnesti vso – a na neki način jo je tu zapustil že Husserl.

Lahko bi rekli, da je k sumljivi vpeljavi nepertinentnega problema referenta Derridaja napeljal Husserl sam: doživetje je namreč zanj najprej percepcija. Po tem modelu misli Husserl tudi doživljanje samega sebe in refleksijo, ki je »percepcija v drugi stopnji«. V tem okviru je seveda nujno, da znak »jaz« velja zgolj za indic; a prav s tem, da ga je Husserl določil za indic, si je odprl horizont, ki presega siceršnje kanonično umevanje fenomenologije: četudi zgolj indic, ta znak univerzalno deluje, kolikor deluje v pravilno izoblikovanih nizih. Derrida sicer z nekaj skopimi pripombami opozarja na potenciale Husserlove čiste logične gramatike, a jo nazadnje vendarle stlači v okvir teleologizma prezence: regularni znakovni nizi so teleološko naravnani k ekspresiji, ki je prihod polnega pomena itn. Derrida se zadovolji s to ugotovitvijo, četudi se z njo vprašanje šele postavlja: kako da namreč »pravilni znakovni nizi« proizvajajo ta učinek prezence? (Ta teoretska »zadržanost« – ali nemara prehitra teoretska zadovoljitev – sta značilni za Derridajeve spise tistega časa pa tudi za splošno teoretsko situacijo, ki so jo njegovi spisi v veliki meri pomagali vzpostaviti: »prezenca«, »izvornost«, »prisebnost« ipd. so veljale za nekaj »slabega«, ko je analiza pokazala, da ta ali oni tekst nekritično eksploatira pojme te vrste, je bilo videti, da je s tem odkrito »metafizično dno« teksta, in zadeva je bila končana. Temu bi lahko rekli »levičarstvo v teoriji«.)

S katerega stališča je sploh mogoče postaviti tezo, da se znak »jaz« nanaša na različne »predmete«, če ga izrekajo različni govorci (tezo /1-b/)? Vsekakor s stališča, po katerem je znak (nasploh) nekakšen dražljaj, ki pri naslovljencu sproži »notranjo percepcijo« tistega, kar znak »pomeni«; torej vsekakor le s stališča neke zelo preproste teorije pomenjanja. A celo s stališča take naivne teorije znaka je mogoče pri znaku »jaz« priti do produktivnejših sklepov, prav zato, ker »jaz« ni zgolj znak med znaki. Kaj si namreč naslovljenec, recimo tako, »predstavlja«, ko ga zadene znak »jaz«? Predstavlja si pač nekaj, kar je indiferentno glede na to, ali oddajalca tega znaka pozna ali ga ne pozna, kar je ravnodušno do tega, ali je oddajalec živ ali mrtev, dejanski ali fiktiven – »predstavlja« si neko *prazno mesto subjektivnosti*: nekaj, kar je zares očiščeno vseh mundanih značilnosti, nekaj, pri čemer tudi vse psihološke razsežnosti padejo v oklepaj, potemtakem natančno tisto, čemur Husserl pravi *transcendentalni ego*.

Znak »jaz« je popolnoma formalen, kolikor označuje zgolj čisto formo vseh mogočih egoloških potez – in kolikor hkrati to stori na čisto formalen način. Res je, da ta znak ni ekspresiven – a ne zato, ker ne bi bil

»kos« vsej bogatiji, ki naj bi jo izrazil in ki naj bi jo zato zmogel indicirati – pač pa ni ekspresiven zato, ker *ni ničesar, kar naj bi se sploh »izrazilo«*. Lahko bi z Derridajem rekli, da tu naivna metafizična semiologija Husserlu onemogoča, da bi domislil svojo lastno transcendentalno egologijo, prav zato, ker mu notranja metafizika egologije onemogoča, da bi uvidel omejenost znakoslovja.

Pomembno pa je, da Husserl v okviru metafizike percepcije že tako rekoč izrecno prebije te omejitve (in kako naj bi jih prebil drugače kakor izhajajoč iz duhovnega položaja, ki mu ga je zapustila tradicija?). V drugem delu *Prve filozofije*[11] izhaja iz premise, da je vsako doživetje bistveno percepcija; iz tega izpelje prvi pojem refleksivnosti – za paradigmo refleksije postavi položaj, ko jaz percipira sebe kot percipirajočega; to najprej ponazori (v odličnem didaktičnem slogu) s percipiranjem svoje lastne percepcije vzdolž diahrone osi (spomini ipd.); potem vpelje sinhroni pojem refleksivnosti: hkrati ko percipiram predmet, percipiram tudi samega sebe kot percipirajočega; iz tega izpelje motiv podvojitve, *Verdoppelung*, ali razcepa, *Scheidung*, in z malenkostnim interpretacijskim posegom bi lahko pokazali, da je za Husserla prav ta razcep sámo »jazovstvo jaza«.[12] Ta razcep, ki »je« jaz, Husserl na eni strani misli skoz problematiko retencije in protencije, tj. skoz tematiko, ki jo je Derrida obdelal v *Glasu in fenomenu*, na drugi strani pa razcep koncipira kot razcep *med subjektom izjavljanja in subjektom izjave*.[13]

Pravzaprav je zadosti, da Derridajevo rekonceptualizacijo protencije in retencije v problematiko sledi križamo s to husserlovsko koncepcijo podvojitve jaza kot razcepom med subjektom izjavljanja in subjektom izjave, pa dobimo koncept znaka »jaz« kot »imena« za sled, natančneje – »jaz« lahko potem mislimo kot sled derridajevske sledi v samem označevalnem dispozitivu, kot označevalec označevalca, označevalec, »gramatično« sposoben, da prevzame funkcijo faličnega označevalca.

Potem pa postane tudi jasno, da je Derridajeva teza (1-b) zgrešena zato, ker problematiko *označevalca* »jaz« (in njemu podobnih) nelegitimno zapre v razmerje znak–predmet, namesto da bi jo mislila v njenem registru, tj.

11 E. Husserl, *Erste Philosophie*, Haag 1959 (1923–1924): gl. 39. in 40. predavanje v razdelku Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.

12 Npr.: »Vidim, da egološko življenje v delovanju ni absolutno nič drugega kakor ta proces-da-senenehno-cepim-v-dejavnem-vedénju.«

13 »/V/ živem prezentu imam, *v stanju koeksistence, podvojeni jaz in podvojeni jazov akt*; torej jaz, ki zdaj še naprej gleda hišo, in jaz, ki izvršuje ta akt: 'Zavedam se, da še naprej gledam hišo', ki se, denimo, izraža v obliki: 'gledam hišo'. Ta preprosti stavek je namreč izjava reflektirajočega jaza, medtem ko je jaz, ki je v njej izjavljen, jaz, ki ga dojema refleksija.«

v registru intersubjektivnosti.[14] (Tu naj le nakažemo, da bi s to rekonstrukcijo Derridajevega teksta vse, kar Derrida opisuje kot razmerje do smrti, lahko brali kot razmerje do drugega, in bi naposled razmerje do sebe samega, kolikor je nujno posredovano z označevalcem, zastavili kot razmerje do Drugega: skratka, s to rekonstrukcijo bi Derridajev tekst lahko kritično, a produktivno vključili v teorijo subjekta.)

Če je egološko življenje neizbrisno zaznamovano s sledjo (z razliko, s protencijo in retencijo ipd.), tedaj tudi iz tihega monologa duše ni mogoče reducirati indica (označevalca). Ne le vse, kar ego sporoči drugim *ali »sebi samemu«*, temveč tudi vse, kar v pristnem fenomenološkem pomenu »doživlja«, mora prek tega posredovanja z označevalcem: prvi naslovnik slehernega sporočila, tudi tistega, ki ga jaz naslavlja na samega sebe, torej tudi posrednik refleksije, prvi, ki doživlja najbolj transcendentalna egološka doživetja (torej tudi izvirno identitetno sintezo), je potemtakem označevalski dispozitiv ali – z lacanovskim konceptom – veliki Drugi. Tudi znak »jaz« deluje samo, kolikor deluje v polju označevalca, kolikor ga torej veliki Drugi, če lahko tako rečemo, »odobri«.

Prav v tem je po našem mnenju racionalno jedro Husserlove povezave ekspresivnosti s formalizmom: Derrida ugotavlja, da ima za Husserla logični formalizem vrednost samo, kolikor je teleološko naravnan v izpolnitev s prezenco smisla, in kritično pripominja, da je za Husserla ta »sposobnost ekspresije« implicitni kriterij za formalno-logično pravilnost nizov. A te Derridajeve analize moramo razumeti kot ugotovitve, kot opise Husserlovega dispozitiva – ne kot kritične osti. Derrida si prav s tem, da te ugotovitve »antimetafizično« kritično stilizira, onemogoči, da bi videl, kako Husserl na ta način misli neki temeljni teoretski problem (problem, ki je, povejmo mimogrede, popolnoma odsoten iz Derridajevega teoretiziranja): namreč problem, kako da se neko bio-fizio-itn. bitje lahko *subjektivira v mašini »pravila«*.

Tisto, kar Husserl misli s čisto logično gramatiko, in kar na primer jezikoslovci mislijo skoz koncept »pravilno izoblikovanega niza v nekem jeziku«, je prav sankcija Drugega, s katero se zgodi subjektivacija in potem-

14 Tudi tu je Husserl videl, in celo na nekakšen »strukturalističen« način: »Ako se držimo tega poslednjega transcendentalnega ega in vesolja v njem konstituiranega, tedaj mu neposredno pripada ločitev njegovega celotnega, izkustvenega polja v področju svojsko *njegovega* – s sostično plastjo njegovega izkustva sveta, v katerem je zaslonjeno vse tuje – in področje tujega. Pri tem spada vsaka zavest o tujem, vsak način njegovega pojavljanja vendarle na prvo področje. Karkoli transcendentalni ego v tisti prvi plasti kot netuje – kot svoje – konstituira, to sodi dejansko k njemu kot komponenta njegovega konkretnega lastnega bitja /.../. Znotraj vsega tega, kar je njegovega in z njegovimi sredstvi, pa konstituira objektivni svet kot vesolje neke tuje mu biti, in, na prvi stopnji, to je tuje samó v modaliteti alter ega«. (E. Husserl, *Kartezijanske meditacije*, slov. prev. M. Hribar, Ljubljana 1975, 5. meditacija.)

takem tudi vse tisto, kar Husserl misli z izrazi »doživetje«, »živi prezent«, »identitetna sinteza« ipd. Derrida pa, narobe, odvrže subjekt v točki (1) in dokaže njegovo nepertinentnost v točki (2), zato da bi ga lahko v sklepu razglasil za strukturno mrtvega. To je levičarska gesta v teoriji: uspešno sicer podere metafizične naivnosti klasičnega strukturalizma, uspešno tudi destruira metafizično ujetost akademske fenomenologije – a hkrati prezre potenciale, ki jih prinaša strukturalizem za teorijo subjekta, in način, kako se ta problematika implicitno misli v samem Husserlovem tekstu.

Če problematiko tako zastavimo, potem problem označevalca »jaz« ni, kakor meni Husserl in kakor za njim povzema Derrida, v tem, da se, kadar ga uporabljajo različni govorci, nanaša na različne »zunajjezikovne predmete«: kolikor se v zadnji instanci »nanaša« na transcendentalni ego, se tako in tako »nanaša« na isto. Temeljni trik označevalca »jaz« je v tem, da *se pri enem in istem govorcu hkrati nanaša na dve instanci*: husserlovsko rečeno, nanaša se hkrati na jaz, ki percipira, in na jaz, ki percipira samega sebe kot percipirajočega; preprosteje povedano, nanaša se hkrati na subjekt izjave in na subjekt izjavljanja, in sicer tako, da omogoča refleksivni obrat – da razdaljo med obema instancama hkrati vzdržuje in »odpravlja«. Hkrati vzpostavlja pogoj za možnost refleksije (distanco) in v tistem, kar je s tem pogojem omogočeno, proizvaja iluzijo o odpravi pogoja samega, tj. proizvaja učinek refleksije kot identitetne sinteze. Husserl hoče seveda to iluzijo ohraniti kot izhodišče, žarišče, kot temelj, skratka, obdelati jo hoče tako, da bi postala ne-iluzija –a izrecno priznava, da je nujna cena za ta iluzionistični trik v tem, da stratifikacija zapovrstnih refleksij pobegne v neskončnost.[15]

V derridajevskem besedišču rečeno, Husserl s tem priznava ireduktibilnost indica in tok prezenta postavlja v odvisnost od gibanja sledi. A to dela na način, ki je danes videti teoretsko produktivnejši kakor v času, ko je nastala knjiga *Glas in fenomen*: ohranja namreč oba momenta, reflektivnost,

15 Navedimo tale odlomek iz 40. predavanja iz *Erste Philosophie* (n. d.), da naznačimo bogastvo teksta: »/J/az, ki izvršuje refleksijo, je očitno na način 'jaza, ki samega sebe pozablja', in njegov lastni apercepcijski akt je akt, ki se samega sebe ne zaveda. Če pa, narobe, vprašamo, odkod nam prihaja spoznanje o tej samopozabi na višji ravni, je odgovor jasen, saj je isti kakor za samopozabo na nižji ravni: spoznanje nam pride od refleksije, natančneje, tokrat od *refleksije na drugi stopnji* z reflektirajočim jazom, ki sodi k njej in ki sam spet pozablja nase /.../. Ni treba poudarjati, da vsaka nova refleksija na višji stopnji prinese nov jaz, ki je subjekt njene izvršitve, tako da se na primer tretji jaz in njegov akt nanašata na drugi jaz, ta pa na prvega /.../. /I/zraz *samopozaba* /Selbstvergessenheit/ ni povsem ustrezen, saj bi glede na tisto, čemur navadno pravimo pozaba, morala najprej biti neka zavestna vednost o sebi, tej pa bi potem morala slediti pozaba tistega, kar je že bilo zavestno. Tu pa je očitno način samopozabe, če ga gledamo samega na sebi, prav tisto, kar je prvo.« – Refleksivno ozaveščanje ni mogoče brez samopozabe, samopozaba je tako rekoč temelj za samozavedanje. Vso neskončno verigo jazov, ki ne vedo zase in tako omogočajo reflektirani in samozavedajoči se status poprejšnjim jazom, organizira ena sama opozicija: jaz, ki ne ve zase – subjekt izjavljanja / jaz, ki se samega sebe (?) zaveda – subjekt izjave.

prisebnost, prezenco smisla itn. – *in* stratifikacijo jazov, indikativnost, retencijo in protencijo itn.; četudi ohranja dominanto ves čas na prvem momentu, vseeno ne izničuje napetosti med njima. Prav tej Derridajevi knjigi gre zasluga, da je premaknila poudarek na drugi moment.

Na eni strani je potemtakem iluzija prisebnosti, polne prezence smisla, eskpresivnosti itn.; na drugi strani posredovanost s sledjo, razlîka, indikativnost: s Husserlom moramo tedaj narediti korak, ki pelje ven iz »perceptivne« formulacije transcendentalnega življenja. Dragoceno je, da Husserl sam percepcijo in samo-percepcijo formulira kot vprašanje izjavljanja, tj. kot vprašanje označevalca, z genialno intuicijo, ko pravi, da en in isti »preprosti stavek« pokriva *oba* momenta. V takem stavku, ki izraža hkrati percepcijo in samo-percepcijo, tj. v stavku refleksije, je en jaz v stanju latence (samopozabe), drugi v stanju patence (samozavedanja): prvi je pogoj za drugega. Pri tej zastavitvi problema je sploh problematično govoriti o kakršnemkoli »samozavedanju«, celo o »refleksiji«: saj gre zgolj za metagovorno razmerje med jazom, ki je v latenci, in jazom, ki je v patenci. Kolikor je mogoče govoriti o »samozavedanju«, »refleksiji« ipd., gre zgolj za učinek *besedne igre*: vse je odvisno od tega, da obe instanci označuje isti indic, namreč indic »jaz«. Vsa možnost identitetne sinteze je odvisna od ambivalentnega delovanja indica, od označevalca. Prav zato neskončna sedimentacija latentnih-patentnih jazov ni nujna – in prav zato je refleksivna iluzija sploh možna: če bi se zadeva dogajala, kakor jo opisuje Husserl, bi bila refleksija, bi bilo samozavedanje zgolj infinitezimalna meja, bi bilo samozavedanje večno v prelogu, večno odloženo. Ker pa isti »preprosti stavek« nosi oba momenta, in ker isti indic označuje obe instanci – je ta amfibolični označevalec v cirkularnem razmerju do sebe samega, in temu lahko potem rečemo »samozavedanje«. Zato ni zadosti reči, da iz žive prisebnosti indica ni mogoče reducirati – temveč moramo dodati: prav ta ireduktibilnost indikativnosti je *pogoj* za možnost prisebnosti.

Če zdaj še mi prevedemo husserlovski dispozitiv v drugo besedišče, tokrat v konceptualni aparat lacanovske psihoanalize, pa lahko izpeljemo še neko nadaljnjo konsekvenco. Latentni jaz koncipiramo kot subjekt izjave. Subjekt izjavljanja deluje na način logične gramatike, »pravilno izoblikovanih jezikovnih nizov«, in je na način »samopozabe« ali latence – torej ni na način prisebnosti; subjekt izjave pa je kraj prisebnosti, ekspresije, identitetne sinteze – a le s tem pogojem, da vznikne v prostoru, ki ga odpre subjekt izjavljanja. Ali drugače povedano: jaz (prisebni, ekspresivni *jaz*) *ne more drugemu sporočiti nobenega smisla*, *če se ne vpiše v polje Drugega*; in to isto velja tudi za sporočanje samemu sebi, tj. za husserlovsko samotno življenje duš.

Le če tako valoriziramo oba Husserlova motiva, lahko pojasnimo, zakaj je videti, da Husserl hkrati pade v dve metafizični pasti, ki sta na videz protislovni in druga drugo izključujeta: na eni strani afirmira čisto avtoafekcijo v samotnem diskurzu duše, uveljavlja primat slišati-se-govoriti; na drugi strani pa trdi, da je pravilna logična izoblikovanost niza zadosti, da ta niz odpre za prihod smisla, ekspresije, prezence. Oboje je res – res je namreč, da »zakonitost« označevalčevega polja zadošča, da proizvede iluzijo prisebnosti, res je, da se prav v tem polju, v polju husserlovske logične gramatike, in samo v tem polju, dogaja identitetna sinteza kot iluzija, ki je ni mogoče ločiti od učinka subjektivacije.

Označevalčevo »pravilo« subjektivira prav s svojo nepo(po)lnostjo, husserlovsko rečeno, z indikativnostjo. Vse te potencialno »polne« ekspresije začno delovati, proizvajati učinke prisebnosti itn., ko nekdo (individuum, govorec) »prevzame nase« te znake, ki so nujno, ki so konstitutivno nepopolni, tj. indikativni: te indikacije govorec zapolni s svojo *idiosinkratično* intuicijo, na primer z intuicijo »jaza« – in vse drugo lepo »ekspresivno« steče. Na svoj suhi način ima Husserl prav: vsaj zasluti namreč, da idiosinkratičnost, ki je subjektivaciji imanentna, ni v nasprotju z intersubjektivnostjo, ampak je njena opora. Idiosinkrazija subjektivacije nastopi na »praznem« kraju pravila, tam, kjer splošnosti ni, in kjer je lahko le subjektova idiosinkrazija (tj. fantazma): tu »pravilni označevalec« pač ne more biti nič drugega kakor indic.

Derridajev poseg v teorijo govornih dejanj s kategorijo iterabilnosti

Jernej Habjan

Identifikacija Austinove izključitve etiolacij s Husserlovo izključitvijo agramatičnosti

Leta 1971 je Derrida za montrealsko konferenco na temo »Komunikacija« prispeval referat o neobstoju komunikacije kot simetrične izmenjave, razpravo »Signature événement contexte«, ki je leto zatem izšla v Derridajevi knjigi *Marges de la philosophie*. Leta 1977 sta v prvi številki revije *Glyph* izšla angleški prevod spisa in odziv nanj pod naslovom »Reiterating the Differences: A Reply to Derrida«, ki ga je prispeval Austinov učenec John R. Searle. V drugi številki revije je izšel Derridajev odgovor na Searlov »Odgovor Derridaju«, daljša razprava »Limited Inc a b c...«. Leta 1988 so ameriški uredniki nameravali zbrati te spise, vendar Searle ni privolil v ponovno izdajo svojega članka; pač pa je Derrida spisoma »Signatura dogodek kontekst« in »Limited Inc a b c...« dodal spremno besedilo »Vers une éthique de la discussion«, »K etiki diskusije«. Tako nastali zbornik *Limited Inc* je leta 1990 izšel še v francoski izdaji.

Derrida vključi Austina v svoje osnovno podjetje reformulacije občevanja v smeri pisave. Pisnemu znaku določi tele predikate znaka: neodvisnost od navzočnosti empiričnega sobesedila (referent, odpošiljatelj in prejemnik ter njuna kronotopa) in od strukturnega konteksta (označenec, predpostavljeni avtor in naslovljenec, metaforične in metonimične povezave znaka v tekstu, sam kod teksta) ter iz te neodvisnosti izhajajoča odvisnost od zgodovine svojih uprizoritev. Te poteze nato razširi na

celotno polje komunikacije. Sleherno občevanje, ne samo pisno, je mogoče zgolj po zaslugi načelne navedljivosti znaka, njegove hkratne pripadnosti vsaj dvema občevalcema, kontekstoma. Znak je torej nujno ponovljiv in s tem tudi že spremenljiv, tj. iterabilen, in kot tak seveda ne more biti izraz kake izvirne, idiosinkratične intence, komunikacija pa ne sredstvo izmenjave takšnih intenc. Na tej točki lahko Derrida v spisu »Signatura dogodek kontekst« bere Austina kot sopotnika, ki je povzdignil ilokucijska dejanja, obeležena z vsemi potezami Derridajeve pisave, v model občevanja in tako zvedel intenco ter referenco na učinek samih ilokucijskih formul.

Toda vse te podobnosti Derrida jemlje samo kot ozadje, kontrast načelne razlike, svoje lastne razlîke: Austinova dekonstrukcija komunikacije naj ne bi prestopila praga lokucije, ta naj bi po njem ostala zgolj naključen izraz ilokucijske formule in ne njena strukturno nujna uprizoritev/sprememba. Neodvisnost od lokucije naj bi Austinova ilokucija plačala z odvisnostjo od enoznačnosti, ki da jo zagotavljata konvencionalno določen kontekst ilokucijskega dejanja in »resnost« izjavljalčeve zavestne intence. Ilokucijsko dejanje naj bi bilo potemtakem spet odvisno od vsega, česar je gramatologija odrešila znak, ko ga je podredila iterabilnosti, uprizorljivosti onstran empiričnega in semantičnega vira. Austin naj bi bil zato primoran prikrajšati govorico za kontekstualno neustrezna in intencionalno neresna govorna dejanja, t. i. etiolacije. Ta izključitev etiolacij je po Derridaju homologna Husserlovemu izgonu *sinnlos*, nesmiselnih izjav, nezmožnih formalizacije intencionalnega razmerja do predpostavljenega objekta. Zato Derrida kakor dekonstrukcijo Husserla tudi dekonstrukcijo Austina utemelji na stavi, da je neizvirnost znaka pozitivni pogoj njegove možnosti in obenem nemožnosti.

Searle v odgovoru na Derridajev članek o Austinu zavrne Derridajevo temeljno gesto, podreditev celote komunikacije grafematičnosti. Natančneje, strinja se, da je ponovljivost pogoj možnosti slehernega občevanja, vendar se zdi, da ponovljivosti ne izpeljuje iz materialnosti, nujne uprizoritve znaka, temveč, narobe, iz virtualnosti koda. Ponovljivosti zato ne poveže s spremenljivostjo, uprizoritvi ne podeli statusa histerizacije uprizorjenega, temveč iterabilnost prevede nazaj v zdravorazumsko iterativnost, v ponovljivost pomena znaka kot identičnega. Zato lahko kakor Derrida izenači pisno in ustno, toda pod nasprotnimi predikati: Searlova »reiteracija« se znebi spremembe v ponovitvi, saj ji kod zagotavlja stabilnost. Kod je odsoten iz ilokucijskega dejanja in kot tak nespremenljiv porok konvencionalne povezave med izjavo, intenco in kon-

tekstom. Izjave, ki to konvencijo kršijo, so paraziti, etiolacije. Odtujenost v kodu tedaj intenco omogoča, ne razveljavi.

Derrida je seveda odgovoril, obsežno in večkrat, vendar se ni izneveril osnovni tezi, da je naslovljenčeva navzočnost in ne odsotnost tisto, kar je v komunikaciji kvečjemu naključno. Kajti odgovarjal ni Johnu R. Searlu, ampak predpostavljenemu subjektu, ki ga poleg podpisanega Searla sestavljajo H. Dreyfus in D. Searle, ki se jima avtor »Odgovora Derridaju« zahvaljuje za diskusijo o Derridajevi kritiki Austina, ter sam Derrida kot Dreyfusov sodelavec. Vendar okuženost signature s sledjo ne odpravlja niti dvoma, da je dejanski avtor »Odgovora« kateri od Searlovih »sorodnikov, tajnica, odvetnik, finančni svetovalec, 'odgovorni urednik' revije, šaljivec ali soimenjak«.[1] Zato Derrida naslovi »Limited Inc a b c...« na »nekega Searla, ki je razdeljen, pomnožen, skombiniran, skupen«[2] in ki ga zameji s sintagmo »Société à responsabilité limitée« oziroma kratico »*Sarl*«, francoskim ekvivalentom naslovne kratice »Inc«.

Iterabilnost kot vir gramatikalizacije agramatičnosti

Najbolj ekonomičen vstop v debato se zdi točka, kjer se Derridajeva in Searlova pozicija vsaj minimalno prešijeta, mesto, na katerem prvi vendarle podeli nasprotniku koncesijo, ne da bi se sam tega zavedal (koncesijo torej dobi manko v Derridajevi lastni teoriji, mesto, na katerem ta zdrsne na raven Searlove koncepcije, ki jo sicer dekonstruira).

Searle se med drugim loti jezikovnega niza »le vert est ou«, ki ga Derrida brani pred Husserlovo izločitvijo iz čiste logične gramatike, da bi zatem lahko zavrnil Austinovo izločitev etiolacij iz teorije govornih dejanj. Husserl pravi:

> K pojmu ekspresije /Ausdruck/ sodi, da ima pomen /Bedeutung/. Kakor smo izpeljali zgoraj, jo ravno to razločuje od drugih znakov. Ekspresija brez pomena /bedeutungsloser Ausdruck/ torej pravzaprav sploh ni ekspresija; v najboljšem primeru je nekaj, kar zbuja vtis ali videz ekspresije, medtem ko, strogo vzeto, še zdaleč ni to. Sem sodijo artikulirane glasovne tvorbe, ki zvenijo kakor besede, denimo *abrakadabra*, na drugi strani pa tudi kompleksi pravih ekspresij, ki jim ne ustreza noben enovit pomen, pač pa s tem, kako se kažejo navzven, ustvarjajo videz, da pretendirajo nanj. Npr. *zeleno je ali / Grün ist oder/*.[3]

1 J. Derrida, *Limited Inc*, Pariz 1990, 66.

2 Prav tam, 68.

3 E. Husserl, Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil, I. Ausdruck und Bedeutung, v: isti, *Husserliana* XIX/1, Haag 1984, § 15,24–34.

Derrida replicira:

Zgolj v kontekstu, ki je določen z voljo do védenja, z epistemsko intenco, z zavestnim odnosom do objekta kot objekta spoznavanja v horizontu resnice, v tem kontekstualno orientiranem polju je torej »zeleno je ali« nesprejemljivo. Toda ker »zeleno je ali« ali »abrakadabra« ne konstituirata svojih kontekstov v njiju samih, čisto nič ne preprečuje, da bi kot označujoči znamek (ali indic, bi rekel Husserl) ne funkcionirala v drugem kontekstu. Ne le v naključnem primeru, kjer bo s prevodom iz nemščine v francoščino »le vert est ou« pridobilo gramatikalnost, ou (*oder*), ki postane ob poslušanju ***où*** (znamek kraja): »Où est passé le vert (du gazon: le vert est où?)«; »Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?«. Vendar tudi »le vert est ou« (the green is or) še vedno pomeni *primer agramatikalnosti* /signifie *encore exemple d'agrammaticalité*/.[4]

Searlov obrat tega Derridajevega obrata Husserla pa se glasi:

/Derrida/ pravi, da nesmiselni primer agramatične francoščine »le vert est ou« pomeni /means/ (*signifie*) vsaj nekaj, namreč primer agramatičnosti. Toda to je navadna zmota. Niz »le vert est ou« NE POMENI primera agramatičnosti, pač pa JE primer agramatičnosti. Relacije pomena ne smemo zamešati z utelešanjem /instantiation/. Ta napaka je resna, saj je del njegove širše zmotne obravnave narave citata in sodi k njegovemu napačnemu razumevanju razlike med uporabo in omembo. Niz »le vert est ou« je resda mogoče *omeniti* kot primer agramatičnosti, vendar omemba niza ni isto kot njegova *uporaba*. V tem primeru ni uporabljen, zato da bi kaj pomenil; dejansko sploh ni uporabljen.[5]

Afiniteto lahko čutimo do obeh nasprotujočih si interpretacij, kar pomeni, da je predteoretska in da sta takšni tudi sami. Zato ju moramo najprej postaviti pod vprašaj. Kaj omogoča sam prehod od Searlove austinovske teze *'le vert est ou'* je *primer agramatičnosti* k Derridajevi tezi *'le vert est ou'* pomeni *primer agramatičnosti*? V čem je pogoj tega prehoda od *je* k *pomeni* (ki se je empirično zgodil v obratni smeri, teoretsko pa je časovni potek diskusije, kot bomo poskušali pokazati, plodneje obrniti)?

Prehod omogoča subjektivacija. Izjavljalec, interpeliran v normo francoskega jezika, je tisti, ki lahko znak »le vert est ou« »omeni« kot primer agramatičnosti in ga s tem tudi že »uporabi« za designacijo pri-

4 J. Derrida, *Limited Inc*, n. d., 36; isti, Signatura dogodek kontekst, slov. prev. S. Perpar, U. Grilc, v: *Sodobna literarna teorija*, ur. A. Pogačnik, Ljubljana 1995, 131; prim. isti *Glas in fenomen*, slov. prev. R. Močnik, Z. Skušek-Močnik, Ljubljana 1988, 98, 105.

5 J. R. Searle, Ponavljanje razlika (Odgovor Deridi), shrv. prev. N. Pejić, *Delo* 37 (1992), št. 1–2, 309–310; prim. navedek angl. izvirnika v: J. Derrida, *Limited Inc*, n. d., 150–151.

mera agramatičnosti. Ta znak tako predstavlja izjavljalca za normo francoskega jezika, na njenem ozadju pridobi pomen, ničto stopnjo pomena: pomeni »primer agramatičnosti«, tj. pomeni sebe samega. Ko izjavljalec k jezikovni normi ne pristopa več kot k sredstvu za husserlovsko ekspresijo intence, tedaj preneha samoniklo uporabljati niz »le vert est ou«, preneha kršiti normo, in uvidi, da je niz logično agramatičen, da ni zmožen formalizirati intencionalnega razmerja do objekta. Zdaj lahko niz omeni, ga obda z narekovaji, se distancira od njega, saj ta ne predstavlja več njegove intence za (njega samega kot prvega) naslovljenca, ampak njegovo odtujitev v normi za normo samo. Po tej interpelaciji v jezikovno normo pa lahko subjekt tudi ne-samoniklo uporabi niz »le vert est ou« za navedbo primera agramatičnosti.

Prehod od Searlove teze k Derridajevi je torej mogoče argumentirati s stališča teorije subjektivacije. S tega stališča je potemtakem mogoče ubraniti Derridaja pred Searlom. A prav s tega gledišča je mogoče tudi nasloviti na Derridaja očitek, ki ga Searle ne bi mogel razviti. Niz, kakršen je »le vert est ou«, res lahko postane gramatičen, lahko označuje, a to ne pomeni, da ni izjemen, saj označuje prav in samo ostale gramatične nize. Derrida ima prav, a ne pokaže, zakaj ima prav, zato njegova teza ostane neteoretizirana: zadovolji se z »vztrajanjem«, da je vsak znak navedljiv, ločljiv od izvirnega konteksta, tako da lahko sestavlja nove kontekste »v neskončnost«.[6] Toda argumenta, ki ju ilustrira z znakom »le vert est ou«, lahko obrnemo in pokažemo, da je Derrida primoran zgolj vztrajati pri navedljivosti znaka, saj je ne more teoretizirati.

Prvič, argument, da bi izjava »Grün ist oder« z ustnim prevodom v francoščino postala gramatična, je mogoč le ob predpostavkah, da bi bil t. i. stavčni poudarek (se pravi, izjavni poudarek, poudarek elementa pri izjavljanju stavka) prevoda na zadnji besedi in da bi ta beseda tako dobila nov pomen. Toda predpostavki sta zmotni. Izgovarjava, ki bi stavčni poudarek postavila na to besedo, ne bi zgolj zamenjala enega pomena besede z drugim, ampak bi spremenila to besedo (»ou«) v drugo (»où«). Niz »le vert est ou« ne bi postal gramatičen, ampak drug niz. Besedi *où* in *ou* sta na svoji ravni resda enakozvočni (fonetično *accent grave* prve besede ne loči od druge), na ravni stavka pa ne: že sam stavek, analitična abstrakcija izjave, predpostavlja stavčni poudarek na besedi *où* oziroma nepoudarjenost besede *ou*. Gre za dve besedi, ne za dve kontekstualizaciji in s tem dva pomena iste besede. Besede, ki bi hkrati pomenila »ali« in »kje«, francoščina nima. Zato prevod izjave »Grün ist oder« sploh

6 J. Derrida, Signatura dogodek kontekst, n. d., 131.

ne bi postavil stavčnega poudarka na zadnjo besedo. Sprejem, »uptake« prevoda »le vert est ou« kot »le vert est où?«, ki si ga zamišlja Derrida, torej ni mogoč. (Zato je nepertinenten njegov primer enakozvočnosti med besedama »vert« in »verre«: »Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?«; mogoč je kvečjemu sprejem »le verre est ou«, tj. »kozarec je ali«, ki pa ostaja agramatičen.) – Derrida bi bil prepričljivejši, če bi si zamislil denimo sprejema »le vert est août« in »le verre est août«, tj. »zeleno je avgust« in »kozarec je avgust«. Tedaj bi izjavo »Grün ist oder« prestavil iz razreda agramatičnih, *sinnlos* izjav, v katerega jo uvršča Husserl, v razred izjav, ki so »napačne ali protislovne (*widersinnig* in ne *sinnlos*, pravi Husserl)«.[7] A tudi tu bi Derrida moral zanemariti dejstvo, da slovar dovoljuje dve izgovarjavi besede *août*, tako da bi ustno prevajanje izjave »Grün ist oder« poseglo po tisti, ki ni enakozvočna s slovarsko določeno izgovarjavo besede *ou*.

Subjekt francoske jezikovne norme bi tedaj prevod nujno sprejel kot »le vert est ou«. In narobe, kot »le vert est où« bi ta prevod sprejel samo nesubjektiviran individuum. Natančneje, ker tak individuum sploh ne bi bil zmožen sprejema, moramo reči, da bi ta prevod kot »le vert est où« sprejel individuum, ki bi prav s tem sprejemom postal subjekt. Besedo »ou« bi namreč poudaril le ob predpostavki, da prevod, izjava, katere naslovljenec je, ne more biti *sinnlos*. Zaradi te predpostavke bi sprejel agramatičnost prevoda nase in prestavil stavčni poudarek na zadnjo besedo prevoda – a s tem bi se že umestil v normo. Nesmiselnost nanj naslovljenega prevoda bi odpravil tako, da bi ga supliral, se pravi, zapolnil in nadomestil, z novim stavčnim poudarkom, praznim označevalcem, ki ne bi spremenil ničesar na ravni fonetike, a vse na ravni fonologije.[8] – Ravno normativni Drugi je tisti, ki v Derridajevem »naključnem« primeru prevoda izjave »Grün ist oder« podeli nizu status gramatičnosti, s tem ko znamek *ou* zamenja z *où*. Primer torej ni ne »naključen« ne primer diseminacije pomena enega znamka: ko se agramatični znamek *ou* obrne okrog Drugega, se k izjavljalcu vrne kot drug znamek, kot gramatični *où*. Pogoj možnosti za gramatičnost primera ni v diseminaciji, ampak v subjektivaciji. Ta izjemni, mejni status primera pa bi lahko uvidel že Derrida, če bi se vrnil k lastni konceptualizaciji dopolnila, h kateri smo se tudi sami pravkar zatekli.

7 Prav tam, 130.

8 Za naglas na fra. besedi *à* kot prazni označevalec, ki ga Derrida prezre pri dekonstruiranju Lacanove interpretacije Poejevega *Ukradenega pisma*, gl. B. Johnson, Referenčni okvir: Poe, Lacan, Derrida, slov. prev. B. Čibej, v: Edgar Allan Poe idr., *Ukradeni Poe*, Ljubljana 1990, 115.

Drugič, Derridajev argument, da lahko »le vert est ou« navsezadnje pomeni primer agramatičnosti, prav tako ostane predteoretski. »Le vert est ou« resda lahko pomeni in ne le uteleša »primer agramatičnosti«, a kakor o prevodu izjave »Grün ist oder« tudi o tem odloča gramatika. Derridajev argument sicer predpostavlja, da je gramatika tista, ki lahko podeli izjavi »le vert est ou« pomen »primer agramatičnosti«. A ta predpostavka pri Derridaju ostane predpostavka, saj je ne analizira – in ker je ne analizira, ostane banalna. Če bi jo analiziral, bi lahko razvil teoretski koncept gramatike kot ideološkega aparata institucije nacionalne države.[9] Ker je ne analizira, samoniklo prakticira za ideološke prakse značilno fetišistično utajitev subjektivacije, ki jo, kot bomo poskušali pokazati v nadaljevanju, substancializira z abstraktno kategorijo iterabilnosti. Ta kategorija je Deridajevo priznanje, da lahko sleherni označevalec subjektivira, in s tem alibi pred teoretskim delom, ki bi moralo analizirati diskurzivne antagonizme, ki v konkretnem primeru postavijo neki označevalec na izjemno mesto subjektivirajočega označevalca.[10] Derrida abstrahira od konkretnega mehanizma subjektivacije praznega, agramatičnega označevalca in se zadovolji z vztrajanjem, da je mogoče navesti, subjektivirati sleherni označevalec. Kakor njegov naslovljenec izjave »le vert est ou« in gramatik tudi sam Derrida zanemari pogoj možnosti za gramatičnost te izjave. Pri njiju je ta iluzija nujna za njuno podeljevanje gramatičnosti tej izjavi, pri njem pa za vztrajanje pri kategoriji iterabilnosti.

Gramatika kot medij subjektivacije in kot pogoj iterabilnosti

Avtor spisa »Limited Inc a b c...« sicer konkretno pokaže, katera izmed potencialno neskončnih kontekstualizacij zmore podeliti nizu »le vert est ou« gramatičnost. V boju s searlovsko napačnim branjem se takole vrne k pravkar navedenemu mestu iz študije »Signatura dogodek kontekst«:

9 Za teorijo nacije kot ničte institucije, ki s fetišistično utajitvijo konfliktnosti diskurzov omogoča medsebojno prevedljivost teh diskurzov, njihovo participacijo v naciji, gl. R. Močnik, *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*, Ljubljana 1999, 69–109.

10 S fenomenološke pozicije je Derridaju mogoče očitati, da iz husserlovskega argumenta, da je možnost gramatičnosti znaka kljub odsotnosti izjavljalca, naslovljenca in konteksta znaka nujna možnost, sklene, da je ta nujna možnost »vpisana« v sam znak in da je potemtakem husserlovski binom gramatičnost/agramatičnost ideološki, tega sklepa pa ne razvije z analizo »vpisa« (K. Mulligan, Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology, v: *John Searle*, ur. B. Smith, Cambridge 2003, 271–276). Rečemo torej lahko, da je ta »vpis« iterabilnosti znaka v sam znak Derridajeva substancialna kategorija na mestu, ki bi ga morala zasedati konceptualizacija pogojev za ta »vpis«, v tem primeru konceptualizacija institucije gramatike.

> Nemara bi moral pomnožiti narekovaje in zapisati: »zeleno je ali« resda ne označuje ničesar (vsaj kolikor je označevanje ali pomenjanje odvisno od diskurzivne gramatičnosti, od nečesa, kar nikakor ni obvezno), toda navedek fraze (kot omembe) »... 'zeleno je ali' ...« lahko kot navedljiva referenca označuje *poleg tega* (*še vedno /encore/*): »to je primer agramatičnosti«, pri čemer ta primer agramatičnosti, »'"zeleno je ali"'«, brez dvoma, s svojim funkcioniranjem, dokazuje, da je cepitev vselej mogoča; in prav tako lahko sleherna gramatična fraza, navedena v določenem kontekstu, na primer v učbeniku slovnice, označuje *še vedno /encore/*: primer gramatike sem.[11]

Toda Derrida se ne vpraša, katera instanca sploh omogoči to konkretno kontekstualizacijo, pod katerimi pogoji lahko izjavljalec pripne »le vert est ou« na red simbolnega, gramatičnosti. Vprašati smo se morali sami in zgoraj smo že nakazali odgovor. Če naj ta odgovor razvijemo, lahko v prvem približku ostanemo kar pri Derridajevem Husserlu. Razlika med enojnimi in dvojnimi narekovaji (natančneje, med odsotnostjo in navzočnostjo narekovajev), zev med uporabo in omembo, je rez med čisto psihološko izkušnjo in transcendentalno zavestjo,

> razlika, ki, četudi ničesar ne predrugači, vseeno spremeni vse znake in ki edina odpira možnost za transcendentalno vprašanje. Torej za svobodo samo. Potemtakem temeljna razlika, brez katere nobena druga razlika na svetu ne bi imela smisla ne možnosti, da se pojavi *kot taka*.[12]

Derrida se očitno vendarle vpraša, a se v nadaljevanju pretvarja, da se ni.

Zakaj lahko narekovaji podelijo izjavi pomen, ne da bi jo kakorkoli »predrugačili«? Zato ker spremenijo njeno vlogo znaka, tistega, kar predstavlja nekaj za nekoga (oziroma v primeru »le vert est ou«: kar ne predstavlja ničesar za nikogar), v učinek označevalca, tistega, kar predstavlja izjavljalca za vse preostale označevalce. Narekovaji reprezentirajo gramatika za gramatiko: slovničarjeva izjava »'le vert est ou'« se simptomatično vpisuje neposredno v predpostavljenega Drugega, v slovnico. Slovnica s tem podeli izjavi smisel, minimalni pomen, pomen »primer agramatičnosti«, izjava pa obenem (ob tistem enem, ki ga uteleša že krožnost definicije označevalca) osmisli, dopolni slovnico z označevalcem brez označenca, pomena, tj. z označevalcem polja označevalca, slovnice.[13] Kot navedba agramatičnosti, drugega slovnice, je ta omemba pred-

11 J. Derrida, *Limited Inc*, n. d., 153.

12 Isti, *Glas in fenomen*, n. d., 17.

13 Marko Kržan (v pogl. »Razmerje med lingvistiko in pragmatiko ter 'tuji govor'« v tem zborniku) pokaže, da slovnica potrebuje polju označevalcev zunanje dopolnilo, če naj deluje kot aparat za dodajanje pomena formalnim elementom. Tvorbeno slovnico tako dopolnjuje logiški moment, ki jo

stavno zastopstvo prapotlačenega temeljnega označevalca (označevalca kot mitične enosti mišljena in biti, kot presečišča gramatike in objekta) v sami označevalni verigi gramatike. Kot taka pa že prešije manjkavo slovniško vednost in hkrati prišije nanjo navajalca kot njenega avtorja. Gramatika odobri agramatičnost, kolikor gramatik prevzame agramatičnost nase. In narobe: ko slovničar zameji neslovničnost z narekovaji, s seboj kot samoreferenčnim subjektom izjavljanja, jo podari slovnici, ki sama te neslovničnosti ne bi mogla simbolizirati.

Agramatični niz se tedaj kontekstualizira v verigi označevalcev, ki materializirajo gramatično vednost, ko se izjavljalec subjektivira v njem. A ker je ta vednost zgolj relacionalna, ne-vsa, ne-vedna o svojem objektu, o biti (tj. ker je slovnica vselej že učbenik slovnice), jo slovničar zapolni z označevalcem te biti, z narekovaji. Zaceli jo s seboj kot sleherne objektivnosti izpraznjenim izjavljalcem, ki mu je bit dostopna le še kot samonanašajoča se izjava. Manko gramatične vednosti o agramatičnosti gramatik prikrije z lastnim mankom biti onstran ravni izjave.[14]

V tem nihanju med alienacijo biti, jaza, v slovnico in separacijo od slovnice v »bit«, »jaz«,[15] vznikne subjekt (gramatike). Svojo agramatično bit, imaginarno identiteto, ki da ni speljiva na Drugega, subjektivira v gramatiki tako, da jo gramatikalizira, 'ožigosa' s 'puncem', z narekovaji, ki podelijo agramatičnosti, njegovi biti, simbolno identiteto. Subjekt – ta nič, ki vznikne med privilegiranim označevalcem »'le vert est ou'« in vsemi preostalimi označevalci slovnice –, oborožen z narekovaji, na en mah odpravi dva manka: svojo agramatičnost, ki ga je ločevala od gramatike, in samoreferenčnost, ki je gramatiko ločevala od njega. Travmatične bližine nezamejljive agramatike se znebi v »agramatiki« – a s to dopolnitvijo gramatike šele proizvede njeno drugo, njen manko-presežek. Agramatičnost ni nič drugega kakor retroaktivni učinek gramatike, negramatikalizabilna substanca je zgolj proizvod gramatikalizacije.

Svoje samozavedanje potemtakem slovnica doseže v simptomatično obrobnem, a nujnem poglavju »Izjeme«, kjer bi se nemara znašel tudi navedek »'le vert est ou'«. Ta dodatek je – rečeno s samo Derridajevo kritiko Husserla – dopolnilo, ki naj bi bilo zgolj apendiks, slepič gramatike, a je nujni dodatek, ki gramatiko zakrpa in obenem razkrinka,

vpisuje v tradicijo grške in francoske, bržkone port-royalovske slovnice, logicizem katerih omenja Saussure, Kržan pa predlaga diskurzivno, iz Ducrotove pragmatike izhajajoče dopolnilo.

14 Za ta gramatikov transfer na gramatiko, za katero se predpostavlja, da je vsa in navzoča v slehernem domačinskem govorcu, gl. J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, Pariz 1978, 41.

15 Za kritiko Derridajeve dekonstrukcije Husserlove ego- in semiološke analize indica »jaz« gl. pogl. »Derridajeva kritika Husserlove semiologije in egologije« v tem zborniku.

»/n/ajnavadnejši izgovor«, kot pravi Milner,[16] za vključitev prepovedanega izraza v jezik. Narekovaji so torej nadomestnik, ki uprizarja primat učinka označevalca nad njegovim pomenom. Čeprav ne osmislijo realnega slovnice, ga vendarle evakuirajo v njen notranji rob in tako kompenzirajo odsotnost objektivnega pomena s subjektivnim smislom. Narekovaji so tista zareza, 'ki, četudi ničesar ne predrugači, vseeno spremeni vse znake in ki edina odpira možnost za transcendentalno vprašanje'. – Gramatika, s katero gramatik gramatikalizira agramatiko, je iluzorna vednost.

Iluzorna, a nujna. Kot namreč nakaže Ducrotova analiza ravnanja »človeka s ceste« in jezikoslovca,[17] subjekt gramatike vznikne z isto operacijo kakor subjekt govorice. In narobe: gramatika se subjektivira, uvije vase, v označevalec označevalca, z isto gesto kakor njen uporabnik. Ko slovnica ne le omeni, ampak tudi uporabi neslovnični niz, zgolj označi, »pomnoži« vselej že dane, spontane narekovaje nativnega govorca (ravno zato je Derridajevo plastenje narekovajev redundantno: zadošča že razlika odsotnost/navzočnost narekovajev). Prav v tej predpostavljeni navedljivosti lastne govorice je domačinova samoniklost. Slovnica v tem gleda na svoj objekt z domačinskega gledišča – zato ne more formalizirati same subjektivacije.

Nezadostnost kategorije iterabilnosti

Oba, tako Derrida kakor Searle, imata prav, saj »le vert est ou« hkrati »je« in »označuje« primer agramatičnosti. Se pravi, prav imata le oba skupaj, kar pomeni, da se vsak zase moti. Oba se motita, saj se ne vprašata, kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da niz »le vert est ou« »označuje«, »pomeni« karkoli in da »je« kaj več kakor ne-simptomatična, za teorijo nepertinentna napaka v izvedbi. Derrida sicer odgovarja Searlu, da se uporaba in omemba niza ne izključujeta, a se značilno ogne problemu z zagotavljanjem, da je meja med njima zmuzljiva.[18] Preskoči problem razcepa med izjavo in njenim izjavljanjem, razlike med nivojem, na katerem niz »je« (»le vert est ou«), in nivojem, na katerem izjavljalec niz omeni (»Izjavljam: 'le vert est ou'«). Meja med pozicijama »je« in »označuje«, med ravninama uporabe in omembe, je resda nedoločljiva, a le za samega izjavljalca, ki – skupaj z Derridajem – taji svoj razcep na ti

16 J.-C. Milner, Ovinek čez sitnosti z vsem, slov. prev. R. Močnik, v: *Psihoanaliza in kultura*, ur. R. Močnik, Ljubljana 1981, 298 op. 2.

17 O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, Ljubljana 1988, 121, 128.

18 »/L/e re-iteriram lahko: kje je ločnica med /uporabo in omembo/? Jo je mogoče strogo locirati? Potrpežljivo bom čakal na odgovor« (J. Derrida, *Limited Inc*, n. d., 158).

ravnini in se vdaja iluziji, da si lahko brez preostanka prisvoji izjavo, da lahko nadzoruje njeno izjavljanje. To pomeni, da enega res ni brez drugega, tu ima Derrida prav (in tu se strinja s Searlom, ne da bi to priznal in razvil) – toda mejo je v analizi mogoče določiti (in že sam Derrida bi to zlahka opravil, če bi presegel izjavljalčev domačinski pogled in prekoračil lastno fantazmo o nedoločljivosti, sledi, iterabilnosti, razlîki ...).

Meja med uporabo in omembo je meja med znakom in označevalcem, med tem, kar agramatični znamek, niz »le vert est ou«, predstavlja za naslovljenca, in tem, kar predstavlja za vse ostale znamke. Na ravni izjave ta niz ne označuje ničesar, še več, kot pokaže Husserl, ni zmožen označevati ničesar. Pač pa »le vert est ou« na ravni izjavljanja označuje prav ta nič, saj predstavlja sam subjekt izjavljanja za vse izjave, ki karkoli označujejo za svoje naslovljence. Tovrstna omemba niza na ravni izjavljanja pa tudi že omogoči uporabo niza za označevanje primera agramatičnosti.

Derrida torej nima koncepta subjekta. Dekonstruira »eksterni«, empirični kontekst, za njim »interni«, strukturni kontekst,[19] zato da bi zavrnil »empirični« subjekt, ki ga pripisuje Austinu. Vendar ob tem pozablja, da bi moral analizirati tudi 'interni' subjekt, tj. sam razcep izjavljalca med izjavo in izjavljanjem. Namesto te analize Derrida fetišistično promovira navedljivost znamka »v neskončnost«.[20] Sicer pravilno ugotovi, da imajo vse Austinove težave »skupni koren«,[21] a ta ni v neupoštevanju dejstva, da je že sama lokucija zavezana sledi, temveč v zanemarjanju označevalnih učinkov lokucije. Derridajev agramatični znamek resda lahko postane gramatičen, ker je možnost njegove neskončne navedljivosti nujna možnost, a ta iterabilnost mora biti najprej institucionalizirana, sankcionirana v Drugem, v množici ostalih znamkov, za katero še pravkar agramatični znamek predstavlja svojega institucionaliziranega izjavljalca, denimo gramatika.

Izbiro med Searlovo utajitvijo parazitske narave (tj. ne-narave) intence in Derridajevim fetišizmom te narave moramo zavrniti kot izsiljeno alternativo. Le tako lahko analiziramo subjektivacijo v zna(m)ku, nadomestimo pojem zna(m)ka s konceptom označevalca. S tem konceptom lahko presežemo tako Searlovo idejo o danosti konteksta kakor Derridajevo *Aufhebung* te danosti v neskončni igri kontekstualizacije. Tako dobimo dostop do konkrecije, do rekonstrukcije vsakokratnega

19 Isti, Signatura dogodek kontekst, n. d., 127–138.

20 Prav tam, 131.

21 Prav tam, 133.

konteksta, v katerega se označevalec apriorno-aposteriorno vpisuje kot reprezentant izjavljalca za ta kontekst.

Zavrnitev alternative med Searlom in Derridajem je mogoča že v njunih lastnih obzorjih. Omenili smo že produktivnost Deridajeve konceptualizacije subjektivirajočega učinka dopolnila, ki »z zamudo proizvede tisto, čemur naj bi se dodajalo«.[22] Produktivna pa je tudi Searlova obravnava intence in konvencije. Searle namreč Derridaju odgovarja, da iterativnost omogoča intencionalno komunikacijo, ne pa preprečuje.[23] To pomeni, da lahko intence izražamo prav zato, ker imamo na voljo nabor konvencij (besed, sintaktičnih pravil) za njihovo izražanje. In če to tezo, s katero Searle brani Austina pred dekonstrukcijo, še povežemo z njegovo trditvijo, da intence niso predhodne, ampak sočasne izjavljanju,[24] dobimo latentno tezo, da so naše intence dejansko intence drugih, da je želja potemtakem želja Drugega. Hkratni vznik intence in izjave namreč pomeni, da nimamo izvirnih, vnaprejšnjih intenc, ki bi jih nato izražali s ponovljivimi tujimi, konvencionalnimi formami, tj. da ni izvirna intenca nič drugega kakor ponovitev tuje izjave, omemba uporabe.

A naj Searlova sprega koda in intence ostane zanj samega še tako nemišljena predpostavka, vendarle ne moremo pristati niti na Derridajevo alternativo, na »prenos gibanja«.[25] Kajti ta prav tako ne razloži subjektivacije v govorici, temveč jo, narobe, odlaga »v neskončnost«. Govor se resda podreja istemu pravilu kakor pisava, toda to pravilo ni razlîka, ampak razlika (razlika v grafemih *ou* in *où* ali pač v naglašenem in nenaglašenem vokalu /u/).

Znak je mogoče citirati, a prav zato ga ni mogoče postaviti v katerikoli kontekst, če naj se ognemo liberalni postmoderni ironiji, razlîki. Govorica resda ni igra ne intenc ne kontekstov, a tudi gibanje razlîke ni, ampak medij subjektivacije: intenca je tu nezavedna kontekstualizacija, prišitje lastne samoniklosti na simbolno mrežo, na sporočilo Drugemu. Se pravi, ko Derrida odtrga znak od konteksta in dovoli sleherno branje, vsakršno kontekstualizacijo, tudi že nevtralizira znak – četudi zanika nevtralizacijo kot nujni učinek dekonstrukcije.[26] Če ni strukturno naddoločenih branj, so vsa branja idiosinkrazije, idiotizmi. Ko se Derrida

22 J. Derrida, *Glas in fenomen*, n. d., 95.

23 J. R. Searle, Ponavljanje razlika, n. d., 315–316.

24 Derrida po Searlu neupravičeno pripisuje Austinu verjetje, da morajo intence »*ležati za* izjavami kakor notranje slike, ki oživljajo vizualne znake« (J. R. Searle, Ponavljanje razlika, n. d., 308–309).

25 J. Derrida, Signatura dogodek kontekst, n. d., 119–121.

26 Prav tam, 140.

osvobodi Husserlove in Austinove jazovske prepovedi kršenja gramatičnih pravil, mu ostane v »neskončnosti« kontekstualizacije travmatično neuslišljiva (»nezaslišana«, rečeno z Lacanom) nadjazovska zapoved idiosinkratičnega kršenja gramatičnih pravil.

Razlîka je fetiš, obramba pred razliko (razliko *ou/où* ali recimo *vert/verre*). Derridajevo levičarstvo v teoriji dekonstruira zgodnjega Husserla, a temu izvidniškemu napadu ne sledi zavzetje teritorija, ki ga je izpraznil avantgardni rez, dekonstrukcija je le *acting out*, znamenje konceptualne zadrege, ki se nujno razvije v prisilno zaklinjanje, prepričevanje sebe in drugega, da je dekonstrukcija legitimen rezultat in ne izhodišče teoretskega dela.

Kategorija iterabilnosti kot substancializacija Husserlove in Austinove protokonceptualne lokacije literature

Husserl ostaja zvest Descartesovemu rezu, izhodiščni samoredukciji na *cogito*, kolikor se vzdrži skušnjave, da bi deduciral logično agramatičnost iz svoje logične gramatike in gramatiko razglasil za univerzalno vednost o (a)gramatičnosti. Ko zakoliči mejo gramatike na ločnici med protislovno, absurdno, »widersinnig« ekspresijo (na primer »kvadratast krog«), ki je brez intuiciji dostopnega objekta, ne pa tudi brez intence hoteti-reči, in »sinnlos«, intence prazno in zato nesmiselno ekspresijo (na primer »zeleno je ali«), Husserl izvotli govorico, vnese vanjo razliko. Ko tedaj od govorice loči *Sinnlosigkeit* in jo tako postavi kot nevso, tudi že začrta možnost teorije subjektivacije v označevalcu, v znaku, ki je *widersinnig*, kolikor ne designira referenta, a vendarle ne *sinnlos*, kolikor reprezentira subjekt izjavljanja za logično gramatiko. »Kvadratast krog« ni nesmiseln, ohranja ničto stopnjo logičnega razmerja do objekta, resda pa ta objekt ni referent, temveč objekt kot vzrok subjektove želje. Ta fantazmatska formalizacija in s tem abjekcija protislovja med »kvadratom« in »krogom« pa že zadošča za sprejetje »kvadrature kroga« v logično gramatiko. In narobe, niz »Grün ist oder« je nesmiseln, nevpisljiv v gramatiko, ravno zato, ker subjekta ne ščiti pred travmatičnim objektom, ki ni nič drugega kakor sama nesprejemljivost za logično gramatiko.

Derrida v *Limited Inc* resda pokaže, da nas narekovaji obvarujejo celo pred tem neumestljivim objektom, a taji ceno, ki jo mora za to zaščito plačati subjekt: s prehitrim priznanjem izvirne odsotnosti objekta ekspresije obide nujnost iluzije o objektu za konstitucijo samega subjekta in z njim celotne gramatike. Ravno husserlovska redukcija – in ne der-

ridajevska dekonstrukcija – logične gramatičnosti nas paradoksno opremlja za to, da analiziramo povzetje agramatičnega niza v gramatiko, prehod negativnega *cogita* v pozitivno *res cogitans*. Prehod, ki ga z omenjenim plastenjem narekovajev zagreši tudi Derrida. Ta se tako znajde pod nivojem lastne analize *cogita*[27] kot točke, v kateri se radikalni dvom subjektivira, ovije z narekovaji, prepozna v svojem objektivnem določilu – v dvomu, v molku norosti, agramatičnosti – in izjavi: »dvomim, torej sem«. Tako omenjena norost, pravi Derridajeva analiza *cogita*, postane »*primer*«[28] misli, gramatičnosti, narekovaji postanejo »prosojen list«,[29] ki ločuje med jezikom, mislijo, in molkom norosti, husserlovskega »nesmisla«.[30] Navednice postanejo »ničelna točka«[31] te ločnice, sam *cogito*. Toda to pot Derrida ne prezre nevarnosti za to točko, spregledi draž njene pozitivacije in opozarja: »Brž ko je dosegel to točko/,/ se Descartes skuša pomiriti, jamčiti za Cogito z Bogom, poistovetiti akt Cogita z aktom umnega uma.« Prehod od uporabe k omembi norosti omogoča izjavljalcu, da s seboj kot ničem zapolni jezik,[32] da se postavi za objekt reprezentacije, spominjanja, da se torej identificira z imaginarno, vase in v svojo zunanjost gotovo mislečo rečjo ter odpravi dvom, ki ga je bil kot *cogito* zasejal celo vase. Derrida se zaveda dvoreznega meča narekovajev, a se spozabi ravno v trenutku, ko z njimi zareže v teorijo govornih dejanj.

S prevodom koncepta razlike v kategorijo razlîke – z združitvijo gramatičnosti in agramatičnosti, »où« in »ou«, pod znamenjem neskončne kontekstualizacije, razlîke – si Derrida onemogoči analizo razlike, subjektivacije v diferencialnem označevalcu, v redu simbolnega, ki šele legitimira posamičen niz kot gramatičen ali agramatičen. Iterabilnost mu pomeni pogoj možnosti »in« nemožnosti intencionalne komunikacije zato, ker taji, da tisto, česar možnost ponovitev kot razlika pogojuje, ni tisto, česar nemožnost pogojuje. Iterabilnost je pogoj za mo-

27 Kot pokaže študija Mladena Dolarja o Lacanovem obratu kartezijanskega *cogita* (M. Dolar, Cogito kot subjekt nezavednega, *Razpol* 10 /1997/, 70) – po njej se ravnamo tudi pri tukajšnji tematizaciji kartezijanstva –, Derridajevo branje *cogita* sodi v tisto teoretsko tradicijo, ki je ostala zvesta izhodiščnemu *cogitu* in se ni ravnala po Descartesovi lastni pozitivaciji te prazne točke izjavljanja v substanco *res cogitans*. Zdi se torej, da Derrida ni niti na ravni lastnega pojma, ko se znebi agramatičnosti z neskončno kontekstualizacijo kot zagotovilom pomena v zadnji instanci: kot na drugih mestih razvije tudi Dolar, je razlika zgolj način samozaslepitve za izvirno razliko.

28 J. Derrida, Cogito in zgodovina norosti, v: M. Foucault, J. Derrida, *Dvom in norost*, ur. M. Božovič, slov. prev. M. Šimenc, Ljubljana 1990, 41.

29 Prav tam, 40.

30 Prav tam, 42, 47–48.

31 Prav tam, 42.

32 Prav tam, 40.

žnost subjekta in za nemožnost ega; za možnost intersubjektivnosti in nemožnost monologa duše; za možnost želje in nemožnost intence. Paradoks ni v tem, da je ponovitev vedno že sprevrnitev, ampak v tem, česar možnost in čigar nemožnost ta iterabilnost pogojuje. V tem je, da izvirna subjektiviteta vznikne v Drugem, v »iterativnem« pravilu, v gramatični, konvencionalni ilokucijski izjavi. Zaradi fiksacije na narekovaje, ki obdajajo agramatični niz, Derrida prezre celotno gramatiko v njihovem ozadju, zanemari sámo nujnost povezave med navedbo in slovnico. Ker v žaru boja z Austinom preveč poudarja načelno odvisnost resnega, posrečenega performativa od možnosti etiolacije, ne uvidi, da je tudi etiolacija odvisna od nečesa, kar je še veliko bolj »resno« kakor posrečen performativ. Etiolacija resda nikdar ni zgolj etiolacija, še tako očiten »zastrelek« dejansko najde svojega naslovljenca, a ta ni »neskončnost« kontekstov, temveč ničnost, zaprečenost Drugega, gramatike: dvojec »resno«/»zbledelo« je naddoločen z Drugim.

Zdaj se lahko vrnemo k »naključnemu« primeru gramatikalizacije, k prevodu »Grün ist oder« v »le vert est où«, tako da odpravimo »naključje« in z njim poanto. Ravno prehod »ou«/»où« lepo pokaže, da je občevanje mogoče samo po izjavljalčevi podreditvi gramatiki, da je ta podreditev in ne iterabilnost pogoj možnosti za pomenjanje, komunikacijo. Znamek pomeni, če ga odobri Drugi, gramatika, odobri pa ga, ko ga odtuji agramatičnosti, ko poseže v njuno sožitje, pri čemer sta limiti posega ravno Derridajev »naključni« in 'nujni' primer. Drugi se lahko zadovolji s tem, da znamku doda komaj opazne narekovaje, če ne gre drugače, pa ga lahko tudi preprosto zamenja s katerim od že potrjenih znamkov.

V prvem primeru (v Derridajevem drugem primeru) citiranje zagradi logično neutemeljenost z iluzijo. Brž ko je zamejen z narekovaji, agramatični znamek postane gramatični znamek, ki pomeni vsaj sebe. V drugem primeru (v Derridajevem prvem, »naključnem« primeru) pa Drugi znamku »ou« doda poudarek oziroma krativec, ne omeji se na Derridajevo novo kontekstualizacijo, znamka ne umesti v drugo sintagmo, v učbenik slovnice, ampak v drugo paradigmo, v sam francoski jezik. Drugi, »naključni« primer tako že sam, brez prešitja v prvem, 'strukturnem' primeru, priča, da vsaj v enem primeru pomena ne zagotavlja sprememba konteksta, ampak sprememba teksta samega. »Poslušalec«, ki v prevodu »Grün ist oder« v francoščino zasliši »le vert est où«, tako kot rešitev uganke »le vert est ou« ponudi sebe, svojo intuicijo, ki v agramatičnem nizu prepozna nanj naslovljeno vprašanje po »zelenem«. Ko agra-

matični niz »Grün ist oder« naslovi na francoščino z zahtevo po njegovi osmislitvi in mu ta dekodirna mašina odgovori z molkom, ko se torej »poslušalec« sooči z idiosinkratičnostjo samega pravila, Drugega, ko se mu vprašanje 'Kaj hoče *autrui*, bližnjik, čigar jezika ne razumem?' vrne v preobrnjeni obliki 'Kaj hoče *Autre*, Drugi?', mu preostane zgolj ugibanje. Skrivnosti želje Drugega ne more odstreti drugače, kakor da med vsemi njegovimi označevalci, ki se zdijo brez izjeme navadni, zgolj relacionalni, vselej že enako (ne)vredni izbire, s pomočjo lastne idiosinkratične intuicije izloči izjemnega, tistega, ki bi zmogel nadomestiti »ou«. Zahteva po smislu se tako »poslušalcu« vrne kot njegova lastna nezavedna želja. Zaprečenosti želje Drugega, agramatičnosti znamka »le vert est ou«, se znebi z iluzijo, da je prav on naslovljenec znamka, da si ga Drugi želi in da lahko temu ljubezen vrne, da ga lahko sam izpolni z odgovorom na vprašanje o »zelenem«. Iluzija o gramatičnosti prevoda »Grün ist oder« v francoski jezik, o simetričnosti občevanja, je mogoča, brž ko se »poslušalec« subjektivira v francoščini, takoj ko ji predpostavljeno sporočilo recipročno vrne v njenem lastnem jeziku, ko ga pripne na enega od njenih označevalcev.

Derridajeva povezava »naključnega« in ne-naključnega na način 'ne samo ..., temveč tudi ...' je paradoksno legitimna, vendar dokazuje napačno tezo. Primera pokažeta, da učinek smisla sicer zagotavlja »nujna možnost« kontekstualizacije, vendar je ta sama pogojena z izjavljalčevo subjektivacijo v gramatiki. Derridajeva povezava se zato ravna po obrazcu utajitve: 'saj vem, da prehod »ou«/»où« ni prehod med kontekstoma, ampak med samima tekstoma, a to je vendar samo naključen prehod, medtem ko ravno moj načelni primer z narekovaji ilustrira mojo poanto o podrejenosti teksta kontekstu'. Dekonstrukcionizem v obeh primerih taji nujno možnost intervencije izjemnega označevalca, se pravi, nujno možnost institucionalne intervencije. Taji pogojenost pomena s kastracijo, se pravi, taji. V neskončnosti kontekstov odpravi zunanjost gramatičnega in resnega ter s tem realno, na katero sta – kot na nepremostljivo zagato – naleteli logična gramatika in teorija govornih dejanj, ko sta ostali zvesti agramatičnemu in etioliranemu. Agramatično in etiolirano se namreč v našem obzorju, v katero bi prav Derrida lahko dvignil Husserla in Austina, izkažeta za vrnitev realnega, potlačenega v gramatiki in resnosti.

Derrida pokaže, da je možnost etiolacij, ki je Austin sicer ne zanika, a jo odpravlja kot nepertinentno za teorijo govornih dejanj, nujna možnost, pozitivni pogoj resnosti (tj. pogoj nemožnosti resnosti, kajti resno

je pogojeno s svojo negacijo). Vendar lahko protislovje »pogoj možnosti/nemožnosti« rešimo: pisava, simbolna kastracija, pogojuje možnost subjektivacije in nemožnost identifikacije, pomiritve medleče subjektivnosti *cogita*. Naše branje Austina torej njegovega binoma resno/etiolirano ni dekonstruiralo, ampak zaprečilo in s tem šele omogočilo analizo govora kot dejanja, v katerem se realno hkrati zavrne in povrne.

Ta identifikacija možnosti in nemožnosti oziroma subjektivacije in identifikacije Derridajevo kritiko umešča pod raven, ki jo trasirata tako Husserl kakor Austin. Tadva namreč vztrajata pri razliki med gramatičnostjo in agramatičnostjo oziroma med ilokucijsko izjavo in etiolacijo, med objektivnostjo in subjektivnostjo. Že s tem pa vsaj potencialno omogočata denimo ducrotovsko delokutivno izpeljavo v teorijo občevanja, ki komunikacije ne zastavi simetrično. Husserl vztraja, da niz »zeleno je ali« v nasprotju z gramatičnimi propozicijami ni zmožen reference, zato ga lahko preprosto materialistično obrnemo, pa dobimo vstop v teorijo: niz »le vert est ou«, obdan z navednicami in vstavljen v slovnico, je prav edini niz, ki referira, saj designira tisto instanco, ki izjavi to formalizacije objekta nezmožno propozicijo, tj. ki predstavlja tisto, kar je tudi samo nič, izpraznjeni, na transcendentalni ego reducirani izjavljalec. (Če bi Searle razločil med »signifie« in »mean«, bi utegnil videti, da »le vert est ou« resda nič ne »pomeni«, a hkrati »označuje« vse /označevalce/.)

In narobe, ko Derrida binarno opozicijo *Sinn/Unsinn* (in zatem »resno«/»zbledelo«) nivelizira v pisavo, iterabilnost, diseminacijo, tedaj izniči Husserlov zastavek (ter nato Austinovega: da Derrida prezre Austinov epistemološki prelom z logocentrizmom logičnega pozitivizma, pokaže tudi Cavell).[33] Luknjo, v katero bi lahko čista logična gramatika (ali teorija govornih dejanj) ujela subjekt, dekonstrukcionizem zakrpa z »neskončnostjo« kontekstov, ki da navsezadnje zagotavlja slehernemu znamku mesto v govorici. Izločeno agramatičnost (oziroma etiolacijo), ki je materialna podlaga za subjektivacijo, za zapolnitev zagonetne ne-celosti govorice z lastno razpetostjo med »narekovajem spodaj« in »narekovajem zgoraj«, Derrida pripelje nazaj v vase zaprti labirint pomenov. Ker se ne naveliča dokazovati, da izjava učinkuje, čeprav je agramatična ali nekonvencionalno udejanjena, pozabi zastaviti vprašanje, v čem je pogoj možnosti za to učinkovanje. Ko razmerje med pravilom in izjemo razpusti v izjemnost, ne išče več razlogov zanjo. Tako ne spozna, da znamek »le vert est ou« daje vtis, da označuje, samo zato, ker se je su-

33 S. Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford 1995, 48–49, 71.

bjekt postavil v vlogo označenca: ker z narekovaji, dobesedno s svojo besedo, s samim izjavljanjem znamka, jamči zanj, za njegovo mesto v gramatični verigi. S tem ko zagotavlja, da je ta veriga sprejela znamek vase, pa jo tudi že reificira, naturalizira, saj jamči, da je predhodna znamku, tj. da v nasprotju z njim ne potrebuje narekovajev. Gramatični členi verige lahko ustvarjajo videz, da označujejo označence (in jih s tem tudi že označujejo), ker agramatični člen daje vtis, da označuje gramatika (in ga s tem tudi že označuje).

Od etiolacij in agramatičnosti k dialogičnosti

Bolj kakor dekonstrukcija se tedaj teorija govornih dejanj in logična gramatika približata uvidu, da izjava predstavlja intenco za kontekst oziroma, če naj si sposodimo Bahtinovo govorico, da »tuji govor« predstavlja govorca za »'*tretjega*' /.../, 'nadadresata' /.../ besede, ki hoče biti vedno *slišana*, vedno išče odzivno razumevanje in se ne ustavlja pri *najbližjem* razumevanju, ampak se vedno prebija še naprej in naprej (neomejeno)«.[34] Avtor tako

> nikoli ne more izročiti sebe vsega in svojega govornega produkta popolni in *dokončni* volji navzočih ali bližnjih adresatov (saj se lahko celo najbližji potomci motijo) in vedno predpostavlja (bolj ali manj ozaveščeno) nekakšno višjo instanco odzivnega razumevanja, ki se lahko premika v različne smeri. Vsak dialog se odvija, kakor da bi bil na ozadju odzivnega razumevanja nevidno navzoč »tretji«, ki je nad vsemi udeleženci dialoga (partnerji).[35]

Medtem ko Derrida levičarsko razpušča husserlovsko-austinovsko opozicijo intenca/konvencija v iterabilnost, jo lahko mi 'nadgradimo' z Bahtinovo idejo nadadresata, ki razpira vsakršno monološko fantazmo o sklenjenosti občevanja in odstira razsežnost neke druge 'neskončnosti', »neomejenosti«: »Ničesar absolutno mrtvega ni: vsak smisel bo doživel svoj praznik ponovnega rojstva.«[36] 'Neskončnosti', ki kakor Derridajeva vsakemu znamku posebej »podarja«, če naj povemo z Bahtinom, »zaključenje«, pomen, a vse skupaj 'omejuje', poganja v nepomirljivo pulziranje okrog sklepa, konca, prešitja, ki ne bo dosegljivo ne za Dostojevskega, ki vse t. i. vélike romane konča v slogu 'A to je že stvar druge povesti.', ne za njegovega učenca Bahtina, čigar opus se konča ravno z zatrditvijo, da »ni ničesar absolutno mrtvega«. Ta 'nadzidava' nam tako dovoljuje,

34 M. M. Bahtin, Problem teksta v jezikoslovju, filologiji in drugih humanističnih vedah, slov. prev. H. Biffio, v: isti, *Estetika in humanistične vede*, ur. A. Skaza, Ljubljana 1999, 318–319.

35 Prav tam, 318.

36 Isti, K metodologiji humanističnih ved, slov. prev. H. Biffio, v: isti, Estetika in humanistične vede, n. d., 351.

da opozicijo formaliziramo, da intenco prevedemo v mitično instanco iz Lacanove prve etaže grafa želje, konvencijo pa v Drugega z druge ravni. Bahtinova razsežnost glasu kot realnega, nikoli »absolutno mrtvega« ostanka slehernega dialoga nam ponuja odskočišče za preboj onstran binarizma, ki ga Husserl in Austin sicer produktivno zastavita, a ne izpeljeta, Derrida pa razstavi v liberalnost pisave.

Zrcalna simetričnost je – kot se sam dekonstruktor ne utrudi ponavljati – resda le videz. Vendar je ta videz nujen v obzorju kartezijanske slovnice, ki s povzetjem svoje konstitutivne zunanjosti vase (četudi le na 'post-kartezijanski' način iterabilnosti) substancializira subjekt izjavljanja v unarno mislečo reč.

Derridajev zagovor umetnosti, fikcije, citata in drugih diskurzov, ki jih Austin odpravlja v etiolacije in ki bi jih Husserl utegnil reducirati na »Unsinn«,[37] je udarjen ravno s tisto tradicijo, v katero zapira logično gramatiko in teorijo govornih dejanj.

37 J. Derrida, *Glas in fenomen*, n. d., 105.

Ideologija kulturnega prevajanja

Individualistična paradigma in diskurzivne strategije

Rastko Močnik

Identitetne strategije in njihovo univerzalistično obzorje

Privoščimo si nekoliko trše teoretsko soočenje z vozliščem sedanje ideološke prevlade! Poskusil bom pokazati, kako je prevlada *univerzalistične* paradigme v polju pravno-političnih ideologij omogočila, da so se razbohotile diskurzivne strategije, za katere se je uveljavilo ime »*identitetni* diskurzi«. S stališča, ki ga bom proizvedel v nadaljevanju, je *identitetna strategija* argumentativni postopek, ki domnevno korist ali »interes« domnevne »identitetne skupnosti« legitimira z neposrednim sklicevanjem na kakšno univerzalno načelo, najraje na načelo iz ideologije »človekovih pravic«. »Priznanje«, ki ga potrebujejo identitetne skupnosti, da bi se sploh lahko vzpostavile in ohranjale, je iz perspektive, ki jo bom razvil, učinek te identitetne argumentacije – če se seveda argumentacija posreči. Kdor namreč prizna, da je kakšen domnevno skupnostni »interes« mogoče »legitimno« izpeljati iz kakšnega univerzalističnega načela (»človekovih pravic« ali česa podobnega), ta je na ravni predpostavke že tudi priznal pravico do obstoja skupini, ki ji argumentator pripisuje »interes«, ki ga s svojo argumentacijo uveljavlja.[1]

1 Charles Taylor v zdaj že klasičnem članku o »politiki priznanja« (The Politics of Recognition, v: *Multiculturalism,* ur. A. Gutmann, Princeton 1992) za pogoj priznanja kakšne skupinske »pravice« postavlja, da naj bi uveljavitev take »pravice« bila v življenjskem interesu skupine, ki pravico zahteva zase. S tem Taylor sproži jalovo razpravljanje, katere »pravice« naj bi veljale za »življenjsko pomembne« – mimogrede pa še ponudi teoretsko kolaboracijo fašizoidnim politikam, ki svoje početje v temelju vselej prikazujejo kot »boj za preživetje, za življenjski prostor« ipd. (To bi bil, povejmo mimogrede, lahko tudi simptom, ki kaže, da liberalizem ni sposoben prebiti horizonta, v katerem se porajajo fašizoidne in fašistične politike. To bi potrjevalo tezo Nikosa Poulantzasa, da liberalna dr-

Iz zornega kota, ki ga upam postaviti v nadaljevanju, potemtakem ni nasprotja med univerzalističnim ideološkim idiomom in raznimi avtohtonističnimi in avtenticističnimi identitetnimi ideologijami. Identitetni diskurz je s tega gledišča le ena izmed možnih strategij v obzorju, ki ga vzpostavlja univerzalistična moderna politična paradigma. Zato si v naši optiki univerzalizem in identitarnost ne nasprotujeta. Uveljavljamo torej pogled, ki se razlikuje od splošne podlage številnih dobronamernih prizadevanj, da bi, denimo, razna obrobna ljudstva iztrgali njihovemu identitetnemu etnocentrizmu in jim pomagali na raven omikanega univerzalizma. Razsvetljevalna podjetja, ki izhajajo iz teh že kar nekaj časa priljubljenih opozicij (»identitetno-partikularno *vs.* abstraktno-univerzalno« in izpeljave), so v nenavadnem sozvočju z apologijami gospostva, ki svojo opozicijo med »omikanim svetom« in »malopridnim svetom« prav tako utemeljujejo na semiotiki »univerzalnega in partikularnega«.[2]

žava v svojem zasnutku že vsebuje populistično prvino, iz katere lahko vznikajo razni »totalitarizmi«. Ta simptom je dragocen za teoretsko soočenje s tistim, čemur Tonči Kuzmanić pravi »post-fašizem« /Haider, Berlusconi, Janša/ – in kar je pravzaprav »liberalizem z nacionalnim obrazom«.) Pred »priznanjem« pravice je po Taylorjevi logiki potemtakem »priznanje«, da je neka pravica »življenjskega pomena« za skupino, ki to pravico uveljavlja. Taylorjeva zastavitev teoretsko pelje v slepo ulico (praktično pa v še kaj hujšega). Taylor seveda mora tako ravnati, saj je njegovo izhodišče liberalna ortodoksija, ki misli v šablonah pravne ideologije »pravic«, za »nosilca« (»upravičenca«) pravic pa ima, pač pravno ortodoksno, individualno osebo. *Psevdo*-koncept »pravice življenjskega pomena« Taylorju potemtakem rabi za most med prvotno, izhodiščno, edino pristno (in v njegovi ideologiji tudi edino zares možno) individualno »pravico« – in izpeljano, ne-pristno, pravzaprav metaforično skupinsko ali kolektivno »pravico«. *Psevdo*-koncept »pravice življenjskega pomena« je pri Taylorju zatorej mašilo, umestek, ki naj nekako pokrije, prikrije v njegovem ideološkem obzorju nemožni prehod od zanj edino legitimnega (ideološkega) pojma individualne pravice k (v njegovem ideološkem obzorju dobesedno neobstoječemu) pojmu kolektivne »pravice«. – Naš pogoj je manj zahteven, a bolj »logičen« kakor Taylorjev, hkrati pa ima realne posledice na ravni »materialne eksistence ideologije«: mi samo zahtevamo, da ideološki legitimacijski diskurz najde način, da svojo »pravico« ali svoj »interes« izpelje iz načel vladajoče univerzalistične ideološke paradigme – pa bo uveljavil to »pravico«, za nameček pa bo dobil še svojo »materialno eksistenco« v identitetni skupini, katere »pravico« »zagovarja« in »uveljavlja«.

2 Logika te semiotike je sploh zanimiva. Nasprotje med »univerzalnim« in »partikularnim« je, *sit venia verbo*, nasprotje med nekim *določenim* »univerzalnim« (tj. med neko *ideologijo z univerzalistično pretenzijo*) in nekim *določenim* »partikularnim« – namreč tistim »partikularnim«, *ki ga ta ideologija z univerzalistično pretenzijo ni sposobna zajeti v svoj domnevno »univerzalni« objem*. To semiotiko lahko reduciramo na nasprotje med *dvema vrstama »partikularnega«: tistega partikularnega, ki ga ideologija z univerzalistično pretenzijo lahko spravi pod svojo komando, in onega partikularnega, ki ga ideologija svoji univerzalistični pretenziji navkljub ne more požreti*. Nasprotje med dvema vrstama partikularizmov – med omikanim »dobrim« partikularnim, ki se lahko umesti v ideologijo z univerzalistično pretenzijo, in »slabim« malopridnim barbarskim partikularnim, ki se upira blagodatim domnevno univerzalističnega objema – je le način, kako ideologija z univerzalistično pretenzijo v svojem obzorju interpretira *razmerje med neantagonističnim in antagonističnim protislovjem*. »Dobri« partikularizmi so tisti, nad katere ideologija z univerzalistično pretenzijo lahko razširi svoje gospostvo – in ki torej legitimirajo, potrjujejo njeno univerzalistično pretenzijo. »Slabi« partikularizmi pa se upirajo uni-

Poskusil bom pokazati, da je ta semiotika ideološka in da rabi reprodukciji univerzalistično-individualističnega horizonta in njegovih naprav.[3] Ker ta ideološka semiotika pripada »predmetu analize«, seveda ne more biti »analitično orodje«. Identitetne strategije so le ena izmed zgodovinsko izpričanih možnih različic za ohranjanje in obnavljanje gospostva v ideološkem obzorju univerzalističnega individualizma.

Zgodovinska razsežnost individualistične paradigme

Identitetno strategijo bom prikazal skupaj z nekaterimi drugimi – *značilnimi* – strategijami v istem (»modernem«) zgodovinskem obzorju. Rad bi izdelal konceptualni aparat, ki bi zajel celotno »moderno« ali kapitalistično epoho – ali vsaj tisti njen del, za katerega so značilne tele poteze, pomembne za naše razpravljanje:

1. formiranje politične sfere v avtonomno družbeno sfero;

2. vzpostavitev »abstraktnega« individua, ki je »svoboden« in »enak«, to je tak, da je sebe in svoj »svet« sposoben ideološko dojemati »v abstrakciji od« svojega siceršnjega družbenega položaja (prav zato, ker dejansko, kot institucija, obstaja le »ločeno od svojega 'dejanskega' družbenega položaja«, le v »avtonomni« politični sferi, ločeni

verzalistični pretenziji – upirajo se *gospostvu* ideologije z univerzalistično pretenzijo in jo s tem delegitimirajo. Slovito »prevajanje med kulturami«, o katerem piše Judith Butler in v katerem se skoz »re-artikulacijo« univerzalnega obzorja v univerzalnost vključujejo dotlej izključeni partikularizmi, to »delo kulturnega prevajanja« je zgolj širjenje ideologije z univerzalistično pretenzijo, je zgolj potrjevanje njene univerzalistične pretenzije, torej uveljavljanje njenega *gospostva*. »Medkulturno prevajanje« predeluje antagonistično protislovje v neantagonistično nasprotje: »multi-kulti translacija« je le liberalističen evfemizem za imperialni pohod hegemone ideologije. »Kulturno prevajanje« je, kakor je opozoril že Boris Buden, mogoče le, kolikor je *kulturno,* se pravi, *le kolikor se z njim politični spopadi depolitizirajo v »kulturne razlike«*. Natančneje: »kulturalizacija« *političnih* spopadov je način, kako hegemona ideologija in z njo povezane prakse ohranjajo in obnavljajo svoje gospostvo: »Konfliktu, iz katerega izhaja zahteva po univerzalizaciji, tedaj ni dopuščeno, da bi se razvil do svojih političnih konsekvenc. Namesto tega se pacificira v slabi neskončnosti tega, čemur Judith Butler pravi *labor of cultural translation* /delo kulturnega prevajanja/.« (B. Buden, *Kaptolski kolodvor*, Beograd 2002, 137.) – Kulturalistična »pacifikacija« konfliktov seveda pomeni zgolj, da se kontradikcije artikulirajo v homogeni godlji kulturalističnega idioma. Kulturalizem »pacificira« politični, torej razredni boj, mobilizira pa za spopad med »kulturnimi« občestvi; zato nikakor ne preprečuje oboroženega spopada, vojne. Postjugoslovanske vojne to prepričljivo dokazujejo: bojevali so jih v imenu »nacionalne kulture« in za »nacionalno kulturo« (z množično udeležbo družbenih nosilcev nacionalnega kanona), v slovenskem primeru za idiosinkratično »nacionalno *samobitnost*«, v vseh primerih s pomočjo kulturalističnih stereotipov (kdo da je ali ni »Balkanec«, kdo da je ali ni »urban«, kdo da pripada ali ne pripada »zahodni« civilizaciji ipd.).

3 Zato tudi ni mogoče zagovarjati stališča, da naj bi bil univerzalizem vsaj v načelu individualističen, razne identitetne ideologije pa kolektivistične. Opozicija »individualizem / kolektivizem« je (bržkone razmeroma pozna in vsekakor polemična) ideološka opozicija znotraj tistega ideološkega obzorja, ki ga hočemo analizirati. Tako (domnevno individualistični) univerzalizem kot (domnevno kolektivistični) »identitarizem« pripadata istemu (»modernemu«, »liberalnemu«, »postrevolucionarnemu«) ideološkemu horizontu.

od ekonomske sfere in ločeni od siceršnjih »civilnodružbenih« odnosov »osebne odvisnosti«);

3. zgodovinski vznik zelo velikih družbenih »skupin« (paradoksno v odgovor na vse težje in vse krhkejše zagotavljanje »učinka Družbe«).

Iščem »diahron« *presek*, ki bo v raznih zgodovinskih diskurzivnih formacijah[4] zajel naštete pertinentne poteze. Začel bom s časom, ki mu zgodovinarji pravijo »zgodnja modernost«, s časom, ko se politična sfera *še ni* osamosvojila, ko se družbeni individuum še ni emancipiral od odnosov osebne odvisnosti,[5] s časom, ko se politika še dogaja na način, ki mu je Hegel duhovito rekel »heroizem laskanja«.[6] Končal pa bom s časom, ko politike »*ni več*« – ali, natančneje, ko se politične prakse dogajajo *zunaj* institucionalizirane in avtonomne »politične sfere«. To je naš sedanji čas.[7] Identitetne strategije pripadajo drugemu koncu moderne epohe – momentu, ko v »avtonomni politični sferi« *ni več* politike.[8]

4 »Diskurzivne formacije« razumemo tako, kot historični materializem koncipira »družbene formacije«: mislimo na *načine formiranja diskurza*.

5 Tu se seveda izražam v marxovskem žargonu; ob vseh zadržkih, ki bi jih sicer imeli do tega besedišča (implicitni teleologizem »emancipacijske« perspektive; eksplicitni humanizem; naivno razločevanje med »predkapitalističnimi« »vezmi osebne odvisnosti, samoniklimi, *naturwüchsig*, družbenimi odnosi« in kapitalistično dopolnjeno ne-naravno družbenostjo; itn.), je marxovski prijem še zmerom neprimerno močnejši kakor filistrski historiografski poskusi, da ne bi po nemarnem izrekali hudičeve besede »razrednega boja« in da bi se ognili konceptualnemu soočenju s strukturno naddoločitvijo.

6 Moment t. i. »absolutne monarhije«, ki bi ji tu raje rekli »administrativna monarhija«. »Abstraktni individuum« ali, natančneje, razcep *homo politicus / homo oeconomicus* bi bil v naši optiki nasledek institucionalne logike *etatističnega* in *statističnega* upravljanja z velikimi množicami, s *prebivalstvom* (prim. Foucaultov pojem *gouvernementalité*). To problematiko lahko tu zgolj nakažemo.

7 O depolitizaciji politične »sfere« ali političnega establišmenta je pri nas prvi pisal Tonči Kuzmanić: gl. njegov spis *Policija, mediji, UZI in WTC*, Ljubljana 2002.

8 Če še malo kopičimo paradokse, bi lahko rekli, da se je pravzaprav šele v našem času »politična sfera« dokončno »avtonomizirala« – in da je njena »avtonomija« le druga stran tega, da v njej ni več politike. Avtonomizacija politike v posebno družbeno sfero je potemtakem strukturni stroj za *uničevanje* politike. Prakse, ki jih izvršujejo v tej sodobni *psevdo*-politični sferi, seveda bistveno pomagajo k ohranjanju in obnavljanju obstoječih odnosov gospostva in podrejenosti in popolnoma nedvomno uveljavljajo interese vladajočih razredov. Prakse v etablirani in avtonomni politični sferi so prakse dominacije. A vseeno moramo postaviti pod vprašaj, ali so to res »politične« prakse: veliko bolj so podobne praksam upravljanja z ljudmi v podjetjih (t. i. »managementu«) ali celo v takih »civilnodružbenih« napravah, kakršni sta družina ali cerkev – kakor pa »politiki« v modernem ali pa celo, denimo, v antičnem pomenu: na primer, niso več javne. Tako so te prakse na eni strani »strokovne«, tako rekoč »cehovske« – z vsem misterijem, ki tradicionalno ovija obrtniško mojstrstvo. Na drugi strani so del industrijske proizvodnje »javnega mnenja«, tj. organiziranja množične vdaje v podrejenost: to su bliže estradnemu *glamourju* z njegovo specifično mešanico praktičnega industrializma in postindustrializma ter ideološkega zvarka obrtništva in »artistične«, umetnostne, »estetske« mistifikacije.

Analitični obrazec

Zgodovinski »prerez« se mi bo posrečil, če bom našel obrazec, ki bo zadosti občutljiv za posebnosti in bo v vsaki epohi zajel omenjene pertinentne poteze in mehanizme njihove (re)produkcije – hkrati pa bo tudi zadosti splošen ali celo abstrakten, da bo skozenj mogoče prikazati menjave individualističnih ideoloških horizontov in razlike v strategijah, ki jih te menjave prinašajo. Ustrezno formulo sem našel v starem reklamnem geslu za znamko akustičnih aparatov:

If you can't tell whether it's Amati or Stradivari, then it's not Wharfedale.

Če ne moreš določiti, ali slišiš Amatija ali Stradivarija – potem /aparat za reprodukcijo zvoka/ zagotovo ni Wharfedale.[9]

Reklama trdi, da so akustični aparati te znamke tako natančni, da lahko poslušalec in poslušalka z njihovo pomočjo razločita, ali slišita violino enega ali drugega slovitega izdelovalca. Reklama seveda laskavo predpostavlja, da je izpolnjen tudi drugi pogoj za to razločevanje: da imata poslušalka in poslušalec zadosti tanko uho. A za nas je dragocena struktura, ki jo geslo vzpostavlja: na eni strani individualna dilema (Amati ali Stradivari? – eden ali drugi, ne pa oba), na drugi strani aparat, ki omogoči odločitev.[10] Tudi to, da možnost razločevanja *že* prinese *tudi* odločitev, nam bo prišlo prav. Poslušajoči individuum je tako v položaju, ko *ali* je v dilemi, a (se) v njej ne more »odločiti«, ker (»subjektivne«) dileme ne more izoblikovati v razločno alternativo; *ali* pa bi bil sicer sposoben, da razloči med členoma dileme, a kaj, ko dileme ni več. Vzrok za likvidacijo dileme je intervencija aparata: aparat (subjektivno) dilemo vselej že »objektivira« v jasno alternativo – a alternativo *že tudi razreši*, saj je prav kot »objektivna« alternativa za aparat lahko le »objektivno« ali eno ali pa drugo, ne pa oboje hkrati.

Na podlagi te strukture[11] bi lahko postavili tile naivni vprašanji: kako da individuum zna vključiti *pravi aparat* – tistega, ki razločuje, ne

9 Geslo sem že uporabil v: R. Močnik, *Beseda besedo*, Ljubljana 1985, 45ss.

10 S stališča aparata je izraz »odločitev« razumeti v logičnem pomenu »razločitve«; s stališča individua v dilemi pa je (logična) razločitev, ki jo prinese aparat, lahko eksistencialno-subjektivna »odločitev« v pomenu »izbire«. Da lahko individuum (»subjektivno«) »izbere«, »se odloči«, šele ko (»objektivno«) nima nobene izbire – je prvi nauk iz teorije ideologije.

11 Strukturo smo vpeljali s *tehnološko metaforo*. Kaže, da so prav tehnološke metafore še zlasti »na mestu«, kadar razpravljamo o ideologiji: teoretska obdelava ideologije se je začela s *camera obscura* in se je, vsaj za zdaj, končala z *aparati* in *mehanizmi*. Ne-tehnološka besedišča pri opisovanju ideologije na videz nimajo notranje enotnosti – »jezik, strasti in iluzije«, »zgodovinska maškarada«, »interpelacija« ... Svoje primere črpajo iz gledališča, parlamentarne politike, policijskih postopkov – skratka, iz *institucij*, torej, *iz materialne eksistence ideologije*! Te »primerjave« sploh niso »metafore« – le da tega ne vedo: »metaforični« opisi ideologije in njenega delovanja z institucionalnimi besedišči segajo po *ideoloških pojmih* institucionalnih praks, da bi z njimi nadomestili manko »teoretskih koncep-

pa, denimo, kakšnega, ki ni sposoben tako tankega razločka; in nadalje: kako je individuum sposoben *prisluhniti aparatu* – saj brez zadosti občutljivega ušesa noben aparat ne pomaga. V nasprotju s poslušanjem glasbe sta ti vprašanji v zadevah ideologije en in isti problem: pri ideologiji *skupaj z aparatom prideta tudi posluh in poslušnost*. Ideološki »aparat« poslušalki in poslušalcu namreč ne prinese le sposobnosti, da razločujeta med enim in drugim »zvokom«, temveč jima vsadi tudi prepričanje, da je razlika med zvokoma nekaj pomembnega, še huje, da je različnost zvokov podlaga za *dilemo*. Ideološki aparat – in zdaj ga lahko pišemo brez narekovajev, saj je prav v tem *materialnost* ideologije – hkrati s tem, ko prinese »rešitev«, potisne subjekt v dilemo, za katero prinaša rešitev.[12] Subjekt nima »posluha« za razne »zvoke« in za njihovo domnevno »dilematičnost« – vse dokler se ne »ujame« v aparat, vse dokler ne »prisluhne« ideološkemu aparatu. Logično potemtakem ideološki aparat najprej zagotovi »poslušnost« – in šele iz poslušnosti izhaja tudi »posluh«, tj. sposobnost, da subjekt razloči med raznimi »zvoki«, ki prihajajo iz aparata.

Poslušanje glasbe je resda nekaj drugega kakor poslušnost ideološki interpelaciji – a reklamno geslo je ideologija, ne pa glasba. Naša reklama

tov« v problematiki ideologije. Zadnja pred-teoretska operacija v teoriji ideologije je somnambulen nanos ideoloških pojmov na njih same: potem pa je treba proizvesti kar precej teorije, da bi naposled naredili še »prvo teoretsko operacijo« – da bi »ideološke pojmovne nadomestke« nadomestili s teoretskimi koncepti. Ta operacija je lahko le proizvod poprejšnjega teoretskega dela, zato ker ta »nadomestitev« ni »bi-univokna«, ne poteka na način »en teoretski koncept za en in samo en samo-nanašajoč se ideološki pojem – in narobe«. – Pred-teoretska opisna besedišča v teoriji ideologije potemtakem prihajajo ali iz tehnologij ali iz institucij. Ker pa med tehnologijami prevladujejo *komunikacijske* tehnologije, institucije pa so tako in tako urejeni tehnološki kompleksi, tj. stroji za proizvodnjo »družbene kohezije« – je razlika med obema vrstama besedišč bržkone le v »perspektivi«: tehnološke »metafore« uveljavljajo »mikro-perspektivo«, institucionalne pa »makro-perspektivo«. Ne ene ne druge niso metafore, temveč kvečjemu *metonimije* (sinekdohe: *pars pro toto, totum pro parte*). Kdor poskuša ideologijo misliti skoz pojem *reprezentacije*, je zavozil: regrediral je k Durkheimu in mora zato takoj vpeljati še pendant Durkheimovemu pojmu *rituala* (tako tudi Althusser, ki se mu vpeljava »predstave« maščuje s tem, da mora vpeljati nekoliko naiven in substancialistični pojem materialne eksistence, ostalo pa pomesti med »prakse«, ki jih ne tematizira, uporablja pa izraz »materialni rituali«). – O nujnosti, da ideologijo koncipiramo nereprezentacionistično, gl. 16. in 17. poglavje v tem zborniku ter knjigo M. Breznik *Obrt in učenost: topografija renesančne gledališke prakse*, Koper 2002.

12 Zdaj tudi vidimo, v čem je utemeljenost »tehnološke metafore«. Če bi morali teorijo o komunikacijskih tehnologijah, ki jo je Jack Goody razvil v knjigi *Med pisnim in ustnim* (slov. prev. Gregor Moder, Ljubljana 1993), povzeti v enem stavku, bi rekli takole: *komunikacijske tehnologije prinašajo odgovore, vprašanja pa si ljudje že izmislijo.* Analogija z našim »aparatom« bi bila še tesnejša, če bi dodali: *tehnološke rešitve in človeška vprašanja skupaj vzpostavljajo razne vrste družbenih vezi.* Tehnološkemu determinizmu uidemo prav s tem, da dajemo »ljudem« pravico do spraševanja: tehnološka »rešitev« namreč ne prejudicira vprašanja, na katero odgovarja. Med »rešitvijo« in problemom vsaj ni biunivoknega odnosa.

parodira ideološko interpelacijo: ponuja v nakup nekaj, česar ni mogoče kupiti, muzikalno uho – in za povrh še obljublja presežni užitek, ki ga ni mogoče užiti. Če boste kupili našo ferštekerijo, pravi, boste lahko poslušali tudi tisto, česar ne morete slišati – razliko med Amatijevo violino in stradivarko.[13] Ponuja odgovor na dilemo, o kateri poprej nismo vedeli, da naj bi nas mučila: razveseljuje nas z rešitvijo, *zato da* nas bi začel pestiti problem. – Tako tudi ideološka interpelacija: prinese nam rešitev za dilemo, v katero nas *retroaktivno* potisne. Vselej izberemo pravi ideološki aparat za svoj problem – zato ker nas je aparat že »poprej« vnazajsko potisnil v problem, na katerega prinaša odgovor. Vselej izberemo pravi aparat za svoj problem – zato ker je aparat najprej »izbral« nas in nam vsadil »svoj« problem, tj. posadil nas je v problem, za katerega rešitev je prav ta aparat »pravi« aparat. Nič čudnega, da imamo vselej posluh za aparatovo glasbo – saj nas je aparat prav skoz muzikalično uho potegnil v subjektivnost, ena izmed »lastnosti« katere je potem poslušno uho.

Zato je mogoče Althusserjevo formulo[14] razumeti na oba načina: da ideološka interpelacija interpelira individue »kot« subjekte, tj. »na ravni« subjektivnosti ali, natančneje, da jih interpelira v njihovi »subjektnosti«, »v razsežnosti« subjekta – in da jih interpelira »v« subjekte, tj., da jih »naredi« subjekte. Interpelacija »v prvi fazi« individue iz njihovega vsakdanjega »jazovskega« ždenja »potisne nazaj« na raven subjektnosti, jih vklešči v razcep, iz katerega vznika subjekt, jih torej »naredi« subjekte – in jim »v drugi fazi« z brezpogojno jazovsko identifikacijo ponudi rešitev iz subjektnega primeža, jih torej »zgrabi« v njihovi subjektnosti, jih interpelira »kot« subjekte.

Ohranimo torej Althusserjevo »intuitivistično« umevanje, da je interpelacija *nagovor*. V dobri sociološki maniri pa bomo to umevanje, po katerem je interpelacija posebne vrste *govor*, se pravi, *logos*, – to »intuitivistično« umevanje, ki je pravzaprav »*filo-loško*«, bomo dopolnili z njegovim *učinkovanjem*.[15]

13 »Kar obstaja zame s pomočjo *denarja*, /.../ t.j., kar lahko denar kupi, to *sem jaz*, lastnik denarja sam. Kolikršna je moč denarja, tolikšna je moja moč. /.../ To, kar *sem* in kar *zmorem*, torej nikakor ni določeno z mojo individualnostjo. *Sem* grd, a kupim si lahko *najlepšo* žensko. /.../ /S/em *brez duha*, toda denar je *dejanski duh vseh stvari*, kako naj bi bil njegov lastnik brez duha? /.../ Mar jaz, ki zavoljo denarja zmorem *vse*, nimam vseh človeških zmožnosti? /.../ Česar ne zmorem kot *človek*, česar torej moje individualne bitne moči ne zmorejo, to zmorem s pomočjo *denarja*.« (K. Marx, Kritika nacionalne ekonomije / Pariški rokopisi 1844/, Tretji rokopis, slov. prev. P. Simoniti, v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela* I, Ljubljana 1979 /3. izd./, 368–369.)

14 »Zdaj lahko preidemo k naši osrednji tezi: *Ideologija interpelira individue v subjekte*.« (L. Althusser, Ideologija in ideološki aparati države, v: isti, *Izbrani spisi*, slov. prev. Z. Skušek, Ljubljana 2000, 95.)

15 Naš prijem je, smo rekli, klasično sociološki – v nasprotju z Althusserjevim, ki je tu nekako »filološki«. Opozicijo »filologija/sociologija« je tu razumeti v luči Maussove opombe iz nedokončanega

NAGOVOR: – *Če se ne moreš odločiti med A in B, se ravnaj po C; le če se boš pustil voditi C, se boš znebil problemov z A in B.* –[16]
UČINEK: – *Če ti A in B delata probleme, si pomagaj s C; potem boš imel še več problemov, a boš imel vsaj C.* –[17]

Interpelacija je oboje: nagovor in njegov učinek. Nagovor ustvari nemogočo dilemo in ponudi rešitev. Učinek perpetuira nevzdržnost in s tem reproducira rešitev. – Individuum je potisnjen v nemogočo dilemo, s tem zgrabljen na ravni subjekta in prisiljen v identifikacijo; v nadaljevanju se mora držati identifikacije, če noče biti spet potisnjen na raven subjekta, tj. v nemogočo dilemo. Če do tega vseeno pride, se interpelacijski krog ponovi.

Oglejmo si, kako lahko s pomočjo tega enotnega obrazca *prerežemo skoz* zapovrstne načine oblikovanja diskurzivnih strategij v individualističnem okolju. Obravnavali bomo: 1. monarhično avtoriteto; 2. nacijo; 3. identitetno strategijo – v štirih različicah z različnimi logikami in različnimi učinki.

Monarhična avtoriteta

NAGOVOR: – *Če se ne moreš odločiti med A in B, je to zato, ker se nisi odločil za C.* –

Himena je sama zaprosila kralja, da ji ga /Cida/ dá za soproga, saj so jo njegove odlike močno prevzele, ali pa da ga po zakonih kaznuje za smrt, ki jo je zadal njenemu očetu. Sklenili so poroko, ki je bila vsem po volji ...[18]

Himenina tragika je, vemo, v tem, da ljubi tistega, ki ji je ubil očeta. A tragičnost deluje samo, če Himena to koincidenco predikatov, zaradi katere je ljubljeni mladenič hkrati tudi očetov ubijalec, občuti kot *indi-*

(in za piščevega življenja neobjavljenega) doktorskega dela o molitvi: »/Pisci filološke šole/ so poskušali bolj določiti smisel besed, ki jih vernik izreka, ne pa toliko pojasniti njihovo učinkovitost. Sploh niso zapustili področja verovanja.« (M. Mauss, *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Pariz 1968, 367.)

16 Formulacija mora ostati splošna: »ne boš imel problemov«; nekateri odrešilni posegi C namreč ne odpravijo dileme.

17 Učinek sem formuliral po zgledu Chica Marxa iz filma *Bratje Marx v cirkusu*: »Če imaš težave, si dobi advokata; potem boš imel še več težav, a boš imel vsaj advokata.« – Tudi to šalo sem že uporabil v knjigi *Beseda besedo*.

18 Corneille je s tem navedkom začel *Avertissement* k izdaji tragedije *Le Cid* iz leta 1648 (tragedije, prvič uprizorjene leta 1637 in še istega leta tudi prvič natisnjene). Odlomek je povzel iz zgodovine Španije, ki jo je jezuit Juan Mariana najprej napisal v latinščini (*Historia de rebus Hispaniae*, izdaje: 1592, 1595, 1616), pozneje pa jo je sam prevedel v španščino (*Historia general de España*, 1601). Prav Mariana je legendi iz ljudskih romanc dodal motiv Himenine ljubezni do junaka. Corneille je poudaril, da sta ga pritegnili »dve okoliščini: da je Himena /.../ kralju sama predlagala to plemenito alternativo /.../; da je bila poroka vsem po volji«. Tudi za nas sta odločilni ti okoliščini – seveda skupaj s plemenito alternativo.

vidualno dilemo. Samo kolikor je Himena moderen individuum, Corneilleva *dramatis persona*, samo kolikor je domislica jezuitskega pisca: le tedaj se lahko zahteva ljubezni v absolutnosti enakovredno kosa z zahtevo lojalnosti. Samo če ljubezensko čustvo velja za edino »pravo« (avtentično, iskreno)[19] podlago poročne vezi, alianse – le tedaj je Himena v »tragični dilemi«: le tedaj lahko namreč odnosi na *potomstveni* osi in odnosi na osi *poročne zveze*, alianse, zaidejo v nerazrešljivo protislovje. Takšno protislovje seveda neposredno ogroža družbeno strukturo – zlasti strukturo, ki temelji na sorodstvenih odnosih, kar je, denimo, vsaka družba, v kateri so nasledstvene pravice, statusi in podobno ogrodje splošnih odnosov in še posebej odnosov gospostva in podrejenosti. Samo obe vrsti odnosov *skupaj*, potomstveni odnosi in odnosi alianse, svaštva, namreč lahko tvorijo sorodstveno strukturo: sorodstvena struktura se lahko konstituira le okoli obeh koordinat – okoli »vertikalne« osi potomstva in »horizontalne« osi svaštva, ki izhaja iz poročne zveze. Ko na strateškem kraju, kjer se križata obe osi, na kraju, ki ga v našem primeru zastopa za poroko godna mladenka, vznikne tako subverziven dejavnik, kakršen je individualna ljubezen,[20] je seveda družbi, temelječi na sorodstvu, odzvonil navček: ko individualna ljubezenska strast poseže po stebrih družbe, že nezadržno prihaja nov tip družbenosti – moderna individualistična družbenost.

Dileme ni mogoče razrešiti, ker se oba njena kraka vsiljujeta absolutno. A dileme ni mogoče razrešiti – in v tem je Himenina domiselnost, ki je pritegnila Corneilla, nas pa pravzaprav nekoliko odbija – dilemi ni rešitve *le na ravni, na kateri se postavlja*. Se pravi, dilema je nemogoča le na individualni ravni, na ravni individualnega doživljanja, občutenja, umevanja »položaja«. Brž ko jo prenesemo ven iz tega individualnega položaja, ni več dileme, še manj nerazrešljivosti. A ta prenos dileme na kraj avtoritete, za katero dilema ni dilema, je *prav tako individualno* dejanje.

Dilema je dilema le za individua; ko se individuum odpove temu, da bi sam poskušal rešiti dilemo, in ko jo prenese na ne-individualno raven avtoritete, se dilema razreši sama od sebe: preneha obstajati, ni je več. Nas to seveda moti, ker imamo »občutek«, da se je individuum s prenosom dileme nekako »odpovedal sebi samemu«. A ta občutek nas vara: s prenosom dileme na kraj avtoritete, z njeno razpustitvijo na višji hierar-

19 Prim.: L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge (MA) 1972.

20 O tej specifično »evropski« norosti, zaradi katere je najpomembnejša družbena vez odvisna od tako nezanesljivega in minljivega dejavnika, kakršen je individualna ljubezen, je prvi pisal Denis de Rougemont: gl. njegovo knjigo *Ljubezen in Zahod*, slov. prev. Z. Erbežnik, Ljubljana 2000.

hični instanci *se individuum ni odpovedal sebi samemu, temveč se je, nasprotno, pridobil*. Z odtujitvijo svoje dileme je individuum pridobil sebe samega – konstituiral se je kot subjekt te odtujitve, se pravi, kot subjekt hierarhične podreditve.[21]

Tako je vsaj Himenino potezo razumel Corneille: individualna strast je v njegovem zgodovinskem trenutku resda že spodnesla starodavne genealoško-poročne politične špekulacije – a vez lojalnosti suverenu, avtoriteti, je bila še zmerom močnejša. V momentu »absolutne monarhije« je monarhična avtoriteta nadrejena osebnim dilemam in jih zmore obiti ter jim odvzeti subverzivnost. Velja tudi narobe – monarhična suverenost ima hegemonijo, *zato ker* je z njo individuu (že *individuu*!) (še) mogoče obiti nerešljive dileme, ker se jim je še mogoče odtegniti ... A proces politične emancipacije[22] se je že začel: resda še ni posebne politične sfere, je pa že posebna politična razsežnost, ki se zgošča v monarhovi (»absolutni«) avtoriteti. Do neke mere se je politična razsežnost že emancipirala od »civilnodružbenih« sorodstvenih razmerij. Zato je Himenina gesta – v tem ozkem okviru omejene emancipacije političnega v absolutni monarhiji – »emancipatorična« gesta: zato je bilo Corneillu lahko všeč prav to, da je Himena *sama*, kot politični individuum v nastajanju, pred kralja položila svojo plemenito dilemo.[23]

21 Ko se nam je že vsililo to romansko dvoumje izraza *sujet, subiectus* – »podvrženec«, »podložnik« *in* »subjekt«, naj anticipiramo izpeljavo in povemo tudi, da smo tu pri ničti točki razlike med »interpeliranostjo *kot* subjekt« in »interpeliranostjo *v* subjekt«: Himeno je monarhična ideologija interpelirala »kot« subjekt (v lacanovski *vel*-alternativi) in jo je interpelirala »v« subjekt: v subjekt njenega dejanja (odtujitve) in v subjekt rezultata njenega dejanja (podreditve).

22 »Politična emancipacija je hkrati *razkroj* stare družbe /.../. Stara /fevdalna/ občanska družba je *neposredno* imela *političen* značaj, se pravi, prvine občanskega življenja, kot npr. posest ali družina ali vrsta in način dela, so bile /.../ povzdignjene v prvine državnega življenja. /.../ /Ž/ivljenjske funkcije in življenjski pogoji občanske družbe /so/ bili še vedno politični« (K. Marx, Prispevek k židovskemu vprašanju I, slov. prev. P. Simoniti, v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela* I, n. d., str. 177 /kurziva Marxova, podčrtal jaz/). – Marx nekoliko hitro preide k monarhičnemu zastopanju »političnega« – površno ga poveže neposredno s »fevdalno« situacijo, četudi boj proti aristokratskemu partikularizmu in za monarhično centralizacijo oblasti tvori pomemben del politične zgodovine srednjega veka. A monarhični moment, v katerem živi in za katerega se angažira Corneille, Marx ustrezno opiše: »Kot nasledek te ureditve se /.../ državna enotnost, /.../ dejavnost državne celote, /.../ državna oblast pojavijo kot *posebna* zadeva od ljudstva ločenega vladarja in njegovih služabnikov.« (Prav tam.)

23 Za Corneilla je dilema »plemenita«, ker jo nosi individualna strast: Himena s tem, da (prvič) sploh je v dilemi in da (drugič) kralju *sama* predloži svojo dilemo, afirmira svojo individualnost. – V fevdalnem okolju je mogoče do istega rezultata – da se ubijalec poroči s *krvno* sorodnico ubitega – priti po bistveno drugačni logiki. V južnoslovanski junaški pesmi *Ženidba kralja Vukašina* bojevniški junak zavrne poročno zvezo s soprogo ubitega vojvode, ta bi temeljila na individualni strasti (*in zato ne bi bila ne trajna ne zanesljiva* – »Kad izdade ovakvog junaka / /.../ to li mene sjutra izdat neće!«), in se po nasvetu umirajočega nasprotnika raje oženi z njegovo *sestro* – tako da se bodo iz njune trajne, na aristokratski etiki, ne na ljubezni temelječe zveze porajali *potomci*, v katerih se bo spojila kri obeh junakov (»već ti uzmi moju milu seju / /.../ ona će ti svagda vjerna biti, / rodiće ti, ko i ja, junaka«).

Rezultat operacije lahko potemtakem parafraziramo takole:
UČINEK: – *Če se ne moreš odločiti, se odpovej dilemi in jo prenesi na svojega gospoda: potem ne boš več imel dileme,* boš pa imel gospoda. –

Nacija

NAGOVOR: – *Če se ne moreš odločiti med A in B, si se že odločil za ničto institucijo Ø; saj lahko samo s stališča Ø sploh definiraš dilemo »A ali B«.* –

To seveda ni čisto res: če A in B pripadata različnim ideološkim diskurzom, različnim ideološko posredovanim praksam, tedaj je za razumevanje A (če je interpret »ujet« v ideologijo, ki ji pripada B) ali za razumevanje B (če je interpret ujet v A) ali za razumevanje obeh (če je interpret ujet v kakšno tretjo ideologijo) čisto zadosti prakticiranje »načela interpretacijske širokosrčnosti«, ki ga tako in tako samodejno prakticirata vsak občevalec in občevalka. In če razumem A in B, potem sem tudi sposoben definirati njuno dilemo: definiram jo s stališča A ali s stališča B ali s stališča kakšnega tretjega C. V tem smislu si torej »ničta institucija«[24] Ø *uzurpira* stališče »interpretativne širokosrčnosti«. Prisvaja si monopol, ki ni samoumeven. *Vendar je monopol ničte institucije nad »interpretacijsko širokosrčnostjo« koristen – in občestvotvoren*: prinaša namreč *stabilno in nevtralno »tretjo pozicijo«*, iz katere lahko vsak interpret (ki pripada tej ničti instituciji) interpretira katerokoli ideološko pozicijo, katerokoli prakso in njeno ideologijo – pri čemer vsakdo, skupaj s praktikanti teh »drugih« praks in ideologij – že vnaprej ve, od kod ga interpreti interpretirajo. Tako dobro ve, da tudi *svoje* prakse in ideologije, ki te prakse posredujejo, interpretira s stališča in v obzorju ničte institucije Ø.

V tej situaciji vsak individuum *mora* svoje lastne prakse interpretirati s stališča ničte institucije, *zato ker njegove razne prakse ne pripadajo istim ideologijam* – ker pogosto niti ne more vedeti, katerim ideologijam te prakse pripadajo. Da bi individuum razumel sebe samega in da bi lahko brez težav »preklapljal« iz ene ideologije-prakse v drugo, se mora nujno zateči po pomoč k Ø. Ničta institucija torej deluje kot *program manager* pri računalniku: občevalcem omogoča, da se »vklopijo« v ideološke »programe« drugih, in vsakomur omogoča, da samodejno in brez zastojev preklaplja med raznimi »programi« svojih lastnih življenjskih praks.

Socializacijo v nacijo bi lahko povzeli s temle obrazcem:

24 Za vpeljavo tega koncepta gl. 2. pogl. knjige: R. Močnik, *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*, Ljubljana 1999.

UČINEK: – *Če si v dilemi in se ne moreš odločiti, se odloči za Ø; potem boš sicer imel še več dilem – a boš imel vsaj ničto institucijo Ø.* –

Identitetna strategija

NAGOVOR: – *Če ne moreš imeti dileme, poišči kakšno univerzalno pravico, katere kršitev boš prikazal za razlog, zakaj ne moreš imeti dileme; potem sicer še zmerom ne boš imel dileme, pravico si tako in tako imel že ves čas – ampak imel boš vsaj identiteto.* –[25]

Ker bo rešitev konflikta artikulirana v idiomu univerzalističnih »pravic«, je treba konflikt že vnaprej formulirati tako, da bo »prevedljiv« v liberalni žargon »pravic«. Torej je treba bistvo konflikta prikazati kot nemožnost »imeti dileme«, se pravi, kot prikrajšanost za to, da bi sodelovali v racionalni deliberaciji, sprejemali tehtno pretehtane odločitve ipd. Politični konflikt je treba »prevesti« v pravno ideologijo in ga prikazati kot kratenje dostopa do teh in podobnih čudes iz zlate jame parlamentarne mitologije. Identitetna strategija zato izvir konflikta prikaže kot kršitev kakšne univerzalne »pravice«, ki jo njen nosilec uveljavlja tako, da »ima dileme«, tj., da je »svoboden subjekt«, ki se svobodno odloča med raznimi možnimi dejanji. Temu strateškemu obratu, ko govorec ali govorka svoje delovanje artikulirata kot »boj« proti kršitvi te ali one »pravice«, lahko rečemo *hipohondrični obrat*. Možnost za takšno hipohondrično strategijo je vpisana v samo strukturo odnosov, ki so konstituirani kot odnosi med posameznicami in posamezniki z neodtujljivimi (in ne-predpisljivimi) »človekovimi pravicami«:[26] ker je meja vsake pravice vsakega posameznika in posameznice ista pravica drugega, vsi že vnaprej svoje odnose do drugih *artikulirajo s stališča tega potencialno prizadetega drugega*. Občestvo »človekovih pravic« je občestvo prizadetih in užaljenih – je občestvo individuov, ki nenehno prežijo, ali jim bosta sosed in soseda nemara stopila na žulj. V tem *hipohondričnem občestvu* se vsi nenehno otipavajo, kje jih kaj bode, trga ali tišči ..., krivdo za to nenehno *in konstitutivno, občestvotvorno* »malaise« *pa vsakdo pripisuje svojemu bližnjemu*.

25 Nemara bo nazorneje, če se izrazimo kar v govorici reklamnega gesla: »Če se ne moreš odločati med Amatijem in Stradivarijem, zaženi vik in krik, da so ti ukradli Wharfedale; potem sicer še zmerom ne boš razločeval med Amatijem in Stradivarijem, Wharfedale si tako in tako imel že ves čas – ampak vsaj vstopnico za filharmonične koncerte ti bodo dali.«

26 »La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits.« (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*,1789, Art. 4.)

Hipohondrični obrat izpolnjuje še eno bistveno funkcijo: omogoča *vpis govorke in govorca, subjekta izjavljanja, v izjavo*. Seveda hipohondrični obrat ni edini mehanizem, ki bi zagotavljal to vsekakor bistveno funkcijo: je pa eden najpomembnejših mehanizmov, ki to funkcijo zagotavljajo v polju *univerzalistične ideologije, artikulirane po modelu »(individualnih) pravic«* – če ni v teh okoliščinah nemara celo edini mehanizem. Hipohondrični obrat, ki *ločuje* družbene individue drugega od drugega – *povezuje* te individue z njimi samimi, zagotavlja *identičnost* individua »kot subjekta izjavljanja« s tem istim individuom »kot subjektom izjave«, skratka, *individuu zagotavlja »identiteto«*.[27]

Identitetna strategija je hkrati način argumentacije in *način, kako se subjekt vpiše v retorično argumentacijo*.[28] Identitetna strategija, ki se izvršuje skoz obrazec hipohondričnega obrata, omogoči, da se v retorično izpeljavo iz občega kraja, ki je formuliran »brezosebno«, splošno, vpelje subjekt: ta subjekt bo seveda neka posebna vrsta subjekta, saj je tudi strategija posebna, specifična – ta subjekt bo »identitetni subjekt«. Če bo v ednini, bo identitetni subjekt individualne sorte; če bo v množini, bo kolektivni identitetni subjekt, bo identitetno občestvo, bo neka posebna vrsta »*mi*«.

Ukvarjali se bomo le z drugo vrsto identitetnega subjekta: s kolektivnim identitetnim subjektom. Mislimo namreč, da je to izhodiščna oblika identitetnega subjekta in da je individualni identitetni subjekt le izpeljava iz kolektivnega. Identitetna strategija je namreč po naši koncepciji poseben mehanizem, ki zagotavlja družbeno ali, bolje, »občestveno« kohezijo.

Ker bo torej subjekt, ki ga v argumentacijo vnaša identitetna strategija, »kolektivni subjekt« identitetnega občestva;

27 V analizi identitetnih strategij se bomo oprli na Ducrotovo formalizacijo »argumentacije v jeziku«: njegov aparat bomo z ravni »jezika« le prenesli na raven »govora«, »diskurza«. Prim.: O. Ducrot, *Slovenian Lectures: Introduction into Argumentative Semantics*, angl. prev. S. McEvoy, Ljubljana 2009 (http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=70).

28 Pozneje bomo lahko natančneje rekli, da je identitetna strategija *le eden izmed načinov* za vpis subjekta v diskurz. Razlike v načinu vpisovanja subjekta v diskurz so prav gotovo *razločevalne poteze*, ki določajo razlike v diskurzivnih strategijah. Ker pa so, na drugi strani, »razlike v vpisovanju subjekta v diskurz« le druga razsežnost ali druga stran ideološke interpelacije (individuov v subjekte), so »razlike v vpisu subjekta« tisto, čemur bi v teoriji ideologije rekli »razlike v mehanizmu ideološke interpelacije«. In ker so, nadalje, razlike v mehanizmih ideološke interpelacije razlike v ideoloških mehanizmih *tout court*, so torej »razlike v načinu vpisovanja subjekta v diskurz« razločevalne poteze, ki določajo razlike med različnimi ideologijami – med različlnimi vrstami družbenih vezi – in torej med različnimi tipi konstitucije občestev, med, *sit venia verbo*, raznimi tipi *Gemeinschaftsformation*.

– ker smo tudi rekli, da identitetna strategija zagotavlja vpis subjekta izjavljanja v izjavo na način »identitete« med subjektom izjavljanja in subjektom izjave;

– in ker smo naposled rekli, da je identitetna strategija vezana na univerzalistični horizont človekovih pravic, ki sicer »ločujejo« individue drugega od drugega;

– lahko že zdaj naredimo tale splošni sklep: »identiteta« je potemtakem način družbene kohezije v razmerah individualistične *ločitve* pripadnikov in pripadnic družbe drugega od druge, je ena izmed možnih »oblik«, »form« ideološke interpelacije v obzorju individualistične hegemonije. Čisto natančno: »identiteta« je način družbene kohezije v okoliščinah hegemonije ideologije »človekovih pravic«.

Kar individue *ločuje* drugega od drugega kot individue,[29] jih drugega z drugim *povezuje* kot identitetno občestvo. A hkrati, smo rekli, »identiteta« ni drugo kakor identičnost subjekta izjavljanja in subjekta izjave: identiteta »individuum povezuje z njim samim«, je nosilec individuove »*pri-sebnosti*«. Reči moramo torej, da tisto, kar individue povezuje z njimi samimi, tudi povezuje te individue v občestvo posebne vrste – in jih *hkrati* ločuje drugega od drugega. Pod hegemonijo univerzalistične ideologije, ki odnose med individui strukturira po modelu »pravic«, vznikne posebna vrsta »družbenosti«, kjer *isti mehanizem* (»identiteta«) uravnava odnos individua do sebe samega *in* povezuje te individue v občestvo (»identitetno občestvo«) – a jih *hkrati tudi* ločuje drugega od drugega kot individue. Liberalni univerzalizem, univerzalizem v juridičnem ključu, potemtakem proizvaja značilno »atomizirano« množico, v katere integrativnem mehanizmu značilno koincidirata individualno-psihični mehanizem identifikacije in kolektivno-kohezivni mehanizem identitetne medsebojne prepoznave. Ena izmed možnih nadaljnjih tvorb v tem zgodovinsko-družbenem kontekstu je tvorba *freudovske množice*, tj. tiste množice, ki je nekdaj bila opora za fašistične in nacistične politike, zdaj pa nosi »post-fašistične« politike v nji-

29 O tem *ločevanju* je Marx napisal nekaj ognjenih stavkov: »*Vzpostavitev politične države* in razpad občanske družbe v neodvisne *posameznike*, katerih razmerje je *pravo* /das *Recht*/, /.../ se izvrši v *povsem istem aktu*. /.../ Le pod oblastjo krščanstva, ki človeku spremeni *vse* narodne, naravne, teoretične odnose v vnanje odnose, se je občanska družba lahko povsem ločila od življenja države, raztrgala vse generične vezi človeka, nadomestila te generične vezi z egoizmom, s sebično potrebo, razkrojila svet ljudi v svet atomiziranih, sovražno nasproti si stoječih posameznikov.« (K. Marx, Prispevek k židovskemu vprašanju I, n. d., 179, 187.)

hovih bolj ali manj »liberalnih« različicah. Med liberalizmom in fašizmom je torej kontinuiteta.[30]

Posameznice in posamezniki v takem občestvu nimajo »dilem«: obstaja en sam idiom medsebojnih odnosov, pravni idiom »pravic in obveznosti« z moralnim dodatkom »lojalnosti do identitetne skupine«; obstaja pa tudi ena sama »snov«, ki se skoz to sito preceja: »racionalni interes«. Identitetna strategija se sicer resda izvršuje v imenu »pravice do dileme«: a njen rezultat je *nemožnost dileme* ali, s pozitivno formulacijo, identitetno občestvo.

Mehanizem za tvorbo identitetnega občestva izhaja iz »sposobnosti« identitetne strategije, da v topični argumentacijski postopek vnese aktualizacijo na »*mi*«. Vemo, da bo identitetni mehanizem nekakšen »hipohondrični obrat«. Vendar pa moramo to »formo interpelacije« razumeti v nekoliko razširjenem pomenu: kot vprašanje, kaj lahko osebek (v našem primeru: kaj lahko »*mi*«) iztrži iz tega ali onega splošnega kraja, iz toposa. Hipohondričnemu obratu moramo dodati *kalkulantski* pomen. Sicer pa bo zadevo najbolje pojasnila analiza konkretnih zgodovinskih izjav.

Identitetna strategija: zgled I[31]

Albanci se bojujejo proti monoetnični makedonski državi, ki jim ne dovoljuje, da bi sodelovali v njenih strukturah.[32]

Topos T: »bolj ko je država monoetnična (P) → manj dopušča aloetničnim skupinam, da participirajo v njenih strukturah (Q)«.

Aktualizacija prvine P iz obrazca T: »in tukajšnja, zdajšnja makedonska država je P«.

30 To je že stara teza, ki jo je razvil zlasti Nikos Poulantzas. Poulantzas izpeljuje kontinuiteto med »liberalno« državo in »totalitarno« (fašistično) državo iz *populistične* narave nacionalne države. Na isti poziciji sta, vsaj v grobem, Antonio Negri in Michael Hardt v *Imperiju*, ko preprosto izenačita »nacijo« in »ljudstvo«, »le peuple«. – Po naši analizi gre hkrati za kontinuiteto: nacija in identitetno občestvo sta načina strukturiranja družbe v individualistični paradigmi; *in za diskontinuiteto*: identitetno občestvo vznikne pod hegemonijo »pravno strukturirane univerzalistične ideologije«. Identitetno občestvo vznikne, ko pade iluzija, da je univerzalistično ideologijo mogoče realizirati v nacionalni državi. Ali, če gledamo z druge strani: identitetno občestvo vznikne, ko transnacionalni procesi in v njih nastajajoči centri moči delegitimirajo nacionalno državo s pomočjo njene lastne ideologije (človekovih pravic itn.).

31 V tem razdelku predlagam precej predelano analizo izjave, ki sem jo obdelal že v spisu Meja in identiteta, v: *Tomizza in mi* 2, ur. N. Fanuko, Umag 2001.

32 *Delo*, 20. 3. 2001. Izjavo predsednika Demokratične stranke Albancev in takratnega podpredsednika makedonske vlade Arbëna Xhaferija smo rekonstruirali po povzetku v indirektnem govoru.

Tu bi lahko prišel sklep, ki bi aktualiziral prvino Q iz splošnega obrazca T: »*torej*: je ta makedonska država Q – ne dopušča aloetničnim skupinam, da participirajo v njenih strukturah«.

Vendar se argumentacija ne izteče v ta še zmerom splošen sklep: narobe, sklep, ki ga izjava predlaga, se nanaša le na eno »aloetnično« skupino – nanaša se posebej na Albance, se pravi, glede na govorca, na »*mi*«. Da bi argumentacija lahko prišla do tega posebnega in konkretiziranega sklepa, mora opustiti splošno linijo argumentiranja in vključiti posebno linijo argumentiranja. Posebno linijo argumentiranja vključi z identitetno aktualizacijo, ki ima obliko »hipohondričnega obrata«. Tukajšnji hipohondrični obrat je tisti v razširjenem pomenu in izhaja iz vprašanja: Kaj lahko ta splošna situacija pomeni za »*mi*«? Mislim sicer, da se najprej zgodi »*mi*«-osrediščeni račun in da šele ta aktualizacija vnazaj sproži vznik »fantomskega« in *quasi*-generalnega občega kraja, toposa. Na shemi te vnazajske, te retroaktivne logike ne moremo ustrezno prikazati: a tudi ni pomembno, saj se za adresata, za tistega ali za tisto, ki ju je treba »prepričati«, argumentacija *prikazuje, kakor da izhaja iz splošnega toposa in kakor da iz njega izvršuje aktualizacijo na konkretno situacijo*.

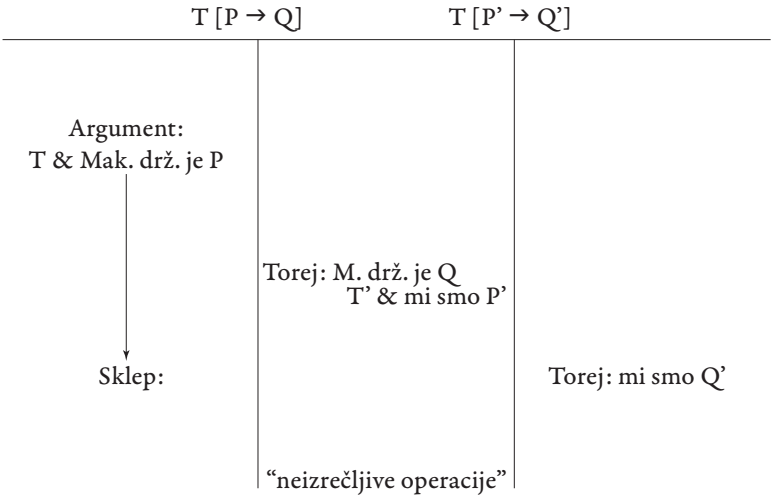
Med splošnim argumentom in posebnim sklepom je potemtakem prišlo do vdora identitetnega obrata. Ta poseg ni izrečen – je pa pustil svojo sled v sklepu. Natančneje: brez tega posega sklep ne bi mogel bi tak, kakršen je, ne bi mogel biti uposebljen, partikularen, »*mi*«-osrediščen. Če prvine tega posega indeksiramo s črtico, lahko to drugo »uposebljajočo« argumentacijsko linijo prikažemo takole:

Topos T': »bolj ko je kdo aloetnična skupina v monoetnični državi (P') → manj lahko participira v njenih strukturah (Q')«.

Aktualizacija prvine P' iz obrazca T': »in *mi* smo aloetnična skupina v monoetnični makedonski državi«.

Sklep aktualizira prvino Q' iz splošnega obrazca T': »*torej*: *nam* monoetnična makedonska država ne dovoljuje, da bi participirali v njenih strukturah«.

Argumentacijo lahko prikažemo tudi s shemo. Operacije v polju med navpičnima črtama niso izrečene. A te operacije se morajo izvršiti, da bi bil sklep »dosegljiv«, tj., da bi sklep izhajal iz argumentacije – in da bi torej lahko pretendiral na prepričljivost.



Identitetna strategija, smo rekli, likvidira sámo možnost »dileme«: je torej strategija monologizacije javnega diskurza – je ideološka strategija gospostva, je strategija, ki ne le »utiša« drugačne glasove, temveč jim odvzame sámo možnost, da bi se oglasili. Identitetna strategija *strukturno* likvidira možnost polifonije.[33] Zato bomo socializacijo v identitetno skupino povzeli s temle obrazcem:

UČINEK: – *Če nočeš imeti dilem, se vprašaj, kje ti kdo krši kakšno pravico; potem niti pri izvrševanju pravic ne boš imel dilem, za povrh boš dobil pa še identiteto.* –

Identitetna strategija: zgled II

Zahvaljujem se gospodu ministru, da je prišel na naš mračni Balkan.[34]

33 Zgled za to je, denimo, propaganda slovenske vlade in, širše, strankarskega establišmenta za vstop Slovenije v zvezo Nato: v osnovi je ta propaganda zatrjevala, da »je Nato edina alternativa«. Diskurz političnega razreda je torej v Sloveniji poskušal konstituirati *identitetno občestvo.* Nasploh menim, da iz tukajšnjega razpravljanja izhaja, da so tisto, čemur v konceptualni zadregi pravimo »novi nacionalizmi«, pravzaprav identitetne strategije – domnevni »novi narodi« (ki so vsi po vrsti nastali na kraju nekdanjih solidnih tradicionalnih narodov iz 19. stoletja) pa identitetna občestva. Grozote domnevnega »novega nacionalizma«, po naše: identitetnih občestev, niso recidivi neizpete preteklosti, niso arhaizmi zamrznjenih obstrancev – temveč pripadajo sedanjemu trenutku »neoliberalne globalizacije« in so v njej edinole možni. Sedanja situacija vseeno ni tako zelo enodimenzionalna, kakor jo tu nemara opisujemo: oscilira namreč vsaj med koordinatama ideologije »človekovih pravic« (katere hegemonijo tu ves čas predpostavljamo) in ideologije »spopada civilizacij«, se pravi, ideologije permanentne vojne med »civiliziranim svetom« in »malopridnim svetom«. Ali sta to le dve strani neoliberalizma ali pa je sedanja permanentna svetovna vojna (»proti terorizmu«) kvalitativna novota, pa bomo morali še dognati.

34 Franjo Tuđman na skupni konferenci za občila s francoskim zunanjim ministrom Alainom Juppéjem, 10. 2. 1994; hrvaška televizija. Nekateri so moji analizi ugovarjali, češ da bi izjava lahko bila

Topos T: »bolj ko se je kdo potrudil na obisk v neprijetno okolje (P) → bolj mu morajo biti obiskanci hvaležni (Q)«.

Aktualizacija prvine P iz obrazca T: »in gospod minister se je potrudil na obisk v neprijetno okolje mračnega Balkana«.

Sklep, ki ga ni in ki bi aktualiziral prvino Q iz splošnega obrazca T: »*torej*: morajo biti obiskanci gospodu ministru še zlasti hvaležni«.

Identitetna operacija:

Topos T': »bolj ko je kdo obiskanec v neprijetnem okolju (P') → bolj mora biti hvaležen tistemu, ki ga je obiskal (Q')«.

Aktualizacija prvine P' iz obrazca T': »in *mi* smo obiskanci v neprijetnem okolju mračnega Balkana«.

Sklep aktualizira prvino Q' iz splošnega obrazca T': »*torej*: *mi* moramo biti še zlasti hvaležni gospodu ministru, da je prišel na naš mračni Balkan«.

Ironična ali dobesedno mišljena – Tuđmanova izjava vsebuje mehanizem za produkcijo-reprodukcijo identitetnega občestva. Izrečena je sicer »gospodu ministru«, namenjena pa širnemu občinstvu, ki ga je treba povezovati v skupnost.

Identitetna strategija: zgled III – ambivalenca identitetne avtoritete

V dosedanjih analizah smo predpostavljali, da ostaja razmerje med dilemo (»Amati ali Stradivari«) in instanco, ki omogoči razrešitev dileme (»Whaferdale«), ves čas enako: enako kakor je bilo razmerje med ideologijama z »absolutno« veljavo pri monarhični avtoriteti in enako kakor je bilo razmerje med raznimi (regionalnimi) ideologijamo in »ničto institucijo« pri naciji. Dilema vznikne »samodejno« na nižji ravni – in se razreši s tem, da se individuum v dilemi zateče k nadrejeni ideološki instanci (k avtoriteti). A že pri naciji višja instanca – »ničta institucija« – pravzaprav ni omogočala razrešitve dileme: omogočila je zlasti njeno »racionalno« definicijo. To sposobnost si, kakor smo rekli, ničta institucija pravzaprav pripisuje abuzivno: saj je »racionalna definicija« ideološke dileme mogoča že na podlagi samodejne komunikacijske koo-

ironična. Prizor sem sam videl in takrat nisem imel vtisa, da bi hrvaški predsednik ironiziral. A ne glede na to, kaj naj bi bil govorec »resnično mislil«, ugovor ne spodbija analize: da bi izjava lahko bila ironična, mora »hkrati« s produkcijo »ironične distance« izvršiti tudi pomenske operacije, ki proizvedejo tisti (»ne-ironični«) pomen, do katerega se vzpostavlja ironična distanca. V tem primeru se tukajšnja analiza omejuje na analizo *terminus ab quo* ironične distance. Zaradi konkretne semantike pričujoče izjave pa bi morebitna ironija celo dodatno potrdila tukajšnjo analizo: ironija bi se namreč vrtela prav okoli travmatične negotovosti glede pripadnosti »Balkanu«. V nadaljevanju prim. analizo izjave predsednika slovenske vlade Janeza Drnovška.

perativnosti ali s pomočjo t. i. »interpretacijske širokosrčnosti«.[35] Lahko pa bi nemara rekli, da takšne »širokosrčnosti« individuum ni sposoben, kadar »komunicira sam s seboj«, torej prav tedaj, »kadar je v dilemi«. Identifikacija s »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve« nacionalne ničte institucije individuu priskrbi tisto *višjo identiteto*, iz katere je individuum sposoben »racionalno« formulirati dileme, v katere ga postavlja življenje, in iz katere se je individuum potemtakem sposoben tudi »racionalno odločati« v takšnih življenjskih dilemah. Individuum, ki živi pod nacionalno ničto institucijo, je potemtakem od »nacije« življenjsko odvisen.[36]

Medtem ko je:

1. pri *monarhični avtoriteti* odločitvena ideološka instanca (»subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«) *povsem zunanja* glede na individualno nemogočo dilemo in se dilema načelno postavi ne glede na instanco avtoritete;

2. pri *naciji kot ničti instituciji* odločitvena instanca *zunanja* (in celo *heterogena*, celo »nepertinentna«) glede na ideološke »programe«, ki se v njenem okrilju soočajo; in hkrati *notranja* soočenju samemu, sami konfrontaciji med posameznimi ideološkimi programi (ker ničta insti-

35 Zaradi »interpretacijske širokosrčnosti« občevalke in občevalci vselej domnevajo, da so izjave njihovih partnerk in partnerjev smiselne, tudi če jih ne razumejo. Ker so pri interpretaciji »širokosrčni«, domnevajo, da izjav ne razumejo, ker je njihov interpretacijski postopek preveč »ozkosrčen« – in iščejo načine, kako naj »naredijo« izjavo smiselno. Navadno to pomeni, da poskušajo najti »kontekst« ali »ozadje«, v katerem ali na katerem izjava postane »smiselna«.

36 Navadno sicer usmerjajo pozornost na občestvene blagre nacionalne konstitucije: ta naj bi omogočala »racionalno deliberacijo« med svobodnimi in enakimi individui. K temu *politološkemu* pogledu le dve pripombi: 1. Tudi če bi politološka interpretacija nacije veljala v vsej naivnosti, kakor je mišljena, moramo najprej pojasniti, zakaj in kako individui »pristanejo na« takšno (nacionalno) konstitucijo; pojasniti moramo sloviti »konsenz«, ki ga politološke interpretacije tako ali drugače, a vselej, predpostavljajo *pred* morebitnimi mnenjskimi spopadi in »racionalno deliberacijo« med različnimi mnenji; pojasniti moramo »sporazum« pred vsakim morebitnim sporazumevanjem, tisti iritantni »kontrakt pred družbenim kontraktom«, kontrakt, katerega nujnost, katerega logično insistenco je lucidno opazil že Rousseau (prim. Althusserjevo branje Rousseaujeve družbene pogodbe v: »Sur le 'Contrat social'«, v: isti, *Solitude de Machiavel*, Pariz 1998). Rešitev, ki jo predlagam, obide paralogizme »kontrakta pred kontraktom«, saj pokaže, da se z nacionalno konstitucijo konstituirajo prav tisti »svobodni in enaki«, torej osamljeni individui, ki so agenti raznih deliberacij, racionalnih ali neracionalnih. 2. »Racionalno deliberacijo« v politološkem pomenu omogoča konstitucija avtonomne politične sfere; ta je čisto zadosti, kar zadeva politološko demokracijo in racionalnost; nacija pa, prav narobe, po naši tukajšnji koncepciji omogoča *mirno in produktivno sožitje* med avtonomno politično sfero enakih in svobodnih ter vsemi drugimi »sferami«, v katerih prav ti individui niso ne enaki ne svobodni in tudi nimajo ne možnosti ne interesa, da bi kaj dosti deliberirali – svobodno ali prisilno. Ali če se izrazimo v sicer ideološkem izrazju »države in civilne družbe«: v naciji res lahko vidimo način strukturiranja civilne družbe, ki »ustreza« nacionalni državi – a hkrati je nacija tudi vrsta družbene kohezije, ki omogoča, da civilna družba lahko »prenaša« nacionalno državo, kohezije, ki nacionalno državo naredi za »znosno« civilni družbi.

tucija omogoča to soočanje v njegovi »racionalnosti« in v njegovi »stabilnosti« – saj ponuja stalni referenčni horizont za vse udeležence in vse ideologije);

– pa je, prav narobe,

3. pri *identitetni strategiji* odnos med »odločitveno instanco« in njenim »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve« *notranji* – oziroma se *kot notranji* vzpostavlja s »hipohondričnim obratom«.

Pojasnimo to posebnost identitetne strategije! Identitetna strategija, smo rekli, ne izhaja iz dileme, kakor izhajata iz dileme monarhična ali nacionalna strategija. Iz česa potem izhaja? Izhaja iz potrebe po »priznanju«: priznanje v tem primeru konkretno pomeni, da se nekemu »*mi*« prizna, da mu je v okviru neke univerzalistične ideologije kratena ta ali ona pravica – in da temu »*mi*« ta pravica pripada – pripada kot nekaj, kar je nujno za preživetje tega »*mi*«. Ta zahteva, ki jo vsebuje identitetna strategija, ima dve predpostavki: na eni strani predpostavlja, da »*mi*« že obstaja in da je zato lahko upravičen do teh ali onih »pravic«; na drugi strani predpostavlja, da »*mi*« ne more obstajati, če mu ne ne priznajo pravic, ki mu gredo.

Torej:

a) Identitetni obrat na eni strani predpostavlja, da »*mi*« že obstaja: abstrahira od njegove konstitucije; ideološke mehanizme in prakse, skoz katere se ta »*mi*« konstituira, relegira na področje – če se izrazimo v besedišču univerzalistične ideologije – »*individualnih lastnosti*« (ki niso in ne smejo biti podlaga za diskriminacijo pri uveljavljanju univerzalnih »pravic«). *S tem se identitetna strategija že vnaprej postavlja v obzorje tistega tipa družbenosti, kjer so mehanizmi individualne identitete isti kakor mehanizmi kohezije občestva*. Z značilno ideološko gesto se vnaprej sklicuje na tisto, kar vnazaj vzpostavlja. Hkrati predpostavlja, da se družbeno občestvo poraja iz individualnih potez, ki pravno niso pertinentne; te poteze so na eni strani »individualne okoliščine«, na drugi pa vseeno tvorijo družbeno vez, so mehanizmi družbene kohezije. Identitetna strategija torej uveljavlja čisto opozicijo med »civilno družbo« (dejanski družbeni odnosi in procesi med »sebičnimi individui«) in »politično državo« (ki nastane z »emancipacijo« politične razsežnosti ven iz samoniklih odnosov in procesov družbenosti v »civilni družbi«). Še več: na podlagi te opozicije »v imenu« civilne družbe postavlja pred državo zahteve. A da bi lahko v okviru te »civilnodružbene« ideološke sheme postavila zahteve pred državo, jih mora formulirati v pravnem besedišču. Zato mora vključiti drugo predpostavko svoje geste.

b) Na drugi strani identitetni obrat predpostavlja, da »*mi*« ne more preživeti, če ni sposoben ohranjati in obnavljati neke svoje »družbene in individualne« poteze, katere ohranjanje in obnavljanje zahteva uveljavljanje neke univerzalne »pravice« – ali, narobe, katere ne-ohranjanje in ne-obnavljanje (na »civilnodružbeni« ravni) je kršitev neke univerzalne »pravice« (na državno-politični ravni). »Kulturno prevajanje« zatorej *ni* prevajanje med univerzalistično (»zahodno«) kulturo in domnevnimi eksotičnimi drugimi kulturami (na geografskem področju »zahodnega univerzalizma« samega ali pa zunaj tega geografskega področja). Narobe: *»kulturno prevajanje« je prevajanje med dvema razsežnostma (individualistične) univerzalistične kulture, ki se artikulira po paradigmi pravne ideologije (»pravice«, »kršitve« itn.) in ki iz svoje državno-pravne »avtonomne« sfere higienično izloči sfero »civilne družbe«*. To pa preprosto pomeni, da je »kulturno prevajanje« skoz in skoz »notranje« (»zahodni«) individualistični univerzalistični paradigmi. Natančneje: je »notranje« ideološki paradigmi, ki je najprej prevzela gospostvo na kapitalističnem »zahodu«, potem pa je skupaj z ekspanzijo kapitalističnega svetovnega sistema zavzela še druga področja na planetu.

Identitetna stategija potemtakem igra na »prevajanje« med *eksistenco* v razsežnosti »civilne družbe« in *reprodukcijo*, ki naj bi jo bilo treba zagotoviti na ravni »države«. Z drugimi besedami in brutalno povedano: identitetna strategija zahteva državno (juridično) sankcijo za konkretne ideološke operacije. Doseči poskuša državno-politično institucionalizacijo učinkov ideoloških operacij na individuih.[37] »Eksistenca«, ki jo identitetna strategija predpostavlja, so ideološki procesi, ki interpelirajo in razvrščajo individue; možnost za »reprodukcijo«, ki jo identitetna strategija zahteva, je »materialna eksistenca« teh ideoloških procesov v ideoloških aparatih države.[38]

37 Ta zahteva gre lahko od zahteve po »lastni nacionalni državi« do zahtev po varstvu »manjšin« – »nacionalnih« ali »civilnodružbenih«. V vseh teh primerih gre po moji tukajšnji teoriji za konstitucijo identitetnih občestev – in ustreznega tipa »državne tvorbe«, ki zgolj na videz spominja na nacionalno državo – pa še ta videz s časom vse bolj plahni. Gre namreč za razredno gospostvo v razmerah neoliberalne globalizacije – kjer »identitetne države« pač vse bolj izvršujejo vlogo lokalnih vzdrževalcev pogojev za kapitalistično izkoriščanje. Zato so se te države *začele* z destrukcijo socialne države evropskega tipa – in se zdaj *nadaljujejo* z vzpostavljanjem *pretežno represivne države postkolonialnega tipa* (vzorec je pravzaprav lahko kar prva postkolonialna država: ZDA). V ta okvir sodi tudi konsenz politične kaste teh držav, da hočejo svoje države vključiti v vojaško zvezo, kakršna je NATO. Argumente (članstvo v vojaški zvezi naj bi domnevno prineslo »demokratičnost, varnost, blaginjo«) moramo v vsej njihovi absurdnosti razumeti dobesedno: NATO zagotavlja varnost in blaginjo vladajočih razredov in njihovih pomagačev – in takšno »demokracijo«, da njihove vladavine ne bo ogrožala.

38 Identitetne strategije so zato strategije gospostva; celo dvojnega gospostva: 1. gospostva »navznoter«, se pravi, gospostva nad pripadnicami in pripadniki identitetnega občestva; zahtevajo pač juri-

Če identitetno strategijo opišemo s stališča interpelacije, ki jo izvršuje, dobimo tole sliko: identitetna strategija se sklicuje na neko univerzalistično in zato po definiciji »nadrejeno« ideološko matrico, katere »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve« ima prav tako univerzalno veljavo – in s katerim se potemtakem lahko identificira, in se *mora* identificirati, vsakdo kot abstrakten individuum, kot »človek«. Brezpogojnost identifikacije s subjektom, pripisanim univerzalističnemu ideološkemu ozadju, izhaja iz univerzalistične narave tega ozadja samega. Kot »človek« je vsak individuum že *a priori* brezpogojno identificiran s »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve« univerzalistične ideologije (človekovih pravic). Ta ideologija se potemtakem vsiljuje brezpogojno – in zato tudi brezpogojno velja za vsak ideološki aparat. Natančneje in pomembno: za vsak ideološki aparat, ki mu je mogoče pripisati sposobnost, da se »uskladi« z univerzalnim ideološkim ozadjem, da se (pozor: pravzaprav z aplikacijo »identitetne strategije«!) »izpelje iz« univerzalističnega ozadja.[39]

Identitetna strategija vpeljuje nesimetričnost med občevalca: njen izvrševalec zahteva »priznanje« od svojega naslovljenca. »Priznanje« resda po svoje tudi »izsiljuje«, saj se sklicuje na ideološko (univerzalistično) ozadje, ki ga naslovljenec tako rekoč »mora« sprejeti. A vseeno mora »priznanje« – se pravi: priznanje, da je *sklicevanje na univerzalistični topos v tem konkretnem primeru upravičeno* – priti od naslovljenca identitetne strategije.

Ta »nesimetričnost«, natančneje, neenakost lahko postane pomembna, če ima naslovljenec privilegiran dostop do identifikacije s »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve« univerzalistične ideologije – ali če mu izvrševalec identitetne strategije ta privilegij pripisuje. To pa se zgodi malone vsakokrat, kadar se izvrševalec zateče k identitetni strategiji: saj se zmerom obrne na nekega konkretnega ogovorjenca, naslo-

dično sankcijo za dejanske procese družbene reprodukcije, ki že potekajo v identitetnem občestvu; 2. nadalje pa so identitetne strategije tudi strategije gospostva »navzven«: ker zahtevajo »sankcijo« za reprodukcijo identitetnega občestva (in njegovih obstoječih neenakosti) od neke »višje« instance, postavljajo identitetno občestvo, *kakor ga zastopa njegova vladajoča skupina ali koalicija*, v odvisnost od te »nadrejene« zunanje instance. Zato so danes identitetne strategije značilne za ideološke manevre »kompradorskih« vladajočih koalicij – tj. vladajočih razredov in razrednih koalicij, ki svojo vladavino opirajo na zunanje instance – tako v *ideološki* razsežnosti kakor tudi v *represivni* razsežnosti.

39 Posledice te ideološke konstelacije so očitne: za »omikane« (in pravzaprav: dopustne) lahko veljajo, denimo, samo tiste interpretacije islama, ki jih je mogoče »uskladiti z« univerzalističnim ideološkim horizontom (človekovih pravic), jih »izpeljati iz« njega. In narobe: še tako eksotične rešitve (denimo, volitve v državni svet Republike Slovenije) lahko veljajo za »omikane« in dopustne, če jih je mogoče uskladiti z univerzalističnim ideološkim horizontom, če jih je mogoče hipotetično izpeljati iz tega horizonta.

vljenca – ta pa lahko iz tega sicer trivialnega in v svoji splošnosti nujnega dejstva (saj se občevalec pač mora obrniti *na nekoga*) izpelje superioren položaj: saj lahko iz tega, da se izvrševalec identitetne strategije obrača nanj, izpelje podmeno, da se izvrševalec obrača *prav* nanj in ne na koga drugega – prav nanj ravno zato, ker naj bi imel »privilegiran« dostop do univerzalističnega ideološkega ozadja.[40]

Če je pri avtentičnih univerzalističnih ideologijah ta zasuk zgolj mogoč, a ne nujen, je pri *quasi*-univerzalističnih ideologemih prav lahko kar neizbežen. *Quasi*-univerzalistične so, denimo, razne »geo-politične« ideologije, o katerih ni mogoče »razpravljati«, saj jih je mogoče le ali sprejeti ali zavreči. Ker so te ideologije »klasifikacije«, so močno priročne in hkrati zahrbtne.

Spodnja izjava je zgled za »dilemo«, ki »ni mogoča«, a iz drugačnih razlogov kakor dosedanje »nemogoče dileme«. Ta dilema ni več »nemogoča izbira« med dvema hierarhično enkovrednima možnostma (»ideološkima ozadjema«, »ideološkima programoma«), ki bi jo lahko »razrešili« (kakor pri monarhični avtoriteti) ali vsaj »racionalno formulirali« (kakor pri naciji) s tem, da bi se zatekli po pomoč k nadrejeni ideološki instanci. Vendar je tem poprejšnjim (monarhičnim in nacionalnim) paradigmam podobna po tem, da *ohranja dilematično formo*. Hkrati pa vseeno sodi k »identitetnim strategijam«, saj *v njej delujeta samo dve instanci* – (quasi-*)univerzalistična instanca na kraju predpostavljenega »konsenzualnega« toposa (pripisanega »subjektu, za katerega se predpostavlja, da ve«) in njena aktualizacija na način »mi«-obrata*. Kot kombinacija »dilematične« forme in mehanizma, ki teče le na opozicijo »univerzalno-partikularno« in ki je strukturiran kot (»hipohondrični«) »*mi*«-obrat, ta posebna vrsta identitetne strategije pelje v dilemo, ki ni toliko »nemogoča«, kolikor je *psevdo*-dilema, lažna dilema. Pri poprejšnjih »dilemah« je ne-možnost odločitve od individua zahtevala, da se zateče po pomoč k neki tretji ideologiji, ki je delovala kot »nadrejena« ali hegemona ideologija. Tu je dilema samo zato, da se pokaže, da *ni* dileme. Pri identitetnih strategijah se je »*mi*«-govorec skliceval na univerzalistično ideologijo, da bi uveljavil svojo »pravico« in s tem tudi »pravico« do racionalne deliberacije, do odločanja v dilemah. Tu se od individua zahteva, da se odloči v dilemi, v kateri je en člen par-

40 Ta manever je redno izvrševala Evropska unija, kadar je ocenjevala kandidatke za pridružitev; posebna aroganca je bila, denimo, v ocenjevanju »napredka k demokratičnim institucijam« – kakor da ne bi do zadnjega demokratskega upora prišlo prav v nekdanjih »socialističnih« deželah – in kakor da ne bi bila prav vpeljava modela strankarske demokracije (»zahodnoevropskega« modela) način, kako so zatolkli svetovnosistemske potenciale vzhodnih uporov.

tikularen, drugi pa (*quasi-*)univerzalen – tako da se »med« odločanjem pokaže, da kakršnakoli odločitev *že predpostavlja, da se odločevalec odloča s stališča univerzalnega člena v tej* psevdo-*dilemi*. Vsaka »odločitev«, še preden do nje pride, razodene, da je možna samo, če je bila odločitev že sprejeta. Kar je, navsezadnje, le način, da se pokaže, da odločitev ni mogoča – zato ker ni nobene dileme. Navsezadnje je to le »skrajšana različica« monarhične situacije: tudi tam odločitev ni bila mogoča na ravni, na kateri se je postavljala dilema, – s stališča (nadrejene) instance, ki bi odločitev lahko omogočila, pa dileme ni bilo. Razlika je samo v tem, da tu hierarhično nadrejena instanca že nastopa v izvirnem »dilematičnem« paru. Ali drugače povedano:

NAGOVOR: – *Če se ne moreš odločiti med A in B, je to zato, ker se nisi odločil za A, saj se le s stališča A lahko o čemerkoli odločaš.* –

To je izbira med Evropo in Balkanom.[41]

Izjava je pravi retorični biser, saj se v njej zgoščata kar dve argumentaciji. Za sklep je zadosti samo ena, tako da je naslovljencu in naslovljenki prepuščeno, da se ali naslajata nad pomensko nabitostjo jedrega izraza ali pa da si prihranita napor in urno pohitita k sklepu po poti, ki se jima pač nravi in okusu primerno prva ponudi.

Dvojni argumentacijski potek si lahko predstavljamo takole:

V ozadju sta dve recipročni formi[42] istega občega kraja:

Topična forma 1: »več ko je civilizacije → več je (svobodnega) odločanja«.

Recipročna topična forma 2: »manj ko je civilizacije → manj je (svobodnega) odločanja«.

Aktualizacija obeh topičnih form teče vzporedno in vpeljuje kraka dileme:

Topos /forma 1/ & Evropa je civilizirana.

Topos /forma 2/ & Balkan ni civiliziran.

Sklep ni izrečen, je dvojen, in v tej dvojnosti »recipročen« ali inverzno simetričen:

Torej 1: v Evropi je (možno svobodno) odločanje.

Torej 2: na Balkanu ni (svobodnega) odločanja.

Ta sklepa nista izrečena – bosta pa pozneje uporabljena. Pač pa je namesto sklepov vrinjena *identitetna operacija*. Identitetna operacija, kakor smo že omenili, za nazaj generira *»hipohondrični« topos*, iz katerega naj bi bila »izpeljana«:

41 Janez Drnovšek, takrat predsednik vlade R Slovenije, v intervjuju za *Dnevnik*, Ljubljana, 3. 6. 1995.

42 Za koncept »topične forme« in »recipročnih topičnih form« gl. O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, n. d., 73ss.

Hipohondrični topos 1: »bolj ko se kdo svobodno odloča → bolj je v civilizaciji«

Hipohondrični topos 2: »manj ko se kdo svobodno odloča → manj je v civilizaciji«

Ta hipohondrična »obča« kraja omogočita *hipohondrični identitetni obrat* (dejansko ju ta obrat »vnazaj« generira):

Hipohondrični topos 1 & »*mi*« se (svobodno) odločamo

Hipohondrični topos 2 & »*mi*« se lahko tudi ne odločimo

Ker smo že ugotovili:

»odločanje = Evropa«

»ne-odločanje = Balkan«

– je torej alternativo med identitetno aktualizacijo hipohondričnega toposa 1 in hipohondričnega toposa 2 povzeti v *psevdo*-sklep:

Torej: »*mi*« se odločamo med Evropo in Balkanom.

Ta sklep seveda sproži povratno zanko: a tokrat se, ker se »odločamo«, povratna zanka umešča pod:

Hipohondrični topos 1: »bolj ko se kdo svobodno odloča → bolj je v civilizaciji«

Zato povratna zanka ponovi aktualizacijo tega »občega« kraja številka 1:

Hipohondrični topos 1 & »*mi*« se (svobodno) odločamo

Ker pa smo že ugotovili:

»odločanje = Evropa«

– je *sklep*: »*mi*« smo v Evropi.

Izhodiščni paralogizem lahko zdaj pozitivno formuliramo:

UČINEK: – *Če se odločaš med A in B, si se že odločil za A, pa če si se odločil ali pa ne; zdaj resda nimaš nobene dileme več – zato pa imaš A.* –

Dodatna lepota obravnavanega sofizma je v tem, da za naslovljenca in naslovljenko deluje kot diskurz »avtoritete«, saj se govorec že vnaprej identificira s »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve«, pripisanim *quasi*-univerzalnemu občemu kraju. A ta avtoriteta velja le, dokler *ta govorčeva identifikacija ni postavljena pod vprašaj*. Ta problematizacija pa je imanentna logiki identitetnega diskurza: identitetni diskurz namreč potrebuje *priznanje*, ki »legitimira« identitetni hipohondrični obrat, ki »dopusti«, da se »*mi*« sklicuje na hipohondrični obči kraj. Ogovorjenka in ogovorjenec govorcu paralogizma nekako »morata« priznati to avtoriteto. Ali pa mu jo priznava tudi kakšen bolj avtoriziran zastopnik »subjekta«, pripisanega univerzalističnemu ideološkemu to-

posu? Brž ko pride do te problematizacije, se identitetni diskurz avtoritete preobrazi v identitetni diskurz hlapčevstva.

Identitetna strategija: zgled IV – identitetni diskurz hlapčevstva

Ni mogoče ostati nevtralen.[43]

Lahko si predstavljamo, da se argumentacija te izjave začne podobno kakor pravkar obdelana izjava »identitetne avtoritete«. V nasprotju s poprejšnjo izjavo ima v izhodišču le en topos – a prav tako kakor prejšnja izjava iz tega občega kraja izpeljuje hipohondrični identitetni obrat, za katerega potrebuje »hipohondrični« topos.

Izhodiščni topos:

Topos 1: »bolj ko je civilizirani svet[44] v nevarnosti → bolj zavzeto ga morajo braniti tisti, ki mu pripadajo«

Aktualizacija: topos 1 & zdaj je civilizirani svet v nevarnosti

Sklep: torej morajo zdaj člani civiliziranega sveta braniti ta svet

Sklep ni izrečen, lahko pa bi na njegovo mesto prišel identitetni obrat:

Hipohondrični topos: »bolj ko kdo pripada civiliziranemu svetu → bolj ga mora braniti, kadar je v nevarnosti«

Identitetni obrat: hipohondrični topos & »*mi*« pripadamo civiliziranemu svetu

Sklep bi seveda bil, da naj bi morali »*mi*« zdaj braniti civilizirani svet. Toda do tega sklepa govorec ne pride – zato ker identitetnega obrata ne izvrši. Obrata pa ne izvrši, zato ker ni prepričan, da ga lahko izvrši, natančneje, da ga *sme* izvršiti: ni namreč prepričan, ali mu je dopuščena identifikacija s »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve«, pripadajočim *quasi*-univerzalnemu občemu kraju, ki govori o civilizaciji itn. To priznanje mora govorec šele dobiti – zato si ne upa, si ne drzne izpeljati identitetnega obrata.

Na kraju manjkajočega identitetnega obrata se govorec zateče k brezosebni rabi. Vpelje dodaten topos, ki je sicer alarmističen, a je hkrati tudi trivialen, saj zgolj ponavlja že povedano:

Topos 2: bolj ko je položaj kakor opisan → manj je mogoče ostati nevtralen

Aktualizacija: topos 2 & zdaj je položaj kakor opisan

Sklep: torej ni mogoče ostati nevtralen

43 Dimitrij Rupel, zunanji minister R Slovenije, 13. 9. 2001.

44 Izjava, ki jo analiziramo, je bila izrečena v kontekstu, kjer je bila tudi izrecno omenjena razdelitev na »civilizirani svet« in »malopridni svet«.

Izjava potemtakem kaže na *samo-cenzuro identitetnega obrata*: govorec ni prepričan, ali je »avtoriziran«, ali mu gre »pravica«, da »*mi*« uvrsti v »civilizirani svet«.

Tu smo na skrajnem robu identitetnega diskurza: govorec si »želi« priznanja, a si ga ne upa »zahtevati«. Razlog je preprost in dramatičen: govorec od adresata ne more zahtevati priznanja v imenu nekega »univerzalističnega« načela, s katerega »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve« bi se oba – govorec in naslovljenec – enako identificirala. Adresat ima namreč privilegiran dostop do »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve« univerzalističnega načela – in zato tudi arbitrira, komu je dopuščeno, da se identificira s tem subjektom, in komu ni dopuščeno. Govorec se ne more sklicevati na univerzalistično postavko, zato ker mu bo ogovorjenec šele povedal, ali ima pravico sklicevati se ali je nima. Govorcu res ni mogoče »biti nevtralen«: a ne zato, ker bi po kakšni sartrovski moralki menil, da je »ostati nevtralen« isto kakor sodelovati s silami zla – temveč zato, ker ga bo privilegirani posestnik univerzalističnega načela neizbežno uvrstil na dobro ali na zlo stran svoje kozmologije. Izjava resda spominja na Sartrove *Umazane roke*: ampak analiza kaže, da prej izraža tesnobo ob negotovosti, ali si je milost mogoče pridobiti z dobrimi deli – ali pa velja kruta predeterminacija.

Identitetna strategija: zgled V – identitetni diskurz izsiljevanja

Bog ni nevtralen.[45]

Topos 1: Huje ko zlo napada → bolj bog varuje žrtve zla

Evokacija toposa 1 & zlo je pravkar hudo napadlo

Sklep: torej bog zdaj varuje žrtve zla

Topos 2: Bolj ko je kdo žrtev zla → bolj ga bog varuje

Evokacija toposa 2 & *mi* smo zdaj žrtve zla

Sklep: torej nas bog varuje

Naposled rabo izraza »nevtralen« pojasnimo na »jezikovni« ravni. Topos bi bil: če kdo koga brani, varuje, se postavi na njegovo stran, potem ni nevtralen. In bog se je postavil na našo stran – torej: »Bog ni nevtralen.«

Zadnji zgled opozarja, da se k identitetni strategiji ne zatekajo zgolj ubogi, majhni in obrobni. Zanimiv pa je tudi, ker »formalne« značilnosti identitetne strategije nasploh naredi neposredno za svojo posebno »vsebino«. Identitetni diskurz nasploh se sklicuje na kakšno univerza-

45 Predsednik ZDA George Bush ml. v nagovoru kongresu 22. 9. 2001.

listično maksimo – ta izjava pa si za osebek vzame kar univerzalno instanco, tj. boga samega. Nadalje se s hipohondričnim obratom identitetna skupina nasploh postavi v vlogo »žrtve« – tu pa v neizrečenem delu izjave identitetna skupina neposredno nastopa kot žrtev.

Kulturni determinizem

Maja Breznik

Med sodobne teorije o kulturi lahko prištevamo francosko kulturno zgodovino, britanske kulturne študije, ameriški novi historizem in novo kulturno zgodovino. Med temi teorijami nam lahko francoska kulturna zgodovina in kulturni študiji veljajo za osrednji predmet analize epistemoloških strategij teh novejših teorij o kulturi, ki kljub zunanjim razlikam uporabljajo podobne spoznavne teorije in koncepte. Kulturni študiji in kulturna zgodovina sta najmočnejši evropski »šoli« na področju kulture. Prva, britanske *cultural studies*, je tradicionalno proučevala kulturne prakse, druga, francoska zgodovinska šola *Annales*, pa se je v sedemdesetih letih na to področje proučevanja šele preusmerjala. Medtem ko je predstavljal delež objavljenih člankov s področja kulture od ustanovitve *Annales* leta 1929 do sedemdesetih let kakšno desetino, se je po tem obdobju povzpel na tretjino, kar količinsko kaže na povečano zanimanje za to področje.[1]

Skupna poteza obeh šol je, da sta približno v istem času, na prehodu iz sedemdesetih v osemdeseta leta, nastopili z ostro polemiko s svojimi predhodniki. Kuriozna podobnost je, da sta se obe lotili zamišljenih nasprotnikov s kulinaričnimi metaforami. Stuart Hall, naslednik Raymonda Williamsa v birminghamskem Centru za sodobne kulturne študije, je v članku »The Meaning of New Times« vpeljal vprašanje proučevanja kulture z ostrim kritičnim zastavkom: »Kultura je prenehala biti (če je sploh kdaj bila, kar dvomim) dekorativni dodatek k 'trdemu

1 F. Dosse, *L'histoire en miette. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Pariz 1987, 47.

delu' produkcije in stvari, sladkorni posip na torti iz materialnega sveta. Beseda je zdaj 'materialna' kakor svet.[2]

Podobni ugovori so pričakali francoskega zgodovinarja Pierra Chaunuja, ki si je povečano zanimanje francoskih zgodovinarjev za kulturo zamislil kot proučevanje »tretjega nadstropja družbe«, se pravi, proučevanje kulture po ekonomski in socialni zgodovini, zaradi česar so se usuli nanj pikri ugovori, da kulturna zgodovina ni kremna tortica po hranljivem obedu.[3] Predpostavka naj bi torej bila, da proučevanje kulture ni sladkorni posip ali kremna tortica po ekonomski in socialni zgodovini kot del projekta »totalne zgodovine«, saj kulturna zgodovina bistveno spodbija predpostavke zgodovinopisja, ki stojijo za projektom »totalne zgodovine«. Metafori naj bi smešili »ekonomski determinizem«, koncept družbenega razreda, kvantifikativne metode in statistično obdelavo podatkov, pozornost do podatkov s področja demografije, industrije, kmetijstva ipd. Kulturni zgodovinarji so se upirali Braudelu, Britanci pa zgodovinskemu materializmu.

Z današnjega gledišča njihovo početje vzbuja primero s Schliemannovim iskanjem Troje. Schliemannu je uspelo najti pravi kraj, kjer je stala Homerjeva Troja, vendar je v raziskovalni ihti, z mislimi pri zakladu, kopal pregloboko in ostanke prave Homerjeve Troje zavrgel skupaj z ostanki poznejših naselij. Podobno so raziskovalci »kulturne zgodovine« ali »kulturnih študijev«, kot bomo poskušali pokazati, v ihti proti »ekonomskemu determinizmu«, »reificiranim« konceptom družbenih razredov in nomotetičnosti družbenih ved, se pravi, proti znanstvenemu prijemu kvantificiranja in obdelovanja podatkov s področja demografije, industrije, kmetijstva, kulturne produkcije in okolja, šli predaleč in zavrgli refleksivni potencial njihove kritike.

Najprej pa si obnovimo že znane misli iz zgodovinskega materializma, na katere se je oprla njihova kritika, predvsem na razna mesta iz Marxovih spisov. Z napovedno iztočnico »splošni rezultat, do katerega sem prišel«, Marx v »Prispevku h kritiki politične ekonomije« vpelje umevanje družbe kot bipolarne strukture:

> /V/ družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določene, nujne, od njihove volje neodvisne odnose – v produkcijske odnose, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil. Celota teh produkcijskih odnosov sestavlja ekonomsko strukturo družbe, realno osnovo,

2 S. Hall, The Meaning of New Times, v: *New Times*, ur. S. Hall, M. Jacques, London 1990 /1989/.

3 Gl. pogovor med Pierrom Bourdieujem, Rogerjem Chartierjem in Robertom Darntonom: Dialogue à propos de l'histoire culturelle, *Actes de la recherche en sciences sociales* 59 (1985); in C. Ginzburg, Microhistory, *Critical Inquiry* 20 (1993), 17–18.

> ki se na njej dviga pravna in politična vrhnja stavba in ki ji ustrezajo določene oblike družbene zavesti. Način produkcije materialnega življenja določa socialni, politični in duhovni proces življenja nasploh. Ne določa zavest ljudi njihove biti, temveč narobe, njihova družbena bit določa njihovo zavest.[4]

Temu opisu družbe na določeni produkcijski stopnji pa Marx doda še niz po diahroniji, ko prihaja do sprememb v ekonomski strukturi družbe, ker produktivne sile prihajajo v nasprotje z obstoječimi produkcijskimi odnosi, ki se jih ljudje zavedo tudi v pravnih, političnih, religioznih, umetniških ali filozofskih, skratka, vseh ideoloških oblikah, v katerih to nasprotje bojujejo. Če v vseh obdobjih način produkcije materialnega življenja, se pravi, determinanta, določa, kateri pravni, religiozni, politični register bo prevladujoč, pa na drugi strani register, ki prevzame »glavno vlogo«, dominira nad drugimi registri kot tudi nad produkcijo samo. V *Kapitalu* namreč Marx pravi: »Toliko je jasno, da srednji vek ni mogel *živeti* od katolicizma in antični svet ne od politike. Nasprotno pa nam način, kako so si pridobivali sredstva za življenje, pove, zakaj je tam imela politika, a tu katolicizem glavno vlogo.«[5]

Nasprotniki si pogosto izkrivljajo stališča, da bi lažje potolkli drug drugega, kar je strategija, ki je stara toliko kot retorika. Iz zgornjih povzetkov Marxa je očitno, da so s podobno strategijo Stuart Hall in francoski kulturni zgodovinarji popačili zgodovinski materializem v »ekonomski determinizem«, po katerem naj bi bila kulturna sfera »ekspresivna kavzalnost«, se pravi, zrcalna podoba produkcijskih odnosov, ki naj bi rabila za reprodukcijo produkcijskih odnosov. Engels je zdavnaj v pismu Josephu Blochu takole pojasnil taka izkrivljanja:

> Po materialističnem razumevanju zgodovine je *zadnji* določujoči element v zgodovini produkcija in reprodukcija dejanskega življenja. Ne Marx ne jaz nisva nikoli trdila kaj drugega. Če pa nekdo poskuša trditev obrniti na glavo, da je ekonomska razsežnost *edini* določujoči element, spreminja to trditev v abstraktno, absurdno.[6]

Prek poenostavljene kritike »ekonomskega determinizma« so francoska kulturna zgodovina in britanski kulturni študiji vendarle proizvedli zanimiv in ploden raziskovalni preboj. Zgodovinski materializem so vzele dobesedno in ga kot takega prenesle v proučevanje kulture. Opozicijo med materialno produkcijsko sfero in nematerialno ideološko sfe-

4 K. Marx, Prispevek h kritiki politične ekonomije, slov. prev. M. Rupel, v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela* IV, 105.

5 K. Marx, *Kapital* I, slov. prev. S. Krašovec idr., Ljubljana 1961, 95 op. 33.

6 Pismo, objavljeno prvič v *Der sozialistische Akademiker* (Berlin, 1. 10. 1895), http://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_09_21.htm.

ro so omehčale z zastavitvijo, da ima tudi kultura svojo materialno podlago in zgodovino materialnih praks. Če naj bi bila kultura razcepljena na svojo »materialno produkcijo« in »ideološko sfero«, je torej logično, da v raziskovanje kulture vpeljemo poleg zgodovine idej, mentalitet, pojmov ipd. tudi njihove materialne produkcijske pogoje (zgodovino tehnologij, izumov, materialov, materialnih nosilcev, način produkcije in družbeno delitev dela). Skratka, tudi v kulturni produkciji je treba proučevati vse faze produkcije, cirkulacije, distribucije in konsumpcije. Izraz, ki se v tem smislu uporablja v kulturni zgodovini in v kulturnih študijih, je *dispozitiv*. Ta naj bi bil »matrica«, razporeditev vlog v komunikacijski shemi, ki je določena s tehničnimi možnostmi in družbeno delitvijo dela. Roger Chartier, francoski zgodovinar knjige in branja, polemizira s proučevalci, ki menijo, da lahko proučujejo besedila zunaj materialnosti: »Zoper to 'abstrakcijo' teksta moramo opozoriti, da tudi forme, s katerimi dajemo nekaj v branje ali v videnje, sodelujejo pri konstrukciji njihovega pomena. 'Isti' tekst, ki je fiksiran v črki, ni več 'isti', če se spremenijo *dispozitivi njegovega vpisa ali njegove komunikacije*.«[7]

Kaj to pomeni? Ko proučujemo zgodovino knjige, se ne smemo omejevati na ideje, ki jih te knjige prenašajo, in na njihove avtorje. Upoštevati bi bilo treba tudi tehnike pisav, reprodukcije zapisov in dostopnost teh del, upoštevati bi bilo treba družbeno delitev dela med pisci, založniki, tiskarji, knjigotržci, prevajalci in lektorji. Kajti, ugotavlja Chartier, avtorji ne pišejo knjig: avtorji pišejo le besedila, ta pa v knjige spreminjajo uredniki, založniki in tiskarji, do bralcev pa jim pomagajo knjigotržci.

Podobno ravnajo pri kulturnih študijih: televizijska sporočila ne prihajajo neposredno od dogodkov h gledalcem. Oblikovanje teh sporočil je določeno s komunikacijsko shemo enosmernega prenosa vizualnega gradiva iz centra k številnim pasivnim prejemnikom sporočil.[8] Nadalje je tok prenosa določen z delitvijo dela med managerji, uredniki in novinarji, s televizijsko programsko shemo ipd. Proizvajanje sporočil je, skratka, *materialno strukturirano*: oblikovanje sporočil naj bi bilo potemtakem podrejeno komunikacijskemu dispozitivu, ki zajema tehnična vprašanja televizijskih oddajnikov in sprejemnikov, delitve nalog med redakcijami, televizijsko programsko shemo, diskurzivne stereotipe, kakršni so vodenje oddaj, nagovarjanje gledalcev, vpeljava in povzemanje drugih govorcev ...

7 R. Chartier, Tekstna kritika in kulturna zgodovina: tekst in glas, XVI.–XVIII. stoletje, slov. prev. D. B. Rotar, *Monitor ISH* 4 (2002), št. 1–4 (mi poudarjamo).

8 S. Hall, Encoding/Decoding in Television Discourse, v: *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*, ur. S. Hall idr., London 1992.

Materialistični prijem je v proučevanju kulturnih praks odprl zanimivo raziskovalno perspektivo. Razširil je pojem »materialne produkcije realnega življenja«, ki je ne razume zgolj kot »ekonomsko produkcijo«, temveč kot ekonomsko pa tudi kulturno materialno produkcijo. Kajti za duhovnimi »stvaritvami«, umetninami, ne stoji le avtor, temveč tudi delovne armade tiskarjev, knjigotržcev, urednikov, lektorjev, šolnikov, novinarjev, obrtnikov, trgovcev ... Pisne tehnike, orodja občevanja in distribucija znanj so nujen del kompleksne družbene formacije, ki zahteva kompleksno delitev dela, razvoj trgovine na daljavo, državni aparat in politično odločanje.[9] Zato je tudi kulturno produkcijo treba gledati kot del »materialne produkcije realnega življenja«. Tako so kulturne teorije prišle do pomembne ugotovitve, da problematike kulture ni mogoče reducirati na fetišiziranje umetnostnih stvaritev, temveč jih je treba obravnavati kot celosten produkcijski aparat.

Preboj v kulturni zgodovini in kulturnih študijih pa so blokirali kar tisti, ki so ga sami omogočili. Zaustavili so namreč dosledno teoretsko izpeljavo. Iz ugotovitev, ki smo jih skicirali, bi sklepali, da mora proučevanje kulturnih praks, če naj zajame tudi materialne prakse, zajeti kompleksno problematiko družbene produkcije in družbenih formacij. Se pravi, da je treba proučevanje kulturnih praks povezati z vprašanji ekonomije in družbene strukture. A ne na tisti nekako mehanični način, ki ga je predlagal Chaunu, ko je kulturo umeval kot »tretjo plast«: da bi po ekonomski in socialni zgodovini postavili na vrh torte še kulturno zgodovino. Implicitni model se ne bi smel nanašati na »nadstropja« ali »plasti«, temveč bi moral zgrabiti problematiko v njeni kompleksnosti, tako da bi »kulturno« dejstvo koncipiral hkrati tudi kot »ekonomsko« in »socialno« dejstvo. Pač po zgledu Maussovega »totalnega družbenega dejstva«.

Če bi se držali te ugotovitve, bi se verjetno približali Braudelovi ideji o »totalni zgodovini«, a to je nova generacija zgodovinarjev pri *Annales* zavrnila kot nesprejemljivo. Braudel je leta 1985 ugotovil, da so se njegovi nasledniki razšli z njim prav pri vprašanju »totalne zgodovine«.[10] Idejo »totalne zgodovine« so namreč ne le kritizirali, pač pa so jo zavrnili kot zmoten zgodovinopisni projekt. Verjeli so sicer, da produkcije idej ni mogoče ločiti od materialne produkcije; prav tako so vedeli, da je kulturna zgodovina v neki razsežnosti tudi socialna in ekonomska zgo-

9 Gl. študijo Jacka Goodyja o občevalnih tehnikah v družbah brez države, o ustni in pisni kulturi, zapisovalnih tehnikah in razvoju kompleksnih družbenih formacij: *Med pisnim in ustnim*, slov. prev. Gregor Moder, Ljubljana 1993.

10 Prim.: C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, *Les courants historiques en France*, Pariz 2007 /1999/, 493.

dovina. Kljub temu pa so Braudelovo »totalno zgodovino« obravnavali kot kališče ekonomskega determinizma in komunističnega svetovnega nazora. Pomembno ugotovitev kulturne zgodovine in kulturnih študijev (se pravi, da je ravni družbenega življenja treba obravnavati z mislijo na družbo kot kompleksno celoto) so tako zavrgli, teoretsko zastavitev pa obrnili v nasprotno smer.

Chartier v članku o svetu kot reprezentaciji,[11] ki ga je objavil v posebni številki *Annales*, napove, da bo treba premešati karte in izvršiti »kritični obrat«, »tournant critique«. Chartierjev premislek gre sprva v pričakovano smer:

> Ko so zgodovinarji nehali opisovati družbene totalitete in braudelovske modele, so začeli razmišljati o družbenem delovanju *onkraj strogih hierarhičnih delitev družbenih praks in časovnosti* (gospodarskih, družbenih, kulturnih, političnih), nehali pa so tudi dajati prednost *posebnemu skupku določitev* (najsi bodo tehnične, ekonomske ali demografske).[12]

Poudarki iz navedka se ujamejo z ugotovitvami, ki smo jih ravnokar izpeljali: raziskovanja družbenega ni mogoče ločiti na ekonomski, družbeni in kulturni vidik, saj so ti povezani in vzajemno delujejo drug na drugega, poleg tega pa bi morali tudi upoštevati, da ima tudi »kultura« svojo materialno podlago. V nadaljevanju pa Chartier zapelje premislek v nepričakovano smer:

> S tem so zastavili poskuse, kako bi lahko drugače proučevali družbe, kako bi prodrli v štrene družbenih odnosov in nasprotij, ki vzpostavljajo družbo, skoz posebno nišo (dogodek, pomemben ali nepomemben, življenjsko zgodbo, skupek določenih praks) s premislekom, *da ne obstaja ne družbena praksa ne struktura, ki je ne bi ustvarile reprezentacije*, bodisi kontradiktorne ali nasprotne, s katerimi posamezniki in skupine ustvarjajo smisel svetu, v katerem živijo.[13]

Zgodovinar naj bi se potemtakem odpovedal celostnemu pogledu na zgodovino, ki ga Chartier malce pozneje v besedilu oceni kot »tiranijo« neposrednih socioloških umevanj in vsiljenih družbenih delitev. Namesto tega naj zgodovinar vzame drobno zgodbo, pogled od spodaj, in skoz to drobno kukalo raziskuje oblike družbenosti. Tedaj se mu bodo omehčale okorele predstave o velikih razrednih konfliktih, družbeni odnosi pa se mu bodo pokazali kot pluralni in raznolični, pomemb-

---

11 R. Chartier, Le monde comme représentation, *Annales* 44 (1989), št. 6; ponatis v: isti, *Au bord de la falaise*, Pariz 1998, 67–86.

12 Prav tam, 72 (mi poudarjamo).

13 Prav tam (mi poudarjamo).

ne bodo postale osebne odločitve in subjektivnosti.[14] Zgodovinarjeva pozornost se bo preselila k mehkejšim družbenim razlikam (kakršne so spolne, seksualne, generacijske, religiozne, izobrazbene, etnične, poklicne ipd.), hkrati pa bodo zbledela »makroskopska nasprotja«, kakršna so družbene razlike po premoženju, delu, stanu ... Z zamenjavo raziskovalne metode pa se nujno predene tudi ideološki poudarek: nekatera vprašanja se na novo pojavijo, druga pa zginejo, saj opredelitev polja problematike definira tisto »vidno« in »nevidno«, česar skoz »metodo« ni mogoče pripeljati v proučevanje.

Iz te perspektive lahko ljudska samouka, kakršna sta furlanski mlinar Menocchio in pariški steklar Ménétra iz 16. stoletja, pravi Chartier, postaneta dokaz, da so nekoč trde razlike med družbenimi razredi le pogojne in da je koncept družbenih razredov pretrd za analizo družbe. V monografiji o furlanskem mlinarju *Sir in črvi*[15] pa Carlo Ginzburg opozarja ravno na nasprotno. Mlinarja Menocchija, ki je bil v primerjavi z ljudmi njegovega stanu izjemno načitan, so knjige navdihnile z bogoskrunskimi idejami in ga pripeljale pred inkvizicijo. Njegova načitanost bi lahko bila dokaz, da je meja med elitno kulturo in ljudsko kulturo, izobraženstvom in neukostjo tenka. Ginzburg se s tem strinja, vendar opozarja, da je ljudska kultura prostor nenehne elitnokulturne kolonizacije in zato bistveno drugačna od elitne kulture. Učenemu mlinarju je sicer uspelo preseči omejenost njegovega družbenega razreda, vendar se je hkrati moral umakniti v molk in osamitev. Šele ko je prišel pred inkvizicijo, je lahko končno spregovoril, in govoril je še preveč, saj je bila priložnost, da lahko pove svoje misli, bolj vabljiva kakor strah pred obsodbo. Primer mlinarja ne more potrditi, pravi Ginzburg, da so meje med družbenimi razredi fiktivne, saj je ta primer mogoče razložiti le skoz prizmo družbenih razlik. Ginzburg, ki so ga novi zgodovinarji vzeli za svojega kot ustanovitelja »nove paradigme«, t. i. »indicijske paradigme« nasproti strukturalistični »galilejevski paradigmi«,[16] je vztrajal pri zanje neprijetni zahtevi, da mora biti »družbena teorija« referencialna opora

14 V isti številki *Annales* je uredništvo objavilo članek Gérarda Noiriela, ki mu je brez avtorjeve vednosti dalo naslov »Pour une approche subjectiviste du social« (Za subjektivno proučevanje družbenosti). Kakšen je učinek naslova, je bilo očitno po citiranju tega članka, ki je pogosto rabil kot argument za »subjektivni prijem« v zgodovinopisju, četudi je avtor v članku dejansko kritiziral ta prijem kot regresijo. Prim.: G. Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Pariz 1996, 169–170.

15 C. Ginzburg, *Sir in črvi: svet nekega mlinarja iz 16. stoletja*, slov. prev. Tomaž Jurca, Ljubljana 2010.

16 O Ginzburgu kot »utemeljitelju« kritičnega obrata v zgodovinopisju gl. C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, *Les courants historiques en France*, n. d., 484–488. O »indicijski paradigmi« gl. pogl. Clues: Roots of an Evidential Paradigm, v: C. Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore 1989, 96–125 (prim. ita. izd.: *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*, Torino 1986).

za zgodovinsko analizo. Se pravi, četudi proučujemo drobne predmete raziskovanja, *mikrozgodovino*, s tem v raziskovanje nismo pripeljali, kot bi želeli verjeti novi zgodovinarji, nove narave družbenosti in njeno človeško subjektivno stran; ravno nasprotno: skoz drobne zgodbe iz zgodovine se razredne krutosti lahko pokažejo še očitneje. Ginzburg je razredno perspektivo namenoma vpeljal v svoj raziskovalni program z jasnim (brechtovskim) vprašanjem o tem, kdo je zgradil sedem vrat mesta Tebe, ne o tem, kdo je mestu vladal.

Ti zgodovinarji so sicer zagotavljali, da ne bodo več trpeli ne »hierarhičnih delitev družbenih praks« ne determinizma, a so hkrati odprli vrata drugi vrsti determinizma. V sobesedilu zgoraj navedenega mesta Chartier pravi, da »ni družbene prakse ne strukture, ki je ne bi ustvarile reprezentacije, *bodisi kontradiktorne ali nasprotne, s katerimi posamezniki in skupine ustvarjajo smisel svetu, v katerem živijo*«. Skratka, če je vsak družbeni pojav posredovan skoz reprezentacije in če obstaja na način reprezentacij, je za zgodovinarja ali proučevalca človeških družb edini logičen sklep, da mora proučevati »reprezentacije«. Medtem ko so ti zgodovinarji svojim predhodnikom očitali »ekonomski determinizem«, so zdaj sami zašli v drugo vrsto determinizma, v »kulturni determinizem« ali »kulturalizem«.

Kulturni študiji imajo tu podobno stališče kakor francoska kulturna zgodovina. Stuart Hall parafrazira Marxa v svoji definiciji kulture kot nečesa, kar je v »dialektiki med 'družbeno bitjo' in 'družbeno zavestjo'«. Poseben pomen kulture Hall pripisuje »relativni avtonomiji kulture«, kar razume kot krožnost, ki naj bi bila v tem, da »kulturo njeni pogoji eksistence opredeljujejo v enaki meri, kakor ona sama vzpostavlja te pogoje«; se pravi, kultura je *produkcija pomenjanja*, ki jo vzpostavljajo njeni eksistenčni pogoji (tehnični razvoj, produkcijski odnosi ...), kot produkcija pomenov pa vpliva nazaj na te pogoje in jih ustvarja. Skratka, »bolj kakor produkt 'zavesti' je kultura produkt nezavednih oblik in kategorij, skoz katere se zgodovinsko oblikujejo določene oblike zavesti«.[17] Preprosteje rečeno: ker je kultura prizorišče, kjer glavni nasprotniki dobijo imena in se personificirajo, tj. kjer se ti nasprotniki predstavijo in odigrajo med sabo družbene konflikte, lahko bistvena sprememba (zamenjava vlog, sprememba nasprotij ipd.) vpliva na druga področja družbenega življenja. »Kultura ni *ena izmed* praks«, pravi Hall, »/p/repletena je z *vsemi* družbenimi praksami in povzema vse njihove vzajemne

17 S. Hall, Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems, v: *Culture, Media, Language*, ur. S. Hall idr., London 1992 /1980/, 30–31.

odnose«.[18] Kakor v francoski kulturni zgodovini tudi v britanskih kulturnih študijih kultura velja za privilegirano mesto, s stališča katerega je mogoče proučevati kompleksno družbeno totaliteto.[19]

»Kulturologi« odkrito koketirajo z antropološkimi teorijami in s proučevanjem družbe z domačijskega stališča, ki ga je Clifford Geertz utemeljil kot »gosti opis«, »thick description«. Epistemološka podlaga tega prijema je v uporabi konceptov, ki so domačijskim osebam blizu po njihovih izkušnjah (*experience-near*), pa vendarle postavljeni v pomenljive zveze s koncepti, ki so oddaljeni od neposrednih izkušenj (*experience-distant*), da lahko opišejo glavne poteze družbenega življenja.[20] Pogled skoz domačijske predstave in občutja zato navsezadnje omogoča, da izpeljemo ugotovitve o splošnih potezah posamičnih družb, da primerjamo to, kar Javancem predstavlja »filozofija«, s tem, kar predstavlja Balijcem »gledališče«. Sodelavci in sodelavke revije *Annales* so v devetdesetih letih razmišljanje o »kritičnem obratu« v zgodovinopisju oprli na zelo podobna izhodišča. Leta 1993 so organizirali konferenco za zaprti krog sodelavcev in sodelavk, na kateri so razpravljali o metodoloških in epistemoloških vprašanjih zgodovinopisja, prispevke objavili v knjigi *Les formes de l'expérience*, splošne sklepe konference pa je v uvodu h knjigi povzel tedanji tajnik revije *Annales* Bernard Lepetit.[21] Ta ugotavlja, da je kritični obrat zgodovinopisja obrnjen predvsem proti sociološkim modelom, ki da so z determinističnimi modeli desetletja tlačili zgodovinopisje. Zastarelim modelom naj bi se uprla celo »sodobna sociologija«, ki naj bi uvidela, da so družbeni modeli neprimerno analitično orodje, zato bi jo po Lepetitu moralo zgodovinopisje posnemati in se posloviti od Braudelove ter Labroussove ekonomske in socialne zgodovine in od njunih razrednih modelov ter ekonomskih tokov. Lepetit celo trdi, da se morajo zgodovinarji otresti teorije družbe, ki naj bi bila že sama po sebi »deterministična« in »totalitarna«, kakor naj bi bili »totalitarni« režimi, ki so mislili sebe skoz (marksistično) teorijo družbe. Najve-

18 Isti, Cultural Studies: Two Paradigms, *Media, Culture and Society* 2 (1980), št. 1, 60.

19 Ta sinergija med novim zgodovinopisjem in kulturnimi študijami je pravzaprav nenavadna, če poznamo politične afinitete obeh skupin znanstvenikov. Medtem ko se je francoski teoretski koncept kulturne zgodovine kalil v nasprotovanju marksizmu in strukturalizmu, so britanski kulturni študiji izšli prav iz marksizma. Kljub temu sta obe skupini razvili podobne teoretske prijeme. Rahla razlika med njima bi lahko bila le v konceptu »ideologije«, ki jo povsem zavračajo novi zgodovinarji, v kulturnih študijah pa preživi »novo paradigmo«.

20 C. Geertz, »From the Native's Point of View«: On the Nature of Anthropological Understanding, v: isti, *Local Knowledge*, New York 1983, 58.

21 B. Lepetit, Histoire des pratiques, pratique de l'histoire, v: *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, ur. B. Lepetit, Pariz 1995, 123–171.

čjo oviro zgodovinopisju naj bi Lepetitu pomenile »reificirane kategorije« družbenih skupin in razredov. Od tod Lepetit sklepa, da je treba našo predstavo o družbi očistiti nepotrebne navlake in ohraniti le predstavo o družbi kot nizu praks med ljudmi, ki nima »zunanjega oporišča«, »point fixe extérieur«, se pravi, teoretskega oporišča. Posledica te odločitve je, da zgodovinarji ne morejo misliti družbe vnaprej in zunaj posameznih zgodovinskih tvorb, zunaj Geertzevih »domačijskih predstav«; to pa tudi pomeni, da lahko o družbah govorijo vedno samo z njihovimi jeziki in brez (teoretskih) posploševanj. Naloga zgodovinarja po »kritičnem obratu« je torej ta, da z vsako raziskavo začne na novo, zato da bo po induktivni metodi nekoč lahko spregovoril o splošnih pojmih »družbene identitete«, »identité sociale«, »družbene vezi«, »lien social«, in »družbene harmonije«, »accord social«.

Vseeno pa stališče, po katerem naj bi bile reprezentacije osrednjega pomena za zgodovinsko raziskovanje, ni naiven reprezentacionizem: ni zgolj sodobna in sofisticirana različica idealističnega zgodovinopisja, ki je nekdaj operiralo z »duhom časa« ali z »narodnim značajem«. Kulturna zgodovina historizira družbeno strukturo in medsebojna razmerja instanc v njej. Pomen reprezentacije naj bi postal aktualen za proučevanje družb šele na določeni točki zgodovinskega procesa, ugotavlja Chartier ob sklicevanju na delo Norberta Eliasa *O procesu civiliziranja*:[22]

> Usihanje nasilja med posamezniki, na eni strani, značilno za zahodne družbe od srednjega veka do 18. stoletja, se je končalo z državno konfiskacijo pravic nad uporabo sile, to nasilje pa so nadomestili neposredni, brutalni in krvavi spopadi, pri čemer so orodje in vložek v teh bojih predstave. Na drugi strani sta avtoriteta moči in gospostvo neke skupine odvisni od tega, ali bodo predstave o avtoriteti in gospostvu, ki jih sami predlagata, sprejete ali zavrnjene. »Nova kulturna zgodovina« je tako predlagala politični zgodovini in socialni zgodovini, da obravnavata odnose moči kot odnose med simbolnimi silami, kot zgodovino sprejemanja in zavračanja predstav, ki skušajo zagotoviti in podaljšati podrejanje podrejenih.[23]

Razlog za to, da se je kulturna zgodovina zatekla k teoriji reprezentacije, naj bi bil potemtakem tudi rezultat zgodovinskega družbenega razvoja, s katerim naj bi simbolni družbeni sistemi pridobili na pomemb-

22 N. Elias, *O procesu civiliziranja*, slov. prev. E. Fičor, A. Mercina, Ljubljana 2000.

23 R. Chartier, »Nova« kulturna zgodovina, slov.prev. M. Breznik, *Časopis za kritiko znanosti* 30 (2002), št. 207–208, 23–24. Ali na drugem mestu: »V dolgotrajnih procesih, v katerih je bilo nasilje izkoreninjeno in je postalo monopol absolutistične države, se je vse večji pomen prenesel na spopad reprezentacij, ki je imel v svojem zastavku sámo hierarhijo družbene strukture.« (R. Chartier, Le monde comme représentation, n. d., 80–81).

nosti v modernih evropskih družbah, ki so fizično nasilje nadomestile s simbolnim družbenim nasiljem. Za kulturne študije sicer zgodovinskost ni v ospredju, vendarle pa naj bi bil tudi zanje pojav »navadne kulture« rezultat zgodovinskega procesa, t. i. »dolge revolucije« po Raymondu Williamsu, ko se je kultura s pojavom množične (komercialne) kulture prežela z vsakdanjim življenjem.

»Sistem reprezentacije« je postal ključen teoretski koncept tudi pri kulturnih študijih, ki govorijo o reprezentacijah kot »skupnih pomenih«, »shared meanings«, s katerimi naj bi si pripadniki skupnosti ustvarjali pomene in si jih izmenjevali.[24] Besede, zgodbe, podobe, občutja in koncepti naj bi se premikali po družbi v »kulturnih krogotokih«, »cultural circuits«, in vpletali vse ljudi v hkratno produkcijo ter konsumpcijo pomenov. Kultura je iz tega zornega kota uzrta kot nekaj naravnega in ne družbeno ustvarjenega, kot nekakšna dobrina, ki naj bi jo ljudje samodejno jemali iz družbe kot »narave«, jo reproducirali in konsumirali. V tem epistemičnem horizontu je zelo težko razviti problematiko družbenih konfliktov, zamegli se celo vprašanje ideoloških spopadov in ideološke hegemonije, saj so »pomeni« in »reprezentacije« po definiciji skupni, *shared*, nekakšna nevtralna podlaga družbenemu občevanju ali pa neproblematični produkt skupnega prizadevanja pri kolektivni produkciji pomenov.

Ta pogled se bistveno razlikuje od materialističnega prijema, ki vztraja pri proučevanju materialne produkcije ideoloških formacij. Kot je pokazal G. E. R. Lloyd v knjigi *Demystifying Mentalities*,[25] ne obstaja ena sama in obča družbena kulturna ali, natančneje, simbolna sfera, temveč več simbolnih produkcij hkrati. Vsako zaznamuje tehnični razvoj komunikacijskih orodij, ekonomski pogoji, spoznavno polje ipd. Od tod niz raznih simbolnih produkcij: magična, religiozna, znanstvena, umetnostna, pravna ... – te pa se tudi same cepijo na razne diskurze, šole, teorije ...

Analize materialnih pogojev, diskurzivne analize in analize konceptov razgrnejo spoznavno polje s specifičnimi pravili, po katerih nastajajo dela in ki jih dela nekdo za nekoga s specifičnim namenom. Vendar teorije reprezentacije ne zanimajo specifične simbolne produkcije. Zanimajo jo obče družbene »reprezentacije«, pravzaprav vednosti – kakor tudi Michela Foucaulta, ki je pomembno vplival na kulturno zgodovino in kulturne študije. Foucault je obče družbene »reprezentaci-

24 Prim.: *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, ur. S. Hall, London 1997.

25 G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990.

je« imenoval »vednost«, »savoir«, ali »diskurzivne formacije«, »formations discursives«. To vednost, pravi Foucault, »lahko najdemo v leposlovju, v refleksijah, v tekstih, v institucionalnih ureditvah, v političnih odločitvah«.[26] Na primer vednost o norosti lahko zberemo iz medicinskih virov in drugih strokovnih tekstov, iz leposlovja, pravnega diskurza, institucionalnih ureditev, političnih odločitev. Vednost o norosti lahko torej sestavimo s sodnimi procesi, kazuistiko, pridigami, molitvami, strokovnimi ocenami, znanstvenimi diskurzi ... Virov ne povezuje kakšen skupen predmet, na katerega bi se nanašali, ne druži jih koncept ali tema, vendar bomo, pravi Foucault, vednost kot dispozitiv prepoznali z *igro pravil*, ki povezuje vse te vire.

Foucaultove vednosti potem delujejo na subjekt in ga obvladujejo, saj subjekt konstituirajo prav v tistem, kar je predmet njihovega obvladovanja: norost, bolezen, hudodelstvo, seksualnost. Odločilno za Foucaultov prijem je, da subjekti sami gojijo in prenašajo te vednosti. V pomenskih križanjih raznih diskurzov gre v resnici za domačinske poglede in samo-razumevanja, za družbene konstrukcije realnosti, skratka, za reprezentacije. Te vednosti pa se kažejo družbeno objektivno kot množica prisil in subjektivno kot posameznikova svoboda.[27] Četudi je ta »svoboda« le svoboda, da subjekt reproducira te diskurze, so si kulturni zgodovinarji zmagoslavno pripisovali, da so končno vrnili subjekt v družbene vede. Zato pa se je na zatožni klopi znašel materializem. Obtožili so ga abstraktnih modelov in desubjektivizacije, zato se je moral umakniti teoriji reprezentacije, domačijskim predstavam in »pravim« družbenim odnosom, ki naj bi se oblikovali po spolu, seksualnosti, etnični pripadnosti, religiji ...

Teorija reprezentacije se je oprla tudi na teorijo znaka. Vendar pojmovni aparat »reprezentacije« predpostavlja postopek, ki je s stališča teorije znaka precej nenavaden. »Reprezentacijo« naj bi bilo mogoče identificirati s primerjanjem in križanjem raznih diskurzov kakor pri Foucaultu.[28] To pa je mogoče doseči, če se »reprezentacija« loči od svo-

26 M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Pariz 1969, 239 (prim. slov. prev. U. Grilca: *Arheologija vednosti*, Ljubljana 2001).

27 Te vednosti so strašljive, skoraj neobvladljive, oblike surovega nadzora, ki se oblikujejo skoz vprašanje norosti, seksualnosti, zločina ..., a ker so človekovo delo, naj bi bile tudi oblike njegove svobode, osvoboditve in emancipacije. Skratka, najboljši možni pekel izmed vseh, ki ima vgrajen celo obljubo odrešitve.

28 Stephen Greenblatt govori o umetnini kot rezultatu »pogajanj« med umetnikom in družbo, raziskovalec pa lahko rekonstruira te »reprezentacije« skoz primerjavo umetnine in drugih dokumentov iz sodstva, religijskih praks, politike, potopisov itn. (S. Greenblatt, *Shakespearen Negotiations*, Oxford 1990). Kaj naj bi gledalci videli v gledališki predstavi, »reprezentaciji«, Roger Chartier izpelje s primerjavo Molièrovega *Georgea Dandina* s klasično gledališko-zgodovinsko obdelavo gledaliških

jega materialnega nosilca in se emancipira od svoje fizične pojavnosti. Če primerjamo zelo raznolične vire (ideografske znake, znanost, pravne spise, literarne tekste, religijo itn.), iščemo med njimi skupne pomene ne glede na fizično obliko ali diskurz, skoz katerega se ta pomen pokaže.

Ta pojem reprezentacije odpravi enotnost znaka kot enotnost označevalca in označenca. Rekli bi lahko, da pojem reprezentacije v teh teorijah razume arbitrarnost znaka »fundamentalistično«, tako da Saussurjevo idejo obrne proti Saussuru samemu. V tem pojmovanju se namreč reprezentacija *kot pomen* osvobodi svojega konkretnega fizičnega nosilca. Označenec (natančneje, celo le en pomen izmed številnih možnih pomenov nekega konkretnega označenca) konkretnega fizičnega nosilca se osamosvoji v samostojen pomen ali reprezentacijo. Ta postopek po definiciji konstituira reprezentacijo iz raznih diskurzov: ti diskurzi so tedaj homogeni vsaj v razsežnosti, v kateri nastopajo kot nosilci te konkretne reprezentacije; a reprezentacijo je bilo mogoče konstituirati iz njihovega križanja prav zato, ker naj bi bili različni, se pravi, heterogeni. Postopek pelje bodisi v protislovje bodisi v tavtologijo. Ali zanika heterogenost raznih diskurzov – a potem iz njih ne more konstituirati »družbene reprezentacije«, saj naj bi njena konstitucija izhajala prav iz križanja heterogenih diskurzov; ali pa postopek ohranja heterogenost – toda tedaj spet ne more konstituirati reprezentacije, saj posamezne reprezentacije (če jih diskurzi res prenašajo) nosijo v sebi sled konkretnih materialnih diskurzov, iz katerih se porajajo, tako da jih ravno ni mogoče reducirati na eno samo reprezentacijo, ki naj bi jih povzemala.

Če na ta način ločimo označevalec in označenec, potem izgubimo pomembno implikacijo teorije znaka. Vološinov,[29] ki kritizira Saussurov »abstraktni objektivizem«, pravi, da v znaku dejanskost ne odseva neposredno, temveč se v njem soočajo razni tipi »odsevov« dejanskosti – »odsevov«, ki jih naddoločajo razlikujoči se interesi družbenih skupin, ki uporabljajo isti in vsem skupni znak: prav to soočanje raznih »prelomov dejanskosti« v znaku dela iz znaka, kakor se izraža Vološinov, »areno razrednega boja«.[30] Stuart Hall se sicer sklicuje prav na njegovo teorijo znaka, da bi pokazal, kako je mogoče z aparatom, ki se opira na pojem reprezentacije, izvršiti tudi ideološko analizo. Vendar pojem repre-

programov, recenzij in dopisovanj pa tudi neumetnostnih dokumentov, denimo kraljevih dekretov, korespondence ipd. (Gl. pogl. De la fête de cour au public citadin v: R. Chartier, *Culture écrite et société*, Pariz 1996.)

29 V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, slov. prev. M. Kržan, Ljubljana 2008. Prim. pogl. »Teorija dejavne govorice in V. N. Vološinov« v tem zborniku.

30 Prim. pogl. Teorija umetnostnih praks v: R. Močnik, *Veselje v gledanju*, Ljubljana 2007.

zentacije ravno odpravlja za Vološinova konstitutivno polifonijo v znaku, s tem ko ločuje pomen in znak.

Enotnost znaka in pozicija znaka v znakovnem sistemu sta prizma, skoz katero se prelamljajo razni »interesi« in se kaže ideološki boj. Če pa poskušamo konstituirati »reprezentacijo« tako, da križamo pomene raznih označevalcev, raznih diskurzov, s tem te pomene trgamo iz enotnosti znakov in iz specifičnih diskurzivnih znakovnih »sistemov«. Reprezentacija ni isto kakor znak, saj naj bi jo izpeljali iz enega samega »pomena« izmed vseh »pomenov«, ki se križajo v znaku. Do reprezentacije pridemo tako, da pomen izoliramo, iztrgamo iz diskurzivnega okolja in ločimo od fizičnega nosilca. Reprezentacije tako postajajo monološki fiksirani pomeni, saj zgubijo napetost med raznimi interesi, ki so se prej križali v znaku: reprezentacija je fiksna mrtva črka, ki naj bi zagotavljala homogenost diskurzov in prek nje totalizabilnost družbene dejanskosti. S pojmom reprezentacije ni mogoče utemeljiti analize ideologije, kajti teorija ideologije predpostavlja, da diskurzi pomenijo prav zaradi svoje notranje polifoničnosti – prav zato, ker se v svoji heterogenosti nanašajo drug na drugega. Kulturalistični pojem reprezentacije pa, nasprotno, zamrzne to medsebojno nanašanje diskurzov v nekakšno vsiljeno monofonijo.

Kje so potemtakem ostali »krvavi in brutalni spopadi« po Chartierju in kje razredni boji po Hallu, vsi ti družbeni konflikti, ki naj bi jih reprezentacije posredovale? V izoliranih in fiksiranih »reprezentacijah« jih očitno ni mogoče zaznati. Zato sta morala Chartier in Hall vpeljati nov dejavnik, ki je lahko reprezentaciji vrnil napetost družbenih konfliktov. Našla sta ga v bralcu, gledalcu ali poslušalcu, ki naj bi v reprezentacijo sam investiral ideološki boj.

V tem oziru zanimiva Chartierjeva študija je raziskovala vprašanje, kako so Molièrovo komedijo *George Dandin* »razumeli« v raznih socialnih okoljih. Uprizorjena je bila prvič na versajskem dvoru sredi baročnih dvorskih slovesnosti (tj. pastoralnih mediger s petjem, vodometi, ognjemeti ipd.) in nato v gledališču Palais-Royal sredi meščanskega Pariza. Chartier se je zato vprašal, kako sta plemiško in meščansko občinstvo sprejeli komedijo *George Dandin*, zgodbo o bogatem kmetu, ki se je poročil s plemkinjo in je potem rogonosec bridko obžaloval svojo prevzetnost, da se je hotel povzeti v plemiški stan. Komični zaplet se igra s tedaj aktualno temo mešanih poročnih zvez plemičev in meščanov, za katere naj bi kralj prav tedaj vpeljal strožja merila, kar naj bi bilo boleče za tiste, ki so iskali bližnjice do plemiškega stanu, pa tudi za same plemiče,

ki se jim je vtikanje kralja v njihove zadeve zdelo nepotrebno izvajanje monarhove oblasti nad plemstvom.[31] Chartier je pod vtisom Planchonove in Roussillonove moderne uprizoritve komedije kot tragedije načel vprašanje interpretacije umetnine. Medtem ko je iz tedanjih korespondenc in zapisov znano, da se je dvor ob zgodbi o ponižanem povzpetniku smejal, pa ni znano, kakšne procese identifikacije naj bi komedija spodbudila med meščani. Chartier sklene, da so meščani gotovo interpretirali drugače kakor aristokrati in se skoz interpretacijo postavili v »krvave in brutalne družbene spopade« z aristokracijo. Poanta Chartierjeve študije je, da lahko isto delo izzove v različnih družbenih okoljih različne interpretacije, različne procese identifikacije in oblikovanja družbenih identitet. Žal pa Chartier za svojo hipotezo ni mogel najti dokazov in s tem tudi ne za tezo, da so identitetni mehanizmi, ki so neodvisni od klasičnih ekonomskih kategorij družbenih razredov, najpomembnejši tvorci družbenih vezi in družbenih odnosov.

Hall pa je vložek bralca/poslušalca našel v dekodiranju sporočila, saj naj bi imel sprejemnik razmeroma veliko svobode pri interpretiranju in pripisovanju pomenov. Podobno kakor Chartier je Hall raziskoval, kako medijsko sporočilo sprejemajo in interpretirata razred kapitalistov in razred delavcev, in sicer s podmeno, da sporočilo lahko proizvede različne »pomene«. V članku o kodiranju/dekodiranju v televizijskem diskurzu Hall vzame za primer sporočilo s televizijskega informativnega programa, da je treba delavske mezde zmanjšati za zajezitev inflacije, žrtev pa naj bi bila potrebna v imenu višjega nacionalnega interesa.[32] To sporočilo sprejemajo kapitalisti, pravi Hall, najbrž res skoz *dominantni kod* »nacionalnega interesa« in »domoljubja«, ki naj bi ga delavci pokazali z miroljubnim odpovedovanjem. Kako pa naj bi to sporočilo razumeli delavci, od katerih zahtevajo žrtev? Kljub študijam diskurzivne argumentacije (na primer v delih Oswalda Ducrota), ki kažejo, da diskurzivna argumentacija vodi sprejemnika sporočila skoz branje in interpretiranje sporočila »za roko« in ga porine na ozko pot interpretacijskih možnosti, Hall dekodiranje razglasi za svoboden kraj odprtih interpretacijskih možnosti. V primeru konkretne informacije naj bi delavci sami opravili »epistemološki rez«: informacijo naj bi interpretirali skoz, kot pravi Hall, *opozicijski kod*: zavrnili naj bi »nacionalni interes« in poziv k domoljubju kot »razredni interes« kapitalistov, proti temu pa naj bi postavili svoj razredni interes in se identificirali kot razred. Hall mora pred-

31 Gl. pogl. De la fête de cour au public citadin v: R. Chartier, *Culture écrite et société*, n. d.

32 S. Hall, Encoding/Decoding in Television Discourse, n. d.

postaviti, da delavci ob gledanju televizije izvršujejo neverjetno akrobatske interpretacije – zato da bi v horizontu svoje teorije sploh lahko prišel do ideološkega boja in razrednih konfliktov. Tudi Hall za svojo hipotezo ne more ponuditi empiričnih dokazov. Izkušnje s konkretnimi družbenimi dogajanji bi prej dokazovale nasprotno: populistične vlade, ki jih na oblast pripeljejo delovni razredi, s svojo politiko najbolj prizadevajo prav skupine, ki so te vlade izvolile. A kot opozarja Jože Vogrinc, Hall ni sporočilom le tu pritaknil »eterične podlage, ki v praksi podlega metamorfozam: *pomena*«,[33] da bi jih lahko podredil političnemu voluntarizmu. Podoben voluntarizem ga je namreč zanesel, ko je koncerte Boba Geldofa *Live Aid* razglasil za alternativno družbeno gibanje.[34] Chartier in Hall sta rešila reprezentacijo tako, da sta vpeljala spontano razsodno moč ljudskega občinstva, ki se kot mačka vedno postavi na noge s pomočjo zdravega razuma. To pa je začuda ustrezalo tako političnemu aktivizmu kulturnih študijev kakor revizionističnim tendencam v sodobnem zgodovinopisju.

Francis Mulhern je v knjigi *Culture/Metaculture* pokazal na notranjo logiko, po kateri so kulturni študiji zabredli v kulturni determinizem. Kulturni študiji naj bi nastali v strahu pred *Kulturkritik* (z zagovorniki, med katerimi so Thomas Mann, José Ortega y Gasset, Julien Benda, Karl Mannheim, Virginia Woolf ...) evropskega elitizma, ki je v emancipaciji množic in v množični kulturi videl kulturno degeneracijo in razkroj tradicionalnih vrednot. Odpor do evropskega elitnega intelektualizma naj bi pomembno zaznamoval študije kulture po drugi svetovni vojni, ki so hoteli na glavo postaviti razumevanje množičnih kultur, zgodovinskih ali sodobnih: kulture niso pojmovali kot Ginzburgovo »produkcijo za ljudstvo«, temveč kot »ljudsko kulturo«, ki, četudi ni ljudska, ker bi spontano nastajala iz ljudstva, postaja ljudska skoz interpretiranje, z oblikovanjem vsakdanjega življenja ljudskih množic, z vznikanjem populističnih gibanj, skratka, *kot da bi bila izvirna ljudska kultura*. Ljudska kultura naj tako ne bi bila več kolonizirana zemlja hegemone ali dominantne kulture, kar je klasična predpostavka sociologije kulture, temveč naj bi se postavila na lastne noge in dobila lastno voljo. Iz tega je bilo mogoče izpeljati privlačno predpostavko o spontani vitalni sili ljudske volje, ki je godila političnemu voluntarizmu kulturnih študijev in zlasti relativiziranju koncepta razrednega boja v kulturni zgodovini.

33 J. Vogrinc, *Televizijski gledalec*, Ljubljana, 1995, 53.

34 F. Mulhern, *Culture/Metaculture*, n. d., 144.

Pri vsem tem gre za pomemben epistemičen zasuk, a ne samo za to. Za nameček so si kulturne teorije prisvojile proučevanje družbenosti in sebe postavile za teorijo družbe nasploh. Mulhern je v knjigi *Culture/Metaculture* zastavil ostro polemiko s kulturnimi študiji ravno zato, ker so »kulturo vzpostavili v avtoritativen subjekt diskurza o družbenih razmerjih«. Obtožil jih je kulturalizma, kakor za njim tudi Stefan Nowotny in Boris Buden.[35] Nowotny in Buden postavljata kulturalizem v kontekst neoliberalne depolitizacije družbenih odnosov. Konkretno pa očitata temu umevanju kulture, da samovoljno predpostavlja tesno povezavo med simbolnimi praksami in substrukturo družbene totalnosti. Če parafraziramo marksistično metaforo: kulturo pojmujejo kot *bazo*, družbeno strukturo pa kot »*podzidavo*«. Skratka, kulturni pomeni naj bi bili re-prezentativni, vendar ne kot mehaničen odsev družbenih razmerij, pač pa kot zastavek družbenih razmerij moči. Zato naj bi bili tudi ustrezno izhodišče za proučevanje družbe. V tem je vasezagledanost ali samonanašalnost proučevanja kulture,[36] kar Mulhern imenuje metakultura: v tej je »kultura objekt svoje lastne refleksije in svojih lastnih pogojev možnosti«.

35 S. Nowotny, »Culture« and the Analysis of Power, 2006 (http://translate.eipcp.net/strands/01/nowotny-strands01en); B. Buden, The Pit of Babel, or: The Society that Mistook Culture for Politics, angl. prev. A. Derieg, 2005 (http://translate.eipcp.net/strands/01/buden-strands01en).

36 Posledica naj bi bila razpustitev političnega, kot pravi Boris Buden v članku s sugestivnim naslovom »Babilonsko brezno ali družba, ki je zamenjala kulturo za politiko« (The Pit of Babel, n. d.): »Koncept družbe se je zgubil, bolje, razpustil se je v drug koncept, v koncept kulture. Kar je bilo nekoč družba, je danes postalo kultura.«

Prisvajanje teorije govornih dejanj v ideologiji kulturnega prevajanja

Jernej Habjan

Hegemonija pojma performativnosti v sodobnih obravnavah ideoloških učinkov literature

Austinova ločitev ideoloških učinkov literature od ilokucijske moči govornih dejanj je dokončno, nedialektično odpravljena v kulturnih študijih. Družbene učinke literature kulturni študiji zajemajo s pojmom performativnosti. Največji vpliv je ta pojem dosegel v artikulaciji Judith Butler. Njena analogija med performativno izjavo in umetniškim performerstvom je bila aplicirana na – ali kvečjemu revidirana v – najnovejših obravnavah družbenosti literature. Še več, celo Shoshana Felman mora svojo razpravo o Austinu in *Don Juanu* iz leta 1980 21 let pozneje brati skoz performativnost Judith Butler.[1] Ne nazadnje o hegemoniji pojma performativnosti govori tudi dejstvo, da se je srečanje med literarno vedo, izhajajočo iz Austina, in kulturnimi študijami nedvoumno končalo v prid *studies*. Srečanje, ki sta ga nevede priredili Mary Louise Pratt in Judith Butler – prva je leta 1986 brez sklicevanja na kulturne študije speljala subjekt izjavljanja na zahodnega moškega moderne, druga je dve leti zatem brez omembe Austina zvedla performativ na performerstvo[2] – se je končalo s prehodom prve v kulturne študije (leta 2004 je Mary Louise Pratt skupaj z Ronom G. Manleyjem in

1 S. Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford 2002, ix–x.

2 M. L. Pratt, Ideology and Speech-Act Theory, *Poetics Today* 7 (1986), št. 1, 62; J. Butler, Performative Acts and Gender Constitution, *Theatre Journal* 40 (1988), št. 4, 519–522.

Susan Bassnett celo napisala študijo *Intercultural Dialogue*, »Medkulturni dialog«, za The British Council).

Se pravi, odkar je Judith Butler prek svojih obravnav performativnosti in v navezavi na spise Homija Bhabhe uveljavila pojem »kulturno prevajanje«, prevajanje »ni več obravnavano zgolj pri opisovanju procesa občevanja med jeziki, pač pa postaja model časa-prostora, geopolitičnih razmerij, postnacionalnih identitet in navsezadnje celo metafora za samo kulturo«.[3] V tem poglavju bomo predlagali, da je praksa Judith Butler ideološka, saj ne reflektira zgodovinskih pogojev za svojo konstitucijo spoznavnega predmeta, tako da si onemogoči tudi refleksijo lastne pozicije izjavljanja, konstitutivno[4] za teoretsko prakso.

Zgodovinski pogoj Austinove teorije govornih dejanj je vznik nacionalnega jezika. Šele nacionalni jezik odtuji izjavljalce od njihovega samoniklega izjavljalnega položaja in s tem omogoči analizo govornih dejanj kot dejanj konstitucije izjavljanega položaja v samem procesu izjavljanja.[5] Austinova refleksija te situacije in s tem teorizacije govornih dejanj je implicitna, povzamemo jo lahko iz njegove siceršnje refleksije institucionalne pogojenosti posrečenosti govornih dejanj (tako da mu Derrida[6] celo očita, da kliče policijo nad izjavljalce ponesrečenih dejanj).

Zgodovinski pogoj dekonstrukcije Austina pri Derridaju in J. Butler je neoliberalno odpravljanje nacionalne države, odpravljanje, ki prav kot odpravljanje pravnih in socialnih sankcij zoper sovražni govor in sorodne identitetne izjave omogoča vznik ilokucijske moči teh izjav, ki jo analizira Butler.[7] A v nasprotju z Derridajem, ki v svojo obravnavo občevanja (»komunikacije«)[8] v referatu »Signatura dogodek kontekst« izrecno všteje sam referat (»'komunikacijo'«),[9] v katerem prakticira to obravnavo, Butler ne reflektira svojega pojmovanja »kulturnega prevajanja« med identitetnimi izjavami. Medtem ko lahko Derridajevi refleksiji lastne pozicije izjavljanja kot »komunikacije« očitamo kvečjemu

3 H. Steyerl, Beyond Culture: The Politics of Translation, 2005 (http://translate.eipcp.net/concept/steyerl-concept-en).

4 Gl. R. Močnik, *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*, Ljubljana 1999,77.

5 Gl. prav tam, 72–77, za pogojenost teorije ideologije, kamor uvrščamo Austinov projekt, s to zgodovinsko situacijo.

6 J. Derrida, *Limited Inc*, Pariz 1990, 195.

7 V družbeni formaciji s kapitalističnim produkcijskim sistemom lahko namreč svobodo izražanja zagotavlja le nacionalna ničta institucija, ki materialne pogoje svobode izražanja odtuji privatnim lastnikom produkcijskih sredstev in jih nato institucionalno vrača državljanom in državljankam. (Gl. R. Močnik, *3 teorije*, n. d., 101–103).

8 J. Derrida, Signatura dogodek kontekst, slov. prev. S. Perpar, U. Grilc, v: *Sodobna literarna teorija*, ur. A. Pogačnik, Ljubljana 1995, 119–127.

9 Prav tam, 120, 126.

to, kar smo v drugem poglavju očitali sami njegovi filozofski obravnavi »komunikacije«, moramo J. Butler očitati ideološko odsotnost refleksije.

Ta odsotnost refleksije neoliberalne demontaže nacionalne pravne in socialne države v identitetno subsidiarno državo pa Judith Butler ne le onemogoči refleksijo lastnega izjavljalnega položaja, temveč jo tudi sili v reprodukcijo neoliberalizma. Butler dekonstruira institucionalno logiko realno obstoječe države, nato pa doda le izraz svoje vere v ilokucijsko moč identitetnih izjav, ki da lahko – denimo skoz »estetsko uprizoritev«[10] – izjavljalce servisira bolje kakor država. Ko tako po zavrnitvi institucije države ne poda teoretskih argumentov za mogočo alternativo, tudi sama prepušča državo neoliberalni komodifikaciji. Še več, institucijo ne le prepušča kapitalu, ampak jo suplira z verovanjsko prakso, ki je prav tako značilna institucionalna praksa.

»Performativno protislovje« pravne institucionalizacije univerzalnosti

Judith Butler poskuša razviti teoretske argumente za institucionalizacijo univerzalnosti onstran pravne institucionalizacije. Pravo v njeni analizi[11] nujno partikularizira univerzalnost, saj mora v imenu univerzalnih pravic in svoboščin sankcionirati (na primer cenzurirati) partikularistične izjave, ki onemogočajo izjavljanje svojim naslovljencem.[12] Pravo bi namreč zašlo v »performativno protislovje«,[13] če bi v imenu univerzalnosti zaščitilo te partikularistične izjave. Če naj se ogne protislovju, mora univerzalistično pravo ratificirati le univerzalistične izjave.

Toda Butler trdi, da pravo ravno z ogibanjem performativnemu protislovju zapade protislovju univerzalnosti. Kot je videti, Butler meni, da pravo proizvaja protislovje nasploh in posebej, na ravni pojma in na ravni realne eksistence.

Nasploh pravo zapade protislovju, zato ker univerzalnosti pripisuje status substance, ne pa procesa. Butler vztraja, da je univerzalnost mogoča samo kot univerzalizacija. Univerzalnost je neskončni proces prevajanja identitet, ki jih pravni pojem univerzalnosti konstitutivno izključuje,

10 J. Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York 1997, 99–101.

11 Prav tam, 88–90.

12 Recimo sovražni govor svoje naslovljence vnaprej diskreditira kot izjavljalce; *coming out* v vojski onemogoča družbeno vez med pripadniki vojske; pornografija onemogoča izjavljanje upodobljenim.

13 Prav tam, 88.

v ta pojem, ki je s tem retroaktivno univerzaliziran.[14] Pravo bi bilo univerzalistično, če bi zaščitilo in ne sankcioniralo sovražni govor, *coming out* v vojski, pornografijo in druge vrste izjav, ki so kot partikularistične v protislovju s pravnim pojmom univerzalnosti.

Posebej, kot realno obstoječa institucija sodobnih univerzalističnih družb, pa je pravo protislovno, zato ker zastopa partikularne interese konservativne politike. V skladu s konservativno podobo seksualnosti cenzurira le *coming out* v vojski in pornografijo, ne pa tudi sovražnega govora, ki se naslavlja na pripadnike in pripadnice spolnih, rasnih, verskih manjšin. Posebni primeri protislovja pa so, zdi se, po J. Butler protislovni tudi sami v sebi, ne le med seboj. Se pravi, protislovje ni le med cenzuro, ki doleti *coming out* v vojski in pornografijo, in zaščito, ki jo pravo nameni sovražnemu govoru, ampak tudi v vsakem izmed teh treh primerov posebej. Kajti pravo sankcionira *coming out* v vojski, da bi prikrilo latentno homoseksualnost vojaških skupnosti; ko cenzurira pornografijo, ji za nazaj podeli status konvencionalne reprezentacije seksualnosti, ki ga sama ne bi mogla doseči; in celo v izjemnih primerih, ko pravo cenzurira sovražni govor o manjšinah, to stori le zato, da ne bi z zaščito sovražnega govora izzvalo protestov v obrambo naslovljencev sovražnega govora, poleg tega pa kakor v primeru pornografije sama pravna sankcija proizvede sovražni govor, mu podeli status govornega dejanja.

Butler potemtakem očita pravu, da cenzurira in da ne cenzurira dosledno. A preden prehitro zardimo protislovnost očitkov, moramo skleniti, da to navidezno protislovje le govori o vsebini pravnega pojma univerzalnosti: ta vsebina je vsebina konservativne politike, zato ščiti naslovljence pornografije in homoseksualcev v vojski, ne pa tudi naslovljencev sovražnega govora. Na podlagi tega očitka o zainteresiranosti, partikularizmu pravnega pojma univerzalnosti se Butler zavzema za pravo, ki bi docela umaknilo cenzuro in zaščitilo vse izjave, tudi sovražni govor, ter tako omogočilo naslovljencem, da te izjave reartikulirajo, da jih s procesom kulturnega prevajanja vključijo v realno obstoječi, partikularistični pravni pojem univerzalnosti. To pa pomeni, da se Butler s samim zavračanjem prava zavzema za še močnejše pravo, proti manifestnim trditvam

14 J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, London 2000, 168–169, 178–179.
Če naslovljencem izrazov *queer*, *temnopolt/-a/-i*, *ženska* uspe reartikulirati te elemente sovražnega govora v elemente lastnih identitetnih izjav (J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 158), tj. če jim uspe prevesti sovražni govor, ki ga pravo sankcionira, v identitetne izjave, ki jih pravo ratificira, tedaj jim uspe subvertirati tudi to pravo, univerzalizirati pravno definicijo izrazov *pravica*, *enakopravnost*, *svoboda* (prav tam, 160–163), saj ti izrazi odslej referirajo tudi na naslovljence prvih izrazov.

zahteva pravo, ki bi lahko status pravnih subjektov podelilo tudi identitetam, ki jim sodobno konservativno pravo odreka ta status.

Pravo protislovje Judith Butler je v tem, da s kritiko pravne regulacije identitet predlaga še večjo pravno regulacijo identitet, regulacijo na način abstrakcije, ki je ravno pravni način reprodukcije produkcijskih razmerij. Moderno pravo reproducira produkcijska razmerja, tako da abstrahira od njih, da pripadnikom vseh razredov podeli status pravnih subjektov, lastnikov konstantnega kapitala (produkcijskih sredstev) ali variabilnega (delovne sile), in jih s tem interpelira na položaj, od koder se jim produkcijska razmerja kažejo kot naravna razmerja med dvema oblikama kapitala.[15] Se pravi, ko Butler zavrača pravo, ker to ne abstrahira od identitetnih partikularnosti, zahteva še več pravne regulacije; ko fetišistično utaji nemožnost naslovljenčeve subverzije sovražnega govora brez pomoči pravne cenzure, reproducira ravno pravno institucionalizacijo blagovnega fetišizma. Emancipacijo identitet od pravnih regulacij, ki jo zagovarja na podlagi svoje kritike prava, doseže prav meščansko pravo.[16]

Ker Butler državi očita le zainteresiranost pravne institucije, ne pa tudi usihanja institucij socialne države, se ne zavzema za progresivno pretvorbo subsidiarne države v socialno, temveč le za regresivno atomizacijo družb v identitetne skupnosti in neposredno izpostavitev teh identitet trgu delovne sile. Kulturno prevajanje je resda nezvedljivo, ker je univerzalizacija po definiciji neskončna, sama neskončnost vključevanja izključenega. A to definicijo priskrbi blagovni fetišizem, domačinski pogled na kapital: neskončno samooplajanje kapitala terja neskončno vključevanje izključenih.[17]

Pri postuliranju univerzalnosti onstran pravnega pojma se Butler sklicuje na Heglovo kritiko Kantove formalistične razločitve subjektivnih kategorij in objektivnega sveta. Hegel pokaže, da individuum participira na univerzalnosti, kolikor subjektivira objektivno sfero nravnosti, *Sittlichkeit*. Kajti kot odtujen v tej sferi družine, civilne družbe in države je lahko pripoznan v skupnosti ostalih subjektov nravnosti. Participacijo na univerzalnosti zagotavlja participacija na nravnosti.[18] Ker pa Butler

15 L. Althusser, Ponovno o »Pravu«. Njegova realnost: Pravni ideološki aparat države, slov. prev. T. Bartole, *Časopis za kritiko znanosti* 35 (2007), št. 229–230, 213–214.

16 Tovrstno emancipacijo prek abstrakcije doseže celotna moderna državna institucija, ne le njen pravni aparat, tako da se lahko kulturno prevajanje kaže kot problem šele po neoliberalni odpravi moderne države. (Gl. R. Močnik, *3 teorije*, n. d., 21 op. 25; za pravno abstrakcijo identitet od zakona gl. isti, *Beseda besedo*, Ljubljana 1985, 201, 102.)

17 Četudi vključevanje na način izključevanja: I. Wallerstein, *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*, slov. prev. T. Rener, Ljubljana 2006, 55–56.

18 J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 20–21, 172.

sodobnost obravnava kot multikulturno, je po njenem univerzalno vzajemno pripoznanje mogoče zgolj prek prevajanja med kulturami, prek kulturnega prevajanja. Ko ni več mogoče ne univerzalizirati ene kulture ne najti skupne poteze vseh kultur, je univerzalizacija pripoznanja odvisna od kulturnega prevajanja.[19] Multikulturnost naj bi moglo zagotoviti le prevajanje med partikularnim in univerzalnim, politika prevajanja, ki bi pripoznala partikularne identitete, izključene iz realno obstoječe pravno institucionalizirane sfere univerzalnega, kot participirajoče na univerzalnem in s tem univerzalizirala sámo institucionalizirano univerzalnost. Politika kulturnega prevajanja je politika priznanja.

Butler torej očitno izenači nravnost s kulturo. Le tako lahko univerzalnost, ki ji pri Heglu daje materialno eksistenco nravnost, pogojuje s preseganjem kulturnih meja, ki naj bi bile značilne za sodobne družbe. Toda to izenačenje je že regresija v razmerju do Hegla. Pri njem namreč ne le nravnost univerzalizira tako abstraktno pravo kakor njegovo univerzalizacijo v moralnosti, temveč tudi v kraljestvu same nravnosti država univerzalizira tako družino kakor njeno univerzalizacijo v civilni družbi. Ko se tedaj Butler vrača h kulturi, ko očita sodobni državi rigidnost, se neupravičeno sklicuje na *Fenomenologijo duha* in *Oris filozofije prava*.[20] *Pravna filozofija* sicer predvideva takšno vračanje od države k civilni družbi, saj univerzalizacija, ki poganja triado, ni preprosta negacija prvih dveh členov v tretjem.[21] Toda tovrstno vračanje prav tako ni nevtralno, ni brez posledic za univerzalnost, saj se izkaže za regresijo, brž ko *Pravno filozofijo* beremo na ozadju *Fenomenologije*:[22] država civilne družbe ne negira, pač pa jo naddoloči, tako da je sleherna vrnitev v civilno družbo regresivna v razmerju do sfere države.

Butler lahko prikaže kulturo kot univerzalnejšo kakor država, le če *Pravno filozofijo* interpretira mimo *Fenomenologije*, in sicer mimo tamkajšnje črke (*Fenomenologija* nravnost podredi moralnosti, ne nadredi)[23] in zlasti mimo duha, dialektike *Fenomenologije*. Negacijo družine in civilne družbe v državi spelje na medsebojno odvisnost vseh treh institucij nravnosti, da bi razkrila odvisnost državnega prava od družinskih in

19 Prav tam, 20–21, 24–25, 35.

20 Prav tam, 172.

21 J. Simoniti, Nelagodje ob določnosti, v: A. Honneth, *Trpeti zaradi nedoločnosti: Reaktualizacija Heglove* Pravne filozofije, Ljubljana 2007, 110. Prim. Laclauovo kritiko prilastitve Heglove dialektike *Sittlichkeit* pri J. Butler: J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 296.

22 Prav tam.

23 Prav tam, 108 op. 16.

civilnodružbenih norm[24] in da bi nato mobilizirala to odvisnost države od kulture za boj proti hegemoniji pravne države.[25] A ta boj za dodelitev statusa pravnega subjekta identitetam, konstitutivno izključenim iz pravne definicije univerzalnosti, je le boj za globalizacijo pravno določenih razmerij kapitalistične eksploatacije. Zaradi prezrtja nezvedljivosti negacije na vzajemno odvisnost, prezrtja naddoločenosti negirane sfere z negirajočo, je tudi zahteva J. Butler po univerzalnosti kot procesu in ne kot sferi, institucionalizirani v pravni državi, naddoločena s sodobno državo, ki je ravno institucionalizirana regresija socialne in pravne države na raven subsidiarne in identitarne države. Njen antietatizem je antietatizem sodobne države, njena regresija je regresija kot sodobna država.[26] Ko Butler brani civilno družbo, jo podreja kapitalu. Njena apropriacija Derridajevega branja Austina[27] je ideološka, paradigma sodobne ekspertne vednosti je.

Pri obravnavi splošnega performativnega protislovja pravne institucije Butler med drugim pokaže, da je sodobni pravno-državni ureditvi ZDA inherentno protislovje med 1. ustavnim amandmajem, ki zagotavlja svobodo govora, in 14. amandmajem, ki zagotavlja enakopravno uveljavljanje pravic in svoboščin. Pravni sistem naleti na lastno protislovje, ko obravnava svojemu pojmu univerzalnosti nasprotujoče izjave, denimo sovražni govor. Sistem mora določiti trenutek, v katerem sovražni govor prestopi mejo, onkraj katere ga ne ščiti več 1. amandma, saj krši »Klavzulo o enakopravni zaščiti« 14. amandmaja, s tem ko onemogoča naslovljencu uveljavljanje svobode govora.[28] Iz prikaza J. Butler torej izhaja, da normalno delovanje pravne institucije v primeru obravnave sovražnega govora pripelje do protislovja med svobodo govora izjavljalcev in svobodo govora naslovljencev. Toda pravo ni nič drugega kakor institucija, namenjena reševanju tovrstnih protislovij, ki jih proizvaja regularno delovanje institucij. Butler se prehitro zadovolji z dekonstrukcijo protislovja – saj hiti k zavrnitvi prava v imenu subverzivnosti izjav, nasprotujočih pravni univerzalnosti.

24 Na primer odvisnost pravne definicije univerzalnosti od homofobne patriarhalne politike (J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 62–63, 23, 10, 22, 93).

25 J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 174–175.

26 Njena kritika države se ne spremeni niti ob današnji vse očitnejši eksternalizaciji stroškov multinacionalnega kapitala na celotne nacionalne države: ista, *Frames of War: When is Life Grievable?*, London 2009, 26.

27 Za to branje gl. pogl. »Derridajev poseg v teorijo govornih dejanj s kategorijo iterabilnosti« v tem zborniku.

28 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 64, 75, 73.

Kot rečeno, Butler opazi, da pravni sistem dilemo rešuje z zatekanjem h konservativnim ideologijam. V večini primerov sovražni govor zaščiti s 1. amandmajem, saj so naslovljenci, ki jim sovražni govor z izjavljanjem jemlje v 14. amandmaju zagotovljeno zaščito, pripadnice in pripadniki spolnih, verskih, rasnih in drugih manjšin. Pa tudi v redkih primerih, ko pravo vendarle sankcionira sovražni govor, namen cenzure ni zaščita naslovljencev sovražnega govora, ampak zaščita izjavljalcev, ki bi lahko postali naslovljenci ogorčenih protestov, če njihove izjave ne bi bile pravno sankcionirane.[29] Tako Butler, zdi se, pokaže, da dilemo med cenzuro in zaščito sovražnega govora reši cenzura tega govora kot tudi anticipiranih protestov zoper odpoved cenzuri sovražnega govora. Rekli bi lahko, da protislovje reši prekomerna cenzura: neposredna cenzura sovražnega govora in posredna cenzura anticipiranega protesta, tj. javne cenzure sovražnega govora, ki ga sodišče ne bi cenzuriralo. Medtem ko sodišče cenzurira sovražni govor, to cenzuro predstavi kot izsiljeno, kot dejanje preprečitve spontane protestniške, nepravne cenzure tega govora: odgovornost za svojo cenzuro sodišče prenese na javnost, ki jo predpostavi in katere postavitev hkrati prepreči. Sodišče predstavi svojo cenzuro sovražnega govora kot sredstvo za preprečenje javnih protestov zoper pravno zaščito sovražnega govora, in obenem cenzurira to umišljeno javnost, ji odvzame razlog za protest: v isti gesti sodišče prikliče in onemogoči javne proteste. Sodišče, kot je videti, ustavi ne le sovražni govor, ampak tudi in zlasti proteste zoper njega.

Zdaj ko smo razvili argumentacijo J. Butler, ji lahko tudi že očitamo, da prezre dejstvo, da sodišče s to brkljarijo z lastnimi možnostmi, s tem kompromisom med manifestno cenzuro sovražnega govora in neizrečeno, a udejanjeno cenzuro nepravne cenzure sovražnega govora, samo opravlja svojo vlogo ideološkega aparata države kot monopola nad represijo. Utajitev 1. amandmaja, ki jo terja anticipirana sodba v imenu javnosti, je prav značilen institucionalni mehanizem. Butler, nasprotno, v tej utajitvi vidi dokaz, da pravo odpove celo takrat, ko zaščiti naslovljenca sovražnega govora, tj. ko ne odpove. Vztraja pri protislovnosti prava, zato zavrne pravno pot preprečevanja sovražnega govora.[30] Ker v cenzuri vidi konservativno zainteresiranost prava, vidi alternativo cenzuri sovražnega govora v naslovljenčevi subverziji tega govora.[31] Zadovolji se z dekonstruiranjem institucije, zato mora rešitev iskati brez institucionalne podpore, in najde jo v kulturnem prevajanju, navsezadnje v zmožno-

29 Prav tam, 57–59.

30 Prav tam, 62.

31 Prav tam, 92–93, 96–97.

sti posameznega naslovljenca sovražnega govora, da ta govor subvertira.[32] Vendar more v to zmožnost kvečjemu predteoretsko verjeti, zato mora sama prakticirati paradigmatski institucionalni mehanizem utajitve. Toda če je za Derridaja značilno levičarstvo v teoriji, Butler izvaja levičarstvo v praksi, saj s svojo substancializacijo Derridajeve protofilozofske interpretacije teorije govornih dejanj prispeva k političnim kritikam pravne države, ne da bi teoretsko razvila alternativo.

Zato Judith Butler tudi pravi,[33] da sovražni govor ustvari država, ko ga pravno identificira – in sicer s seboj, saj pravo razloči sovražni govor od drugih govoric po svoji podobi, razloči ga kot govor z ilokucijsko močjo, konkurenčno pravu. Butler torej očita državi monopolizacijo represije. S to kritiko države pa sama prispeva k temu, da sovražni govor ni cenzuriran, da učinkuje kot ilokucijsko dejanje in da lahko, še več, nadzoruje svoje perlokucijske učinke.

Ker prakticira značilni institucionalni mehanizem utajitve, Butler navsezadnje tudi zlahka preide od kritike k priklicevanju institucije, od kritike partikularizma prava k zahtevi po supletivni univerzalizaciji pravno institucionalizirane univerzalnosti.[34] Ko od prava zahteva, da pripozna in zaščiti vse identitetne izjave, celo sovražni govor, ga le priganja na raven njegovega pojma, na kateri je pravo, kot smo povzeli Althusserja, prav institucija abstrakcije od raznoličnosti identitetnih potez pravnih subjektov. A kot doda Althusser in prezre Butler, pravo ravno s to abstrakcijo reproducira produkcijska razmerja: ko Butler zahteva umik partikularističnega prava, zahteva univerzalno pravo in s tem univerzalizacijo kapitalistične eksploatacije. Politika priznanja je suplement ekonomske globalizacije.

Sovražni govor kot iterabilno govorno dejanje

Judith Butler verjame, da lahko sovražni govor njegov naslovljenec reartikulira brez institucionalne podpore. Verjame lahko, zato ker interpretira sovražni govor kot ilokucijsko dejanje grožnje, dejanje, ki sproži temporalnost, ki naj bi jo sklenilo zagroženo dejanje. Možnost subverzije sovražnega govora naj bi se skrivala v razkoraku med grožnjo in nje-

32 Kulturno prevajanje naj bi bilo potrebno zaradi protislovnih opomenjanj univerzalnosti. Tako naj bi kakor v primeru protislovja med 1. in 14. ustavnim amandmajem ZDA kulturno prevajanje moglo intervenirati denimo v protislovje med institucionalizacijo univerzalnosti suverene države in institucionalizacijo univerzalnosti meddržavnega posega v državno ali meddržavno nasilje te države. (J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 163–164.)

33 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 77–78, 81–82.

34 J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 174–175.

nim udejanjenjem,[35] v razkoraku, ki naj bi zagotavljal možnost – in potemtakem derridajevsko nujno možnost – ponesrečenosti, zastrelka grožnje.Takoj moramo opozoriti, da so perlokucijski učinki grožnje ali na primer obljube v manjši meri institucionalno nadzorovani in s tem v večji meri prepuščeni izjavljalcu kakor perlokucijski učinki poroke ali recimo razsodbe. Razlog je v tem, da enako velja za pogoje posrečenosti teh ilokucijskih dejanj, kakor jih klasificira Austin:[36] pogojem posrečenosti grožnje je lažje zadostiti kakor pogojem posrečenosti razsodbe. Pogoj (A. 1), obstoj konvencionalnega postopka s konvencionalnim učinkom, je v primeru sovražnega govora zagotovljen po definiciji, saj je ta govor rezultat konvencionalne delokutivne izpeljave verdiktiva.[37] Zato so tudi osebe in okoliščine izjavljanja dejanja (A. 2) v primeru grožnje ustrezne, brž ko nekdo nekomu nekaj zagrozi: zaradi konvencionalnosti sovražnega govora sámo izjavljanje tega govora za nazaj ustvari izjavljalca, naslovljenca in njuno intersubjektivno razmerje. S tem izjavljanjem je grožnja tudi že izpeljana pravilno (B. 1) in v celoti (B. 2). Konvencionalističnim pogojem torej ni težko zadostiti. Izjavljalec se lahko izneveri kvečjemu preostalima, intencionalističnima pogojema, iskrenosti govornega dejanja (Γ. 1) in kasnejšemu ravnanju v skladu z dejanjem (Γ. 2).[38] Vendar Austin opozori, da je tudi dejanje, ki ne zadosti tema pogojema, izvedeno, četudi zlorabljeno; ponesreči se šele zastrelek, ki se izneveri prvim štirim pogojem. Butler taji, da je lahko grožnja, izjava o razkoraku med ilokucijo in perlokucijo, kvečjemu izrabljena, ne zastreljana.

Ob odsotnosti cenzure lahko potemtakem grozi vsakdo. In tedaj lahko grožnjo udejanji – pogoju (Γ. 2) lahko zadosti – vsakdo, ki se v konkretnem razrednem boju znajde v zmagovalnem taboru. Se pravi, ko Butler svari pred cenzuro, prepušča naslovljence sovražnega govora razrednemu boju vladajočega razreda.

Judith Butler[39] povzema Derridajevo argumentacijo, da ritualnost zagotavlja govornemu dejanju, da je njegov čas izjavljanja vselej že čas, ki ga predvidi ritual, čas vsakokratne koincidence pogojev za to dejanje.

35 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 11–12, 15, 40, 41, 101–102, 125–126.

36 J. L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, slov. prev. B. Lešnik, Ljubljana 1990, 25–33.

37 Prim.: R. Močnik, *Beseda besedo*, n. d., 147–167, 207.

38 To delitev povzemamo po Aldu Milohniću (A. Milohnić, Performative Theatre, angl. prev. S. Stančič, v: *Along the Margins of Humanities*, ur. A. Milohnić, R. Močnik, Ljubljana 1996, 245), čigar analiza ilokucijskih dejanj v gledališki instituciji je v našem kontekstu dragocena tudi zato, ker pokaže (prav tam, 249), da performativno gledališče s svojo intenco razbijanja institucije aristotelovskega gledališča zadosti intencionalističnima pogojema, a kljub temu ne subvertira institucije, kakor bi, menimo, sklepala Butler, ampak jo reproducira.

39 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 3, 25, 32–33, 33–34.

Dejanje si svoje pogoje možnosti deli s preteklimi in potencialnimi prihodnjimi pojavitvami: dejanje je to, kar niso njegove prejšnje in kasnejše pojavitve, razcep med retencijo in protenzijo je. Sovražni govor pa je v tem branju Derridajevega branja Austina ilokucijsko dejanje, ki eksplicira to ritualno, paradigmatsko raven dejanja, reducira svojo sintagmatsko pojavitev na svoje paradigmatske pogoje možnosti, ki so to dejanje sintagmatizirali v preteklosti in ga bodo sintagmatizirali v prihodnosti.[40] Se pravi, sovražni govor odgovornost za svoje izjavljanje preloži na svoje pogoje možnosti, kolikor zgolj eksplicira, da je v času njegovega izjavljanja pogojem za to izjavljanje zadoščeno.

Temu branju Derridaja moramo dodati le, da je sovražni govor rezultat delokutivne derivacije, zato je, kot smo videli, pogojem za njegovo možnost zadoščeno, brž ko je izjavljeno. Butler ima prav, ko pravi, da lahko sovražni govor ustavi samo razkorak med njegovo ilokucijsko silo in perlokucijskimi učinki. In pravilno sklepa iz Derridajeve argumentacije o iterabilnosti, da je ta možnost razkoraka med ilokucijskim dejanjem grožnje in perlokucijskim zagroženim dejanjem nujna možnost. Toda medtem ko je Derridajeva nezadostnost kvečjemu v tem, da ne analizira institucionalnih pogojev za realizacijo te nujne možnosti, Butler prepozna ta pogoj ravno v demontaži institucionalnih sankcij zoper sovražni govor: ker je sovražni govor iterabilen, se mora zgolj svobodno, necenzurirano diseminirati, pa se bo prej ali slej reartikuliral. Ko pravo opredeli sovražni govor za vedenje, *conduct*, ko obravnava ilokucijo kot perlokucijo, odpravi razkorak med njima in, še več, pridobi argument za cenzuro ilokucije.[41] S tem pa vzame nedržavnemu odporu možnost, da v tem razkoraku subvertira sovražni govor.[42] Toda kot bomo pokazali in kot ve, a utaji tudi Butler, ravno demontaža pravne države onemogoči suspenz tako dejanja grožnje kakor zagroženega dejanja. Derrida razvije filozofske posledice Austinove teoretske prakse, Butler razvije ideološke posledice Derridajevega razvitja. Derrida proizvede filozofsko kategorijo, Butler pa ideološko legitimacijo liberalizacije države.

Iterabilnost kot nujna možnost subverzije sovražnega govora

Da je Derridajeva nezadostnost v tem, da ne razvije družbene razsežnosti performativa, meni tudi Butler. Vendar mu ona v nasprotju z

40 Prav tam, 3–4.

41 Prav tam, 23–24, 41, 125–126, 69.

42 Prav tam, 162.

nami to očita, zato da bi ga lahko aktivistično dopolnila s pojmom družbene iterabilnosti govornega dejanja.[43] Butler želi s tem pojmom zajeti iterabilnost sovražnih izjav, njihovo spremenljivosti v ponovljivosti, ne da bi jim morala obenem priznati status delokutivno izpeljanih rigidnih designatorjev, praznih označevalcev, ki so spremenljivi le ob podpori prava, nacionalnega jezika in drugih institucij, ki moderno državo napravijo za univerzalistično ničto institutcijo – in ki jih Butler dekonstruira. Zato tudi mora nasloviti omenjeni očitek na Derridaja, saj ta z vztrajanjem pri iterabilnosti vztraja pri tem, da lahko znak pomeni tudi po spremembi konteksta, tj. da lahko učinkuje kot rigidni designator, prazni označevalec. Derrida resda ne analizira institucionalnih pogojev za rigidno designiranje znaka, a vsaj implicira, da za spremembo pomena sovražne izjave ne zadošča naslovljenčeva rekontekstualizacija izjave.

Zato mora Butler utajiti Derridaja: *iterabilnost* uporablja kot njegovo ime za spremenljivost pomena znamka in ne za vztrajanje konvencionalnega pomena znaka kljub spremenljivosti izvirnega konteksta in intence izjavljalca znaka.[44] Po Derridaju iterabilnost zagotavlja nespremenljivost pomena znaka kljub spremenljivosti izvirnega konteksta izjave; po Judith Butler Derridajeva iterabilnost zagotavlja spremenljivost samega pomena izjave, možnost njegove »resignifikacije«, »reinscenacije«, »revaluacije«,[45] »perverzne reiteracije«.[46]

Še več, medtem ko je po Derridaju pogoj možnosti govornega dejanja (pogoj za možnost preseganja idosinkratičnosti izvirne intence in konteksta) v potencialnosti ponesrečenja govornega dejanja, Butler to potencialnost ponekod zaostri v aktualnost. Ker pa to stori samo na nekaterih mestih, dobimo občutek, da 'dobro ve' (če naj parafraziramo Mannonijevo formulacijo Freudovega obrazca utajitve), da je sovražni govor ponesrečen le potencialno, 'pa vendar' verjame, da je ponesrečen aktualno. Tako recimo v izjavi »Derrida trdi, da je ponesrečenje performativa pogoj njegove možnosti, 'sama moč in zakon njegovega vznika'«[47] citira sintagmo iz spisa »Signatura dogodek kontekst«,[48] s katero Derrida promovira pri Austinu kot zgolj marginalno obravnavano »možnost, da je vsako performativno izjavljanje (in *a priori* vsako

43 Prav tam, 150–152.

44 Prav tam, 3, 82 op. 32.

45 Prav tam, 13–14, 38.

46 J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 40.

47 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 151.

48 J. Derrida, Signatura dogodek kontekst, n. d., 136.

drugo) lahko 'citirano'«.[49] Značilen je tudi tale prehod od »tveganja ponesrečenja« k »ponesrečenju«: »Derrida pravi, da obstajata konvencionalnost in tveganje ponesrečenja, lastni samemu govornemu dejanju /.../ – tj. ponesrečenje, ekvivalentno arbitrarnosti znaka.«[50]

To zamenjavo možnosti z dejanskostjo ponesrečenja govornega dejanja na mestu pogoja možnosti tega dejanja Judith Butler narekuje vera v možnost subverzije sovražnega govora. Šele ta zamenjava možnosti z dejanskostjo ji omogoči promocijo Derridajeve »jezikovne iterabilnosti« v »družbeno iterabilnost«,[51] v dovzetnost sovražnega govora za naslovljenčevo subverzijo. Če namreč, kot pravi, pogoj možnosti sovražnega govora ni možnost ponesrečenja, ampak ponesrečenje tega govora, tedaj je sleherni realno obstoječi sovražni govor vselej že ponesrečen in s tem[52] dostopen za neinstitucionalno subverzijo. Ekspertna vednost o tem, kako lahko naslovljenec sovražnega govora upravlja z družbenimi učinki tega govora, je utemeljena na ideološkem branju Derridajevega filozofskega branja Austinove teorije.

Butler ima prav, ko pravi, da Derrida iz Austinove problematike razvije splošne pogoje pomena in da tako pridobljene kategorije iterabilnosti ne predela za analizo družbenih učinkov govornih dejanj. Moti pa se, ko meni, da lahko sama razvije družbeno problematiko, ne da bi se odrekla tej kategoriji iterabilnosti, ki po njenem zagotavlja možnost subverzije družbenih učinkov izjave. Cena za to vztrajanje pri kategoriji iterabilnosti kljub vstopu v družbeno problematiko je predelava filozofske kategorije v ideološki pojem: Derrida je strukturalistično konceptualizacijo praznega označevalca substancializiral v kategorijo iterabilnosti kot splošnega pogoja nespremenljivosti pomena izjave kljub spremenljivosti konteksta, Butler pa je to filozofsko kategorialno rabo teoretskega koncepta predelala v ideološki pojem družbene iterabilnosti kot spremenljivosti pomena izjave – v pojem, ki je ideološki v tem, da ne reflektira ne Derridajeve filozofske prisvojitve teoretskega koncepta ne lastne pri-

49 Prav tam, 135.

50 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 150.
Povsem dobesedno moramo torej brati tale izraz vere v iterabilnost sovražnega govora: »/N/apadi naših sovražnikov lahko paradoksno utrdijo našo držo (upajmo)« (J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 158). Butler verjame, »upa«, in v tem registru tudi nadaljuje stavek. Kajti trdi, da je ta utrditev mogoča zlasti takrat, ko se širša javnost ne želi identificirati z manifestirano agresijo naših sovražnikov, trditve pa ne argumentira z analizo pogojev za to razliko med našimi sovražniki in širšo javnostjo. Namesto argumentacije ponudi le vero v derridajevsko iterabilnost, v presežek učinkov označevalca nad izjavljačevo intenco (prav tam, 157–158).

51 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 150, 152.

52 Prav tam, 19, 69.

svojitve v tej kategoriji postulirane nespremenljivosti pomena kot spremenljivosti pomena. V nasprotju z Derridajem se Butler vpraša po pogojih gramatičnosti izjave, toda v odgovor ponudi prav iterabilnost kot zakon performativnosti,[53] iterabilnost, s postuliranjem katere se Derrida ogne samemu vprašanju. Odgovor Judith Butler na vprašanje o pogojih performativa je performativnost.[54] Njena refleksija predmeta praktično reproducira tega, tavtološko odgovarja na vprašanje o pogojih za »tavtološko«[55] dejanje simbolizacije.

Kulturno prevajanje kot utajitev rigidnosti sovražnega govora

Šele po takšni prisvojitvi Derridajeve kategorije iterabilnosti lahko Judith Butler sklene, da je naslovljenčeva reartikulacija govornega dejanja mogoča, samo če je med dejanjem in njegovimi perlokucijskimi učinki razkorak, tj. samo če ti učinki niso zagotovljeni s samim dejanjem.56 Toda v položaju, ko naslovljenec nima več institucionalne zaslombe pred sovražno izjavo, je treba reči narobe: ne 'Naslovljenčeva reartikulacija je mogoča, samo če ...', temveč 'Samo naslovljenčeva reartikulacija je mogoča, če ...'. K takšnemu položaju pa prispeva tudi sama, ko takoj po zgornjem sklepu očita pravu, da razkorak odpravi, ko opredeli sovražni govor kot vedenje in ne zgolj govor, kot udejanjenje in ne zgolj izjavljanje grožnje, in ga zato cenzurira ter tako prepreči njegovo subvertiranje.

Butler ne vidi, da se mora naslovljenec zanašati na možnost subverzije sovražnega govora v razkoraku med ilokucijo in perlokucijo, šele potem ko se je glavna sovražnost, odprava pravne in socialne države, že zgodila. Kajti v suspendiranje perlokucijskih učinkov ilokucijskega dejanja grožnje smo primorani, ko nimamo več institucionalnih sredstev za preprečenje samega dejanja. A tedaj nimamo niti več institucionalnih sredstev za suspendiranje perlokucijskih učinkov dejanja grožnje. Se pravi, takoj ko suspendiramo perlokucijske učinke grožnje, je že prepozno za to suspendiranje. Butler prezre, da lahko grožnji preprečimo udejanjenje, le če jo vnaprej obravnavamo kot že udejanjeno in jo zato zaustavimo. Njena politika mobilizacije iterabilnosti sovražnega govora za sub-

53 J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 27–29.

54 Nič manj tavtološki ni na primer tale odgovor: »Za dejanje simbolizacije je potrebna določena jezikovna funkcija postuliranja, ki retroaktivno podeli nujnost objektu (označencu) prek imena (označevalca), ki ga uporabi.« (Prav tam, 27.)

55 Prav tam, 25–27.

56 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 39.

verzijo sovražnega govora[57] utaji institucionalno pogojenost reartikulacije rigidnih designacij, kakršne so po analizi same J. Butler sovražne izjave. Ker ni reartikulacije brez institucije, je napad Judith Butler na državo v imenu reartikulacije tudi napad na to reartikulacijo. Kakor namreč postane znamek »le vert est ou« smiseln primer agramatičnosti šele z institucionalizacijo, povzetjem v gramatiki, postane sovražni govor smiseln šele z institucionalizacijo, delokutivno izpeljavo. Učinke delokutivne derivacije verdiktiva v sovražno izjavo pa lahko subvertira le instanca, zmožna vpliva na institucijo nacionalnega jezika. Designacijo rigidnega designatorja lahko suspendira le transformacija institucij, ki dajejo materialno eksistenco verovanju v referent tega designatorja. Reartikulacija smisla sovražnega govora je tedaj možna le kot subverzija institucije, te pa ne zagotavlja antiinstitucionalizem kulturnega prevajanja.

Ker Butler verjame v subverzivnost razkoraka med ilokucijo in perlokucijo, ji ni treba analizirati institucionalnih pogojev za položaj, v katerem grožnja tako uspešno nadzoruje svoje perlokucijske učinke in udejanja zagroženo – položaj, v katerem se naslovljenec grožnje ne more več zateči k institucijam, ki v socialni in pravni državi sankcionirajo ali nevtralizirajo izjavljanje groženj. Odsotnost institucije v njeni obravnavi sovražnega govora pa tako rekoč na prazno ustreza dejanski odsotnosti institucij kot pogoja za posrečenost sovražnega govora: njena obravnava nereflektirano, ideološko ustreza svojemu predmetu. Butler namreč ne vidi materialnih učinkov odsotnosti, ne vidi, da k posrečenosti groženj bistveno prispeva prav demontaža pravnih in socialnih aparatov, za katero se sama zavzema v imenu boja zoper grožnje. Ker ne vidi te negativnosti, odsotnosti institucionalnega sankcioniranja sovražnega govora in se omeji na obravnavo navzočih institucij, pa ne le more, temveč tudi mora trditi, da ta obravnava ne zadošča[58] in verjeti, da možnost subverzije sovražnega govora zagotavlja že iterabilna narava govora, dovzetnost govora za subverzijo v ponavljanju. Institucije torej ne analizira – in zato institucionalno logiko verovanja prakticira.

Ko v imenu diseminacije in s tem potencialne reartikulacije sovražnega govora dekonstruira nacionalno institucionalizacijo družbene vezi (že nacionalni jezik kot tak naj bi izvajal cenzuro),[59] prispeva k pro-

57 Prav tam, 144–145.

58 Prav tam, 13; prim. J. Butler idr., *Contingency, Hegemony, Universality*, n. d., 14.

59 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 133–134.

mociji samega sovražnega govora v družbeno vez identitetnih skupnosti.[60]

Butler vztraja pri Derridajevem vztrajanju pri razkoraku med ilokucijskim dejanjem in njegovimi perlokucijskimi učinki, ker vztraja pri »prihodnostnem gibanju demokracije«,[61] tj. pri Derridajevi obravnavi demokracije kot *la démocratie à venir*, kot neskončnega procesa univerzalizacije izključenega iz vsakokratnega realno obstoječega pojma univerzalnosti. Austina bere skoz Derridaja, da bi lahko zavrnila pravno interpretacijo ilokucijskih dejanj kot vedenja. Vendar pravno protislovnost ogibanja performativnemu protislovju zgolj suplira z novo institucionalno prakso, z utajitveno vero v subverzivnost kulturnega prevajanja. (Utajitveni obrazec lahko formuliramo takole: saj vem, da je sovražni govor rigidni designator, ki označuje v vseh mogočih svetovih, pa vendar verjamem, da ga je mogoče subvertirati.) Konstitutivni partikularizem pravnega univerzalizma, partikularizem, ki preprečuje performativno protislovje, sprejetje partikularističnih izjav v institucionalni pojem univerzalnosti, Butler suplira s prevajanjem sovražnega govora o drugem v identitetno izjavo drugega. To prevajanje pa lahko predstavi kot zmožno subverzije sovražnega govora, samo dokler ta govor predstavlja kot institucionalno šibko pogojeno govorno dejanje grožnje.[62]

60 Po Močniku (gl. zbornik *Razgovor o govoru mržnje*, ur. A. Hodžić, Zagreb 2001, 82–87) lahko sovražni govor prevzame vlogo družbene vezi v identitetni skupnosti, institucionalizirani v subsidiarni državi.

61 J. Butler, *Excitable Speech*, n. d., 90; prim. prav tam, 140.

62 Prav tam, 69.

Teorija ideologije

Izhodiščna aporija teorije ideologije

Rastko Močnik

Zamislimo si zdaj položaj, ko je »svoboda govora« institucionalizirana.[1] Ne le v pravni instituciji z »razglasitvijo«[2] človekovih pravic in svobod, temveč kot družbeno dejstvo v »totalnem« pomenu antropologije in sociologije. Prvi od teh, ki so konceptualizirali razliko, zaradi katere pravno-politična institucija ni isto kakor družbeno-strukturno »dejstvo«, je pa sama hkrati del tega dejstva, je bil bržkone Karl Marx. V njegovem besedišču je družbeno »dejstvo« svobode proizvod zgodovinskih procesov industrijske revolucije in generalizirane blagovne ekonomije, procesov, ki potrgajo in odplaknejo poprejšnje vezi »osebne odvisnosti« in okove »zunajekonomskega nasilja«; ki na zgodovinsko prizorišče pripeljejo svobodne individue, najprej na trgu kot lastnike blag, potem v politiki kot enake abstraktne državljane. Ti zgodovinski procesi so naposled – nadaljevanja ne smemo pozabiti – odprli horizont, nad katerega se je vzdignila mogočna slutnja, veliko upanje na svobodnega družbenega človeka, ki se bo otresel spon predzgodovine in bo v komunizmu začel proizvajati zgodovino človeštva kot »svojo« zgodovino.[3]

1 In dobili bomo hlapčevstvo. Ugotovitev je seveda takojšen intelektualni refleks: a potrpljenje, moramo jo še izpeljati!

2 Človekove pravice so »naravne« in »neodtujljive«: ker jih ni mogoče odvzeti, jih tudi ni mogoče dati, podeliti. Zato tudi ne izhajajo iz nikakršnega »zakonodajnega dejanja«; mogoče jih je samo »razglasiti«.

3 S to družbeno formacijo /z buržoazno družbo/ se torej končuje predzgodovina človeške družbe.« (K. Marx, Predgovor k *Prispevku h kritiki politične ekonomije* /1859/, slov. prev. M. Rupel, v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela* IV, Ljubljana 1968, 106.

Za teorijo ideologije ima ta zgodovinska osvoboditev vrsto nasledkov. Pomeni zlasti, da se posameznik in posameznica v svojih vsakdanjih praksah ne ravnata več po gostem prepletu statusnih pravic in obveznosti, ritualov in navad, temveč verjameta, da se morata ves čas odločati, da se odločata »svobodno« in da se torej poskušata odločati »racionalno«. Horizont racionalnosti se odmakne tako daleč, da ga ni več videti, vsakokratna družbena in zgodovinska racionalnost je zato poslej videti »univerzalna«, družbeni osebki pa menijo, da se zanašajo na »zdravo pamet« in na podobne samoumevnosti.

Individualna svoboda v tej perspektivi pomeni, da med tem, kar posameznik in posameznica mislita, govorita in delata, ter tem, kar »sta« (po statusu, sorodstvenih razmerjih, ritualnem položaju itn.), ni nikakršne vnaprejšnje »nujne«, konvencionalne, z navado določene itn. povezave. V izrazju naše tukajšnje problematike bi rekli, da med izjavljalnim položajem in izjavo ni več nikakršne vnaprejšnje, nujne, samoumevne, samonikle povezave.[4] Da torej ni vnaprej jasno, »odkod« nam sogovor-

4 To je seveda iluzija (»a nujna iluzija«, kakor bi rekel Marx) v zelo kompleksnem pomenu izraza. Najprej je sam pojem svobode ideološki pojem in institucije svobode so zgodovinske ustanove. Nadalje: kot ideološki institucionalno-pojmovni kompleks »svoboda« vsebuje tudi sestavino neposredne »lažnosti«: ne zgodovinsko ne konceptualno preprosto ni res, da bi kapitalistični način zares deloval »brez zunajekonomske prisile« (četudi je ta mit globoko prežel tako številne marxizme kakor – seveda »zainteresirano« – vse liberalistične ideologije). Pač pa je prav narobe: 1. iluzija o samozadostnosti ekonomske sfere strukturno nujna tako za reprodukcijo kapitalistične ekonomije kakor za artikulacijo ekonomske sfere v »družbeno celoto« (in je torej, paradoksno, moment v produkciji učinka »družbene celote«); 2. iluzija o samozadostnosti ekonomske sfere konstitutivna tako za ideologijo in prakso »svobodne ekonomije« kakor za pravno-politično institucionalizacijo »svobode« v kapitalizmu; 3. iluzija o »avtonomnosti sfer« način njihove specifične medsebojne artikulacije v »družbeno celoto«. Buržoazna pravno-politična svoboda in njene institucije potemtakem predpostavljajo »osvoboditev« od ekonomske prisile. Ta »negativni« pogoj (ki v kapitalizmu ne more biti zagotovljen) dobi pozitivno formulacijo v pravno-politični institucionalizaciji »abstraktnega individua« (»vsi so *pred zakonom* enaki ne glede na premoženjsko stanje« ...). Omejitvena klavzula »pred zakonom« zagotavlja avtonomijo pravno-političnega sistema in izvršuje higienski rez razločitve od »ekonomske prisile«. Buržoazna garancija svobode potemtakem temelji na negarantirani razločitvi od ekonomskega nasilja in na pravni fikciji avtonomije pravnega sistema. Ta pravna »fikcija vseh fikcij« (s katero pravni sistem sebe samega vzpostavi kot »avtonomen sistem«) v pravno-političnem sistemu proizvede problem »izjeme«, se pravi, »suverenosti« (problem, ki ga je odločilno formuliral Carl Schmidt: »Suveren je instanca, ki odloča o izjemi.«); hkrati pa sta ta fikcija in njena reprodukcija odvisni od tega, da iluzija o »samozadostnosti ekonomske sfere« ostaja *nemišljena*. Buržoazna »svoboda« potemtakem, strogo vzeto, ni »iluzija« sama na sebi, pač pa je iluzorna zato, ker predpostavlja (na način ne-tematizacije) iluzijo o »osvoboditvi od ekonomske prisile«. To bi bil (v besedišču mladega Marxa) »moment komunizma«, ki deluje v kapitalizmu na način »iluzije«. – Že Marx je pokazal na »funkcionalno« zvezo med političnimi institucijami in ideologijami »svobode« in samo strukturno možnostjo, da na področju ekonomije procesi potekajo (»izključno«) na podlagi »ekonomskega nasilja« (K. Marx, Prispevek k židovskemu vprašanju, slov. prev. P. Simoniti, v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela* I, Ljubljana 1969). Vendar pravno-politična institucionalizacija »svobode« ne pojasnjuje in še manj strukturno povzroča, da bi morali posamezniki in posameznice tudi ideološko sprejeti »ekonomsko racional-

nica, sogovornik govorita, da zato tudi ni vnaprej jasno, na kakšni podlagi je njuno govorjenje razumeti. Da niti govorcu in govorki ni nujno jasno, »odkod« govorita, v katerem obzorju njuno govorjenje dobiva smisel. Da govorec, govorka lahko mislita, da vesta, odkod govorita, v katerem horizontu itn., da pa se pri tem prav lahko »motita«. In tako naprej: zdi se, da možnosti za nesporazum močno narastejo, brž ko se občevalci začnejo srečevati kot enaki, svobodni, »abstraktni« individui. Zdi se celo, da bo hudo težko pojasniti sicer vsakdanjo izkušnjo, ki nam dokazuje, da se navsezadnje, da se vsemu navkljub nekako vendarle kar dobro razumemo.

Za teorijo ideologije pa ima ta zgodovinski položaj veliko temeljnejši pomen: prav iz tega zgodovinskega položaja si je sploh šele mogoče zamisliti projekt teorije ideologije. Projekt teorije ideologije, kakor je bil prvič postavljen v *Nemški ideologiji*, naj bi proučeval razmerja med izjavljalnim položajem in izjavami, razmerja, za katera se domneva, da so sistematična ali vsaj strukturno določljiva. Če pa hočemo proučevati *odnose* med izjavljalnim položajem in izjavo, moramo najprej imeti pojem *razlike* med izjavljalnim položajem in izjavo. Do tega pojma pa ne moremo priti, dokler se ta razlika zgodovinsko ne proizvede. Ta razlika pa zgodovinsko ne more nastopiti, vse dokler so razmerja med izjavljalnim po-

nost« tržne, še toliko manj kapitalistične tržne ekonomije. Pa vseeno se je ne samo liberalizmu, temveč celo socialdemokratski politiki in ideologiji posrečilo, da sta »naturalizirala« prav to artikulacijo. V času, ko so libertarna anti-sistemska gibanja vseskoz marginalizirana v utopizem, je vsekakor vredno premisliti, zakaj trenutno relevantne ideologije, zavezane pravno-politični »svobodi«, ne postavljajo pod vprašaj ne svetovnega kapitalizma ne tržne ekonomije. S teoretskega stališča se zdi, da bi morali ponovno sprožiti razpravo o Marxovi »teoriji blagovnega fetišizma«. Njeno strateško nujnost v Marxovem horizontu lahko pojasnimo takole: če je generalizirana tržna ekonomija sposobna, da sama zagotavlja »pogoje svoje možnosti«, potem mora biti sposobna, da sama zagotavlja *minimalne ideološke pogoje za svoje delovanje in za svojo reprodukcijo.* Ta ideološki pogoj naj bi zagotavljala prav struktura, v kateri »družbeni odnosi med ljudmi privzamejo fantazmagorično pojavno obliko odnosov med stvarmi«. Odnosi med blagi na trgu potemtakem začnejo delovati kot »družbena vez«, se pravi, kot specifičen ideološki mehanizem »družbene kohezije«. »Blagovni fetišizem« bi bil tedaj tista strukturna dispozicija, ki posameznice in posameznike prisili, da »sprejmejo« specifično racionalnost tržne ekonomije in da v njej »svobodno« in »racionalno« delujejo. – Za namene tukajšnje delne in posebne analize pa bi se lahko izrazili malo manj decidirano in, denimo, v stilu analitične filozofije. Trditev v glavnem besedilu bi zato kazalo nekoliko omiliti; to je položaj, ko lahko »kršim konvencijo«, ko jo torej, če jo spoštujem, v nekem bistvenem pomenu spoštujem po svobodni odločitvi, kot svoboden človek; in torej, in zlasti – ko se zavedam, da konvencijo spoštujem, in ko si lahko vsaj zamislim tudi možnost alternativnega ravnanja. (Da ne bo pomote: tu ne vidimo kakšne posebne svobodnosti v tem, da je v tem položaju možno zakone tudi kršiti in se z nekaj spretnosti celo srečno izmuzniti posledicam – v kršitvi zakona bi prej lahko videli znamenje najrazličnejšega hlapčevanja; pač pa je v tem položaju možna »državljanska neposlušnost«, tj. deklarirana, javna, javno priznana in javno prepoznana nepokorščina kakšnemu zakonu, za katero kršitelj tudi prevzema vse posledice – pravne, nravstvene, socialne … Ker je zakon po definiciji javen, je tudi transgresija zakona – v bataillevskem pomenu – lahko samo javna.)

ložajem in izjavo samonikla, samoumevna, »organska«. Šele ko ta razmerja postanejo problematična, je mogoče »opaziti« razliko med izjavljalnim položajem in izjavo, priti do njenega pojma in postaviti projekt raziskovanja razmerij med njima. To se pravi, da je projekt teorije ideologije možen šele, ko razmerja med izjavo in položajem, od koder je izjava izjavljena, niso več sistematična, nemara niti strukturno določljiva; ko je, narobe, za strukturo značilno prav to, da ta razmerja niso neposredno očitna, da jih ni mogoče vnaprej dognati in da jih iz strukture same pravzaprav niti ni možno določiti. Ko jih torej struktura sama (vsaj neposredno) ne določa. A projekt teorije ideologije izhaja prav iz podmene, da so ta razmerja sistematična ali vsaj strukturno določljiva: to se pravi, da je teorija ideologije že v svojem projektu aporetična, da sámo sebe spodbija.

Če bi hoteli biti nekoliko bolj zadržani, bi lahko rekli takole: projekt teorije ideologije strukturno zamuja za seboj samim; velja nemara za najrazličnejše zgodovinske položaje, zanesljivo pa ne velja za tisti položaj, v katerem je ta projekt sploh postal možen. Z drugimi besedami: *projekt teorije ideologije strukturno ni sposoben, da bi mislil pogoje za svojo možnost*.[5] Najprej ni sposoben misliti svojih zgodovinskih pogojev – a iz tega bolj ali manj izhaja, da ni sposoben misliti svojih pogojev možnosti *tout court*.

Zdi se, da zgodovina teorij ideologije ta načelni sklep potrjuje. Vsaj do Althusserja. Kolikor je Althusser teorijo ideologije iztrgal iz njenih dotedanjih preokupacij z »oblikami družbene zavesti«,[6] je proizvedel »epistemični rez«, s katerim se je polje te teorije kot teorije sploh šele odprlo.

Althusserjev epistemični rez lahko bržkone umestimo v tezo o interpelaciji in v tezo o materialni eksistenci ideologije. Do reza torej pride

5 Zato – vsaj »v načelu«, vsaj neposredno – ne more doseči statusa teorije. Stvar je pravzaprav paradoksna: ker projekt teorije ideologije ne more misliti pogojev svoje možnosti, ostaja – *po svojem lastnem kriteriju* – ideološki projekt. Prav v tem, da ideološki misli ostajajo nedosegljivi mehanizmi, ki jo poganjajo, je namreč njena ideološkost; prav v tej miselni »omejenosti«, če lahko tako rečemo, je »lažnost« ideologije. To je vsaj hotel reči Friedrich Engels, ko je v pismu Franzu Mehringu 14. julija 1893 prvič uporabil tisto nesrečno formulacijo o ideologiji, »napačni zavesti«: »Ideologija je proces, ki ga domnevni mislec resda izvršuje z zavestjo, toda z napačno zavestjo. Gonilne sile /Triebkräfte/, ki ga zares ženejo, mu ostajajo neznane; drugače to pač ne bi bil ideološki proces.« (K. Marx, F. Engels, *Werke* 39, Berlin 1968, 97.)

6 Zdi se celo, da je Althusser teorijo ideologije iztrgal iz obzorja problematike »razredne zavesti«: ideologija ni »zavest«, temveč (najprej) »materialna eksistenca« in (nadalje) diskurz z diskurzivnimi mehanizmi; v Althusserjevi konceptualizaciji pa ideologija tudi ne more »pripadati« nikakršni »poziciji«, niti »razredni poziciji« ne – saj ideologija »pozicije« s svojimi mehanizmi in s svojo »materialno eksistenco« ravno *proizvaja*. »Ideološka pozicija« je kraj, kamor ideologija individua interpelira; ta »kraj« pa je proizvod ideoloških diskurzivnih mehanizmov.

z izključitvijo klasične problematike teorij ideologije in z vzpostavitvijo novega problemskega polja:

– pri tezi o interpelaciji to novo problemsko polje določajo koncepti »individuum«, »subjekt«, »diskurz«;

– pri tezi o materialni eksistenci ideologije Althusser ni proizvedel koncepta, ki bi zakoličil njeno problemsko polje; domnevamo pa lahko, da bi ta koncept lahko bil »institucija« ali vsaj nekaj, česar konceptualni »kraj« za zdaj zaseda pojem institucije v »durkheimovskem« pomenu.

Vidimo, v čem je Althusserjeva težava: koncepti »individuum«, »subjekt«, »diskurz« niso zadosti, da bi z njimi vzpostavil polje teoretske problematike; zato mu bržkone zvenijo tudi preveč idealistično; nezadostnost svojega postopka kompenzira s *posebno*, *dodatno* tezo o »materialni eksistenci ideologije«. Materialnost ideologije je predmet posebne teze prav zato, ker prvi konceptualni niz očitno ni sposoben, da bi ideologijo »zgrabil« v njeni »materialnosti«. Če pa bi se nam posrečilo, da že prvi niz konceptualiziramo »materialistično«, potem bi že s to prvo tezo »pokrili« materialno eksistenco ideologije – in tedaj bržkone ne bi potrebovali dodatne »materialistične« teze. S tem bi poenotili problemsko polje: prvo tezo bi dopolnili s tistim, kar ji »manjka«, drugo tezo pa bi povzeli kar s prvo – in tedaj ne bi potrebovali tega v bistvu »sociologističnega«, »durkheimovskega« dodatka.[7]

Zakaj konceptualni niz »individuum«, »subjekt, »diskurz« ni zadosti, da bi vzpostavil problemsko polje? Ker vsaj dva koncepta Althusser vpeljuje na način alibija: teorijo *subjekta* predpostavlja, kakor jo je mogoče proizvesti v freudovskem polju; pri tem ne zagotovi ustrezne teoretske artikulacije med psihoanalitičnim poljem in poljem historičnega materializma, vsaj v spisu o ideologiji in ideoloških aparatih je ne proizvede. O teoriji *diskurza* pravzaprav molči: recimo, da tiho domneva,

7 Althusser zaide v zagato, ker teze o interpelaciji in teze o materialni eksistenci ne more druge z drugo povezati: interpelacija je diskurzivni mehanizem, materialna eksistenca pa celo zgolj indicira problematiko institucij: gre pri tem za »mehanizme« (kakor pri diskurzu)? Gre nemara za »procese« (kako bi jih natančneje določili?); in kakšno naj bi bilo naposled razmerje med institucijami in diskurzi? V tej luči je še bolj problematična Althusserjeva »1. teza: Ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individui in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami.« (L. Althusser, Ideologija in ideološki aparati države, v: isti, *Izbrani spisi*, slov. prev. Z. Skušek, Ljubljana 2000, 87.) Če je namreč »imaginarno razmerje« *prvina v »realnih pogojih«* samih, bomo morali pač opustiti racionalistično besedišče, ki »realne pogoje« postavlja v nasprotje z njihovo »ideološko predstavo«. Pri reševanju tega problema se nam zdi produktivno Lévi-Straussovo branje Maussovega umevanja »totalnega družbenega dejstva«: »totalno družbeno dejstvo« naj bi bilo po Lévi-Straussovi interpretaciji Maussa »durkheimovska 'stvar' *plus* domačinska predstava o tej 'stvari'«; »domačinsko«, tj. ideološko predstavo je torej treba »prišteti« k »realnemu« »dejstvu«: opozicija »družbena realnost« / »ideološka (lažna) predstava« potemtakem že vnaprej odpade.

da jo je mogoče proizvesti na način, ki bo zagotavljal artikulacijo s teorijo ideologije.[8] Ker torej ne teorije subjekta ne teorije diskurza ne artikulira s teorijo ideologije, ne more proizvesti niti problemskega polja teorije ideologije samega.

Najbolj drastično nezadostna je Althusserjeva vpeljava pojma »individuum«: vpeljuje ga kar nekako samodejno, kakor da bi bil pojem umljiv sam po sebi in kakor da bi bil nekakšen »psevdo-naturen« pojem. Ker ga tako vpelje, tak tudi ostane: psevdo-naturen pojem. Althusser se ne vpraša, s katerimi pogoji lahko individuum deluje na ta način psevdo-naturne in samoumevne »danosti«. Seveda je individuum samoumevna danost v obzorju individualističnih ideologij, zlasti v tisti ideologiji, ki je ta pojem zgodovinsko izdelala in ga tudi institucionalizirala: v obzorju meščanske individualistične (pravne) ideologije. To pa je prav tista ideologija, ki proizvede zgodovinske pogoje za možnost projekta teorije ideologije; in ki ta projekt že na samem začetku zapre v teoretsko aporijo, tako da ni sposoben misliti (zgodovinskih) pogojev za svojo možnost.

Althusserju se potemtakem zgodi tale paradoks: hkrati ko proizvede epistemični rez, ki na področju proučevanja ideologije ideološko problematiko razloči od teoretske problematike – tudi reproducira »izvirni greh« projekta teorije ideologije in na odločilni točki, pri pojmu individua, ne misli (zgodovinskih) pogojev možnosti tega koncepta (in tega projekta), se pravi, ne proizvede koncepta, ki bi bil hkrati učinek epistemičnega reza *in* njegov »vzrok«.

Dejstvo, da Althusser »ne misli« koncepta individua, ima v njegovi teoriji radikalni pomen teoretskega spregleda: Althusser je namreč prezrl sámo teoretsko nujnost, da bi ta koncept mislil. A zato v tem utopičnem momentu, ko je epistemični rez že začrtan, misel pa se še zmerom kobaca tokraj njega, problem *teorije* ideologije *zgosti* v točki strateške težave: pri pojmu *individua*. S tem se je po svoje vrnil k izhodišču miselnega prevrata, ki se je začel v 16. stoletju z versko toleranco in z naravnim pravom, prevrata, ki je v velikih trenutkih revolucij 18. stoletja proizvedel idejo človekovih pravic, ki mu od 19. stoletja naprej pripada tudi teorija historičnega materializma in, kakor smo videli, paradoksno tudi teorija ideologije. Althusser se je tako vrnil k izhodišču tega prevratnega intelektualnega toka, ki je bil že v radikalizmu postrevolucionarne travme 19. stoletja sposoben ironizirati naivnost svojih začetkov. Ta slepota za zgodovinske pogoje svojega lastnega početja, ta estetizacija teorije v

8 Te naloge so se lotili Althusserjevi učenci, zlasti Michel Pêcheux.

izmišljanju naravnih »izvirov« ima v žargonu svoje ime: *robinzonada*.[9] Pri njej je Althusser obtičal, tu bomo nadaljevali.

9 Kot vsak žargonski izraz tudi ta v sebi zgošča neko celo zgodovino miselnih naporov, razprav, polemik, upov in obupov. V sedanjem položaju ne bo odveč, če z nekoliko daljšim navedkom iz ene izmed prvih formulacij tega izraza opozorimo na intelektualno in teoretsko zalogo, ki jo vsebuje:
»Posamezni in oposameznjeni lovec in ribič, s katerim začenjata Smith in Ricardo, sodi k nedomiselnim umislekom robinzonad 18. stol., ki nikakor ne izražajo, kakor si domišljajo kulturni zgodovinarji, le reakcije na pretirano pretanjenost in vrnitve k napak razumljenemu naravnemu življenju. Kakor se na tak naturalizem tudi ne opira Rousseaujev *contrat social*, ki po naravi neodvisne subjekte povezuje s pogodbo in jih postavlja v razmerja. To /je/ videz in le estetski videz majhnih in velikih robinzonad. Vse prej gre za anticipacijo 'občanske družbe', ki se je pripravljala že od 16. stol. naprej, v 18. pa se je z velikanskimi koraki približala svoji zrelosti. V tej družbi svobodne konkurence se prikaže posameznik, razvezan naravnih vezi itn., ki so ga v prejšnjih zgodovinskih obdobjih napravile za pritiklino nekega določenega, omejenega človeškega konglomerata. Preroki 18. stol., na pleča katerih se Smith in Ricardo še povsem opirata, si zamišljajo ta individuum 18. stol. – na eni strani produkt razkroja fevdalnih družbenih norm, na drugi strani produkt novih produktivnih sil, razvitih od 16. stol. naprej – kot ideal, ki naj bi eksistiral v preteklosti. Ne kot historični rezultat, temveč kot izhodišče zgodovine. Ker kot z naravo skladen individuum, v skladu z njihovo predstavo o človeški naravi, ne kot individuum, ki nastaja zgodovinsko, temveč kot individuum, ki ga postavlja narava. Ta prevara je bila doslej značilna za vsako novo obdobje.« (K. Marx, Uvod /k Očrtom za kritiko politične ekonomije/, slov. prev. B. Debenjak idr., v: isti, *Kritika politične ekonomije 1857/58*, Ljubljana 1985, 19–20.)

Mesto ideologije na karti družbe

Maja Breznik

Raziskovalci pogosto še vedno povezujejo ideologijo z mehanizmom *camera obscura*, ki naj bi obrnil predmete na »mrežnici« podobno, kakor naj bi ideologija obrnila prikazovanje ljudi in njihovih razmerij; ali pa jo samodejno povezujejo s Platonovo prispodobo votline iz *Države*, kjer so ljudje z verigami priklenjeni na svoje eksistenčne pogoje, pred seboj pa gledajo gledališče senc, zgolj iluzorično predstavo resnice, medtem ko prava svetloba resnice sije na njihove hrbte skoz odmaknjeno odprtino votline.

Čeprav take razlage ideologije pripisujejo prav Marxu, jih je ta zavrnil že v predgovoru k *Nemški ideologiji*. Da z mehanizmom *camera obscura* ne smemo misliti človekove zavesti kot sprevrnjene in iluzorične, se lahko prepričamo s tem, pravi Marx, da se ljudje ne utapljajo v vodi le zato, »ker so obsedeni od *misli teže*«. Ta eksperimentalni izsledek je Marx namenil ravno tistim, ki vsemu navkljub mislijo, da »/č/e bi si /.../ predstavo /*teže*/ izbili iz glave, recimo tako, da bi jo razglasili za praznoversko, za religiozno predstavo, pa bi bili vzvišeni nad vsemi nevarnostmi vodé«.[1]

Kje potemtakem iskati produkcijo idej?

> Produkcija idej, predstav, zavesti je najprej neposredno vpletena v materialno dejavnost in materialno občevanje ljudi, jezik dejanskega življenja. Predstavljanje, mišljenje, duhovno občevanje ljudi se tu še kažeta kot direkten izliv njihovega materialnega obnašanja. /.../ Ljudje so producenti svojih predstav, idej ipd., ampak dejanski, delujoči ljudje, kot jih pogojuje določen razvoj

1 K. Marx, F. Engels, Nemška ideologija, slov. prev. M. Dekleva-Modic idr., v: ista, *Izbrana dela* II, Ljubljana 1971, 11–12.

njihovih produktivnih sil in občevanje, ki tem ustreza, tja do najbolj oddaljenih formacij tega občevanja.[2]

S tega stališča je mehanizem *camera obscura* le negativen primer sicer nevtralnega pojma ideologije, nikakor pa ne pedagoška ponazoritev ali celo pogoj možnosti same ideologije: »Tudi *meglene tvorbe v možganih ljudi* so nujni sublimati njihovega materialnega, empirično ugotovljivega in na materialne predpostavke vezanega življenjskega procesa.«[3] V sicer prečrtanem delu rokopisa pa lahko najdemo še boljše pojasnilo: »Če je zavestni izraz dejanskih razmerij teh individuov *iluzoričen*, če *v svojih predstavah postavljajo svojo dejanskost na glavo*, potem je to spet nasledek njihovega borniranega načina materialnega udejstvovanja in omenjenih družbenih razmerij, ki iz tega izvirajo.«[4]

Kaj bi lahko iz tega sklenili za teorijo ideologije? Morala, religija, metafizika in siceršnja ideologija nimajo samostojnosti, ker so le videz samostojnosti: »To so le iluzorične oblike – nasploh je obče iluzorična oblika skupnostnega – v katerih se bijejo dejanski boji raznih razredov med seboj.«[5] Tu pa smo zašli v kontradikcijo, ker hkrati trdimo: prvič, da ideologija ne deluje iluzorično zaradi svojih pogojev možnosti, in drugič, da deluje tako ravno zaradi svoje nesamostojnosti, ki je le videz samostojnosti.

To kontradikcijo nam lahko pomaga pojasniti Althusser s tezo, da ima ideologija materialno eksistenco: ideologija ni »iluzorična« zaradi svojih pogojev možnosti, kakor tudi *camera obscura* ni način njene produkcije; z drugimi besedami: če jo z glave postavimo spet na noge, še ne pokažemo njene prave podobe. »Iluzoričnost« ideologije ravno izhaja iz tega, da je ne moremo iskati drugje kakor v družbenih praksah, v »ideoloških aparatih države«, kajti »v ideologiji je predvsem predstavljeno /.../ razmerje /'ljudi'/ do teh eksistenčnih razmer«.[6] Z drugimi besedami bi lahko tudi rekli, da neko polje »simbolne družbene prakse« zastopa ali predstavlja eksistenčne pogoje družbe predvsem skoz njo samo: skoz njeno materialno prakso, skoz zgodovino njenih konceptov, problematike in vprašanj, na katera išče odgovore.

***

2 Prav tam, 24–25.

3 Prav tam, 25; mi podčrtujemo.

4 Prav tam, 24; mi podčrtujemo.

5 Prav tam, 39.

6 L. Althusser, Ideologija in ideološki aparati države, v: isti, *Izbrani spisi*, slov. prev. Z. Skušek, Ljubljana 2000, 89.

V drugem delu teorije ideologije je Marx izpeljal teorijo o družbeni strukturi,[7] ki naj bi dajala vtis bipolarne *stavbe* z ekonomsko strukturo družbe in z *vrhnjo stavbo*, z raznimi oblikami družbene zavesti. To topično metaforo je pozneje prevzel Althusser kot deskriptivno teorijo in je poskušal razviti njene teoretske potenciale, na koncu pa jo je zašpilil Balibar s preimenovanjem stavbe in vrhnje stavbe v determinanto in dominanto. Toda ali se je s preimenovanjem opis družbene strukture res spremenil v teoretski koncept?

Althusser sprva, v spisu *Pour Marx,* ni uporabljal tradicionalnega marksističnega dualističnega modela in je namesto tega govoril o družbeni strukturi kot *le tout complexe*, se pravi, kot o kompleksni celoti neke strukture, ki je artikulirana z dominanto, saj naj bi že pri »Marxu zginila tiha zveza /.../ med ekonomijo in politiko v prid *novemu konceptu* odnosa *določujočih instanc* /instances déterminantes/ v kompleksni strukturi-superstrukturi, ki konstituira bistvo vsake družbene oblike«.[8] Po drugi strani pa naj bi bil tudi že Marx predstavil »dve strani verige«: na eni strani determinacijo v zadnji instanci z ekonomijo in na drugi strani relativno avtonomnost superstrukture in njenih specifičnih učinkov.

Kaj je potemtakem Althusserjeva *struktura z dominanto*?

> /R/azlike, ki sestavljajo vsako od instanc v igri, če se opirajo na neko realno enotnost, se ne *razpršijo* kot čisti *fenomeni* v notranji enotnosti *enostavnega* protislovja. S *konstituiranjem* te *enotnosti /instance/ znova vzpostavljajo* in dokončajo prav to *osnovno enotnost*, ki jih animira; hkrati pa, ko to delajo, kažejo tudi na njeno *naravo*: da je »protislovje« neločljivo od strukture celotnega družbenega telesa, v katerem obstaja, neločljivo od svojih formalnih pogojev možnosti in samih instanc, s katerimi upravlja.[9]

Ob tem pa Althusser svari pred poenostavitvami odnosov med dvema tipoma protislovij, ki sta v vsaki kompleksni celoti: osnovnim protislovjem in drugimi protislovji.

> /»D/rugotna« protislovja niso zgolj prikazovanje »glavnega« protislovja, /.../ glavno protislovje ni bistvo, drugotna protislovja pa le prikazovanja tega bistva, in sicer prikazovanja na ta način, da bi glavno protislovje praktično

7 Omeni jo že v Nemški ideologiji (n. d., 94), povzame v predgovoru k Prispevku h kritiki politične ekonomije (slov. prev. M. Rupel, v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela* IV, Ljubljana 1968, 101–109) in dopolni v 33. opombi v *Kapitalu* (slov. prev. S. Krašovec, Ljubljana, Ljubljana 1961, 94–95).

8 Louis Althusser, *Pour Marx*, Pariz 1996 /1965/, 111.

9 Prav tam, 99.

lahko eksistiralo *brez* drugotnih protislovij ali brez tega ali onega med njimi, ali da bi lahko eksistiralo *pred njimi* in *po njih*.[10]

Prav narobe, pravi Althusser, drugotna protislovja so bistvena za eksistenco glavnega protislovja, so njegovi pogoji možnosti, kakor je osnovno protislovje pogoj možnosti drugotnih protislovij. Od tod Althusser izpelje prvo pravilo, pravilo *krožnosti pogojevanja*: v vsakem protislovju se reflektirajo pogoji možnosti protislovja, reflektira se »*razčlenjena struktura z dominanto, ki znotraj vsakega protislovja tvori enotnost kompleksne celote*«.[11]

»Položaj« protislovja pa ni enosmiseln, ampak je ujet med *invariantnost same strukture* in *konkretne (se pravi, zgodovinske) variacije protislovij*, variacije, ki so podvržene mehanizmom premestitev, zgostitev, mutacij itn. Zato lahko v določenih okoliščinah osnovno protislovje postane drugotno in narobe. To pa prav tako pomeni, da protislovja stalno zamenjujejo svoj položaj v strukturi, iz česar Althusser izpelje drugo pravilo, pravilo *neenakomernega razvoja protislovij in raznih instanc*.

Kljub temu pa Althusser v okviru razširjene strukture *le tout complexe* obdrži izhodiščni Marxov bipolarni model, ne da bi ga pojasnil: 1. strukturo determinante v zadnji instanci, in 2. strukturo z dominanto. V hipotetičen odnos ju postavi šele Balibar, ko pravi: »/V/ različnih strukturah je ekonomija determinirajoča v tolikšni meri, da determinira eno od instanc družbene strukture, ki zasede determinirajoč položaj.«[12]

Po *Lire le Capitale* in *Pour Marx* Althusser napiše spis »Ideologija in ideološki aparati države«, kjer se vrne k bipolarnemu modelu. V tem spisu obravnava Marxovo metaforo družbene strukture s stališča vrhnje stavbe, in sicer *s stališča reprodukcije*, saj je po Althusserju le tako mogoče misliti to, kar je bistveno za obstoj in naravo vrhnje stavbe. Poleg represivnih državnih aparatov naj bi v vrhnjo stavbo sodili tudi ideološki aparati države: se pravi verski, šolski, družinski, pravni, politični, sindikalni, informacijski, kulturni in drugi aparati države. To pa so poimenovanja zelo različnih družbenih dejavnosti: v kulturni ideološki aparat države, denimo, sodijo književnost, slikarstvo, arhitektura, film ipd. Toda s kakšnimi razlogi lahko primerjamo književnost in arhitekturo ali slikarstvo in glasbo, ki imajo pač zelo različne notranje logike, zgodovino postopkov in razlag ipd. Primerjati jih je mogoče le s stališča reprodukci-

10 Prav tam, 211; prim. slov. prev.: isti, O konceptu naddoločenosti, slov. prev. S. Žižek, v: isti idr, *Ideologija in estetski učinek*, ur. Z. Skušek-Močnik, Ljubljana 1980, 312.

11 Isti, *Pour Marx*, n. d., 212, prim. slov. prev.: isti, O konceptu naddoločenosti, n. d., 313.

12 L. Althusser idr., *Lire le Capital*, Pariz 1996 /1965/, 452. Prim. M. Kerševan, *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*, Ljubljana 1980.

je družbenih odnosov, to pa je značilno tudi za vse druge ideološke aparate. In ne samo za te, kajti reprodukcija ni nekaj, kar bi veljalo samo za vrhnjo stavbo, ampak je tudi sfera produkcije produktivna in reproduktivna hkrati, saj mora poskrbeti vsaj za materialno reprodukcijo delovne sile. Potemtakem je produkcija reproduktivna, kakor tudi ideološki aparati države niso samo reproduktivni, ampak tudi produktivni.

Vsekakor Althusser ni izpolnil obljube, ki jo je dal na začetku spisa, in koncept ideoloških aparatov države je ostal na deskriptivni ravni Marxove bipolarne družbene strukture. Kljub temu pa ima koncept ideoloških aparatov države dragoceno razsežnost, saj se povezuje s teorijo ideologije, ki pravi, da ima ideologija materialno eksistenco, kar je druga orientacijska točka na našem zemljevidu.

***

Izredno gradivo za teorijo ideologije so antropološke študije, za zlasti plodna pa sta se izkazala spis Mauricea Godelierja *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* in spis Mauricea Blocha *Ritual, History and Power*.[13] Godelierjevo izhodišče je, da tudi za družbe s preprostimi produkcijskimi načini velja, da morajo vse produkte, potrebne za preživetje, najprej *odtujiti* od narave in si jih potem *prilastiti*. Vsaka preskrba namreč zahteva »produkcijo«, četudi zgolj nabiralništvo ali lov, se pravi, posebne tehnike in tehnologije, s katerimi ljudje naravi odtujujejo predmete svoje produkcije, potem pa jih z menjavo in distribucijo razdeljujejo nazaj med pripadnike in pripadnice skupnosti.

Tista vednost torej, ki jo Marx pripisuje družbam z razvito cirkulacijo, ni skrita niti najbolj »preprostim« družbam: kakor izkušen florentinski trgovec tudi te družbe vedo, da obstaja razlika med produktom v njegovi »naturalni obliki« in produktom kot »obliko vrednosti«: med 1. produktom, ki rabi za parcialno zadovoljevanje individualnih potreb, in 2. produktom, namenjenim družbeni menjavi, o kateri se lahko poučimo v »Eseju o daru« Marcela Maussa.[14] Ker narava ni »skladišče živeža«, morajo človeški osebki organizirati produkcijo, menjavo, distribucijo in se odločiti za načine individualne in družbene konsumpcije, zato imajo vedno opraviti le s produkti kot oblikami *družbeno priznane vrednosti*.

Tudi v teh družbah, če povzamemo, produkti niso namenjeni neposredni zadovoljitvi individualnih potreb, ampak družbeni distribuciji,

13 M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Pariz 1977; M. Bloch, *Ritual, History and Power*, London 1989.

14 M. Mauss, Esej o daru, slov. prev. Z. Skušek, v: isti, *Esej o daru in drugi spisi*, Ljubljana 1996.

cirkulaciji in šele na koncu individualni konsumpciji ali skupnemu poživanju produktov ob religioznih ali političnih obredih. Pojem »produkt v naturalni obliki« je potemtakem le teoretska hipoteza za analizo blag kot »oblik vrednosti«, saj ne obstaja oblika družbenosti, ki ne bi imela opraviti z blagi kot družbeno priznanimi oblikami vrednosti. V smeri, v kateri potujejo blaga, se sklepajo družbena razmerja in njihove naravnanosti, z geografsko cirkulacijo blag pa se širijo medsebojna zavezništva. To pa neizbežno pomeni, da so oblike družbenosti nastale na mah kakor jezik, ki po Lévi-Straussu nima začetka in svojega počela, temveč je takrat, ko je nastal, že bil tu.

Če pa je tako, so vprašanja o izvoru družbe nepotrebna, prav tako vprašanje o prepovedi incesta. Ne da bi poskušali zmanjšati pomen teorij o prepovedi incesta kot izviru nastanka človeških družb, lahko zdaj rečemo, da sfera produkcije samodejno potisne ljudi v organiziranje skupnosti. To lahko vidimo pri avstralskih plemenih z revnih puščavskih območij, kjer so plemena izpostavljena pogostim sušam in odvisna od tega, ali so jih oddaljena plemena voljna spustiti na svoja ozemlja in jim pomagati preživeti. Zato imajo omenjena plemena stroga ženitvena pravila, ki pripadnikom in pripadnicam prepovedujejo sklepanje zakonskih zvez s pripadniki in pripadnicami sosednjih plemen, medtem ko jim zapovedujejo zakonske zveze z oddaljenimi plemeni in si tako zagotovijo zavezništvo z njimi v kriznih obdobjih.

Zakaj pa se vendarle zdi, se sprašuje Maurice Godelier, da imajo sorodstveni odnosi v teh družbah naddoločujočo vlogo in da držijo v sebi vse druge družbene odnose? Godelier na to vprašanje odgovarja, da sorodstveni odnosi, denimo, dobijo to vlogo samo, če znotraj sebe integrirajo več funkcij hkrati, in z dodatnim pogojem, da so sposobni artikulirati tudi proizvodne odnose.[15] Sorodstvene strukture imajo potemtakem prevladujočo vlogo zato, ker so sposobne organizirati sfero produkcije; lahko pa velja tudi narobe: da so sorodstvene strukture artikulacija produkcije in kroženja blag.

Toda Godelierjev model »institucije, ki opravlja več družbenih funkcij« postane okoren pri analizi kompleksnejših družb. Pigmejci Mbuti imajo, na primer, obred *molimo* ob smrti odraslega človeka, ki lahko traja tudi ves mesec. Gozd za Mbutijce je ne samo prostor, kjer živijo, ampak tudi sila, ki jim daje hrano in jih varuje, če pa se mu zamerijo, povzroča nesreče in smrti. Pogrebni obred je torej ne le žalovanje, pač pa tudi poskus, da bi pridobili nazaj naklonjenost gozda, kajti nekdo je

15 M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, n. d., 69–70.

zgubil življenje samo zato, ker so se kot skupnost zamerili gozdu. Zaradi strahu, da bi gozd utegnil še naprej delovati tako pogubno, lovijo moški v času pogrebnih slovesnosti intenzivneje, zato imajo več hrane za večerne obrede, slovesnejši in razkošnejši obredi pa zbujajo predstave, da je njihov dnevni ulov večji, ker se jim je uspelo prikupiti gozdu. Ta *circulus vitiosus* z izhodiščnim strahom, ki požene večjo prizadevnost pri dnevnem delu, več hrane pa prinese »spravo« s sovražnimi silami, nima nobenega opravka s produkcijskim načinom ali sorodstvenimi strukturami, pa mu kljub temu uspe v precejšnji meri povezati skupino. Še več: zdi se, da je funkcija tega obreda samo v tem, da zagotavlja kohezivnost skupine.

Naslednji primer, obred kraljeve kopeli, *fandroana*, pri kraljestvih Merina in Betsileo na Madagaskarju iz študije Mauricea Blocha *Ritual, History and Power*, je še poučnejši. Intuitivno, na prvi pogled lahko rečemo, da obred rabi za vzpostavljanje avtoritete oblasti in vladajočega razreda, a s tem še ne pojasnimo učinkov in pogojev možnosti te ritualne prakse. Da pa bi lahko razumeli obred, moramo najprej spoznati njegove elemente.

1. V kraljevstvu Merina in Betsileo so kmečka dela opravljali bodisi sužnji na kraljevih namakalnih poljih bodisi svobodni podložniki v dolinah. Drugi način je obstajal že pred nastankom kraljestva in se ni bistveno spremenil: polja v dolinah so obdelovali člani tistega *deme*, ki je bil zaradi geografskih pogojev odmaknjen od drugih *deme*, tako da so morali člani skupnosti ohranjati notranjo enotnost in solidarnost. Številna dela, na primer postavljanje teras ali vzdrževanje namakalnih naprav, so namreč mogli opraviti zgolj skupaj. Zato so bili člani tega *deme* solastniki zemlje, priporočeno in zaželeno pa je bilo tudi endogamno sklepanje poročnih zvez v okviru *deme*, zato da bi preprečili nevarnost delitve zemlje. *Deme* zato velja za eno samo potomstveno skupino.

2. Drugo oporišče rituala sodi v skupino predstav, ki uravnavajo odnos do mrtvih. Ker so vsi pripadniki in pripadnice *deme* tako rekoč sorodniki, imajo skupne tudi prednike, in morda je v tem razlaga dejstva, da so bili njihovi pogrebni rituali tako zapleteni. Smrt so imeli na splošno za onesnaženje in žalost: truplo so hranili v hiši, kjer so ga ženske objokovale, potem pa so ga začasno pokopali, da se je posušilo. Preden pa so ga zares položili v družinsko grobnico, so ga še enkrat prinesli v hišo, vendar je tokrat prišel na vrsto vesel del pogreba, saj je bilo truplo »suho in čisto« in je že zapustilo onesnaženi zemeljski svet, se pravi, »vlažno in nečisto«, in se tako pridružilo večnemu in nespremenljivemu bivanju prednikov. »Potovanje k spiritualnemu, večnemu življenju je potemta-

kem potovanje od hiše objokovanja do groba veselja. To je zmaga nad smrtjo. Grob simbolno postane vir prihodnjega blagoslova prihajajočih generacij.«[16]

Maurice Bloch bi rekel, da oporišči tega primera pripadata različnima komunikacijama: prvo sistemu naravne kognicije in preživetvenih strategij, drugo ritualni komunikaciji, ki naj bi ustvarjala »*psevdo*-realnost«. Vendar lahko vidimo, da se obred kraljeve kopeli opira ravno na povezovanje teh na videz različnih družbenih komunikacij na ta način, da ju postavi v protislovje. V zagrobnih predstavah ima pozitivni predznak »suho«, večna in enotna oblika bivanja prednikov, kakor naj bi bila večna in enotna potomstvena skupina teh prednikov, negativni predznak pa ima »vlažno« kot zemeljska minljivost in nepopolnost. V preživetvenih strategijah pa je ravno narobe: »vlažno« predstavlja plodnost, moč in vitalnost, medtem ko je njegovo nasprotje »suho«. Ti vrsti predstave za domačina nastopita kot nerešljiva kontradikcija: predniki so jih naučili obdelovati zemljo in so jim jo tudi prepustili, zato predstavljajo enotnost in solidarnost *deme*; toda blaginjo vidijo kot »vlažno«, kot plodnost narave in reprodukcijo človeka. Pred kontradikcijo reši domačina obred kraljeve kopeli: v tem obredu vladar spoji zemljo iz grobov prednikov, se pravi, blagoslov prednikov, in vodo iz svetih jezer, se pravi, plodnost. Vendar nevarni substanci lahko poveže zgolj vladar, saj ima samo on *hasina*, nadnaravno moč, tako da se okopa v banji in združi oba elementa. S tem postane voda blagoslovljena, saj dobi *hasina*, vladar pa prenese blagoslov tudi na podložnike in njihovo zemljo, ko jih zmoči z vodo, v kateri se je ravno okopal.

Če poskušamo ta primer povzeti v prvi sklep, lahko rečemo, da ideologija ni »predstava«, saj se ne bo razblinila, če pripadniki in pripadnice zatisnejo oči; prav tako je ne morejo postaviti na glavo, da bi videli njeno pravo podobo. Domačini so lahko skeptiki in ne verjamejo, da je kraljevi prednik naučil ljudstvo jesti meso, da je bila njegova prednica staroselka, ki mu je dala nadnaravno moč ipd. Vendar zelo težko spodbijajo sam obred, vsaj dokler oporišči tega obreda veljata za resnični: ker pa ti predpostavki prihajata iz najbolj vsakdanjih preživetvenih praks in iz pietete do mrtvih prednikov, je spodbijanje veljavnosti obreda toliko manj mogoče. Zato podložnik ne more ravnati drugače, kakor mu narekuje *hasina*, kar pomeni, da deluje v obeh pomenih te besede: 1. izkazuje vladarju spoštovanje zaradi njegove nadnaravne sposobnosti, da skrbi za reprodukcijo posevka in prebivalcev kraljestva; in 2. je dolžan darovati tistemu ali tistim, ki imajo *hasina*.

16 M. Bloch, Ritual, *History and Power*, n. d., 203.

Dodatni učinek *hasina* je v tem, da splošna naravnanost podložnikov do kralja hkrati naddoloči vse druge družbene odnose: v odnose spoštovanja in obveznosti darovanja stopajo mlajši sorodniki do starejših, sinovi do očetov, inferiorni *deme* (*hova*) do superiornih (*adriana*), *adriana* do kralja ipd. Prav tako se varianta osnovnega obreda kopanja in blagoslovitve ponavlja ob drugih priložnostih, na primer ob pogrebnih slovesnostih ali ob blagoslovitvi mlajših sorodnikov.

Tretja ugotovitev pa je verjetno najpomembnejša: če bi lahko na eni strani rekli, da so vsebina, sredstva in izpeljava obreda popolnoma arbitrarni, saj bi lahko obred deloval z zelo podobnimi učinki, četudi bi imel drugačno vsebino, pa je na drugi strani nujen način, kako se požene neka ideološka predstava. Ni najbolj pomembno to, da se obred kraljeve kopeli vmeša v kontradiktorno stičišče dveh sistemov in da vladar s tem, da ta stik zaceli, iztrži zase družbeno priznano vlogo. Resnično presenetljiva je v Blochovi monografiji produkcija ideološke predstave kot hlinjenega silogizma, ki razne sfere družbenega delovanja uporablja za premise, sama pa se postavi za končni sklep silogizma. Kot smo že rekli, ideologija ni le predstava, zdaj pa lahko dodamo, da je eksistenca ideologije v procesu ustvarjanja ideološke predstave: ta predstava je samo v preskakovanju in povezovanju raznih družbenih praks, v ustvarjanju kontradikcij med njimi in odpravljanju teh kontradikcij. In več ko je družbenih sfer, ki jih ideološki predstavi uspe vplesti v svojo konstrukcijo, večji sta njena argumentativna moč in njena prisila nad tistimi, ki so vpleteni v njeno delovanje.

Epistemologija kulturne zgodovine

Maja Breznik

Ko Althusser skrči »superstrukturo« na sfero ideologije, ji prizna le funkcijo reprodukcije produkcijskih odnosov. S to tezo, v resnici seveda starejšo kakor Althusser, postane kultura sinonim za kulturno hegemonijo ali kulturo vladajočega razreda. Prav nič nas ne mika, da bi vnovič potrjevali in obsojali vpetost kulturnih in umetnostnih praks v odnose gospostva. Ali da bi obnavljali procese »ustvarjanja samopodobe«, »self-fashioning«, na način novega historizma v izpeljavi Stephena Greenblatta ali na način francoskega zgodovinopisja Mone Ozouf ob primeru revolucionarnih praznikov. Omenjenim spisom lahko predvsem očitamo, da so imeli rezultate, preden so začeli raziskovati; da z raznimi pretvezami pravzaprav potrjujejo vnaprejšnjo tezo: da je kultura vladajočega razreda vladajoča kultura. Ta teza zagotovo ni neresnična, je pa vsekakor veliko pregroba.

V zadnjih desetletjih se s temi in podobnimi vprašanji intenzivno ukvarjajo raziskovalci kulturne zgodovine, ki se morajo braniti pred omalovažujočimi očitki kolegov iz ekonomske in družbene zgodovine, češ da naj bi se v primerjavi z njimi samimi ukvarjali s »tretjim nadstropjem družbe«,[1] s kremno tortico po hranljivem obedu: njihovo delo, menijo nasprotniki, naj bi sicer nekaj prispevalo h »globalni zgodovini«, a njegova funkcija naj bi bila predvsem dekorativna. Ali pa kultur-

1 P. Chaunu, Un nouveau champ pour l'histoire sérielle : le quantitatif au troisième niveau, objavljeno v: *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel 2 : Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Toulouse 1973. Chaunujev spis je legendarni bibliografski prispevek h kulturni zgodovini, ki ga citirajo in kritizirajo na raznih mestih. Omenimo pogovor med Pierrom Bourdieujem, Rogerjem Chartierjem in Robertom Darntonom: Dialogue à propos de l'histoire culturelle, *Actes de la recherche en sciences sociales* 59 (1985), in C. Ginzburg, Microhistory, *Critical Inquiry* 20 (1993), št. 1, 17–18.

ni zgodovini odrekajo vsakršno funkcijo, podobno kot, denimo, francoski zgodovinar Pierre Nora, ki je v prispevku za okroglo mizo *Où va l'histoire culturelle?*[2] polemično spodbijal naslov s tezo, da ne more govoriti o eksistenci nečesa, kar ne obstaja: namesto tega, pravi Nora, bi kvečjemu lahko govoril o »intelektualni zgodovini«, kar naj bi bila v bistvu kulturna zgodovina. Kot raziskovalni okvir, iz katerega naj bi izhajala kulturna zgodovina, še pogosteje navajajo »zgodovino mentalitet« Michela Vovella.

V resnici pa je stanje veliko bolj nepregledno. Malodane vsak raziskovalec si je ustvaril svojo genezo kulturne zgodovine. Tega vprašanja se lotevamo le mimogrede in s stališča zgodovinopisja nemarno, saj želimo iz kratkega pregleda zgodovinopisja le prikazati osnovno razhajanje, ki se je zgodilo že ob samih začetkih revije *Annales*. Povojni zgodovinarji, ne le zgodovinarji kulture, pogosto postavljajo Luciena Febvra in Marca Blocha, ustanovitelja revije *Annales*, za svoja prednika. S to revijo sta Febvre in Bloch zastavila raziskovalno podjetje, ki traja še danes, osnovno geslo revije pa je bilo naravnano proti politični zgodovini in k proučevanju ekonomije in družbenih praks, skratka, praks v njihovi »materialnosti«. Četudi sta se prepoznala v skupnem »poslanstvu«, tega ne moremo reči o njunih prijemih: med njima je razlika vsaj tolikšna kakor bližina.

Febvra je, denimo, v spisih o Luthru, Rabelaisu in Marguerite de Navarre zanimala predvsem introspekcija mentalnega in političnega univerzuma kot kraj srečanja kolektivnega in individualnega. Te strukture mišljenja (ali *outillage mentale*, »mentalno orodje«, v tedaj priljubljenem žargonu) naj bi bile kot zrak, ki ga vdihavamo, medtem ko naj bi bila »naloga 'zgodovinarjev intelektualnih gibanj' (kot je pisal Febvre) predvsem ponovno poiskati izvirnost in nezvedljivost apriornih definicij vseh sistemov mišljenja tako v njihovi kompleksnosti kakor v njihovih premestitvah«.[3] Brez ovinkarjenj pa Febrovo delo komentira Carlo Ginzburg: »V očarljivi, a žal napačni knjigi je skušal na podlagi raziskave posameznika, četudi tako izjemnega, kot je bil Rabelais, razbrati mentalitetne smernice celotnega obdobja.«[4]

V nasprotju s Febvrom Bloch »ne pripisuje področja družbene psihologije samo ozaveščeni strukturirani misli, ampak ga zanima pred-

2 Na okrogli mizi *Où va l'histoire culturelle?* (Pariz, Ecole des hautes études en sciences sociales, 3. 12. 1998) so sodelovali Pierre Nora, Roger Chartier, Krzysztof Pomian, Marcel Gauchet, Françoise Melonio idr.

3 R. Chartier, *Au bord de la falaise : L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Pariz 1998, 31.

4 C. Ginzburg, *Sir in črvi*, slov. prev. T. Jurca, Ljubljana 2010, 18–19.

vsem opisovanje simbolnih kolektivnih praks in nezavednih psihičnih predstav raznih družbenih skupin«.[5] Febvre je zato Blochu očital shematičnost in zanemarjanje subjekta. V Blochovem durkheimovskem prijemu zgodovinskega gradiva, ki poleg pisnih virov zajema tudi ikonografske materiale, obrede in podobno, naj bi se poznal vpliv »historične antropologije«, ki sta jo razvila njegova sošolca grecist Louis Gernet in sinolog Marcel Granet. V znameniti razpravi *Les rois thaumaturges* je Bloch obravnaval kraljevske obrede zdravljenja bolnikov in verovanjska ozadja, ki so spremljala te obrede: spopad posvetne oblasti s cerkveno, motiviran s ciljem, da bi kralj kot predstavnik posvetne oblasti prevzel tudi religiozno funkcijo, pri čemer se je boj za oblast izrazil v izsiljevanju cerkve, da prizna kralju čudežno sposobnost zdravljenja bolnikov. Med bolniki je Bloch našel škrofeljnike, ki so imeli bolezen z zanimivo značilnostjo: obolenje je bilo videti ogabno, ozdravljenje pa je sčasoma prišlo samo od sebe. Bloch takole vpelje bralca v spis: »Pričujoče delo je v bistvu prispevek k politični zgodovini Evrope v zelo širokem pomenu, v pravem pomenu besede.«[6] Prava politična zgodovina po Blochu potemtakem ni zgodovina zavojevanj in diplomatskih uspehov, pač pa zgodovina vsakdanjih obredov. S tem vodilom je Bloch politični spopad med tistimi, ki so opravljali molitve, in onimi, ki so vladali, predstavil skoz obrede kraljevih zdravljenj. Ob tem vprašanju sta (naključno) artikulirali svoje interese najpomembnejši srednjeveški instituciji: na eni strani je cerkev poskušala ohraniti in razširiti svoje privilegije na račun posvetne oblasti, na drugi strani pa so kralji hoteli okrepiti posvetno oblast z divinizacijo svoje osebe. Bloch, skratka, uveljavlja Durkheimove in Maussove sociološke in antropološke postopke v zgodovinopisju tako, da obravnava družbene predstave, ki jih gojijo nosilci teh predstav, skupaj z obredi, ki se jih ti posamezniki udeležujejo.

Če naj nadaljujemo svoje predrzno posploševanje, lahko razklenemo dve poti, od katerih vsaka nadaljuje bodisi Febvrovo delo bodisi Blochovo. Prvi tok predstavljajo dela, ki pripisujejo relativno samostojnost vsem oblikam »ozaveščenih struktur mišljenja«, ki jih goji neka družba. Ta prijem najdemo v Goldmannovi razpravi o janzenizmu in racinovski tragediji v 17. stoletju,[7] iz katere poskuša Goldmann izpeljati nekakšne obče »vizije sveta«. Najdemo pa ta postopek tudi v antropologiji Clifforda Geertza. V razpravi o religiji kot enem izmed »kulturnih sistemov« Geertz pravi:

5 Prim. F. Dosse, *L'histoire en miettes : Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Pariz 1987, 79.

6 M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Pariz 1983 /1924/, 21.

7 L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Pariz 1959.

> Religija je sociološko zanimiva, vendar ne v smislu vulgarnega pozitivizma, ker bi *opisovala* družbeni sistem (kar, če že, počne ne samo zelo posredno, ampak tudi nedokončno), pač pa zato, ker podobno kakor okolje, politična oblast, zdravje, pravne obveznosti, osebne nagnjenosti in občutek za lepoto *oblikuje* družbeni sistem.[8]

Geertz nam na način paralipse ponuja teorijo ideologije na podlagi metafore o bazi in nadzidavi: čeprav na začetku to zanika (ko zanika, da bi kulturni sistemi družbo samo *opisovali*), se na koncu znajde prav v obzorju te sheme (jo pa *oblikujejo*). Geertz naj bi predstavo o družbi spet postavil »na noge«, vendar njegov prijem ni nič manj vulgaren, četudi opisuje družbo od zgoraj navzdol.

Drugi prijem se je ohranil v raziskavah »materialne kulture«: med drugim v antropologiji, v historični antropologiji in, ne nazadnje, v kulturni zgodovini. V obdobju po Blochu je v raziskovanju »materialne civilizacije«, »civilisation matérielle«, najdosledneje ravnal Fernand Braudel, in sicer na primer s predkapitalističnimi tehničnimi sredstvi in menjavami, ki so olajšali ali spodbudili prihod kapitalizma v delu *Igre menjave*,[9] ali z ekosistemski pogoji in s preživetvenimi strategijami, ki sestavljajo enotnost »sredozemskega bazena«.[10] Raziskave »materialne civilizacije« so spodbudile tudi niz specialnih del: študije o nastanku zemljepisne dolžine, o zgodovini koledarja, družine, tiska, knjige in pisave, o načinih branja itn. ipd.

Zlasti druga, blochovska tradicija se upira omenjenemu očitku, da je kulturna zgodovina kot tortica, »tarte à la crême«, po obedu, v katerem sta bili glavna jed ekonomska in socialna zgodovina. Zgodovinarji so resda na videz ležerno prehajali od enega »zgodovinopisja« k drugemu in menjavali predmete proučevanja,[11] vendar so vzdrževali kontinuiteto v metodološkem smislu. Ne nazadnje so metodološki »prijemi« zgodovinska pridobitev in jih ni mogoče prezreti. Na primer Durkheim, Mauss in Bloch so te metodološke prijeme uveljavili iz znanstvenih in političnih motivov, ki so bili drugačni od teh, ki jih ima kakšen sodobni raziskovalec: ta utegne raziskovalne motive svojih predhodnikov odpraviti

8 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London 1993 /1973/, 119; mi podčrtujemo.

9 F. Braudel, *Igre menjave. Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem. XV.–XVIII. stoletje*, 2 zvezka, Ljubljana, Studia humanitatis, 1989 /1979/.

10 F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Pariz 1949.

11 V reviji *Annales* je bilo od leta 1929 do 1945 57,8 % objav s področja ekonomske zgodovine, medtem ko jih je bilo s področja kulturne zgodovine le 10,4 %. Odtlej se je delež prve manjšal, delež druge pa večal, tako da je bilo med letoma 1969 in 1976 objavljenih le 25,7 % besedil s področja ekonomske zgodovine, raziskave s področja kulturne zgodovine pa so narasle na 32,8 %. Prim. F. Dosse, *L'histoire en miettes*, n. d. 47.

kot zgrešene, metodološke prijeme pa mora sprejemati kot zgodovinske dosežke. Zato se ne zgodi redko, da raziskovalci proučujejo »materialno kulturo« iz motivov, ki se povsem razlikujejo od tistih, zaradi katerih je njihovo proučevanje nastalo.[12]

Potemtakem mora biti za prehod iz ekonomske zgodovine v socialno in iz socialne v kulturno drug razlog. Morda z enega področja na drugo niso prestopali zato, ker bi izčrpali področje proučevanja ali ker jim ne bi več ostalo nič, kar bi bilo vredno raziskati; morda so se v nekem trenutku soočili s spoznavno nezadostnostjo prijema, ki so jo poskušali preseči tako, da so se preselili na novo področje raziskovanja. Na primer nezadostnost ekonomskih analiz izhaja predvsem iz iluzije raziskovalnih prijemov, da je sfera ekonomije sama sebi ideološka podlaga, ki določa vse druge družbene sfere pa tudi sebe samo: zato se raziskave te vrste opirajo tudi na domnevo, da lahko z ekonomsko analizo zgrabijo vse druge družbene sfere. Ta podmena se je izkazala za iluzorično predvsem zato, ker, kot pravi Alain Caillé, ne obstaja nekaj, v čemer bi lahko videli »ekonomsko racionalnost«. »Ekonomske *racionalnosti* ni mogoče definirati, pa tudi odločljiva ni, vsekakor pa obstaja ekonomska logika, ki je celo nespodbitna.«[13] To pomeni, da je to, kar so imeli raziskovalci za *ekonomsko racionalnost*, samo *ekonomska logika*, iz česar izhaja nespodbitni sklep, da moramo t. i. *racionalnost* iskati drugod, vsekakor pa ne le v ekonomiji.

Če pa v domeni ekonomije lahko govorimo samo o nekakšni logiki, ne pa tudi o racionalnosti, tedaj je večina ekonomskih odločitev *zunajekonomska*, se pravi, politična, domneva o avtonomiji ekonomije pa le iluzorična predstava zagovornika liberalne ekonomije (ki meni, da ta sama po sebi uravnava odnose med rečmi in ljudmi na vseh družbenih področjih) pa tudi zgodovinarja.

12 Tak primer nad primeri je Dumézilova trilogija o germanski mitologiji *Mythes et dieux des Germains*, ki sta jo ob izidu leta 1940 pohvalila dva recenzenta. Prvo recenzijo je podpisal S. Gutenbrunner v reviji *Deutsche Literaturzeitung*, kjer je pohvalil Dumézilovo primerjavo indoevropske mitologije z »duhovno domovino« nemškega nacionalsocializma. Druga recenzija pa je bila objavljena v francoski reviji *Revue historique*, kjer je sam Marc Bloch hvalil Dumézila, ker naj bi bil »razkrinkal« ideologijo nacionalsocializma. O razlogih za ambivalentno reakcijo na Dumézilovo knjigo sta razpravljala Arnaldo Momigliano (Premesse per una discussione su Georges Dumézil, *Opus* 2 /1983/; Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization, *History and Theory* 23 /1984/, št. 3) in C. Ginzburg (*Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia*, Torino 1986, pogl. 6), Dumézil pa je odgovor na polemiko objavil v svoji knjigi *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Pariz 1985, in v članku Science et politique: Réponse à Carlo Ginzburg, *Annales* 40 (1985), št. 5, 985–989.

13 A. Caillé, *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Ženeva 1986, 258.

Podoben ugovor prihaja tudi iz kulturne zgodovine: Antoine Prost[14] pravi, da se raziskovalci navadno lotevajo ekonomskih in družbenih analiz z apriornimi predstavami o družbenih razredih ali skupinah: še preden se lotijo analize, določijo nosilce dejanj in glavne akterje (ki imajo status nekakšnih »evidenc«), ki se potem v imenu svojih »interesov« bojujejo z drugimi razredi ali skupinami, za katere so raziskovalci predvideli nasprotne »interese«. Toda skupine se po Prostu oblikujejo in prevzemajo identitete šele v spopadu z drugimi.[15] Na primer francoski sindikalizem so konec 19. stoletja izoblikovali ljudje, ki so v družbi veljali za »lenuhe«, češ če bi bili pridno delali in varčevali, jim ne bi bilo treba opravljati najbolj umazanih in slabo plačanih del v rudnikih in tovarnah. »Sindikalisti« so zato, da bi se sploh vzpostavili »kot taki«, postavili nasproti »kapitalu« sebe kot »delavce«, kot »delo« nasploh, se pravi, kot nosilce družbene produktivnosti nasproti »kapitalu«. Tako so morali delavci-sindikalisti, hkrati ko so zahtevali ali celo preden so zahtevali od svojih delodajalcev določene pravice, v javnosti najprej nadomestiti predstavo o »lenuhu« s predstavo o »delavcu« in uveljaviti sebe kot nosilce družbene produktivnosti. Prostov prispevek je vsekakor luciden, manj pretanjena pa je njegova strategija prikazovanja nasprotnika kot šibkejšega, kakor je v resnici, zato da bi ga lažje potolkel. Prost vsekakor ni prvi opozarjal na to problematiko. Marko Kerševan, denimo, povzema Althusserja in Balibarja, ko opisuje kompleksen odnos med razrednim bojem in razredi kot družbenimi položaji:

> V tem primeru je seveda treba vztrajati, da se razredni boj ne začne brez objektivnih, materialnih predpostavk, brez neke vedno že dane delitve razrednih položajev, delitve, ki je dana s samim produkcijskim načinom – s povezavo določenih produktivnih sil in določenih produkcijskih odnosov: razredni boj te odnose udejanja, vzpostavlja, spreminja, ne pa »ustvarja« v strogem pomenu besede.[16]

Kritična pogleda na zgodovinopisje z nasprotnih koncev sta poučna, saj nedvomno pokažeta, da ne obstaja privilegirano področje raziskovanja, ki bi imelo tudi privilegiran dostop do družbe kot totalnosti. Prav tako naj ne bi bil prehod od ekonomske zgodovine k socialni in od te h kulturni prehod od pomembnejših predmetov proučevanja k manj

14 A. Prost, Sociale et culturelle indissociablement, v: *Pour une histoire culturelle*, ur. J.-P. Rioux, J.-F. Sirinelli, Pariz 1997, 131–146.

15 Podobna protislovja zgodovinopisja obravnava tudi Bernard Lepetit, dolgoletni tajnik revije *Annales*, v članku Une logique du raisonnement historique, objavljenem v posthumno izdani knjigi *Carnet de croquis : Sur la connaissance historique*, Pariz 1999, 27–44.

16 Prim. M. Kerševan, *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*, Ljubljana 1980, 135.

pomembnim. Tako se kulturna zgodovina v ta tok ne more vključiti ne kot »pomlajevanje« zgodovinopisja ne kot dekoracija. Nesprejemljiv pa je tudi očitek, da kulturna zgodovina prispeva le k raznoličnosti zgodovinopisja, k barvitosti obravnavanih razsežnosti družbe, medtem ko ji je bistveno razumevanje družbe nedostopno. Nasprotno: vsi trije omenjeni nivoji zgodovinopisja pravzaprav sodijo v skupno podjetje: ne zato, ker bi delali za skupno podjetje »globalne zgodovine«, pač pa zato, ker se pogosto opirajo na isto metodološko podlago. Prav zato imajo zgodovinarji kulture jasno stališče o metodološki podlagi svojega početja:

1. vztrajajo pri historizaciji kulturnih praks, tako da je kulturna zgodovina bolj podobna ekonomskim in družbenim zgodovinam kakor klasičnim umetnostnim zgodovinam;

2. predmete kulturne zgodovine proučujejo v njihovi materialni eksistenci;

3. kulturne produkcije ne opazujejo izolirano, saj pa jo vedno kontekstualizirajo.

V ta krog raziskav sodi mnogo problematik, ne le na primer odnosi mecenstva, ki veljajo za klasično problematiko »kulturnega materializma«, pač pa predvsem zgodovina umetnosti kot »orodja komuniciranja«, načini vključevanja sprejemnika v produkcijo in konsumpcijo umetnine, vplivi zunajumetnostnih praks na oblikovanje načinov posnemanja umetnostnih »ideologij«, zgodovina materialnih nosilcev umetnostnih tekstov (zgodovina knjige in ne literarne umetnine) ipd. itn.

Roger Chartier bi denimo k temu dodal, da metodologija kulturne zgodovine zastopa »prej 'maniro' pristopa kakor natančno definicijo objekta, saj naj bi ta bil prepuščen izbiri vsakega zgodovinarja«.[17] Chartier ima seveda prav, da ni tako zelo pomembno, kaj proučujemo, a celo v tem primeru drži staro reklo, da metodologija ne more nadomestiti epistemologije.

To so potrdili sami raziskovalci in raziskovalke *Centre de recherches historiques* ter sodelavci in sodelavke revije *Annales*. V osemdesetih letih so v mnogih tematskih številkah te revije razmišljali o teoretskem premiku v zgodovinopisju, ki so ga ambiciozno imenovali »kritični obrat«, »tournant critique«. Leta 1993 so celo organizirali konferenco za zaprti krog sodelavcev in sodelavk, na kateri so razpravljali o metodoloških in epistemoloških vprašanjih zgodovinopisja. Prispevke konference so objavili v knjigi *Les formes de l'expérience*, uvod pa je napisal Bernard Le-

17 Chartierjev prispevek, prav tako ob okrogli mizi *Où va l'histoire culturelle?*.

petit, tajnik revije *Annales*, ki naj bi bil povzel splošne sklepe.[18] Lepetit v tem prispevku ugotavlja, da je kritični obrat zgodovinopisja obrnjen predvsem proti sociološkim modelom, ki so z determinističnimi modeli desetletja tlačili zgodovinopisje. Proti zastarelim modelom naj bi nastopila »sodobna sociologija«, ki je uvidela, da so družbeni modeli neprimerno analitično orodje, zgodovinopisje pa bi jo moralo posnemati. V tem smislu, pravi Lepetit, se mora zgodovinopisje izviti izpod Braudelove in Labroussove ekonomske in socialne zgodovine ter njunih razrednih modelov in ekonomskih tokov. Lepetit torej trdi, da se morajo zgodovinarji otresti teorije družbe, ki naj bi bila že sama po sebi »deterministična« in »totalitarna«, kakor naj bi bili »totalitarni« režimi, ki so sebe mislili skoz (marksistično) teorijo družbe. Največjo oviro zgodovinopisju naj bi Lepetitu pomenile »reificirane kategorije« družbenih skupin in razredov (kar smo si ogledali že pri Prostu). Iz tega pa Lepetit izpelje sklep, da je treba našo predstavo o družbi očistiti nepotrebne navlake in ohraniti le predstavo družbe kot niza praks med ljudmi, ki nima »zunanjega oporišča«, »point extérieur fixe«, se pravi, teoretskega oporišča. Posledica te odločitve je, da zgodovinarji ne morejo misliti družbe vnaprej in zunaj posameznih zgodovinskih tvorb; to pa tudi pomeni, da lahko o družbah govorijo vedno samo z njihovimi jeziki in brez (teoretskih) posploševanj. S tem namenom je Lepetit obudil stare probleme zgodovinske pripovedi in subjekta, od zgodovinarja pa zahteval, da na novo poskuša razložiti izraza *družbeno* in *politično* ter da se pretvarja, kot da še ni slišal niti za Gramscija niti za njegova izraza »podrejeni razred« in »hegemonistična kultura«.[19] Naloga zgodovinarja po »kritičnem obratu« je, da z vsako raziskavo začne na novo, zato da bi po induktivni metodi nekoč lahko spregovoril o splošnih pojmih »družbene identitete«, »identité sociale«, »družbene vezi«, »lien social«, in »družbene harmonije«, »accord social«.

Lepetitov poudarek je na zadnjem izrazu, »družbena harmonija«, ki vsebuje implicitno teorijo družbe. V tem izrazu je mogoče videti, kaj je resnični prispevek nove zgodovine. Stari »deterministični družbeni modeli«, kot jim pravi Lepetit, prikazujejo družbo kot proces razrednega boja, kot kompromisni izhod iz spopadov med družbenimi skupina-

18 B. Lepetit, Histoire des pratiques, pratique de l'histoire, *Les formes de l'experience : Une autre histoire sociale*, ur. B. Lepetit, Pariz 1995, 123–171.

19 Na tem mestu se je novi zgodovini uprl Ginzburg, ki je v uvodu v knjigo *Sir in črvi* (n. d.) opozarjal na delitev na visoko kulturo, ki jo je iz ekonomskih in političnih interesov razvila družbena elita, in ljudsko ali množično kulturo. Ginzburg zato za nalogo zgodovinopisju postavi Brechtovo vprašanje »Kdo je sezidal Tebe s sedmimi vrati?«, a ne brez opozorila na razne subtilnosti v zvezi s tem.

mi ali razredi, kot lestvico neenakosti, ki pozna le začasne in potuhnjene pomiritve. Nasproti temu je nova zgodovina postavila, nasprotno, podobo družbe kot »družbene harmonije«, ki naravno išče poti k »soglasju«. Na tej točki se Lepetitova interpretacija ujame z Greenblattovo in nasploh z ameriškim novim historizmom, ki z »družbeno energijo«, »social energy«, prav tako misli, da so človeške družbe naravno uglašene.

Oboji, francoski in ameriški zgodovinarji, pa se po teoretsko podporo zatekajo k Michelu Foucaultu, ki je pokazal, da je ideja »družbene totalnosti« iluzorna. Foucault jim je ponudil možnost, da mislijo družbo v njeni »pluralnosti«, v razbitosti in večplastnosti družbenih registrov in medsebojnih učinkovanj, ki jih stežka apliciramo na apriorne teorije družbe. Skupaj s Foucaultom tudi dokazujejo, da skupnosti niso samo »zaprte«: da prav sistemi prisile in spopadov družbenih moči hkrati omogočajo tudi transgresije; ali da so skupnosti v tisti meri, v kateri delujejo »zaprto«, obenem tudi »odprte«.[20] Foucault namreč res prikazuje družbo kot spopad močnejših in dominantnih diskurzov s podrejenimi diskurzi, ki jih zastopajo skupine z družbenega roba ali z dna. Po Foucaultovem zgledu francoska nova zgodovina raziskuje družbeni »rob«, ta »rob« in odmaknjenost od centra »delanja družbenosti« pa naj bi bila konstitutivna za samo družbo: »družbenost« družbe naj bi bila vedno zunaj družbe. Tako so, paradoksno, res proizvedli »point extérieur fixe«. Sprenevedanje, da bo novo zgodovinopisje prineslo tudi nove definicije »družbenosti« in »političnosti«, je torej odveč; vsekakor pa zgodovinarjem ostaja zadovoljstvo, da je ta »rob« edino »avtentično«, edino »res resnično« izmed vsega, s čimer ima opraviti zgodovinar.

Če se ustavimo na tem mestu, lahko brž opazimo, kaj se je v resnici zgodilo. Ko so zgodovinarji poskušali biti dovzetni za lokalne, produkcijske in druge posebnosti svojih predmetov proučevanja in te posebnosti zavarovati pred mehanističnimi in funkcionalističnimi teorijami, je zgodovinarjem kulture zrasla implicitna teorija družbe: družbo so začeli prikazovati skoz naturalizacijo oblastnih razmerij, ki naj bi imela podlago v biološki metafori »organskega telesa«, v podobnosti med telesom in funkcioniranjem družbe, v Greenblattovi »družbeni cirkulaciji«, ki se po vseh nemirih vedno znova vrne v stanje ravnovesja.

Tako so raziskave kulturne zgodovine postale težko predstavljiv splet:

20 Prim. S. Greenblatt, Poetiki kulture naproti, slov. prev. N.-D. Jeffs, v: *Sodobna literarna teorija*, ur. A. Pogačnik, Ljubljana 1995.

1. gojijo metodološke prijeme, ki proučujejo umetnostne prakse kot usedline družbenih praks skoz njihovo materialno eksistenco;

2. hkrati pa se ogibajo refleksiji učinka družbenosti, ki ga proizvajajo prav te umetnostne prakse.

Če proučujemo knjigo, ne pa literarnega dela, je pred nami predmet, ki so ga ljudje neke dobe imeli v rokah, ga prodajali in kupovali, si ga sposojali in ga posojali ipd. Ko pa smo sredi teh živahnih dejavnosti, smo soočeni tudi s problemom vzpostavljanja »družbene vezi« in »mreže družbenosti«. S tem se kulturna zgodovina hote ali nehote približa področjem, ki se jim je ogibala, zlasti sociologiji, saj se mora spraševati po »družbeni vezi« in po trikih ideologije.[21] Ker pa kulturna zgodovina v teh vprašanjih ne prepozna problematike, ki bi jo kakorkoli zadevala, dela z družbo »kot tako«. Zato skoz svoje početje »naturalizira« odnose dominacije, ko se vrti v mreži njenih lastnih predstav in argumentativnih postopkov.

Naj ponovimo: zgodovinar kulture si je prisvojil predmet proučevanja tako, da ga je iztrgal iz družbene totalnosti. Sicer je zlahka prišel do predmeta proučevanja, a ni reflektiral svojega postopka in upravičil svoje »kraje«. Ustavil se je nekje na polovici: uspelo se mu je prebiti do načina produciranja raznih »odgovorov«, ne pozna pa vprašanj, na katera odgovarja. Pozna podrobnosti o rabi pisave v raznih obdobjih in v raznih družbenih skupinah, o pojavu in rabi knjižnic, o skriptorijih in tisku, o razlikah med raznimi izdajami Shakespeara, o gledališki tehnologiji, o teoriji linearne perspektive in vednostih, ki podpirajo to teorijo, ipd.. Kljub temu pa ne more pojasniti, kako se umetnostne prakse povezujejo z drugimi družbenimi registri. Dokler bo zgodovinar kulture gluh za ta vprašanja, bo le zbiral nova očišča, nova gradiva in podatke, ki pa jih ne bo znal ne urediti ne pojasniti. Bolj kot vse drugo je kulturna zgodovina kumulativna, to pa je eden večjih očitkov, ki sta ga Bloch in Febvre namenila zgodovinopisju.[22]

Če se hočemo približati tem vprašanjem, naletimo na problem, ob katerem smo že upravičeno zdolgočaseni. Vendar je dilema, ki smo jo predstavili, v resnici dilema med deskriptivno metodo (*Natančno se ravnaj po zaporedju dejstev!*, pravi zgodovinarska zapoved) in teoretsko refleksijo. Dilemo pa najdemo v shemi, ki jo je strukturalizem izdelal že

21 Izraz »ideologija« je nasploh prepovedana beseda. Prim. P. Vayne, Foucault révolutionne l'histoire, v: isti, *Comment on écrit l'histoire*, Pariz 1971.

22 Prim. Marc Bloch, *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic*, slov. prev. G. Moder, Ljubljana 1996 /1949/; Lucien Febvre, Examen de conscience d'une histoire et d'un historien, nastopno predavanje na Collège de France (13. 12. 1933), objavljeno v Febvrovi knjigi *Combats pour l'histoire*, Pariz 1953.

zdavnaj, zgodovinopisje pa se z njo otepa še danes. Krzysztof Pomian[23] je to shemo prilagodil za potrebe kulturne zgodovine:

1. zgodovinski pragmatični pristop, ki ga Pomian imenuje tudi kulturni materializem ali diahronija;

2. hermenevtični semiotični pristop ali sinhronija.

Ta dualizem nas takoj spomni na klasični vozel, ki ga je vpeljal strukturalizem. A Pomian je v tej shemi pozicijo sinhronije ali teorije iz klasične sheme pripisal tradicionalni literarni vedi, ki jo je predstavil kot okorelo, konservativno in celo kot glavno sredstvo širjenja nacionalnih ideologij.[24] Nasproti hudo oslabljenemu nasprotniku je Pomian postavil na videz pomlajeno zgodovinopisje. Medtem ko je recimo predmet proučevanja primerjalne književnosti literarna umetnina, ki je »nevidni objekt«, »objet invisible«, je predmet proučevanja kulturne zgodovine knjiga, disketa, »spletna stran« in drugi nosilci grafičnega zapisa, ki jih ima Pomian pojmuje kot »vidni del«, »objet visible«, nevidne literarne umetnine. »Vidni del« Pomian imenuje tudi »sémiophore«, nosilec ali posrednik znaka, ki naj bi bil pravi predmet kulturne zgodovine: proučevalec naj bi ga lovil v razmerju in v odnosih med vidnim in nevidnim in v predmetu družbene menjave.

Pomianova predelava sheme poskuša zlasti odpraviti probleme, ki jih je poznal nekdanji »strukturalistični« model diahronije in sinhronije. Vsebuje dve predpostavki:

1. Dihotomija v resnici ni »par«, saj privilegira teoretskost sinhronije na račun diahronije, ki jo skuša prikazati kot neteoretsko. Shema sinhronije in diahronije je tako »mejni« koncept,[25] ki reže ločnico med zunanjskostjo in notranjskostjo teoretskega polja, in zato moramo shemo razumeti le kot pomožno orodje pri vzpostavljanju raziskovalnega polja sinhronije.

2. V diahroniji se izmenjujejo razna zgodovinska obdobja ali sinhronije. Če to drži, ne drži sklep iz 1. točke, tj. da je zgodovinopisje »neteoretsko«. Kajti »naključni« elementi in procesi iz diahronije postanejo s projekcijo v sinhronijo del sistematične, logične in sklenjene enotnosti. Tedaj pa bi moralo veljati tudi narobe: da ti elementi in procesi potekajo tudi v diahroniji s kontinuiteto, ki ima za podlago logične zakonitosti.

23 K. Pomian, Histoire culturelle, histoire de sémiophores, v: *Pour une histoire culturelle*, ur. J.-P. Rioux, J.-F. Sirinelli, Pariz 1997, 73–100.

24 To je tudi retorika Greenblattovega novega historizma, s čimer je dolgo uspešno novačil privržence, saj je proizvajal občutek akademskega angažmaja.

25 Spoznavna kategorija, pravi Althusser: L. Althusser idr., *Lire le Capital*, Pariz 1996 /1965/, 294 ss. Podobno Balibar pravi, da je postavljanje diskontinuitete v zgodovinski kontinuiteti, tj. črtanje rezov (*coupure*), »*namišljeno*, vendar ne *arbitrarno*«: prav tam, 427.

Althusser vidi rešitev v razširitvi teoretskosti sinhronije na diahronijo, kar lahko navsezadnje, pravi Althusser, izpeljejo le zgodovinarji; ti morajo premisliti teoretsko podlago svojih raziskav in prenehati s predstavljanjem *metodologije* – tj. razprave o statusu in resničnosti zgodovinskih virov in dokumentov – kot *teorijo*. Althusser torej vleče sebe iz težav tako, da vrže vroče kostanje v roke zgodovinarjev: rešitev naj ne bi bila v strukturalizmu in v tistih družboslovnih vedah, kjer je dihotomija nastala, pač pa v zgodovinopisju, ki mora reševati svojo čast v spopadu, ki ga ni niti zakrivilo.[26]

Kaj ugotovi zgodovinar, ko ima opraviti z diahronijo in sinhronijo? Denimo, da koncept iz sinhronije prenese v diahronijo. Uporabili bomo primer iz že omenjenega Cailléjevega članka: zgodovinski razvoj »abstraktnega dela« bomo primerjali s funkcijo koncepta tega »dela« v sinhroniji kapitalistične produkcije. Abstraktno delo je Marx konceptualiziral tako, da ga je primerjal s posebnim delom, kar pomeni, da ima abstraktno delo svojo zgodovinsko genezo, a tudi funkcijo v kapitalističnem produkcijskem sistemu. Posebno delo zastopa v zgodovini obrtniški odnos do dela, ki ga goji delavec zato, ker opravlja vsa dela od priprave do končne izdelave produkta in ima do tega predmeta »omejen umetniški čut«.[27] V manufakturni in industrijski produkciji pa se pojavi »abstrakcija« dela, delitev dela v procesu produkcije na opravila, ki jih lahko dela tako rekoč vsakdo: »Ravnodušnost do določenega dela ustreza družbeni obliki, v kateri individui z lahkoto prehajajo od enega dela k drugemu in jim je določena vrsta dela slučajna in so zato do nje ravnodušni.«[28]

Na ravni sinhronije, tj. na ravni strukturne analize kapitalizma, se ta opozicija pojavi spet v *Kapitalu*, kjer Marx vpelje abstraktno delo kot po-

26 V tem smislu je nenavaden spis Althusserjev rokopis iz leta 1982, ki predstavi tezo o »materializmu srečanja«, »matérialisme de la rencontre«: L. Althusser, Podtalni tok materializma srečanja, slov. prev. Z. Skušek, v: isti, *Izbrani spisi*, Ljubljana 2000. Tam Althusser trdi, da obstaja skrivna filozofska tradicija od Epikurja do Machiavellija in nadalje prek Hobbesa, Rousseauja in Marxa vse do Heideggerja in Derridaja. Če spustimo podrobnosti, je za nas pomemben sklep, da nobena sinhronija nima izvira ali logičnega izteka, se pravi, »začetka« ali »konca«, saj je nastanek sinhronije prav tako naključen, kakor je naključna delitev kart igralcem. Zgodovine posameznih elementov sinhronije potekajo pogosto neodvisno, v novo celoto pa jih poveže *clinamen*, se pravi, deviacija, ki je lahko zelo majhna, pa ji vendarle uspe povezati elemente v novo zgodovinsko konjunkturo.

27 K. Marx, F. Engels, Nemška ideologija, slov. prev. M. Dekleva-Modic idr., v: ista, *Izbrana dela* II, Ljubljana 1971, 66.

28 K. Marx, Uvod /v Očrte kritike politične ekonomije (Prvi osnutek) 1857–1858/, slov. prev. M. Rupel, v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela* IV, Ljubljana 1968, 38.

goj primerljivosti raznih blag za oblikovanje menjalnih vrednosti.[29] Ko pa Marx prestavi posebno delo iz zgodovinske geneze abstraktnega dela v sinhronijo, dobi regresivno funkcijo: posebno ali konkretno delo postane ideološko obremenjeno, saj nam grozi, da se bomo ujeli v nostalgijo za pristnejšimi medčloveškimi odnosi, ki da še niso bili odtujeni in postvarjeni. Iz tega primera lahko sklenemo, da lahko morda z diahrono analizo postavljamo ločnice med posameznimi sinhronijami, a ne moremo poljubno preskakovati iz diahronije v sinhronijo pa spet nazaj, saj utegne koncept, ki »deluje« v diahroni analizi, postati v sinhroni analizi nosilec ideološke zaslepljenosti. Zato Caillé pravi, da v zgodovinski analizi morda upravičeno prehajamo od konkretnega dela k abstraktnemu, ne moremo pa v sinhroniji postaviti konkretnega dela nasproti abstraktnemu delu, temveč bi morali v tem primeru konkretno delo nadomestiti z neplačanim ali zastonjskim delom:[30] samo neplačano delo v imenu družbene solidarnosti naj bi bilo pravo nasprotje »abstraktnemu« delu, se pravi, načinu okoriščanja posameznika na račun drugih posameznikov.

Blokado med sinhronijo in diahronijo je zakrivil prav Marx, ko je v *Kapitalu* vpeljal iluzijo o samozadostnosti ekonomije, ker je to iluzijo potreboval, da bi prišel do modela »čistega« kapitalizma. V tej točki si Marx deli to iluzijo z liberalnimi ekonomisti. Problem teorije blagovnega fetišizma (in dela kot enega izmed blag) je v tem, da je podlaga iluzije o samozadostnosti ekonomije kot determinante drugih družbenih praks. Marx je področje »kapitalizma« zaprl za zunajekonomske raziskave, ki se jim je, nasprotno, posvečal v konkretnih raziskavah, kakršni sta *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta* in *Razredni boji v Franciji 1848–1850*. Pri Marxu se prepletata obe ravni proučevanja in verjetno je ravno zato tako zanimiv za epistemološke premisleke.

29 Caillé dela krivico Marxu, saj ne upošteva, da sta prvi in drugi odlomek iz zgodnjih »humanističnih« ali »predteoretskih« del. Caillé resda primerja pojavitvi istega izraza, vendar sta njuna kontekста tako različna, da sta tako rekoč neprimerljivi. Vrh tega izraz »abstraktno delo« skoz zgodovinsko perspektivo meri na splošno pojavno obliko dela s humanistično poanto odtujenosti delavca, čigar opravilo je z industrijsko produkcijo postalo tako banalno, da je delavec v vsakem trenutku nadomestljiv. Na sinhroni ravni (v poglavju Blago in denar) abstraktno delo rabi Marxu kot družbeno merilo, kot pogoj za primerljivost vrednosti blag, kajti ko se posamezna konkretna dela, potrebna za izdelavo zelo različnih blag, prevajajo v abstraktno delo, vrednosti blag postanejo primerljive, tako da je blaga mogoče menjavati. Iz tega pa bi lahko izpeljali še en sklep: ko križamo opozicijo z diahrone ravni, ki nosi humanistično poanto, z opozicijo iz strukturne analize kapitalizma, potem tudi druga opozicija – in teorija fetišizma nasploh – dobi humanističen priokus, čeprav izhaja iz povsem teoretskega okvira in je celo »antihumanistična«. V tem morda tiči razlog za – tolikokrat očitano – »humanistično poanto« teorije fetišizma v uvodnem delu *Kapitala*.

30 Caillé ravno zaradi teh razlogov že dve desetletji vodi revijo M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), »revijo za antiutilitaristično gibanje v družbenih znanostih«.

Do podobne poante pridemo tudi, če se preselimo na »nevtralno« področje humanistike, v leto 1709, ko Giovanni Battista Vico izda knjigo *De nostri temporis studiorum ratione*. Tudi Vico namreč govori o sinhroniji in diahroniji kot o razliki med naravoslovnimi in humanističnimi znanostmi: med znanostmi, ki se ukvarjajo z občimi resnicami, in humanistiko, ki dela s partikularnimi resnicami. V času zmagovitega pohoda t. i. »kritičnih« kartezijanskih znanosti je Vico stopil na stran vednosti, ki jo je Aristotel imenoval *fronesis*, v latinščino pa so jo prevedli z izrazom *prudentia*: le s »pametnostjo«, pravi Vico, lahko zgrabimo področje človekove *praxis*, ne pa z »znanstvenim« pristopom iskanja občih resnic. *Prudentia* ima potemtakem opraviti z življenjem človeške družbe, ki ga uravnavata *priložnost* in *izbira*: oboje je negotovo, zlasti ker se oblači v pretvarjanje in prikrivanje pa celo v »umetnosti lažnega videza«. *Prudentia* naj bi se, skratka, razlikovala od »znanstvenosti« po tem, da znanstveniki iščejo *enkratni vzrok*, ki naj bi povzročil čim večje število naravnih učinkov, medtem ko je v humanističnih znanostih izhodišče *enkratno dejstvo*, ki ga je povzročilo večje število vzrokov, ki jih lahko primerjamo med seboj in med katerimi iščemo najverjetnejše.[31]

Vzroki nekega enkratnega dejstva niso dostopni prek resnic, temveč prek navideznih resnic, ki jih ljudje prenašajo s tradicijo in spominom. Vico imenuje te navidezne resnice tudi »občа mesta«, »loci communes«, ki naj bi bila vozlišča kolektivne vednosti. V nasprotju z znanstvenim umom, ki na solipsističen način odpira subjektu le njegovo lastno mišljenje, »občа mesta« (ki jih poznamo tudi kot »zdravo pamet«) odpirajo subjektu pogled v njegovo odvisnost od človeške skupnosti, v »politično« dimenzijo njegovega bivanja in v njegovo vpetost v kolektivno izkušnjo skupnosti.

Z Vicom bi potemtakem lahko rekli, da so vse humanistične znanosti »zgodovinske«, saj ima zgodovina med njimi to prednost, da je *praxis* njen neposredni spoznavni predmet. Zgodovinar ima torej vedno opraviti s *praxis*, z rekonstrukcijo »občih mest« in z obnavljanjem materialnih praks, sprijazniti pa se mora z igrami naključij, s kontingentnimi povezavami in konflikti, skratka, z vsem, iz česar je sestavljen horizont na videz svobodnega človekovega delovanja. Točka, iz katere zgodovinar plete svojo interpretativno mrežo, je točka sedanjosti, ki je točka aktualnosti. Iz te točke se širi zgodovinarjeva matrica tako v preteklost kakor v prihodnost, z njo pa se njegovi elementi razvrščajo po pomembnosti, tr-

31 G. Vico, La méthode des études de notre temps /De nostri temporis studiorum ratione/, v: isti, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même,* Pariz 1981, 239.

gajo stare povezave in oblikujejo nove, zgodovinarjevi posegi pa producirajo nove interpretacije. Zgodovinar je ujet med *praxis* in *prakso teorije*: med svojo zakoreninjenostjo v družbenost, ki od njega vsak dan terja dejanja in odločitve, in teorijo, kjer bi se moral zgodovinar odmisliti kot subjekt. Z napetostjo med subjektovo ujetostjo v *praxis* in *prakso teorije* se zgodovinar obrača k vprašanju ideologije, in sicer tako v preteklosti kakor v sedanjosti. Edini resnično zanimiv predmet kulturne zgodovine so torej »umetelne laži«, kot jim pravi Vico, ali, rečeno v današnji teoretski govorici, ideologije.

S podobnim orožjem branita Carlo Ginzburg[32] in Giovanni Levi[33] mikrozgodovino (*microstoria*) pred francosko novo zgodovino in Geertzovo antropologijo. Polemiko z vplivnima šolama zastavita na metodološki ravni kot zahtevo po kontekstualiziranem branju zgodovinskih virov, po upoštevanju izjavljalne situacije govorcev in celo po upoštevanju govorca, ki je bil prisiljen k molku. Ginzburg v članku »Microhistory« pravi, da mu je Jakobson prijazno razložil, da je vse te zahteve nekoč zastopala filologija, sami pa naj dodamo še eno arhaično disciplino: teorijo ideologije.

32 C. Ginzburg, Microhistory, n. d.

33 G. Levi, On Microhistory, v: *New Perspectives on Historical Writing*, ur. P. Burke, Cambridge 1995 /1991/, 93–113.

Ideološka interpelacija in teoretski postopek

Rastko Močnik

Na sedanji stopnji teorije ideologije se postavljata dva problema:
1. določiti moramo pogoje za uspešno ideološko interpelacijo;
2. teorijo ideologije moramo izoblikovati zadosti natančno, da bomo lahko vsaj opisno določili razliko med ideološkim diskurzom[1] in teoretskim postopkom.

Prva naloga izhaja iz nezadostnosti v teoriji ideološke interpelacije, ki smo jo izdelali pred časom in v kateri smo, tako se nam zdaj vsaj zdi, preveč zahtevno določili pogoje za interpelacijo.[2]

Druga naloga izhaja iz nedavnih analiz, v katerih smo obdelovali univerzo kot ideološki aparat kapitalistične države[3] in vpeljali razloček med vednostjo in teorijo. Vednost je po teh analizah ideologija specifično kapitalističnega podrejanja in izkoriščanja. Teoretske prakse pa smo postavili ven iz strukture gospostva in podrejanja na kraj, kjer se politič-

1 Tokrat puščamo ob strani nediskurzivne ideološke formacije. Glede vprašanja odnosa med diskurzivnimi in nediskurzivnimi formacijami v splošnem velja Lessingova zastavitev: diskurzivne formacije delujejo z označevalcem, vizualne s pogledom kot objektom želje. Gl.: G. E. Lessing, *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, 1766 (http://gutenberg.spiegel.de/buch/1176/1). Za nekaj o Lessingovi zastavitvi in njenih posledicah gl.: R. Močnik, Laokoon oder über Grenzen der Filmkunst und Poesie, v: isti, *Extravagantia*, Ljubljana 1993. O vizualnih ideoloških formacijah gl.: R. Močnik, Epilog, v: M. Breznik, *Posebni skepticizem v umetnosti*, Ljubljana 2011.

2 R. Močnik, *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*, Ljubljana 1999.

3 P. Krašovec, Realna subsumpcija u hramu duha, v: *Kroz tranziciju*, ur. Ž. Popović in Z. Gajić, Novi sad 2011; isti, Razredni boj po novi ekonomiji, *Borec* 681–684 (2011); isti, Ekspropriacija crne kutije, *Beton* (pred izidom); isti, Spremeniti dušo, predavanje na Delavsko-punkerski univerzi z dne 26. 1. 2012 (http://mismouniverza.org/primoz-krasovec-spremeniti-duso/); R. Močnik, Univerzitetni študijski program, v: isti, *Spisi iz humanistike*, Ljubljana 2009.

no sestavlja odpor proti razmerjem in procesom izkoriščanja in gospostva. S tem smo odprli dve vprašanji:

a. Kako določiti razliko med teorijo in vednostjo, ki je ideologija in ki:

(i) reproducira tehnično in družbeno sestavo delovne sile, se pravi, reproducira integracijo delavk in delavcev v kapitalsko razmerje;[4]

(ii) sodeluje pri produkciji produkcijskih sredstev kot sredstev za specifično kapitalistično produkcijo presežne vrednosti;

(iii) reproducira produkcijska razmerja in družbeno *Gliederung*, razčlenitev,[5] s katero se uveljavlja gospostvo kapitala.

b. Kako določiti razmerje med ideološkimi praksami politične sestave delavskega razreda in teoretskimi praksami.

Interpelacija

Interpelacijo bomo umestili na kraj, s katerim se Ducrotova »standardna« teorija argumentacije v jeziku[6] ne ukvarja kaj dosti, je pa odločilen za njeno delovanje. Po Ducrotovi teoriji namreč ni mogoče pojasniti, kako na primer iz argumenta v tretji osebi pridemo do sklepa v velelniku množine v izrekih, kakršen je:

Lepo vreme je, pojdimo na sprehod!

V tem izreku naj bi bil argument (»Lepo vreme je«) povezan s sklepom (»pojdimo na sprehod«) s pomočjo toposa »Kadar je vreme lepo, je izlet prijeten«. Vendar aktualizacija toposa, »Zdaj in tukaj je vreme lepo«, pripelje samo do brezosebne ugotovitve »Zdaj in tukaj je sprehod prijeten«. S tem opisom potemtakem ni mogoče pojasniti subjektivne in performativne narave izreka.

Pač pa je mogoče zajeti to razsežnost z manj ambicioznim opisom, ki izhaja iz tiste Ducrotove različice, ki obravnava govorno polifonijo. Tu rečemo, da prvi izrekovalec,[7] ki se oglaša v izreku, predstavi lepo vreme kot priložnost, drugi izrekovalec pa predlaga, naj to priložnost izko-

4 Za koncepta tehnične in družbene sestave delovne sile gl.: R. Močnik, Trg delovne sile in sestava delavskega razreda, *Teorija in praksa* 48 (2011), št. 1.

5 Koncept *Gliederung* povzemamo po Marxovih *Očrtih za kritiko politične ekonomije*; za več o tem, gl. npr.: R. Močnik, *Raziskave za sociologijo književnosti*, Ljubljana, 1984, 177–205.

6 J.-C. Anscombre, De l'argumentation dans la langue à la théorie des topoi, v: *Théorie des topoi*, ur. J.-C. Anscombre, Pariz 1995, 38ss.

7 To je dosleden prevod Ducrotovega izraza *énonciateur*. V preteklosti smo trojico *énoncé, énonciation, énonciateur* prevajali z »izjava«, »izjavljanje«, »izjavljalec«. Dosledno pa je: »izrek«, »izrekanje«, »izrekovalec«. (Gl. prev. op. Bogdana Lešnika v: J. L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami?*, Ljubljana 1990, 14–15.)

ristimo tako, da gremo na izlet.[8] Pri tem opisu se opiramo na Ducrotov koncept izrekovalca: izrekovalec je izhodišče ene izmed perspektiv, ki so predstavljene v izreku.[9] V našem izreku bi torej prvi izrekovalec predstavil lepo vreme kot priložnost, drugi pa bi ponudil sprehod kot način, da izkoristimo priložnost. Prav ta »način predstavitve« določa pomen tako izrazom v izreku kakor izreku v celoti. A načina predstavitve ni nikjer drugje kakor zgolj v načinu, kako so izrazi v izreku razvrščeni.

Ducrot je večkrat poudaril, da njegova teorija izhaja iz podmene, da jezikovni izrazi nimajo »pomena« v tistem smislu, v katerem spontana jezikovna ideologija razume »pomen«. Opozarja tudi, da izrazi delujejo v argumentacijskih nizih in da zato pridobijo »pomen« šele v takem nizu. To je mogoče ponazoriti z nasprotjem med izrekoma:[10]

Pozno je; vlak je verjetno že pripeljal.

Pozno je; vlak je verjetno že odpeljal.

V prvem izreku je čas prikazan kot tok, ki prinaša stvari; v drugem pa kot tok, ki jih odnaša. Pri obeh teh izrekih drugi del (Ducrotov »sklep«) za nazaj določi, kako je razumeti prvi del (Ducrotov »argument«). Lahko pa ta določitev deluje za naprej, tako da prvi del, argument, določi, kako je razumeti sklep, drugi del:

Lepo vreme je; pojdimo na sprehod!

Tale razprava postaja dolgočasna; pojdimo na sprehod!

Nočem, da bi kdo slišal najin pogovor; pojdiva na sprehod!

Izrazi v izreku in izrek v celoti pridobivajo pomen iz tega, kako so izrazi razvrščeni v izreku. Z razvrstitvijo ne mislimo površinskega premega zapovrstja členov,[11] temveč to, kako se členi razmeščajo v strukturi izreka. Ducrot je konceptualiziral mesta ali kraje v strukturi z »izrekovalci«, ki se oglašajo v izreku; vlogo, ki jo izraz pridobi z umestitvijo na strukturni kraj, pa je konceptualiziral z njegovo funkcijo v argumentacijskem nizu (tj. s funkcijo argumenta ali sklepa).

8 V tem duhu Anscombre (De l'argumentation dans la langue à la théorie des topoi, n. d.) topos zapisuje (P,Q) in ne (če P, potem Q).

9 »Kaj razumem z *izrekovalcem*? Po moji teoriji vsak izrek predstavlja neko stališče ali več stališč: 'izrekovalci' pravim virom teh stališč, ki so predstavljena v izreku. V izreku je položaj, o katerem izrek govori, predstavljen s stališča ali iz očišča ene ali več oseb: izrekovalci so te osebe, iz očišča katerih je položaj predstavljen.« (O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, ur. I. Ž. Žagar, ang. prev. S. McEvoy, Ljubljana 2009, 35: http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=70).

10 Zgled povzemamo po: M. Carel, Trop : argumentation interne, argumentation externe et positivité, v: *Théorie des topoi*, n. d.

11 Površinska prema razvrstitev izrazov v naših preprostih izrekih kvečjemu določa poudarek, odtenek, ne odloča pa o strukturi izreka. Prim.: »Zgodaj je; vlak še ni pripeljal/odpeljal.« = »Vlak še ni pripeljal/odpeljal; zgodaj je.«

Pomen se torej poraja iz polifonije glasov, ki jih je slišati v izreku in ki jih je Ducrot utrdil s konceptom izrekovalca. Da bi izrek kaj pomenil, pa mora en glas prevladati nad drugimi. To je tisti glas, ki s svojim »načinom predstavitve« določi, kako naj »vzamemo«, razumemo člene v izreku in izrek v celoti.[12] Po Ducrotovi teoriji se govorec (*locuteur*)[13] identificira s tem izrekovalcem, ki nosi prevladujoči glas.[14]

Vendar je značilno, da interpret ne doživlja razumevanja izreka kot govorčevo identifikacijo z izrekovalcem, ki nosi prevladujoči glas ali pomen porajajoči glas, temveč misli, da razume pomen, ki je izreku notranji, inherenten. Po interpretovem samodejnem samoumevanju je pomen izreku notranji, inherenten, zato ker izhaja iz kombinacije pomenov izrazov, ki nastopajo v izjavi. Interpret misli, da je »priložnost« pomenska sestavina izraza »vreme je lepo«; če pa na primer interpret v Gazi pričakuje napad izraelskega letalstva, tedaj bržkone misli, da pomen izraza »vreme je lepo« vsebuje tudi sestavino »nevarnost«.

A tudi govorec meni, da »uporablja« jezikovne izraze v njihovem »pomenu«. Govorec ne doživlja svoje govorne prakse kot rokovanje z govorno polifonijo in kot identifikacijo z izrekovalcem, ki nosi prevladujoči glas ali pomen porajajoči glas, temveč misli, da sestavlja pomene, ki so notranji, inherentni izrazom v izreku.

Iluzija, da besede same na sebi pomenijo, je skupna govorcu, govorki in interpretu, interpretinji. Ta iluzija[15] je tako rekoč spontana ideolo-

12 V izreku »Nebo je vedro, pojdimo na sprehod« drugi del (sklep) določa, da moramo prvi člen (argument) razumeti kot priložnost; v izreku »Nebo je vedro, Natova letala bodo spet napadla« sklep (drugi del) določa, da je argument (prvi del) razumeti kot nevarnost. V izrekih »Kdo bo poslušal to nakladanje, pojdimo na kavo« in »Še zmerom se nisem zbudil, pojdimo na kavo« pa argument (prvi del) določa, kako je treba razumeti sklep (drugi del) – prvič kot razvedrilo, drugič kot poživilo.

13 Govorec (*locuteur*) je tista instanca, ki jo izrek določa za svojega avtorja. »Kaj razumem z *govorcem*? Z govorcem mislim na osebo, ki je po samem smislu izreka odgovorna za izrek. Naj ponovim: to je oseba, ki je *v izreku samem* označena kot oseba, odgovorna za izrek.« (O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, n. d., 32.)

14 Če smo natančni, je Ducrot pravzaprav menil, da se govorec identificira z izrekovalcem sklepa argumentacije. Res je tudi, da v vsakdanji govorici sklep navadno za nazaj določi, kako naj razumemo argument. Vendar izreki, v katerih argument vnaprej določi, kako je razumeti sklep, dopuščajo parafraze, iz katerih bi sklepali, da se govorec identificira z izrekovalcem argumenta, se pravi, tistega dela izreka, ki določi, kako naj razumemo drugi del in z njim izrek v celoti. Npr.: »Še zmerom se nisem zbudil, pojdimo na kavo« -> »Še zmerom se nisem zbudil, potrebujem nekaj, kar me bo spravilo k sebi« -> »Še zmerom se nisem zbudil, le kako nekateri vzdržijo«; »Kdo bo poslušal to nakladanje, pojdimo na kavo« -> »Kdo bo poslušal to nakladanje, tukaj zgubljamo čas« -> »Kdo bo poslušal to nakladanje, nekateri si pa res vse privoščijo«.

15 »Zdi pa se mi, da bi rad rekel, da sem si od nekdaj želel reči – in upam, da si boste na koncu teh petih seminarjev tudi vi zaželeli reči – , da navsezadnje besede ne pomenijo nič, da naš govor ne pomeni *nič*.« (O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, n. d., 13.)

gija govornih praks. Rekli bi ji lahko »pomenski fetišizem«.[16] Učinek te ideologije, ki je v govornih praksah samodejna in ki te govorne prakse potemtakem tudi omogoča, je tale: v trenutku, ko neki izrek ali govor razumem, je njegov pomen zame že tudi samoumeven. Seveda ni nič čudnega, če ideologija povzroča ideološke učinke. A ta učinek vendarle ni trivialen: vzpostavlja namreč avtomatizem, ki stori, da brž ko izrek razumem, mu že tudi »podležem«. Se pravi: vzpostavlja mehanizem ideološke interpelacije.

Govorčeva identifikacija z nosilcem prevladujočega glasu v izreku in interpretovo razumevanje, ki jemlje izjavo, kakor da jo izreka prevladujoči glas, prevladujoči izrekovalec v njej – sta torej dve strani *ideološke interpelacije*.

Interpret jemlje izrek, kakor da skozenj govori nosilec prevladujočega glasu. Govorec ga izreka tako, da se identificira, poisti z nosilcem prevladujočega glasu. Oba, govorec in interpret, se torej podredita izrekovalcu glasu, ki v izreku prevladuje: to pa je tista instanca, ki jo je Althusser poskusil zgrabiti s kategorijo Subjekta ideologije z veliko začetnico.

Govorec in interpret si ob tem domišljata, da rokujeta s pomeni, ki so besedam inherentni, s pomeni, ki so notranja, imanentna sestavina besed. Nagrada za podreditev althusserjevskemu Subjektu ideologije je, da besede dobijo pomen. Ko se govorec in interpret odzoveta ideološki interpelaciji, besede zanju začno pomeniti, še več: pomen besed in njihovih povezav postane samoumeven.

Althusserjev Subjekt ideologije je strukturna sestavina »pomenskega fetišizma«. Ta Subjekt stabilizira pomen besed in prek njega pomen izrekov. Je instanca, od katere se na interpreta razliva »pomenska iluzija«. Če na isti odnos pogledamo z druge strani, je Althusserjev Subjekt iluzije idealni subjekt, na katerega deluje pomenska iluzija, je inkarnacija »subjekta«, ki se je ujel v »pomenski fetišizem«. Althusser ga sicer predstavlja kot nekakšnega velikega mojstra interpelacije, kot instanco, ki iz ozadja obvladuje interpelacijski mehanizem. A nemara bo ustrezneje, če si ga predstavljamo kot prvega, ki je iluziji nasedel. Prav zato Althusserjev Subjekt ideologije »pozna« vse besedne pomene in lahko izračuna pomene vseh izrekov.[17] Althusserjev Subjekt »pozna« vse pome-

16 Kakor se v blagovnem fetišizmu odnosi med agenti blagovnega gospodarstva prikazujejo kot lastnosti blag, tako se v pomenskem fetišizmu razmerja med strukturnimi instancami govorne prakse prikazujejo kot lastnosti besed.

17 Althusserjev Subjekt ideologije je *native speaker-hearer*, domačinski govorec-poslušalec jezikoslovcev. Ker »pozna« vse možne in vse proizvedene pomene, je filozofska kategorija, ki v filozofski diskurz prevaja Lacanov koncept »subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve«.

ne, ki jih producira prevladujoči glas v izreku: in s tem prikriva razmerja podrejenosti-nadrejenosti med glasovi v izreku samem. Althusserjev Subjekt ideologije je zato sestavina ideološke mistifikacije. Za filozofsko kategorijo je mogoče zadosti dober, a hkrati ovira teoretsko konceptualizacijo. Prikriva namreč, da je »znak arena razrednega boja«: prikriva hierarhična razmerja med glasovi v izreku in prikazuje rezultat teh hierarhij kot postvarelo fetišistično dejstvo besednega pomena. Kot prvi, ki je nasedel interpelacijski iluziji, je Althusserjev Subjekt ideologije idealni oportunist: vsakokratni rezultat spopada za pomen jemlje in prenaša naprej kot *fait accompli*, kot dovršeno dejstvo.

Althusserjeva intuicija vendarle ustrezno kaže, da se Subjekt instance poznavanja pomenov prikazuje, kakor da bi bil zunaj izreka, kakor da bi bil odtegnjen konkretni govorni praksi, kakor da bi bil pred govorno prakso in bi jo določal. Hkrati je ta intuicija ustrezna v tem, da govori o »subjektu«, pa četudi z velikim »S«. Za govorca izreka, ki se samodejno, samoniklo poistoveti s prevladujočim glasom v izjavi (za govorca, ki torej misli, da »uporablja« pomene besed, v resnici pa se identificira z izrekovalcem prevladujočega glasu), je problem subjektivacije vselej že rešen. Govorec in interpret »pomenskega fetišizma« sta interpeliranca, ki z govorom in interpretacijo reproducirata ideologijo izreka. Vselej sta že odtujena v Althusserjevem »Subjektu ideologije«: njun govor in interpretacija potekata prek mehanizma identifikacije, ne skoz subjektivacijo. Subjektivacijo je zanju že izvršil Subjekt. V govorca ali interpreta konkretnega izreka se vzpostavljata tako, da se identificirata z izrekovalcem prevladujočega glasu v izreku.

Althusserjeva intuicija o »Subjektu« je pravilna, ker se v *reproduktivnem* ideološkem mehanizmu subjektivacija prikazuje, kakor da bi bila zmerom že izvršena, kakor da bi bila izvršena zunaj izreka in pred njegovim izrekanjem (ali interpretiranjem). Interpelacija poteka kot identifikacija, njen učinek pa je »pomenski fetišizem«.[18]

18 Jernej Habjan je (v 8. pogl. v tem zborniku) opozoril, da se je Ducrot ujel v past nerazrešljive dileme »*ali* substancialistična fiksacija na vsebino, pomen ipd. *ali* regresija v slabo neskončnost«. Ker se je Ducrot odpovedal »besednemu pomenu«, se pravi, vsebinski fiksaciji, se mu je vsililo (vsaj v načelu, vsaj potencialno) neskončno nalaganje izrekovalcev drugega na drugega. Ta regres je pri Ducrotu simptom tistega manka v teoretskem problemskem polju, na katerega smo naleteli, ko smo ugotovili, da z Ducrotovim aparatom ni mogoče pojasniti subjektivnih mehanizmov v govorici (npr. prehod k velelniku 1. osebe množine). Manko v Ducrotovi teoriji pa nam je tudi omogočil, da smo brez posebnih težav z njegovim konceptualnim aparatom opisali ideološko interpelacijo. Z vpeljavo problematike subjektivacije je namreč mogoče zaustaviti morebitni regres v Ducrotovi zastavitvi. Pri reproduktivni ideološki interpelaciji se problem regresa za neposredno udeležene agente sploh ne postavi, saj je subjektivacija »vselej že izvršena« in se interpret, če je interpeliran, samodejno identificira z glavnim govorcem, ta identifikacija pa onemogoči morebitni beg v neskončnost.

Interpelacija z identifikacijo[19]

D { E1 Lepo vreme je *kot priložnost*
E2 *kot izkoriščenje priložnosti* pojdimo na izlet!

Videti je, kakor da v obeh izrekih E1,2 deluje en sam diskurz D. Drugi diskurz, diskurz Subjekta ideologije, je »evakuiran« v »naravni jezik« in v fetišistični pomen jezikovnih izrazov. Veriženje argumentacije poteka prek načina, kako se predstavljata izreka izrekovalcev E1,2; tj. prek načina, kako izrekovalca E1,2 ponujata svoja izreka. Subjekt ideologije, maskiran v kompetentnega domačina, v *speaker-hearer* naravnega jezika, deluje skoz pomen, pripisan jezikovnim izrazom.

Govorec se identificira z E2: s to identifikacijo, ki poteka v imenu samoumevnega pomena izrazov, se govorec »subjektivira« v relaciji do Subjekta samoumevnega pomena. Govorec ne ve, katero ideologijo »nosi« Subjekt ideologije. V zadnji instanci je to tista ideologija, ki hegemonizira naravni jezik ali narodni jezik ali materinščino kot ničto institucijo. Ničta institucija povezuje, »totalizira«, »integrira« vse samoumevne pomene ne glede na to, da pripadajo najrazličnejšim lokalnim ideologijam. V času nacionalnih jezikov hegemona ideologija, ideologija, ki (začasno) prevlada v ničti inštituciji, *enoti* lokalne ideologije, zagotavlja njihovo (relativno, začasno) koherentnost.[20] V času nacij in nacionalnih jezikov hegemona ali dominantna ideologija izvršuje svoje *poenotujoče* delovanje prav prek ničte institucije.[21] Ker dominantna ideologija deluje prek ničte institucije nacionalnega jezika, ostaja nevidna, saj je videti, kakor da jo samodejno nosijo samoumevni pomeni jezikovnih izrazov.

Ideološka interpelacija z identifikacijo je ustvarjalno paradoksna: z njenim mehanizmom lahko katerakoli lokalna ideologija podpira, tj. reproducira trenutno hegemono ali vladajočo ideologijo. Ker vladajoča

19 Pojasnilo k znakom: D = diskurz; E1 = izrekovalec 1 (*énonciateur*), ki izreka Ducrotov »argument«; E2 = izrekovalec 2, ki izreka Ducrotov »sklep«; izrazi v kurzivi so neizrečeni »načini predstavitve«.

20 Po Althusserjevi teoriji vladajoča ideologija pod svojo dominanto enoti razne lokalne ideologije v posameznih ideoloških aparatih. Samo dokler ji uspeva, da zagotavlja (relativno) enotnost različnih in heterogenih ideoloških aparatov, ostaja vladajoča ideologija. Prav zato so ideološki aparati *hkrati* aparati razredne vladavine in »kraj in zalog razrednega boja«.

21 Vladajoča ideologija dopolnjuje, »suplira« nepopolnost ničte institucije, ki je, kakor vsaka institucija, sama na sebi ne-cela, nepopolna. Postopek dopolnjevanja nacionalne ničte institucije je ob zgodovinskem primeru oblikovanja japonske nacije sijajno prikazal Luka Culiberg v knjigi *Japonska med nacionalnim mitom in mitološko nacijo*, Ljubljana 2007. Prim.: R. Močnik, Pri začetkih: teorija institucije, v: isti, *Spisi iz humanistike*, Ljubljana 2009.

ideologija enoti lokalne ideologije prek ničte institucije, se pravi, prek samoumevnih pomenov, ki jih »vsebujejo« izrazi nacionalnega jezika, lahko ti samoumevni pomeni reproducirajo katerokoli ideologijo, ki si (začasno) pridobi ideološko vladavino. Neposredna lokalna ideologija v našem zgledu je ideologija svežega zraka in zdravega življenja – a prek te lokalne ideologije se lahko reproducira malodane katerakoli vladajoča ideologija: na primer liberalna ideologija, ki posameznici in posamezniku zapoveduje, da morata krepiti telo, da bosta kos vsakdanjemu boju vsakogar proti vsem za uspeh in kariero; ali pa socialistična ideologija veselja do življenja, ki priporoča, da preživljamo dni v vedri družbi in prijetnem okolju.

Interpelacija z identifikacijo je potemtakem *reproduktivna* ideološka interpelacija, ki ohranja in obnavlja vsakokratno vladajočo ideologijo. Pri tej vrsti interpelacije se govorec prek identifikacije z enim izmed izrekovalcev (navadno z E2) »subjektivira v« Subjektu (vladajoče) ideologije. Subjektivacija je v načelu individuov »vpis« v označevalec, ki hkrati pripada dvema diskurzoma. V polifoniji izreka ta označevalec pripada glasu, ki v izreku prevladuje, hkrati pa pripada še nekemu drugemu diskurzu. Prav ta hkratna pripadnost označevalca dvema diskurzoma stori, da eden izmed teh diskurzov prevladuje v izreku. Vendar pri reproduktivni interpelaciji z identifikacijo drugi diskurz (»referenčni« diskurz[22]) ni viden, saj s pomočjo ničte institucije skrepeni v pomen jezikovnih izrazov. Prek ničte institucije vladajoča ideologija deluje skoz samodejne pomene jezikovnih izrazov, ki sami na sebi pripadajo najrazličnejšim lokalnim ideologijam.

Zdi se, da je to edina vrsta interpelacije, na katero se nanaša Althusserjeva teorija. Težave, ki nastajajo ob tej teoriji, izvirajo iz tega, da reproduktivna interpelacija ne deluje neposredno s subjektivacijo, temveč prek identifikacije, se pravi, prek jazovskega mehanizma. Zdi se, da je prav to hotel povedati Althusser, ko je poudaril, da vsaka »ideologija s pomočjo delovanja kategorije subjekt interpelira *konkretne individue v konkretne subjekte*«.[23] Rekli bi, da »konkrecije« subjektu ne more dati nič subjektnega: subjekt je »konkreten«, ker je del strukture, v kateri je tudi jaz s svojimi jazovskimi identifikacijami. Reproduktivna interpelacija doseže subjekt prek jazovske identifikacije.

22 Ker nimamo boljšega izraza, uporabljamo izraz »referenčni diskurz«: to je tisti diskurz, na katerega se izrek »usmerja« (kakor pravi Bahtin), diskurz, na katerega izrek »referira«, ki ga izrek jemlje za »referenco« ali, mogoče natančneje, v katerem si je izrek poiskal referenco, »odnosnico«.

23 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Pariz 1995, 225, 305.

Navedimo zgled, ki kaže, kako se v pomen izreka vtihotapi ideološki naboj.[24]

Na prvi strani *Dnevnika*[25] so fotografijo, ki je prikazovala protestnike na atenski Akropoli, kako so razgrnili napis »ΛΑΟΙ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ ΞΕΣΗΚΩΘΕΙΤΕ« oziroma »PEOPLES OF EUROPE RISE UP«, opremili s podnapisom:

> Grški protestniki, ki nasprotujejo varčevalnim ukrepom grške vlade, so včeraj zjutraj na znameniti atenski Akropoli razgrnili velika transparenta z napisom »Ljudstva Evrope, dvignite se«, vendar policija pri tem ni posredovala.

Izraz »vendar« je eden izmed tistih, ki obrnejo smer argumentacije, tako da v delu izreka po »vendar« argumentacija teče v nasprotno smer kakor pred njim. Če izrek za »vendar« pravi, da policija ni posredovala, moramo razumeti, da v delu govora pred »vendar« argumentacija teče v smeri, da bi policija morala posredovati. V našem zgledu uporaba izraza »vendar« povzroči pomenski učinek, da bi bilo pričakovati, da bi ob tem dogodku »policija posredovala«. Uporaba izraza »vendar« za nazaj deluje tako, da bi ob protestu na Akropoli in ob razvitju napisov bilo normalno, celo samoumevno, da bi »policija posredovala«.

Shematično bi to lahko prikazali takole:

D { E1 Protest na Akropoli
kot kršitev
E2 *kršitvi navkljub*
policija ni posredovala.

Govorec se tu identificira z E2, ki ugotavlja, da policija kršitvi navkljub ni posredovala – in s tem za nazaj prikazuje protest na Akropoli kot prekršek. Izrekovalec E2 uveljavlja prevladujoči glas v izreku ali glav-

24 Ducrotovska teorija loči med »intrinzičnimi *topoi*«, ki so »vselej potencialno navzoči v leksičnih enotah«, in »ekstrinzičnimi *topoi*«: ti pripadajo »ideološkemu rezervoarju, ki ga ima vsak jezik ob danem času«. Eno izmed zanesljivih meril je, da je pri intrinzičnem toposu »če M, potem N« konstrukcija tipa »M, vendar ne-N« mogoča, medtem ko ga je težko uporabiti v konstrukcijah tipa »M, vendar N«. Npr.: »Peter je iskal rešitev, vendar je ni našel« proti *»Peter je iskal rešitev, vendar jo je našel«; »Jana je zahtevala pojasnilo, a ji niso odgovorili« proti *»Jana je zahtevala pojasnilo, a so ji odgovorili.« (J.-C. Anscombre, La nature des topoi, v: *Théorie des topoi*, n. d., 50ss.) – V načelu mislimo, da tudi intrinzični *topoi* pripadajo »ideološki zalogi«, a so v veljavni ideološki konstelaciji trdno usidrani v hegemoni ideologiji in zato delujejo, kot da bi bili samoumevne sestavine »pomena« leksičnih enot. Npr.: ducrotovci za zgled intrinzičnega toposa pogosto navajajo »*bogat*: bolj ko je kdo bogat, večjo kupno moč ima«; a v družbi, kjer bi bila blagovna menjava le obrobna, bi bil pomen izraza »bogat« bržkone drugačen. Za zgled ekstrinzičnega toposa navajajo »bogati so skopi«; a prav tu opazimo, da preskusni dvojček deluje podobno kakor pri intrinzičnem toposu: »Bogat je, vendar ni skop« proti »Bogat je, vendar je skop.«

25 *Dnevnik*, 5. maja 2010.

no perspektivo, iz katere je izrek izrečen. Učinek mehanizma je, da je protest ali vsaj protest na znameniti atenski Akropoli ali nemara protest s temi gesli na znameniti atenski Akropoli prikazan kot nekaj problematičnega, kot nekaj, kar bi moralo izzvati policijski poseg. Ker referenca ali usmerjenost na neki drug govor (tisti, ki argumentira, da je nekaj problematičnega v protestu ali v protestu na znameniti atenski Akropoli ali v protestu s temi gesli na znameniti atenski Akropoli) ni razvidna, se problematičnost »prilepi« na protest ali na protest na znameniti atenski Akropoli ali na protest s temi gesli na znameniti atenski Akropoli: interpret ima pri interpretaciji nekaj svobode – a vsa svoboda je v obzorju problematičnosti dejanja grških protestnikov, ki nasprotujejo varčevalnim ukrepom grške vlade in so na znameniti atenski Akropoli razgrnili veliko transparenta z napisom »Ljudstva Evrope, dvignite se«.

Interpelacija s subjektivacijo

Ogledali si bomo Rancièrov primer: »Mi vsi smo nemški Judje.«[26] Filozof je ob tem izreku izrecno govoril o »politični subjektivaciji«, četudi ni povedal, ali misli na filozofsko kategorijo subjekta[27] ali na teoretski (psihoanalitični) koncept.

D' { E1' Ta dejanja
kot obsojanja vredna
E2' je spodbudil nemški Jud.

D { E1 Mi vsi
kot storilci teh dejanj
E2 smo nemški Judje.

»Drugi« ali »referenčni« diskurz (zaznamovali smo ga z D') je tu pritegnjen v izrek na način Bahtinovega »raznosmernega dvoglasnega govora«.[28] Govorec se identificira z E2, ta pa se parodično nanaša na E2'. Bahtinovska usmerjenost na tuji govor poteka prek neizrečenih načinov predstavitve (v kurzivi). A ta »način predstavitve« je pri zgornjem izreku izrecno proizveden in predstavljen kot tak, saj tega izreka ni mogoče

26 J. Rancière, *Aux bords du politique*, Pariz 2004.

27 Filozofska kategorija subjekta je subjekt kartezijanskega *cogito*, ki je filozofska predelava subjekta moderne (galileijevske) znanosti. V pričujočem besedilu izraz »subjekt« uporabljamo kot teoretski koncept (lacanovske psihoanalize). Ker subjekt v teoriji historičnega materializma deluje drugače kakor v moderni (galileijevski) znanosti, bi uporaba filozofske (kartezijanske) kategorije subjekta lahko delovala kot epistemološka ovira.

28 M. M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskega*, slov. prev. U. Zabukovec, Ljubljana 2007, 205ss.

interpretirati s pomočjo domnevno vnaprej danih semantičnih vsebin v jezikovnih izrazih. Prav narobe: izraz se upira samodejnemu razumevanju. Parodična usmerjenost na tuji govor, ki proizvaja semantične učinke, je učinek subjektivacije, ki v tem izreku ni izključena v alibi jezikovne kompetence, temveč je zajeta v izreku samem – in je v njem tudi predstavljena kot taka. Subjektivirajoči označevalec je »nemški Jud«, ki pripada obema diskurzoma, D' in D – a v vsakem drugače deluje, saj sta diskurza različno usmerjena, kakor bi rekel Bahtin.

Značilnost Rancièrovega primera je, da vzpostavlja do »referenčnega«, drugega diskurza zgolj polemičen, le negativen odnos. Prav zato je v tem izreku mehanizem subjektivacije tako očiten. A četudi je izrek dober zgled ne-reproduktivne subjektivirajoče ideološke interpelacije, je hkrati njegov subjektivirajoči učinek prav zaradi zgolj negativnega odnosa do drugega diskurza le kratkoročen, četudi je nemara emfatičen.

Oglejmo si zdaj izrek, ki prav tako izvršuje ne-reproduktivno subjektivirajočo interpelacijo, pa je njegov odnos do »referenčnega« diskurza bistveno drugačen:

Proletarci vseh dežel, združite se![29]

D' { E1' Proletarci
kot razred
E2' združite se!

D { E1 Proletarci vseh dežel
kot tisti, ki nimate domovine,[30]
E2 združite se!

Drugi ali »referenčni« diskurz, na katerega se usmerja izrek »Proletarci vseh dežel, združite se!«, je teoretski diskurz, ki obravnava problem »politične sestave delavskega razreda«, kakor bi rekli italijanski operaisti.[31] Argumentacijsko členjenje tudi tu poteka prek »načina, kako so izrazi predstavljeni«, se pravi, prek neizrečenih perspektivičnih prikazov, zato je ta izrek ideološki izrek. Toda ta implicitna perspektivična vednost se nanaša na teoretski diskurz. Medtem ko je pri Rancièrovem primeru »referenčni diskurz« drug ideološki diskurz, je v tem izreku »re-

29 K. Marx, F. Engels, Manifest komunistične stranke, slov. prev. C. Vipotnik in B. Debenjak, v: ista, *Izbrana dela* II, Ljubljana 1979, 629.

30 Prav tam, 609.

31 O politični sestavi delavskega razreda gl.: R. Močnik, Mezda, cena in profit, v: *Sindikalno gibanje odpira nove poglede*, ur. G. Lukič, R. Močnik, Ljubljana 2008; in: isti, Trg delovne sile in sestava delavskega razreda, n. d.

ferenčni«, drugi diskurz teorija. V tem je, če smo lahko nekoliko pavšalni, razlika med levičarstvom in komunizmom. Levičarski diskurz je polemičen, duhovit in negativističen; komunistični diskurz je ideološki vpis teoretske prakse.

Subjektivacija poteka prek označevalca »proletarci«, ki hkrati deluje v ideološkem diskurzu (izreka samega) in v teoretskem »referenčnem« diskurzu. Kakor pri Rancièrovem primeru tudi tu subjektivacija poteka v izreku samem (ni odrinjena v alibi vednosti-kompetence domačinskega govorca materinega jezika), zato tudi ta izrek izvršuje interpelacijo s subjektivacijo, se pravi, ne-reproduktivno interpelacijo. Interpelira v ideologijo, ki spodbija vladajočo ideologijo – v ideologijo razredne sestave delavskega razreda in s tem v ideologijo razrednega boja delavskega razreda.

Subjektivirajoči označevalec se resda vpisuje hkrati v (navzoči) ideološki diskurz in v (odsotni) teoretski diskurz – toda (kakor bomo še videli) v teoretskem diskurzu historičnega materializma ni subjekta. Zato se mora subjekt interpelacije vzpostaviti zgolj v izreku samem, a tu se ne more konstituirati kot »instanca« ali kot »člen«, temveč zgolj kot »usmerjenost na drug diskurz«, *zgolj kot funkcija*.

Razlika med ideološkim diskurzom, ki se usmerja na drug ideološki diskurz, in diskurzom, ki se usmerja na teoretski diskurz kot drug diskurz, je potemtakem v tem:

1. v ideološkem diskurzu, katerega »referenčni« diskurz je drug ideološki diskurz, subjekt kot učinek dvojno vpisanega označevalca deluje kot »člen« ali »instanca«;

2. v ideološkem diskurzu, ki si za »referenčni« diskurz jemlje teorijo, subjekt ne deluje kot instanca ali člen, temveč le kot funkcija (»usmerjenosti na drug diskurz«).

Ker v teoretskem diskurzu historičnega materializma ni subjekta, ki bi lahko deloval kot Subjekt ideologije, se v tem izreku, tako kakor pri Rancièrovem primeru, subjekt ideologije vzpostavi v izreku samem. Vseeno pa je med Rancièrovim primerom in tukajšnjim izrekom bistvena razlika: tam se subjekt vzpostavi v postopku parodije, tu pa kot prazna funkcija.

Ideologija in teorija

Četudi ostajamo na opisni ravni in še ne moremo izdelati natančne analize, lahko na tej stopnji ugotovimo, da je ne-reproduktivnim ideološkim izrekom, ki se nanašajo na teoretski postopek (kakor izrek iz *Ko-*

munističnega manifesta), in teoretskemu postopku samemu skupen način, kako v njiju deluje »učinek subjekta«. Pri obeh subjekt ne deluje kot instanca ali kot »člen«, temveč zgolj kot funkcija.

Med ideološkimi diskurzi smo doslej glede na ekonomijo subjekta razločili tri vrste:

1. Diskurz, ki reproducira vladajočo (hegemono) ideologijo; rekli smo mu »reproduktivni ideološki diskurz«. V njem interpelacija deluje prek govorčeve identifikacije z izrekovalcem glasu, ki prevladuje v izreku. Interpelirani individuum (govorec, interpret) se prek identifikacije s prevladujočim izrekovalcem identificira z althusserjevskim Subjektom ideologije; učinek subjekta je odtujen v Subjekt hegemone-vladajoče ideologije, ta pa deluje prek lokalne ideologije, ki je vpletena v izrek na način »pomena leksičnih enot« (natančneje, na »način, kako so leksične enote predstavljene«).

2. Diskurz, ki »referira« na neki drug ideološki diskurz; v našem primeru je bila ta »usmerjenost na drug diskurz« »dvoglasna«, se pravi, polemična. Tej vrsti diskurza smo rekli »ne-reproduktivni ideološki diskurz«. Zgled, ki smo ga obravnavali (Rancièrov primer), je spodbijal ideologijo, na katero je »referiral«. Ta vrsta ideološkega diskurza pritegne učinek subjekta v proces izrekanja: odpravi althusserjevski Subjekt in sproži učinek subjekta v procesu izrekanja, kakor se materializira v izreku.

3. Ideološki diskurz, ki »referira« na teoretski diskurz. Subjekt v tem diskurzu ni instanca ali člen, temveč funkcija. Po tej potezi se ta ideološki diskurz strukturira podobno kakor teoretski diskurz.

Do značilnosti teoretskega diskurza bomo prišli, tako da si bomo najprej ogledali ideološki diskurz na robu teorije. Vzeli bomo Ricardovo obravnavo vpeljave strojev: avtor je napisal, da si je glede strojev premislil, in je predstavil svoje nekdanje zmotno stališče. Naš aparat za analizo ideološkega diskurza lahko dobro pokaže, v čem je bila »zmotnost« Ricardovega nekdanjega stališča. Ricardo je najprej opozoril, da je presežni profit, ki ga prinese vpeljava kakšnega stroja, le kratkotrajen; ko začno stroj splošno uporabljati, se profiti izenačijo in cena strojno proizvedenega blaga pade na proizvodne stroške (Ricardo je menil, da so cene blag v splošnem njihove produkcijske cene). Potem pa nadaljuje:

> Kapitalist bo imel /po vpeljavi strojev/ isti denarni profit kot prej in bo deležen samo kot potrošnik splošne koristi, ker mu bo za isti denarni dohodek na voljo dodatna količina udobja in prijetnosti. Tudi razredu delavcev, sem mislil, bo uporaba strojev enako koristila, ker bodo mogli kupiti več pred-

metov za isto denarno mezdo. /.../ /S/em mislil, da bo delavski razred deležen tako kot vsi drugi razredi prednosti splošne cenenosti blaga, ki izvira iz uporabe strojev.[32]

Ricardov preudarek lahko shematično prikažemo takole:

D' { E1' Vpeljava strojev *kot sredstev produkcije za trg*
E2' zniža cene produktov.

TOREJ:

D { E1 Vsi razredi *kot potrošniki, kupci na trgu*
E2 so deležni splošne koristi pocenitve produktov na trgu.

Diskurz je ideološki, saj argumentativno členjenje ne more potekati brez »načinov predstavitve«: sklepanje v resnici poteka po samoumevnih postavkah, ki smo jih zapisali v poševni pisavi. A ta diskurz se v dvojem razlikuje od navadnega ideološkega diskurza:

1. V D je umevanje »kapitalistov, delavcev, vseh razredov« kot kupcev na trgu resda vpeljano, kakor da bi bilo samoumevno – vendar je eksplicirano v materialnosti diskurza, izrecno nastopa v govornem gradivu. Res pa je, da je v D' umevanje strojev kot produkcijskih sredstev blagovne produkcije samoumevno in implicitno, je tako rekoč del »pomena« izraza »stroj«.[33]

2. »Referenčni« diskurz, D', ni odsoten, temveč je izrecno pritegnjen v govor. Zato diskurz ne deluje kot ideološki diskurz z »usmeritvijo na drug diskurz«, temveč kot diskurz teoretske izpeljave. Izpeljavo smo zaznamovali, tako da smo med D' in D vstavili »torej«.

Funkcija subjekta deluje skoz dvojno vpisani označevalec »trg«. Ta je v D tudi ekspliciran v govornem gradivu. Ideološkost tega diskurza je

32 D. Ricardo, *Načela politične ekonomije in obdavčenja*, slov. prev. J. Lavrič, Ljubljana 1962, 330.

33 Prav v tem je Ricardova splošna dvojna ideološka podmena: da je vsaka produkcija produkcija za trg; da je vsaka produkcija za trg kapitalistična blagovna produkcija. Izločitev »male blagovne produkcije« mu je omogočila, da je dosledno izpeljal delovno teorijo vrednosti in da je zavrnil Smithovo mnenje, da je delovna teorija vrednosti veljala samo v prvih časih človeštva (mi bi rekli: da velja samo za malo blagovno proizvodnjo), medtem ko je v razvitih družbah cena (ki je ne Smith ne Ricardo še ne ločita od vrednosti) enaka seštevku dohodkov od produkcijskih faktorjev (rente za zemljo, profita za kapital, mezde za delo).

potemtakem v residualni samoumevnosti in nedistinktivnosti pomena pojma »produkcija«: ta ga napelje k umevanju strojev zgolj kot »produkcijskih sredstev blagovne produkcije« – potem pa k usodni napaki, da učinek vpeljave strojev ugotavlja zgolj v razsežnosti cirkulacije.

Domnevamo lahko, da se teoretski diskurz odlikuje po tem, da ne vsebuje ideoloških usedlin ali da jih vsaj odpravlja v izrazih, s katerimi operira. Drugače rečeno, teoretski diskurz ni »usmerjen na drug diskurz«: natančneje, vsak morebitni drug diskurz, na katerega se usmeri, integrira vase. Subjekt potem v teoretskem diskurzu deluje kot negativna funkcija: kot funkcija integracije »drugega« diskurza, se pravi, kot odpravljanje dvojnega vpisa označevalca. Epistemološki rez potem ne bi bil izvršen enkrat za vselej, temveč bi bil permanentna naloga teoretske prakse.

To lahko pokažemo ob Ricardovem primeru uvedbe strojev.[34] Če Ricardovo zgornjo shemo prenesemo v Marxovo problemsko polje, moramo najprej eksplicirati prav kapitalistično naravo produkcije, v kateri so stroji produkcijska sredstva.[35] Reči bi morali približno takole: »Produkcija za trg kot moment akumulacije kapitala pripelje do vpeljave strojev.« Tisto, kar je bilo pri Ricardovi shemi še »način predstavitve«, moramo v Marxovem teoretskem polju potegniti v koncept sam. Ne v kon-

34 Ricardova rešitev vprašanja vpeljave strojev v tretji izdaji *Načel politične ekonomije in obdavčenja* (pogl. XXXI) je problematična in je tukaj ne moremo analizirati. Problematično je že, da brez posebnega pojasnila za predmet analize ne vzame narodnega gospodarstva, temveč le ravnanje individualnega kapitala, ki deluje na področju kmetijske produkcije in vpelje strojno produkcijo. Nadalje odmisli kredit in (zdravorazumsko) pokaže, da se količina razpoložljivega (cirkulirajočega) kapitala, vložena v produkcijo reprodukcijskih sredstev delovne sile, zmanjša za količino kapitala, vloženega v produkcijo strojev. Iz tega (napačno) izpelje, da bo v naslednjem kapitalskem ciklu mogoče prehraniti (=zaposliti) le tisto število delavcev, ki ustreza količini cirkulirajočega kapitala, ki je ostala, potem ko odštejemo količino kapitala, porabljeno za produkcijo strojev. (Pri tem tiho predpostavi, da mezde ostanejo enake, in izrecno postavi, da profit ostane enak.) Naposled predpostavi, da dvig produktivnosti dela, ki ga omogočijo stroji, natančno kompenzira zmanjšanje obsega delovne sile, ki jo je mogoče zaposliti. Rezultat, ki ga dobi po svoji analizi, ne izhaja toliko iz analize, kolikor iz predpostavk, ki jih je vnesel vanjo. Vendar sklep izreče zadosti previdno, da ni neresničen: »Moja napaka je izvirala iz predpostavke, da se bo vedno, kadar se poveča čisti dohodek družbe /rente in profiti/, povečal tudi njen bruto dohodek /rente, profiti in mezde/. Sedaj pa imam zadosten razlog za trdno mnenje, da se lahko poveča tisti fond, iz katerega dobivajo dohodek zemljiški lastniki in kapitalisti, nasprotno pa da se more drugi fond, od katerega je delavski razred večidel odvisen, znižati. Iz tega izhaja, ako imam prav, da isti vzrok, ki utegne povečati čisti dohodek dežele, utegne obenem povzročiti, da postane prebivalstvo preštevilno in da se razmere delavcev poslabšajo.« (D. Ricardo, *Načela politične ekonomije in obdavčenja*, n. d., 330–331.) Omembe je vredno, da je Ricardo na podlagi sicer problematičnega preudarka odkril strukturno vzročnost: »isti vzrok« različno učinkuje na različne razrede.

35 »Stroji, ki poganjajo veliko industrijo, niso le bolj sofisticirana delovna sredstva, ampak predvsem 'sredstvo za produkcijo *presežne vrednosti*'.« (Sašo Furlan, Kritika politične ekonomije in moderno delavsko gibanje: dialektika teorije in prakse, *Borec*, št. 681–684 /2011/, 94. Navedek je iz: K. Marx, *Kapital* I, slov. prev. S. Krašovec idr., Ljubljana 1961, 421.)

ceptu ne v diskurzu potem ni nič samoumevnega, nič ni v kakšnem drugem diskurzu, na katerega bi diskurz »referiral«: vse je izrecno povedano v teoretskem diskurzu samem. »Načini predstavitve«, ki so v ideološkem diskurzu učinek »referiranja« na drug diskurz in kraj subjektivacije, s tem pa tudi ideološke interpelacije, so v teoretskem diskurzu pritegnjeni v koncept sam. Če izraz deluje kot koncept, že vsebuje tudi »način svoje predstavitve«: korelativno izraza kot koncepta ni mogoče uporabiti drugače kakor tako, da sam diktira »način svoje predstavitve«. Seveda je mogoče sam izraz »predstaviti« tudi drugače, ideološko, a to zahteva usmerjenost na drug diskurz in sproža subjektivacijo, se pravi, interpelacijo.

V našem primeru moramo proizvodnjo koncipirati kot kapitalistično blagovno proizvodnjo. Tudi v srednjem veku je obstajala proizvodnja za trg, a to je bila »mala blagovna proizvodnja«, ki ni bila moment v akumulaciji kapitala: zato v njej ni bilo strojev v modernem pomenu. Kapitalistična blagovna proizvodnja pa je izsilila vpeljavo strojev: stroji so v njej »sredstva za produkcijo presežne vrednosti«, se pravi, sredstva realnega podrejanja dela kapitalu in sredstva izkoriščanja delavk in delavcev.

Teoretski diskurz se prakticira kot eliminacija »načinov predstavitve« ali »leksičnega pomena« izrazov. »Načini predstavitve« in »pomeni« postanejo del konceptov, način njihovega delovanja v problemskem polju, ki ga prav s tem delovanjem producirajo. Produkcija konceptov in njihovo prakticiranje je tako: preganjanje spontanih »pomenov« in »načinov predstavitve«; integracija tistega, kar bi lahko bil »način predstavitve« ali »samoumevni pomen«, v koncept sam. Subjekt tu deluje le kot negativna funkcija odpravljanja ideoloških usedlin.

Vse to velja za teorijo historičnega materializma. Ne velja pa za teoretske galileijevske diskurze, v katerih še vedno deluje subjekt moderne znanosti, subjekt gotovosti.

Zdaj ko smo določili razliko med diskurzom historičnega materializma in diskurzom galileijevske fizike, lahko pojasnimo tudi razliko med ideološkimi diskurzi, ki referirajo na teorijo historičnega materializma, in tistimi, ki referirajo na galileijevske diskurze (na postopke »eksaktnih« znanosti ali na scientistične različice družboslovja[36]). V gali-

36 Družboslovje je sicer že samo na sebi scientističen projekt, ki na področju zgodovine in družbe uveljavlja galileijevski prijem. Kakor smo pokazali v spisu Sistem družboslovja in njegovi učinki (*Spisi iz humanistike*, n. d.), je družboslovje kompromisna formacija, ki z ideološko gesto prenaša galileijevske postopke na zgodovinsko in družbeno gradivo in s tem zatira proto-teoretske prakse, ki so dotlej potekale v poljih *studia humanitatis* in pozneje filologije. Šele historični materializem je na tem področju proizvedel teoretsko problemsko polje.

leijevskih diskurzih deluje instanca subjekta gotovosti, ki med drugim razcepi diskurzivno polje na subjektivnost izjavljanja in objektivnost izjave.[37] Ideološki diskurzi, ki referirajo na galileijevske diskurze (morebiti celo na teoretske galileijevske diskurze), s tem referiranjem samim predelajo njihov subjekt gotovosti v (althusserjevski) Subjekt ideologije. Natančno rečeno, ideološki diskurz, ki referira ali »se usmerja« na galileijevski diskurz, subjektu moderne znanosti, ki je »prazen« subjekt,[38] pritakne jaz, *Ego*, freudovski *Ich*,[39] v smislu Althusserjeve teze: »Vsaka ideologija interpelira konkretne individue v konkretne subjekte prek delovanja kategorije subjekta.«[40] »Konkretni subjekt« je po naši tukajšnji interpretaciji »subjekt z jazom«, se pravi, subjekt, kakor deluje v konkretnem zgodovinskem individuu.[41] Subjektu moderne znanosti je mogoče dodati katerikoli jaz, prav zato ker je »prazen«: tako je mogoče z referenco na galileijevski diskurz »znanstveno« upravičiti katerokoli ideologijo.[42]

37 Prav ta razcep je materialna podlaga za refleksivni vpis subjekta v polje objekta s kartezijanskim obratom »*mislim: 'torej sem'*« (kakor je zapisal Lacan v spisu Znanost in resnica, slov. prev. B. Vodopivec, v: isti, *Spisi*, Ljubljana 1994, 314). Profit kartezijanskega obrata je »ontološka gotovost«, cena pa razcep subjekta na subjekt izjavljanja in subjekt izjave. – V kartezijanskem jezikoslovju Port-Royala so distribucijo diskurzivnega polja na subjektivno in objektivno stran konceptualizirali z nasprotjem med *modus* in *dictum*: med tem, kar »je povedano«, in tem, »kako je povedano«. V Ducrotovi interpretaciji je teoretski postopek v jezikoslovju inverzno simetričen postopku v filozofiji: če Descartes »preslika« subjekt kogitacije v polje objekta (in s tem hkrati pridobi zadostno gotovost eksistence objekta in nujno gotovost subjekta), pa jezikoslovci preslikajo razcep »subjekt«/»objekt« v subjekt sam na podlagi Descartesove razdelitve subjektovih sposobnosti na pasivno sposobnost razumevanja, *entendement*, in aktivno sposobnost *volonté*, volje. »Port-Royal /.../ zato pravi, da moramo v vsakem slovničnem stavku razločiti dva vidika: eden, *modus* /.../, predstavlja naravnanost volje, drugi, *dictum*, pa predstavlja idejo, ki jo opaža razumevanje.« (O. Ducrot, *Slovenian Lectures*, n. d., 16.) Port-Royal pa pravi takole: »V tem, kar se dogaja v našem duhu, moramo v najsplošnejšem razločevati predmet naše misli in obliko ali način te misli, kjer je glavni način sodba: a dodati moramo še konjunkcije, disjunkcije in druge podobne postopke našega duha, pa tudi druge vzgibe naše duše, kakršni so želje, ukaz, vprašanje itn.« (A. Arnauld, C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée* /1660/, Pariz 1969, 24.)

38 V besedišču kartezijanskega jezikoslovja bi lahko rekli, da je subjekt moderne znanosti čista možnost modalnosti brez kakršnegakoli določnega modusa. To se pravi, da izreki moderne znanosti kot teoretski izreki niso niti »sodbe«. Za sodbe lahko veljajo samo v empiističnem branju. Popperjeva epistemologija na primer za merilo znanstvenosti izrekov razglaša njihovo »falsifikabilnost« in jih torej že jemlje kot sodbe, se pravi, kot ideološke izreke.

39 S psihoanalitičnim besediščem ravnamo nekoliko stenografsko; bralki in bralcu zato priporočamo, da si pomagata s tole knjigo: B. Lešnik, *Temelji psihoanalize. Opombe h konceptom*, Ljubljana 2009.

40 L. Althusser, *Sur la reproduction*, n. d., 225, 305.

41 Reproduktivna interpelacija zato »doseže« subjekt prav prek mehanizma identifikacije.

42 S tem bi na primer lahko pojasnili, zakaj univerzitetna ustanova ostaja inertna in se v temelju ne spreminja, četudi se njeno družbeno-zgodovinsko okolje temeljito spreminja. Pojasnili bi lahko, zakaj se vladajoči sloj na univerzi prilagodi vsakemu družbenemu sistemu in političnemu režimu in, komple-

V historičnem materializmu subjekt ne nastopa kot »instanca« ali »člen«, temveč kot funkcija. Zato si ideološki diskurz z »usmerjenostjo na« diskurz historičnega materializma, z referiranjem nanj ne more pridobiti Subjekta ideologije. Ta značilnost, da subjekt deluje kot funkcija in ne kot člen, je skupna tako teoretskemu diskurzu historičnega materializma kakor ideološkemu diskurzu revolucionarne politike. Ta skupna značilnost je tisti eter, ki omogoča teoretskemu diskurzu, da se proizvaja s stališča revolucionarne politike in jo hkrati kritizira. Velja pa tudi v nasprotni smeri: revolucionarna ideologija se lahko nanaša na teoretski diskurz kot »drug« diskurz, a hkrati ohrani mehanizem subjektivacije v svojem lastnem ideološkem diskurzu. Njeno nanašanje na teoretski diskurz namreč v njem ne najde nobene opore, na kateri bi bilo mogoče proizvesti Subjekt ideologije.

mentarno, zakaj se vsak sistem ali režim lahko poveže z istim vladajočim slojem na univerzi. Vladajoči sloj na univerzi svojo ideologijo sistematično »usmerja na« galileijevske diskurze.

Prve objave

1. I. Ž. Žagar, Nemoč ilokucijske moči, v: J. L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, slov. prev. Bogdan Lešnik, ŠKUC, ZIFF, Ljubljana 1990.
2. R. Močnik, – ne moremo pa vedeti nečesa, česar ne verjamemo, v: isti, *Beseda besedo*, ŠKUC, Ljubljana 1985.
3. I. Ž. Žagar, Argumentacija v jeziku proti argumentaciji z jezikom, *Anthropos* 23 (1991), št. 4/5.
4. Jelica Šumič Riha, Ducrotova strukturalistična semantika ali problem subjekta, v: O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, slov. prev. Jelica Šumič Riha, ŠKUC, ZIFF, Ljubljana 1988.
5. I. Ž. Žagar, Argumentacija v jeziku: med argumentativnimi vezniki in polifonijo, *Anthropos* 32 (2000), št. 1/2.
6. M. Kržan, V. N. Vološinov in teorija dejavne govorice, v: V. N. Vološinov, *Marksizem in filozofija jezika*, slov. prev. M. Kržan, Studia humanitatis, Ljubljana 2008.
7. M. Kržan, »Tuji govor« in razmerje med lingvistiko in pragmatiko, *Slavistična revija* 56 (2008), št. 1.
8. J. Habjan, Ideološka interpelacija v govornih dejanjih: o Ducrotovi formalizaciji bahtinovske polifonije, *Teorija in praksa* 48 (2011), št. 1.
9. R. Močnik, – a če lahko verjamemo tisto, česar ne vemo, v: isti, *Beseda besedo*, ŠKUC, Ljubljana 1985. /55–83/.
10. R. Močnik, *Glas in fenomen* – danes, v: J. Derrida, *Glas in fenomen*, slov. prev. R. Močnik, Z. Skušek-Močnik, ŠKUC, ZIFF, Ljubljana 1988.

11. J. Habjan, Société à iterabilité limitée, v: isti, *Janus, Prokrust, Bahtin: kvadratura Bahtinovega kroga*, LUD Literatura, Ljubljana 2008 /66–85, 97–103; 1. različica/.
12. R. Močnik, Diskurzivne strategije v menjavah individualistične paradigme, v: isti: *Teorija za politiko*, Založba /*cf., Ljubljana 2003.
13. M. Breznik, Kulturni determinizem, v: ista, *Kultura danajskih darov*, Sophia, Ljubljana 2009.
14. Neobjavljeno.
15. R. Močnik, Izhodiščna aporija teorije ideologije, v: isti, *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*, Založba /*cf., Ljubljana 2009.
16. M. Breznik, Mesto ideologije na karti družbe, v: ista, *Obrt in učenost: topografija renesančne gledališke prakse*, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije, Ljubljana 2002 /17–26/.
17. M. Breznik, Spoznavna podlaga kulturne zgodovine, v: ista, *Obrt in učenost: topografija renesančne gledališke prakse*, Ljubljana 2002 /28–43/.
18. Neobjavljeno.

Avtorji in avtorice

Doc. dr. Maja Breznik je doktorirala iz sociologije kulture. Je predavateljica ter raziskovalka in sodelavka Mirovnega inštituta; predseduje programskemu odboru založbe Sophia. Posveča se predvsem družbenokritičnim sociološkim raziskavam kulture in umetnosti ter analizi trga delovne sile. Je soavtorica zbornikov *Kultura d.o.o.* (2005), *Knjižna kultura* (2005), *Zgubljeno v prodaji* (2005) in *Histoire de l'oubli en contextes postsocialiste et postcolonial* (2009) ter avtorica številnih znanstvenih člankov in knjig *Obrt in učenost (2002)*, *Kulturni revizionizem* (2004), *Kultura danajskih darov* (2009) in *Posebni skepticizem v umetnosti* (2011).

Dr. Jernej Habjan je asistent na Inštitutu za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU v Ljubljani. Na Univerzi v Ljubljani je doktoriral iz sociologije kulture in diplomiral iz komparativistike ter rusistike. Ukvarja se z umetnostnimi ideologijami v filozofiji vsakdanje govorice, dekonstrukcionizmu, koncepcijah svetovne literature in bahtinovski metalingvistiki. O argumentativni semantiki je s stališča teorije označevalne prakse pisal v nedavnem historičnomaterialističnem sklopu revije *Teorija in praksa*, v sofijski reviji *Sociologičeski problemi* in v knjigi *Janus, Prokrust, Bahtin* (2008).

Marko Kržan je asistent na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Diplomiral je iz razmerja med teorijo govornih dejanj in historičnim materializmom, v doktorski disertaciji pa posega na političnoekonomsko področje artikulacijskega problema. Prispeval je k zbornikom *Marksizmi in jezikoslovje* (2006), *Sovjetski montažni film* (2011) in *Kroz tranziciju* (2011), h konferenci o Althusser-

ju na akademiji JVE v Maastrichtu ter k nedavnemu historičnomaterialističnemu sklopu revije *Teorija in praksa* in k številki revije *Migrations société* o državljanstvu. S spremno študijo je pospremil tudi svoj prevod Vološinova.

Red. prof. dr. Rastko Močnik predava na Oddelku za sociologijo FF UL. Ukvarja se s teorijo ideologije, teorijo diskurzov, teoretsko sociologijo, teoretsko psihoanalizo, epistemologijo humanističnih in družbenih ved. Uredniško sodeluje z Založbo /**cf.* ter z revijami *Eszmélet*, *Transeuropéennes* in *Sociologičeski problemi*. Je so-predsedujoči mednarodnega upravnega odbora zavoda Institut za kritičeski socialni izsledvanja (Sofija in Plovdiv). Med njegovimi knjigami so *Mesčevo zlato. Prešeren v označevalcu* (1981), *Extravagantia II: koliko fašizma?* (1995; Zagreb, 1998/99), *Alterkacije* (Beograd, 1998), *Teorija za denešno vreme. Levi-Strauss, Mauss, Durkheim* (Skopje, 1999), *3 teorije: ideologija, nacija, institucija* (1999; Beograd, 2003), *Zasreštanija: istorii, prehodi, vjarvanja* (Sofija, 2001), *Svetovno gospodarstvo in revolucionarna politika* (2006) in *Spisi iz humanistike* (2009).

Red. prof. dr. Jelica Šumič Riha je znanstvena svetnica na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU v Ljubljani. Njene prve obsežnejše objave so posegale na področje filozofije vsakdanje govorice (*Realno v performativu*, 1988) in pravne filozofije (*Pravo in razsodna moč*, 1993; *Avtoriteta in argumentacija*, 1995; *Totemske maske demokracije*, 1996), v novejšem času pa se ukvarja predvsem s sodobno kontinentalno politično filozofijo (*Mutacije etike*, 2002). V njenem prevodu ali uredništvu so izšli ključni avtorji s teh področij: Ducrot, Perelman, Miščević, Schmitt, Lefort, Laclau, Rancière, Lyotard, Badiou, Foucault ter Marx, Freud in Lacan.

Red. prof .dr. Igor Ž. Žagar je znanstveni svetnik na Pedagoškem inštitutu v Ljubljani ter profesor retorike in argumentacije. Je avtor knjig *Zagatnost performativnosti ali Kako obljubiti* (1989), *Jezikanja* (1992), *Argumentation in Language and the Slovenian Connective* pa (1995), *Od performativa do govornih dejanj* (2009) in *Argument moči ali moč argumenta?* (2011), soavtor knjig *Čas in dejanje v jeziku* (2004), *Argumentacija v jeziku* (2009), *How to Do Things with Tense and Aspect* (2011), *Evropa med socializmom in neoliberalizmom* (2011) in *Kako so Evropejci odkrili neznane dežele in se spoznali z novimi ljudstvi* (2011) ter urednik zbornika *Speech Acts: Fiction or Reality?* (1991) in Ducrotovih predavanj *Slovenian Lectures / Conférences slovènes* (1996).

Imensko kazalo

A

Althusser, L. 12, 22, 23, 24, 108, 180, 206, 246, 247, 259, 291, 295, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 316, 317, 323, 328, 333, 334, 343, 344, 345, 346, 355
Anscombre, J.-C. 12, 13, 54, 55, 56, 58
Aristoteles 70, 108, 336
Arnauld, A. 355
Austin, J. L. 11, 12, 13, 18, 19, 21, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 75, 79, 82, 219, 220, 221, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 287, 288, 293, 296, 297, 298, 299, 302
Ayer, A. J. 31

B

Bahtin, M. M. 11, 12, 15, 17, 58, 113, 124, 125, 133, 134, 142, 144, 145, 150, 154, 155, 167, 174, 182, 205, 236, 237, 346, 348, 349
Balibar, É. 315, 316, 328, 333
Bally, C. 113, 184
Banfield, A. 157, 158, 160, 164, 165
Barthes, R. 207
Benveniste, É. 12, 13, 52, 53, 54, 62, 107, 109, 111, 145, 153, 188, 207
Bloch, J. 271
Bloch, Marc 23, 324, 325, 326, 327, 332
Bloch, Maurice 23, 317, 319, 320, 321
Bourdieu, P. 270, 323
Breznik, M. 20, 23, 24, 359
Buden, B. 243, 285
Buharin, N. I. 136, 148, 149
Butler, J. 12, 21, 243, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302

C

Cadiot, A. 58, 128
Caillé, A. 327, 334, 335
Carel, M. 341
Carroll, L. 86
Cavell, S. 11, 235
Centrih, L. 182

Chartier, R. 11, 20, 270, 272, 274, 275, 276, 278, 280, 282, 283, 284, 323, 329
Chaunu, P. 270, 273, 323
Chomsky, N. 29, 144, 145, 146, 154, 162
Cohen, L. J. 39
Corneille, P. 248, 249, 250
Culiberg, L. 345
Culioli, A. 57

D

Darnton, R. 270, 323
Davis, S. 51
Derrida, J. 11, 12, 18, 19, 21, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 288, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 334
Descartes, R. 165, 178, 231, 232, 355
Dolar, M. 232
Dosse, F. 11
Ducrot, O. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 24, 41, 55, 58, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 144, 150, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 193, 194, 227, 228, 253, 283, 340, 341, 342, 344, 345, 355, 360
Dumézil, G. 327
Durkheim, É. 185, 246, 325, 326

E

Elias, N. 20, 278
Engels, F. 148, 271, 308
Epikur 334

F

Febvre, L. 23, 324, 325, 332
Felman, S. 287
Forguson, L. W. 35, 40, 44, 45
Foucault, M. 21, 244, 279, 280, 331
Frege, F. L. G. 39, 192, 193, 194
Furlan, S. 353

G

Gauchet, M. 324
Geertz, C. 20, 23, 277, 278, 325, 326, 337
Ginzburg, C. 20, 275, 276, 284, 324, 330, 337
Glonar, J. 56
Godelier, M. 23, 317, 318
Goldmann, L. 23, 325
Goody, J. 246, 273
Greenblatt, S. 280, 323, 331, 333
Grice, H. P. 12, 13, 48, 64, 67, 72, 73
Gutenbrunner, S. 327

H

Habjan, J. 17, 344, 359
Hall, S. 12, 20, 269, 271, 276, 281, 282, 283, 284
Hardt, M. 255
Hare, R. M. 38
Heidegger, M. 334
Hjelmslev, L. 136, 137, 207
Hobbes, T. 334
Husserl, E. 18, 19, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 227, 229, 231, 234, 235, 237

I
Ivić, M. 206

J
Jakobson, R. 185, 337
Johnson, B. 224

K
Kerševan, M. 328
Krašovec, P. 179, 339
Križaj-Ortar, M. 157
Kržan, M. 15, 16, 226, 227, 359
Kuzmanić, T. 242, 244

L
Lacan, J. 12, 13, 17, 18, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 197, 198, 207, 224, 231, 232, 237, 343, 355
Lancelot, C. 355
Lenin (Uljanov, V. I.) 136
Lepetit, B. 277, 278, 328, 330, 331
Lessing, G. E. 339
Lešnik, B. 340, 355
Levi, G. 337
Lévi-Strauss, C. 207, 309, 318
Lewis, D. K. 42, 43
Lloyd, G. E. R. 279

M
Machiavelli, N. 334
Mariana, J. 248
Marx, K. 23, 61, 134, 137, 138, 147, 206, 250, 254, 270, 271, 276, 305, 306, 307, 313, 315, 316, 317, 334, 335, 340, 353
Mauss, M. 247, 273, 309, 317, 325, 326
Medvedev, P. N. 133, 182
Milner, J.-C. 146, 188, 197, 227, 228
Milohnić, A. 296
Miščević, N. 72
Močnik, R. 13, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 67, 138, 173, 179, 182, 225, 251, 281, 288, 291, 302, 339, 340, 345, 349, 360
Momigliano, A. 327
Mulhern, F. 284, 285
Mulligan, K. 225

N
Negri, A. 11, 255
Newmeyer, F. J. 144, 168
Noiriel, G. 275
Nora, P. 324
Nowotny, S. 285

O
Occam, V. 194

P
Pêcheux, M. 310
Platon 184, 313
Pleteršnik, M. 186, 200
Plutarh 70
Poe, E. A. 224
Pomian, K. 324, 333
Poulantzas, N. 241, 255
Pratt, M. L. 287
Price, H. H. 31
Prost, A. 328, 330

Q
Quine, W. V. O. 29

R
Rabelais, F. 324
Rancière, J. 348, 349, 350, 351
Rougemont, D. de 249

Rousseau, J.-J. 259, 311, 334
Russell, B. 193, 194

S

Saussure, F. de 14, 21, 135, 136, 144, 161, 162, 166, 168, 184, 185, 199, 200, 206, 207, 227, 281
Searle, J. R. 37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 62, 63, 64, 65, 66, 74, 84, 109, 156, 219, 220, 221, 222, 223, 228, 229, 230, 235
Sechehaye, A. 184
Simoniti, J. 292
Stalin (Džugašvili, J. V.) 148
Steyerl, H. 288
Strawson, P. F. 12, 13, 48, 53, 64, 66, 67, 72, 73, 78, 193, 194
Swift, J. 210

Š

Škiljan, D. 135, 145, 146
Škrabec, S. 56
Šor, R. O. 145, 155
Šumič Riha, J. 15, 360

T

Tarde, G. 185
Taylor, C. 241, 242
Tihanov, G. 134
Toporišič, J. 157
Trilling, L. 249
Trubeckoj, N. S. 206
Tukidides 70, 71

U

Urmson, J. O. 30
Uršič, M. 199

V

Veyne, P. 71
Vico, G. 336, 337
Vogrinc, J. 284
Vološinov, V. N. 11, 12, 15, 16, 17, 21, 125, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 155, 162, 166, 182, 281, 282
Vossler, K. 138, 140, 165, 166

W

Wallerstein, I. 291
Williams, R. 20, 269, 279
Wittgenstein, L. 74

Ž

Žagar, I. Ž. 12, 13, 15, 62, 83, 360
Žižek, S. 150