

# BESEDA BESEDO

RASTKO MOČNIK

Народна библиотека

Србије

II317275



Vstali bodo knvi prerok  
in bodo delali velika znamenja in čudeže,  
tako da bi tudi izvoljene premotili,  
ko bi bilo mogoče  
Mt 24, 24

Pred centurija so vojaki privlekli bradatega dolgolasca, ki se je potikal med šotori in trdil, da je prerok. Stotnik jih je poznal v tej deželi, kjer si je ljudstvo bolečino ob zgubljeni svobodi lajšalo z besedovanjem o prihodnjih stvareh. Ni jim verjel, a je vedel, da so nevarni.

Stotnik je bil prepričan, da je najteže upravljati premagance, ki so zgubili zadnje upanje, zato jim ob uplenjeni pravici do združevanja ni hotel vzeti še občutka, da uživajo svobodo misli in izražanja:

»Rim je pravna država,« je rekel možaku, »zato ti hočem dati možnost, da pošteno ugotovimo dejansko stanje. Vrgel bom kocki, ti pa povej, koliko bosta pokazali.«

Centurion je svoje dni hodil v grške šole in si je mislil tako:

»Možak lahko ugame ali ne ugame.

Če ugame, ga dam križati, ker je dokazal, da vidi v prihodnost.

Če ne ugame, ga dam križati, ker je dokazal, da vidi v prihodnost, in hkrati pokazal, da je zahrbtn spletkar: kako naj bi namreč napovedal napačno število, če ne bi vedel, katero bo zares padlo?

Seveda pa mu bom dal možnost, da se zagovarja; vojakom bom s tem vzdignil moralo, ker bodo videli, da se bojujejo za pravično stvar, možakovemu ljudstvu pa bom pokazal, da smo potrpežljivi s poštenjaki, neizprosní s hudodelci. Pokrit pa bom tudi pred prokuratorjem, saj mi ne bo mogel očitati, da nisem obdolženca imel za nedolžnega, dokler mu nisem dokazal krivde.

Če ne bo uganil, se bo zagovarjal, da to dokazuje njegovo nevednost glede prihodnjih stvari. Jaz pa mu odvrnem, da to dokazuje njegovo vednost in še hudoben namen povrh, saj me je z zavestno napačno napovedjo hotel zavesti v zmoto.

Če bo uganil, se bo izgovarjal na zlo srečo naključja. Jaz pa mu odvrnem: Dragi moj, vem, da si ravnal v svoj najboljši prid (kako bi namreč mogel domnevati, da bi kdo po svoji volji in preudarku delal proti samemu sebi?). Zato si razmišljal takole:

'Napovem lahko pravilno ali nepravilno število. Pravilno število lahko ugame po sreči ali napovem iz jasnovidnosti. Ker je jasnovidnost vseeno redkejša kakor nesrečno naključje, bo moral stotnik priznati, da je veliko verjetneje, da sem zadel po naključju. Nepravilno številko lahko napovem, ker pač nič ne vem – ali pa zato, ker vem, kaj bo padlo, pa skušam svoje preroštvo prikriti; ker mi gre za glavo, se bom ravnal po najboljši strategiji, zato je veliko verjetneje, da bom poskusil z nepravilno napovedjo prikriti svojo jasnovidnost. Torej se moram odločiti za možnost, kjer je naključnost verjetnejša – in napovedati število, ki bo zares padlo.'

RASTKO MOČNIK

## BESEDA... BESEDO

Založba SKUC  
Ljubljana 1985

- ... želi.  
(Cigale, 1860)
- ... prinese.  
(Pleteršnik, 1894)
- ... dá.  
(Slovar slovenskega knjižnega jezika, 1970)



Teh besed ni razumeti preveč dobesedno.

13072/83-

Hegel pravi, da je nemško cesarstvo ugonobila logična napaka.

Teza pričujočega spisa je nasprotna: da cesarstva trajajo, dokler trajajo njihove zmote.

Ne zanima nas samo logos, pač pa zlasti njegova inkarnacija.

K velikemu načrtu teologije: z vednostjo motivirati verovanje; smo poskusili pristaviti skromno dopolnilo: pokazati na verovanjske pogoje sleherne vednosti.

Ti pogoji bi nam bržkone lahko upravičeno odvrmili:  
if we are found we are lost.

A to ni brez posledic za cesarstva.

»Then you should say what you mean,« the March Hare went on.  
 »I do,« Alice hastily replied;  
 »at least — at least I mean  
 what I say — that's the same  
 thing, you know.«  
 Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*

Namen pričujočega spisa ni pokazati, da se Alica moti; navsezadnje ve to že vsak otrok — vsaj tisti, ki je bral *Alico v čudežni deželi*.

Četudi hoče sleherni govorec reči prav tisto, kar »hoče reči«, je govorenje tvegana zadeva, saj govorec ve, da se lahko zagovori, in nelagodnost je v tem, da ne ve, kaj vse se mu lahko zareče.<sup>1</sup> Temu, da bi povedali premalo, je vselej mogoče odpomoči, navsezadnje je to stvar jasne misli in razločnega govorjenja, tu je zadosti nekaj dobre volje; vrag je v tem, da povemo preveč, da se v spodrseljajih uveljavlja nekaj, kar ni stvar volje, a je še bolj nezadržno, želja, ki je nezavedna, in nas preseneti s svojo vednostjo, ki jo moramo posvojiti, četudi nam je tuja.

Namen pričujočega spisa zato tudi ni pokazati, da ima Alica prav; navsezadnje izhaja to že iz zgornjih opomb — tisti problematični enačaj, ki ga postavlja

<sup>1</sup> V to skupino torej uvrščamo pozabljanje (*Vergessen*) in pomote v primerih, ko nam je stvar znana, pa se vendarle zagovorimo (*Versprechen*), začitamo (*Verlesen*), zapišemo (*Verschreiben*), napak-sežemo (*Vergreifen*), in tako imenovana naključna dejanja.

Predpona »za-« (*ver-*) pri večini teh pojavov že jezikovno nakazuje njihovo notranjo sorodnost. (S. Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja* (1901), prevedla Rapa Šuklje, strokovno pregledal Jani Razpotnik, DZS, Ljubljana 1975, str. 225.)

Alica, je tako rekoč kategorični imperativ sleherne govorne prakse, četudi ga teorija, in ta praksa sama, vsak trenutek spodbijata. »Kategorični imperativ« namreč v tem pristnem pomenu, da govorcju pač *ne preostaja nič drugega*, kakor da postavi enačaj med listim, kar je »hotel reči«, in tem, kar je (zares) rekel, da potemtakem z Alico meni, da je eno in isto »reči, kar sem mislil« in »misliti, kar sem rekel«.

Govorčevemu »jazju« torej ne preostaja drugo, kar da prevzame nase subjekt nezavednega; da torej trpi presežek nad svojim zavednim-voljnim ravnanjem, presežek nezavedne intence nad zavestno, da pretrpi »nehoteno« delovanje želje.

Aličina enačba je namreč *proces* in ni zunaj časa kakor matematične enačbe; zato s svojim izidom tudi izniči ali vsaj popravi izhodišče. Odločilen je prav ta etični moment, ki nanj Alica pohiti opozoriti: »at least I mean what I say«. Govorec tako rekoč steže za svojo izjavo — le s posredstvom tega etičnega priznanja je mogoče postaviti sklepni enačaj, ki pa ravno vzpostavi razliko med izhodiščnim govortčevim »meaning« (tem, kar je hotel reči) in končnim izjavljenim pomenom (tem, kar je »nehote in nevede« zares povedal). Tako da imamo *eno izjavo in dva pomena*: prvi pomen je tisto, kar je govorec hotel reči, drugi pomen pa to, kar je z izjavo zares povedal. Razlika med prvim pomenom in drugim se realizira v *lapsusu*, tj. v tistem, kar se v sami izjavi odmakne od govortčeve intence.

S stališča govortca kot zavestnega »jazja« je spodrslijaj luknja, v katero pade; s stališča tistega, ki lapsus opazi, je prav tako luknja — namreč ta, skoz katero pokuka subjekt nezavednega.

Alica vseeno malo goljufa: ni namreč nujno, da bi govorec vedel, kaj je »zares« rekel; ali pa je Alica prava jezična junakinja: njene besede je namreč mogoče razumeti tudi takole — »ne glede na to, kaj sem hotela reči, sem hotela reči tisto, kar ste slišali«. Kdo

ve, ali Alica ve, kako je tudi mogoče razumeti njene besede?

A kako lapsus opaziti? če ga ne opazi Alica, ga pač mora Velikonočni zajec: a kako naj bo poslušalec sposoben, da prevzame funkcijo Velikonočnega zajca? odkod zajcu vednost, na podlagi katere lahko opazi lapsus in zaskoči subjekt?

Freud (v navedenem spisu, poglavje XII) postavlja tele pogoje, ki jim mora spodrslijaj zadostiti, da ga lahko štejem za lapsus:

- a) ostajati mora v mejah »normalnosti«;
- b) biti mora trenuten in začasen: isto dejanje smo morali biti že poprej sposobni pravilno opraviti, in prepričani moramo biti, da ga lahko vsak trenutek dobro izvršimo;
- c) spodrslijaja se ne smemo zavedati; zato nam mora biti njegov motiv neznan, ima nas, da bi ga pojasnili z »naključjem« ali z »raztresenostjo«.

Normalnost, pravilnost: potezi, ki ju je mogoče določiti le s sklicevanjem na druge, na občestvo normalnosti; nevednost, zakaj spodrslijaj in da sploh je: tu je funkcija drugega še bolj neogibna, saj drugi deluje kot opora za samo bit lapsusa; potemtakem lapsus postane pravi lapsus, se »konsumira« samo v razmerju do drugega. Lapsus je po svojem pojmu intersubjektivni pojav: če ga nihče ne opazi, ga »ni«.

Lapsus kot nezavedna formacija torej participira na paradoksnem ontološkem statusu nezavednega: gno-seološki moment (»da ga nekdo opazi«) je notranji moment njegove ontologije (»da je in kakor je«).

Freud to tudi pove: »Če nas kdo po naključju popravi, moramo takoj spoznati, da je popravek pravilen in da je bilo naše psihično dogajanje nepravilno.« (Isto, str. 225.)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ta drugi nastopi že takoj pri prvem slovitnem zgledu, s katerim se knjiga začena: »Ko mi je nekdo drug povedal iskano ime, sem ga prepoznal pri priči in brez omahovanja.« (Str. 14.)

A če je za konstitucijo lapsusa odločilno, da »nas kdo popravi«, kako lahko ta nekdo, ta drugi vé, da smo se sploh zmotili? Odkod mu norma »pravilnosti« — in tudi, če mu jo že hipotetično pripišemo, kje mora stati, da jo lahko uveljavlja? kam ga postavi to, da nas popravi?

Velikonočni zajec ima namreč na voljo zgolj izjavo: iz nje sklepa, prvič, na njo samo: da šepa; drugič, na njeno specifično zunanost: da šepa glede na to, kar je govorec hotel reči, torej je moral nekaako dognati, kaj je govorec hotel reči, čeprav tega ni rekel; in tretjič, kar je le druga stran prejšnjega sklepa, sklepa na razmerje med izjavo in njeno specifično zunanostjo, tj. na razliko med zavestnim govornim namenom in nezavedno (potlačeno) željo. Drugi sliši tako rekoč dva govorca — implikacije popravka so torej velikanske.

— — Začnimo z zgledom, ki ni značilen in je pravzaprav nasprotni zgled. V francoski knjigi preberem stavek:

»Il faut faire son devoir envers les mots.  
— Storiti je treba svojo dolžnost do besed.«

Glede na to, da me cela knjiga<sup>1</sup> prepričuje o mogočnosti označevalca, in ker so besede njegovo glavno prikazovališče, si lahko mislim, da je res boljše že vnaprej poravnati svoje dolgove, kakor pa čakati, da ti jih označevalec izterja. A tam tudi piše, da je stavek navedek iz *Razlage sanj*: ker se spomnim ali ker grem pogledat, vsekakor pa zato ker obstaja izvirnik, ugotovim, da se stavek »pravilno« glasi

»Il faut faire son devoir envers les morts.  
— Storiti je treba svojo dolžnost do mrtvih.«

To pravzaprav ni pravi lapsus, spodrsrljaj se je zgodil bolj na »predzavedni« ravni: stavec in korektor

<sup>1</sup> *Psychanalyse et politique*, Seuil, Paris 1974, str. 169.

sta namreč predobro dojela metafizično sporočilo tistega spisa. Popravljalec je imel tu prednost, ki je pri pravem lapsusu ne uživa — namreč to, da obstaja Freudov izvirnik, torej da si je lahko ogledal izvirno intenco, neposredno tisto, kar je pisalec »hotel napisati«.

A tega »v-pogleda« naslovnik, ki naj pomaga lapsusu do »biti«, v standardnem položaju pač nima.

Izmislimo si zato nekakšen vmesen zgled na poti k običajni govorni situaciji. Denimo, da bi stavek o dolžnosti do besed prebral v zasebnem pismu, in da stavek ne bi bil navedek iz Freuda. Vseeno bi ga lahko identificiral za *lapsus calami*, bržkone iz konteksta: a iz katerega »konteksta«? Tudi če pismo ne bi izrecno govorilo o zvezi med smrtjo in označevalcem, tj. o mislih, ki bi se pri nas lahko navezale na temo »smrt in seksualnost« (tega namreč ne smemo predpostaviti, saj bi nam sicer lahko kdo upravičeno očital, da si izmišljamo zglede, ki nam olajšujejo premislek), tudi v tem primeru bi imeli realne šanse, da lapsus odkrijemo. Zakaj? — zato ker je dolžnost do mrtvih temeljna zapoved človeške omike, ki jo lahko spremljamo od prvih materialnih civilizacijskih ostankov vse do sodobnosti, v kateri se ji je kljub splošni dekadenci vendarle posrečilo preživeti. Ta zapoved, katere telo (dolžnost) kakor predmet (mrtvi) sta vsa zgolj »iz besed«, sodi torej v izvirni kontekst, prek katerega sem jaz sam in je moj korespondent to, kar sva, namreč človeka, živali, sposobni govora in v govorico prisiljeni. Tako dolžnost do mrtvih (kakor njena povezanost z besedami) potemtakem sodita med same *konstituente položaja*, v katerem sploh lahko berem pismo svojega dopisnika. Kakor tudi sodi k položaju, da sva oba (vsaj v tem dopisovalskem položaju) slepa za testamentarno vrednost slehernega pisma.

Naslednji primer, ki pa je že pravi lapsus, nastal v standardni govorni situaciji, tezo o vnaprejšnjem

kontekstu, tj. o vpletenosti lapsusa v »univerzalni diskurz« (Lacan), odlično potrjuje. Spojamo si ga pri Freudu, ki ga povzema po Raiku (isto, str. 47—48). V akademski družbi, kjer sta bili tudi dve študentki, so se pogovarjali o začetkih krščanstva; ena izmed deklet se je pri tem spomnila na roman, ki ga je pred kratkim prebrala in ki riše tisti čas. A naslova se ni mogla spomniti — in tudi trije izmed navzočih fantov, ki so trdili, da knjigo poznajo, se naslova niso spomnili. Pri analizi se je dekle zavedela, da je naslov pozabila, »ker vsebuje izraz, ki ga mlado dekle — zlasti še v družbi mladih moških — ne mara uporabiti«: roman je bil namreč *Ben Hur*, to zveni podobno kot nemško »bin Hure«, dekle je »nezavedno izenačila izreko imena *Ben Hur* s seksualno ponudbo... Nezavedno mladeničev je pravilno razumelo pomen dekletove pozabe in jo... tako rekoč pojasnilo...«

Ta zgled je dragocen, prav zato ker je tako sumljivo blizu skušnjavi, da bi zamračnjali o korespondenci duš in podobnih umovanjih s preloma stoletij. Psihoanaliza, plod istega časa, je nastala in se je razvijala prav v maskoku na polje, ki so ga uzurpirala tavanja svetovnih duš.

Pri tem »nezavednem branju nezavednega« je nekaj skrivnostnega prav zato, ker z lapsusom deli krožno strukturo nanašanja na samega sebe: lapsus je mogoče opaziti le *na podlagi* neke »konstelacije« (besednega materiala; zavestne intence; nezavedne želje) — a to konstelacijo je mogoče spet le rekonstruirati iz lapsusa samega, tj. *potem ko smo ga že »opazili«*; prav tako je kolektivno pozabo mogoče pojasniti le s kompleksno (nezavedno) intersubjektivno mrežo — a ta mreža se s pomočjo lapsusa prav vzpostavlja.

Zdeli smo na temeljno potezo označevalca, ki bi ji zelo ustrezno lahko rekli njegova vnaprejšnja *nachträglichkeit*, »apriorna aposteriornost«. Kot slutnja je ta problematika navzoča v Saussurovi opombi, da pri

jeziku vprašanje o izvirih koincidira z vprašanjem o stalnih pogojih — v problemu, ki Saussura zapelje v slepo ulico, v kateri ne more tematizirati razmerja med *langue* in *parole*, saj zgodovinsko, dejansko, »praktično« »le fait de parole précède toujours — govor je vselej prvi«, medtem ko je edini *teoretični* odgovor v tem, da damo prednost sinhroniji nad diahronijo, tj. jeziku (*langue*) nad govorom (*parole*). Saussure tako ne more tematizirati ločnice, ki je temeljna za njegovo podjetje in od katere je odvisna vsa njegova nadaljnja konceptualizacija: kakor da bi bil med vsemi koncepti nujno (vsaj) eden, ki ga ni mogoče konceptualizirati — ki pa omogoča konceptualizacijo »vseh drugih«. Na tej strukturi ravni je Saussurov aparat sumljivo »adekvaten« strukturi svojega »objekta«; ta sumljiva adekvatnost bi nas lahko napeljala v zmoti, ki sta sicer druga z drugo v protislovju, a hkrati tudi, kakor lahko pokažemo, druga iz druge paradoksnost izhajata:

1. Menili bi lahko, da »stvarno, dejansko« obstaja neki predmet (»jezik«), ki ga lingvistika opazuje na način nekakšne quasi-naravoslovne znanosti. S tem bi zašli v »substancialistično« zmoti, ki bi v Althusserjevem izrazju sodila k empiristični ideologiji.

2. Lahko pa bi od 1 naredili korak naprej in rekli: *struktura* Saussurovega postopka kaže, da si jemlje za predmet naturaliziran objekt, ki mu hoče adekvacijsko priložiti svoj diskurz o njem — torej: je Saussurov postopek ideološki postopek in je njegov predmet ideološki predmet. Ta »hiperkritična« znota je vsekakor hujša, namreč zato, ker je v njej nekaj resnice. Ker ta očitek Saussura bere skoz opozicijo znanost/ideologija (tu, natančneje, skoz opozicijo znanstveni spoznavni objekt/ideološki objekt (ki je mišljen kot »stvarni predmet«)), mu uide bistvena poteza — namreč *kraj*, kjer pri Saussuru pride do padca iz znanosti v ideologijo: ta kraj je prav ločnica *langue/parole*; a na kateri podlagi je to ločnico sploh mogoče

povleči? kaj je tretji člen, ki omogoča razdelitev? kaj je, preprosto, tisto, kar oba člena povezuje prek prečne, ki ju razločuje? — ta podlaga, tretji in povezovalni člen je pač govoreči subjekt. Brez govornega subjekta ni *parole*, konkretne govorne dejavnosti, a *parole* ne more biti, če govorni subjekt ne obvlada *langue*, če tako ali drugače ne »poseduje« jezиковnega sistema.

Če potemtakem Saussure privzame kaj ideološkega, potem privzame ideološki govorni subjekt: svoj znanstveni objekt zgubi, prav kolikor se ne znebi ideološkega subjekta. Ta saussurovski (ali jezikoslovni) govorec je v svoji samozavednosti, v svoji nevtralnosti glede na distinkcijo izjava/izjavljanje, sploh paradigmatična podoba ideološkega »subjekta« (»subjekt« moramo pisati v narekovaju, saj je *sujet parlant* v jezikoslovnem pomenu prav značilna »sintetična« iluzija na ravni jaza): ta jazovski *bricolage* je tako zelo ideološki, da vse opozicije, ki ga predpostavljajo, delijo z njim nesposobnost, da bi ujele, da bi mislile spodrseljaj: prav kakor lapsus »uide« govornicu, ki ga zagreši, tako ga tudi ni mogoče konceptualizirati s pomočjo distinkcije *langue/parole* — lapsus namreč ni prekršek *parole* nad *langue*, najboljši so prav tisti spodrseljaji, ki so sistemsko korektni.

*Langue* zastopa vsekakor tisto, kar je v govorici mogoče urediti, tisto idealno regijo, ki je v govorici urejena. Zato je razlika med *parole* in *langue*, kakor se (po specifičnem jezikoslovnem mitu) sprva kaže lingvistu, razlika med *lawless sequence* in *lawlike sequence*; a naključni in neurejeni (*lawless*) niz se ne sprevrže v urejeni (*lawlike*) niz s pomočjo kakšnega lingvistovega posega — pač pa, narobe, do te sprevrnitve, do te ureditve pride s pomočjo govornice samega (lingvist namreč sestavi jezikovni sistem prav na podlagi informacij, ki jih lahko dobi zgolj od naravnega materinskega govornice). Tako da je z gnoseološkega vidika lingvistova samonikla epistemologija

svojevrstna *Aufhebung* »kopernikanskega obrata«: lingvist ni več naivni predkantovski spoznavalec, ki bi, spoznavajoč, krožil okoli predmeta svojega spoznavanja; a lingvist tudi ni spoznavni subjekt kopernikanskega obrata, okoli katerega kroži stvar, ki je predmet spoznavanja; pač pa za lingvista kot jezikovnega spoznavalca stvar kroži okoli sebe same: ali, natančneje, stvar kroži okoli govornice — in lingvist zgolj »beleži« spoznavne učinke tega kroženja. Tako da je lingvistični govorni »subjekt« hkrati emitent *lawless sequence* in točka, okoli katere se naključni neurejeni niz sprevrča v *lawlike*, v urejeni, zakoniti niz; in, vrh tega, je govorni subjekt privilegirani depó »vedenjskih« učinkov tega sprevrčanja. Kar pomeni, da je lingvistični govorec sam svoj jezikovni bedak in jezikovni vedec: govorec je torej sam svoj drugi — kar bi navsezadnje lahko ustrezalo psihoanalitični določitvi subjekta. A jezikoslovje naredi vse, da bi se spoprijeti tej posledici svojega postopka. Zato deluje za lingvista govorec kot *sujet supposé savoir* na kraju velikega Drugega, na kraju saturiranega, zapolnjenega velikega Drugega brez razpoke. Govorec je polje označevalcev, ki je »celo« — zamašeno prav z objektom lingvistove želje; medtem ko je na strani lingvista njegova subjektivna situacija neprimerno bolj jasna: lingvist se subjektivira s tem, da se vpiše na kraj razločka, na kraj razloke med *langue* in *parole*: za lingvistovo konstitucijo v subjekt jezikoslovne vednosti zadošča ta razlika v svoji čisti formi, v svoji negativnosti in brezvsebničnosti. Ta razlika med *langue* in *parole* je v saussurovski lingvistiki edino »negativno dejstvo«, ki ga ni mogoče pozitivirati — in je hkrati pogoj za pozitivacijo »negativnih« jezikovnih razlik v pozitivne člene (»znake«). Tako da je razlika *langue/parole* v svoji čisti negativnosti sam označevalca — in kraj izpada objekta lingvistove želje — in kraj lingvistove subjektivacije — torej falični označevalec v pravem psihoanalitičnem



pomenu izraza. Tako da je saussurovski lingvist v položaju analizanta v času »pozitivnega transferja«: hkrati je v položaju, ko mu izjave prihajajo »od drugod« (postavlja jih na kraj naravnega govorca), in v položaju, ko se na drugega (spet na tega govorca) obrača po pojasnilo, kaj te izjave »pomenijo«. Ta transfer pa je tudi brezupno nerazrešljiv, ker lingvist hkrati odlaga vse jazovske iluzije prav na kraj samoniklega govorca. To je mogoče še očitnejše v post-strukturalni lingvistiki, ki se začne ukvarjati z razmerjem med izjavo in izjavljanjem, tj. z razmerjem govorca do njegovega lastnega govora. Ta lingvistika namreč že predpostavlja saussurovsko operacijo: vpis subjekta v izjavo misli skoz opozicijo med *sentence meaning* in *utterance meaning*, tj. z razlikovanjem med čistim stavčnim pomenom (na ravni *langue*) in izjavnim pomenom (na ravni *parole*). Pri čemer fiktivnega stavčnega pomena (pomena stavka, preden ga kdo izreče) ni mogoče vzpostaviti drugače kakor z operacijo, ki je po svoji strukturi »saussurovska«.

Lingvistika tako s svojo koncepcijo govorca zgubi prav subjekt. Zadeva je še bolj ironična: če se hoče jezikoslovec konstituirati v spoznavni subjekt (na prečni *langue/parole*), mora govorce »odvzeti« subjektivnost; in če hoče jezik konstituirati v spoznavni objekt, mu mora nekontrolirano dodati subjektivnost z jazovskimi iluzijami. Odtod tudi sinkretična narava jezikoslovja, v katerem se prepletata eksaktnost »znanosti« in perspektivnost (»humanistične«) vede: njegov subjekt je sicer »znanstven«, zato pa njegov objekt ni.

S tem se seveda samo še zaostri naše izhodiščno vprašanje, kako lahko drugi lapsus sploh opazi: drugi ni lektor, on ne meri govorceve performance ob jezikovni sistemski normi. Nemara je sploh narobe, da se sprašujemo, kot da bi drugi moral imeti na voljo nekakšno »merilo«, ob katerem bi izmeril spodrsljaj-

ni odmik: narobe, obrniti moramo optiko in reči, da je prav normativna institucija jezika nadomesna tvorba, s katero si (»ideološki«) govorni subjekt zagotavlja svojo konstitutivno samo-zaslepitev. Govorni subjekt je namreč odlikovani ideološki subjekt prav zato, ker je »ideološki subjekt« kar na dva načina, namreč kot subjekt in kot objekt hkrati: kot objekt v lingvistični konceptualizaciji, kot subjekt v svoji lastni govorni praksi: govorec namreč »dejansko« deluje tako, kakor si ga predstavlja Saussure, govorec »subjektivno« deluje tako, kot objektivno deluje kot lingvistični koncept.

To neposredno prevračanje subjektivne iluzije v objektivno slepilo je možno zato, ker v govorni praksi ideološka iluzija deluje subjektivno in objektivno hkrati: odličnost govornice med vsemi simbolnimi praksami izvira prav od tod, da govornica uveljavlja *ničelno stopnjo* razlike med subjektivno in objektivno ideološko iluzijo.

V tem je racionalno jedro Saussurove trditve, da je lingvistika »splošni zgled« za sleherno semiologijo ali, kakor bi rekli s sodobnim izrazjem, za sleherno ideološko analizo.

V subjektivaciji ideološke iluzije, ki jo omogoča edinole govornica, lahko vidimo tudi transhistorični pogoj za sleherno (človeško) družbenost — iz česar lahko, korelativno, izpeljemo razmerje med psihoanalizo in zgodovinskim materializmom: če je namreč subjektivacija transhistorični pogoj za sleherno zgodovinskost, potem seveda odpade klasični očitok, da namreč psihoanaliza ni zgodovinska (in da potemtako reduoirna zgodovina na nekakšne večnostne zakone itn.) — pač pa se, narobe, pokaže, da je zgodovinski materializem možen samo s pomočjo *redukcije* ideološke problematike na njeno objektivno razsežnost.

Redukcija, ki omogoča zgodovinski materializem, je sicer legitimna — kolikor namreč objektivnost

ideološke iluzije tudi dejansko (»objektivno«) dominira. Na primer:

1. Marx v sloviti formulaciji, s katero metaforično definira obči ekvivalent, takole izraža temeljni ideološki mehanizem univerzalne blagovne menjave:

»Tako je, kot da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali... eksistirala še *Zival (das Tier)*, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva.«

(1. poglavje *Kapitala* po različici iz 1867; Časopis za kritiko znanosti..., št. 13—14, 1976, str. 191—192.)

Te formulacije nikakor ni mogoče interpretirati v duhu zdravorazumskega umevanja ideologije: kakor da blagovni agenti »mislijo«, da obstaja inkarnacija živali nasploh, v »resnici« pa ni tako; pač pa narobe: denar je blago nasploh, iluzija individualne inkarnacije je *dejanska*, deluje v stvarih samih — in slepota blagovnih agentov je prav v tem, da tega ne vidijo. Ideološka zaslepljenost se kaže ravno v buržoaznem nominalizmu, v slepoti za objektivni obstoj »ideološke iluzije«. Subjektivni ideološki moment je tu prav slepota za objektivno naravo ideološke iluzije, in ta moment je tu specifično buržoazen (tj. specifično pripada prav tej ideologiji občega ekvivalenta): kritike blagovne ekonomije, kakršni sta npr. Lutharova kritika obresti ali Shakespearova kritika denarja, izhajajo z ideološko »retrogradnih« stališč in hkrati tisto, kar je neposredno in dobesedno mehanizem vrednostne forme občega ekvivalenta, maskirajo v retorično figuro ali umetnostno metaforo.

Zgodovinski materializem se začne takrat, ko se prenehamo spraševati: »taka je umetnostna metafora, a kakšna je dejanskost, ki jo metafora upodablja?« — in izhajamo iz postavke, da je metafora dejanskost sama.

Zgornji položaj je Marx opisal z besedami »Tega ne vedo, a tako delajo«; Žižek je pokazal, da je ta

stavek ne glede na to, kaj je Marx hotel z njim »resnično reči«, treba razumeti v pomenu naše točke 1: njihova vednost je slepa za ideološke implikacije njihove dejavnosti. To je seveda položaj, ki je specifičen za kapitalistični proizvodni način, kjer »razmerja med ljudmi dobivajo videz razmerij med stvarmi« ali manj humanistično rečeno: kjer se objektivnost ideološke iluzije maksimalno emancipira od svojih subjektivnih pogojev — kjer je subjektivni ideološki pogoj prav subjektova slepota za ideološko posredovanost odnosov med »stvarmi«. Marxova formula blagovnega fetišizma je ponesrečena zato, ker je sama opozicija ljudje/stvari možna šele na podlagi blagovnega fetišizma. Tako da je Marx epistemološko natančno v istem položaju kakor Saussure: svoj spoznavni predmet skuša zgrabiti s pomočjo pojmovne dvojice, ki je prav rezultat »slepega« delovanja tega spoznavnega »predmeta« samega.

Lukaos izpeljuje značilnosti reificirane ideologije iz strukture blagovne menjave: reificirano mišljenje je abstraktno, kvantitativno, nezgodovinsko itn. (v nasprotju s konkretnim, kvalitativnim, zgodovinskim mišljenjem), zato ker te lastnosti ustrezajo generalizirani blagovni menjavi v kapitalizmu, kjer se blaga prav tako kvantitativno primerjajo glede na količino abstraktnega dela, ki je v njih... itn. Naj so bili ti homologizmi v svojem času še tako preničljivi, vseeno v svoji skrbi, da bi formo mišljenja povežali s formo menjave, zgrešijo preprosto rešitev, da je menjava sama forma mišljenja in da je reificirana vednost notranji moment, subjektivni pogoj v »reificiranem svetu«.

Homologizmom moramo torej odgovoriti z brati Marx: ni čudno, da sta si forma reificiranega mišljenja in blagovna menjava homologni, če pa blagovna menjava ravno je forma reificiranega mišljenja.

»Reificirana« vednost mora biti abstraktna, nezgodovinska itn., ker je samo s temi lastnostmi lahko po

svojih lastnih kriterijih *resnična*. Res je namreč, da živali nasploh ni, res je tudi, da inkarnacije generičnih pojmov na splošno ne obstajajo, a ta univerzalna abstraktna resnica ne velja za konkretni zgodovinski primer splošnega ekvivalenta. Ta specifična konkretna zgodovinska ne-vednost (tj. ta univerzalno-abstraktna nezgodovinska vednost) pa je notranji moment za samo možnost delovanja po mehanizmih občega ekvivalenta.

Zgornja konstelacija je seveda izjemna tako zgodovinsko (ker se omejuje na en sam tip družb) kakor »področno« (ker zajema samo ekonomsko »področje«): zanjo je značilno, da menjava (»stvari«) poteka na videz sarkodejno, brez slehernega ideološkega posredovanja. Ideološki moment je *prav ta videz*, da menjava poteka brez ideološkega momenta: reifikacija (»stvari namesto ljudi«) je v tem, da objektivni moment iluzije popolnoma prevlada in da je subjektivni moment iluzije *negativen* (namreč prav utvara, da iluzije »ni«). Temu pravijo tudi »laična družba« ali »konec ideologije«: ti izrazi samo napol ustrezajo, namreč kolikor skušajo povedati, da je v »blagovnem fetišizmu« vsebina verovanja *negativna*. Temu negativnemu verovanju ustreza *odsotnost vednosti* natančno na tistem kraju, ki je predmet vere: meščan »ve«, da ni živali nasploh, ne ve pa, da z določenimi družbeno-zgodovinskimi pogoji obstaja Blago nasploh.

Za ideologijo blagovnega fetišizma je potemtakem na »subjektivni strani« značilna *koincidenca dveh negativnih členov: negativnega verovanja plus odsotnosti vednosti* (punktualna odsotnost na kraju, ki ga zaseda »negativna« vera). To prekrivanje dveh mankov ustvarja značilno iluzijo, da v kapitalizmu ekonomija teče »sama od sebe« brez ideološkega posredovanja (družba, ki deluje brez zunaj-ekonomskega nasilja, z golim ekonomskim nasiljem — kar je sicer do neke mere res, kolikor je to samo videz, a je »nujen videz« — kot pravi Marx).

(»Negativnega verovanja« se drži nekaj paradoksnega: »Verjamem, da ne-x« je še zmerom izraz verovanja, četudi je predmet zanikan; izraz ne-vere »Ne verjamem, da x« pa predpostavlja, da je nekdo priskrbel predmet, ki vanj ne verjamem, da je torej rekel nasprotno — da je verjel. To, čemur pravimo »negativno verovanje« — je torej ali samo verovanje ali pa verovanje vsaj predpostavlja pri drugem.)

2. S to minimalno ideološko matrico vednost/verovanje lahko generiramo še drugačne položaje: če je bila za konstelacijo pod 1 značilna konjunkcija negativnih vrednosti obeh členov, tvori maksimalno nasprotno konstelacijo *disjunkcija pozitivnih vrednosti obeh členov*. Tako eno izmed koptskih plemen (Dorzé) verjame, da je leopard veren kristjan in se zato po koptski šegi ob sredah in petkih posti; a zato na te dni nič manj skrbno ne varujejo svojih čred, saj vedo, da je leopard nevaren cel teden. Neposredna tehnološka raven, na kateri deluje pastirska vednost, je tu razločena od ravni družbenih razmenij, na kateri deluje verovanjski prežitek »totemizma«: a zato verovanje nič manj ne ureja družbenih produkcijskih razmenij, ki so *pogoj* za uspešno izvrševanje tehnološke vednosti.

Pri otroški veri v Dedka Mraza gre za podobno disjunkcijo: otroci vedo, da darila dajejo starši, a verjamejo, da jih prinaša Dedek Mraz. Ateistični državi dajo, kar je univerzalnega, staršem, kar je lokalno familiarnega — in poberejo darila. Otroška ideološka ekonomija je bistrumna, saj se s tem, da se hkrati vdajo protislavnima ideološkima zahtevama, distancirajo od sleherni konkretne ideologije posebej. Staršem na ljubo v imenu družinske lojalnosti verjamejo v Dedka Mraza — in se s tem otresejo prevelike hvaležnosti za darila, torej prav pretiravanju v družinski lojalnosti; državi na ljubo ne verjamejo — in se s tem otresejo nadomestnega državnega kulta, ki naj bi pregnal krščanskega Božička, torej se znebijo

prav pretiravanj v lojalnosti državi. Tako se z enim gibom znebijo obeh institucij, ki se bojujeta zanje, in s tem, da obema hkrati plačujejo ideološki davek, dosežejo, da ga ne plačujejo nobeni posebej — pa še materialni tribut poberejo.

3. Na žalost trik pozna tudi država. Ideološka podlaga sodobnega kazenskega sistema je prepričanje, da je obsojenec, ki so zagrešili kazniva dejanja, s pomočjo ustreznih institucij (zaporov) mogoče »popraviti, poboljšati«. Zaporji se še danes imenujejo »KPD — Kazensko popravni (ali poboljševalni) domovi«. A vendar je že od 1820 jasno, da zapor nikogar ne poboljša: dobro torej vemo, da zapor ne poboljšuje, a vendar nekako verjamemo, da le popravlja. Če tega ne bi verjeli, ne bi bilo nikakršnega ideološkega utemeljila za sodobno kaznovalno prakso. Maščevanje ne pride v poštev za ideološko opravičilo zapiranja, saj zaporji nastanejo prav iz koncepta kazni, ki opusti nekdanje maščevanje; družbena obramba pa tudi ni prepričljiv argument, saj jo je mogoče zagotoviti — in jo tudi obilno zagotavljajo — z drugimi načini, zlasti s policijskim nadzorovanjem. Tako da neutemeljena vera v poboljševalno delovanje zapora prikriva njegovo dejansko funkcijo (reprodukcijo kriminalitete ali, natančneje, njenega družbenega nosilca »lumpenproletariata«).

Ta disjunkcija negacije na področju vednosti (»vemo, da ne-x«) in afirmacije na področju verovanja (»verjamemo, da x«) je značilna tudi za ideologijo, ki je podlaga birokratskemu gospodstvu. Vsi namreč vemo, da je birokracija nesposobna, dezorganizirana, v sebi sprta, a vseeno hkrati verjamemo, da je (vsaj v represiji) učinkovita, hitra, organizirana, vsemogočna. Ta v ničemer utemeljena vera v vsemogočnost birokracije pa je paradokсно prav podlaga, na kateri temelji vsa moč birokratov.

Ideologijo zaporov in birokracije lahko potemtakem prikažemo kot disjunkcijo negativne vrednosti

vednostnega člena in pozitivne vrednosti verovanjskega člena.

	VEDNOST	artikulacija	VEROVANJE
blagovni fetišizem	—	konjunkcija	—
Dedek Mraz	+	disjunkcija	+
zaporji in birokracija	—	disjunkcija	+

4. Z zgledom o birokraciji smo se približali nekemu drugačnemu modelu razmerja med vednostjo in verovanjem, ki je bržkone empirično pogostejši in tudi teoretsko izhodiščen.

Vzemimo primer iz naše sodobnosti: če rečem »Olja bo zmanjkalo«, je lahko ta izjava glede na stvarno stanje zalog in povprečno porabo popolnoma brez možnosti, da bi jo »praksa potrdila«. A zadošča, da *zadosti ljudi verjame v njeno resničnost*, pa bo zares postala resnična. Vera v resničnost izjave, ki je (kot sodba o prihodnjem dogodku) sicer sama na sebi v trenutku, ko je izgovorjena, neresnična, to izjavo za nazaj potrdi: jo dobesedno v obeh pomenih *u-resniči*.

A kako razmišlja sleherni posamezni naslovnik te hipotetične panične izjave? Nekaj jih bo naivno nasedlo, a te odštejmo; večina bo bržkone razmišljala takole: »Jaz sam tem paničnim vestem ne nasedam; a prav gotovo se bo našlo zadosti bedakov, ki bodo verjeli — zato je bolje, da se oskrbim z zalogo.« — Tudi če zdaj postavimo, da ne bi nihče naivno in neposredno nasedel, bo rezultat popolnoma isti: tudi če bi namreč tistega »bedaka« iz slehernikove hipoteze ne bilo, bi slehernik za drugega odigral vlogo svojega lastnega hipotetičnega idiota.

To se pravi, da ima *naivnež, ki verjame*, materialno eksistenco, četudi neposredno naivno *nihče* ne verjame: zadosti je hipoteza o naivnežu — pa že vsakdo za drugega lahko v dejanskosti prevzame vlogo tega hipotetičnega tepca.

Ce pa pride do tega, da vsi drug za drugega igrajo vlogo tega bedaka — je bedak pač tisti, ki te vloge ne odigra: in ostane brez olja.

Vpeljemo lahko torej koncept *subjekta, ki se zanj predpostavlja, da verjame*; ta koncept praktično deluje povsod tam, kjer je neka »zadržana vera«, distancirana naivnost nujna in zadostna, da se proizvede ideološki učinek.

Znane so anekdote iz gledališkega sveta, ki govorijo prav o tej verovanjski funkciji; ne zanima nas, kolikoli resnice je v teh pripovedkah — ali je res, da je bila ta ali ona predstava Shakespearovega *Julija Cezarja* tako prepričljiva, da je gledalec Cezarju v prizoru, ko ga morajo zabosti, prišepnil: »Pazite, oboroženi so!«; vemo tudi, da je zgolj dokument šovinizma, ne pa folklore, tista zgodbica, po kateri naj bi Črnogorci streljali na hudobneže na filmskem platnu; — a za našo tezo je pomembna sama eksistenca teh anekdot, sama transcendentalna možnost, da do njih sploh pride: v vseh namreč pride do inkarnacije tega koncepta subjekta, ki se zanj predpostavlja, da verjame.<sup>4</sup>

Tudi naša vera v birokracijo ima približno tako strukturo: vemo, da je povprečni birokrat nesposoben, len in počasen — a verjamemo, da bo enkrat eden le hiter, kompetenten in zvit (in prav ta se bo spravil nad nas same). Če smo zelo kritični, dobi naša vera še subtilnejšo obliko: vemo, da je birokracija

<sup>4</sup> O. Manonni (*Clefs pour l'imaginaire*, Seuil, Paris 1969) omenja zadrego etnografov, ko jim informatorji razode-nejo, da so »v maske verjeli samo nekdam«, in postavlja vprašanje: »verjetno je, da so to verovanje vselej postavljali v preteklost, zato je treba dognati, zakaj«. Tole pa je zgled iz domačih logov: »Če pa se jih (starih navad) držijo, je to zato, ker je tako navada 'od vekomaj', ker tudi 'noniči' in starši tako delajo. ... le kot fraza brez vsebine (brez zavedanja vsebine) ... Ostale so le oblike, šege so skrite v navadah.« Inja Jugovec-Smrđel, »Pojavi, povezani s smrtjo v življenju Koštaboncev«, Problemi 197, 1980, str. 142.

taka, kakršna pač je — a verjamemo, da nekdo vse-eno verjame, da je vsemogočna. Ker pa precej ljudi to verjame — je res vsemogočna. Navsezadnje taka subtilna vera ni daleč od dejanskega delovanja birokratskega gospostva. Tako da je verovanjska funkcija izpolnjena tudi, če se omejuje zgolj na *vero v subjekt, ki se zanj verjame, da verjame*.

Potemtakem si lahko zamislimo matrico, ki bi jo sestavljala *konjunkcija pozitivne vednosti* (vem, da je gledališče bluff, da je birokracija tiger iz papirja, da je film iluzija itn.) in *odsotnosti verovanja* — a bi delovala vendarle na način pozitivne vere, ker bi na verovanjski strani produktivno intervenirala hipoteza o *subjektu, ki se zanj predpostavlja, da verjame*.

5. Naposled se po tem ovinku lahko povrnemo k izhodiščnemu vprašanju lapsusa. Na vprašanje, kako je mogoče, da kdo lapsus sploh opazi, če pa je mogoče »dokaz za lapsus« izpeljati šele *nachträglich*, za nazaj, smo na splošno odgovorili, da je ta »nekdo« vselej že vpisan v samo intersubjektivno strukturo, v kateri do lapsusa pride. Zdaj lahko to strukturo natančno določimo s funkcijo, ki je komplementarna funkciji subjekta, ki se zanj predpostavlja, da verjame: naslovnik lapsusa je vselej že vpisan v intersubjektivno komunikacijsko strukturo preprosto kot tisti, ki naj bi lapsus razbral, torej kot tisti, ki *naj bi vedel*. Vso vednost, ki se tej hipotetični funkciji pripisuje, je mogoče skonstruirati izključno le za nazaj — tudi tisti, ki se zanj predpostavlja, da naj bi vedel, bo »zvedel« šele potem, ko bo lapsus opazil: a zvedel bo lahko samo na podlagi tega, da se je že vnaprej znašel na tem kraju *subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve*.

Kakor so učinki verovanja neodvisni od »empiričnega« fakta, ali kdo »zares« veruje ali ne veruje »zares« nihče, pač pa izvirajo iz same funkcije *možnosti*, da nekdo veruje, da »se« veruje — tako tudi vednostni učinki izhajajo iz strukturne funkcije: vedeti je

mogoče preprosto zato, ker je v strukturo vpisano, da je mogoče vedeti.

Vednost je vsa v strukturi, ne v subjektu: a subjekt lahko pride do nje, če izhaja iz položaja »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«; nujno ni niti, da je prav producent vednosti na kraju SSS (sujet suppose savoir): kakor pri »Črnogorcu« je SSS lahko — in je boljše, da je — zgolj kraj, ki omogoča, da se lapsus »pokaže«: za ostalo je zadosti interpretativna disciplina.

VEDNOST		artiku- lacija	VEROVANJE	
	+	konjunk- cija	— (+ »Čr- nogo- rec«)	subjekt, ki se zanj predpostavlja, da verjame
sujet (+ supposé savoir	Velikonočni zajec)	— konjunk- cija	+	

\*

— — — A jezikoslovje ne ravna tako: lahko sicer skonstruira opise jezikovnega dogajanja, a že s *predpostavko*, da je govorec rekel, kar je menil reči, in je naslovnik na podlagi rečenega tudi razumel, kaj je bilo mišljeno. Jezikoslovje torej stoji na stališču Alice iz čudežne dežele. A to ne pomeni, da ne uporablja koncepcije SSS: le na nopravi kraj ga postavlja, namreč na kraj govorca.

To je danes že precej jasno za strukturalno lingvistiko, a tudi pri novejših teorijah načelno ni drugače. V prvem poglavju Scarlovih *Govornih dejanj* naletimo na tole decidirano epistemološko stališče: »Izhodišče pričujoče študije je potemtakem, da človek pozna dejstva o jeziku neodvisno od kakršnekoli sposobnosti, da bi lahko določil kriterije za izbrane dele takega poznavanja... 'Utemeljilo', s katerim lahko podprem svoje jezikovne intuicije, kakor jih izražajo

moje jezikovne karakterizacije, je preprosto v tem, da sem nativen govorec nekega dialekta angleščine in da potemtakem obvladam pravila tega dialekta...«<sup>5</sup>

Seveda ne kaže zanikati, da ima tako stališče oporo v dejstvih; zato lahko tudi opiše vse jezikovno dogajanje — z *izjemo subjektovega vpisa* v govornico. Ta trditev je nemara danes že umevna, kolikor zadeva strukturalno lingvistiko, a vsekakor zveni prenapeto, kolikor z njo merimo tudi na teorijo, ki se ukvarja prav z govornimi dejanji, tj. z odlikovanimi govornimi posegi. V nadaljevanju bomo pokazali, zakaj je vseeno tako, in naša splošna teorija bo tale:

Strukturalna lingvistika si vprašanja o subjektu v jeziku sploh ne postavlja; paradokсна posledica te opustitve je, da ji subjekt deluje v *slehnem označevalcu*. Strukturalni lingvistiki se subjektivnost razlije čez celotno označevalno polje — in sicer tako, da: 1. jezikoslovje nobenega označevalca ne more skonstruirati brez pomoči govornega subjekta (domorodskega govorca); 2. je ta subjektova pomoč strogo zunaj-teoretska in deluje kot neprenosljiva »mistična« vednost. Za strukturalno lingvistiko zatorej *vednost in verovanje* *koincidirata* v *zunaj-teoretskem nativnem govorniku*.

Teorija govornih dejanj skuša konceptualizirati subjektov vpis v označevalec; pri tem naleti na neprijetno protislovje: da je, na eni strani, subjektov vpis očitno punktualen, točkoven; da pa na drugi strani ta subjektov vpis »zaznamuje« celoto označevalnega materiala. Teorija govornih dejanj je preveč puristična, da bi priznala, da je to protislovje samo protislovje govorečega subjekta, zato ga skuša »razrešiti«. Reševalne strategije so različne, a najlepši je še zmerom Austinov poskus: Austin je za vsako izmed obeh strani protislovja izdelal posebno teorijo. Najprej je

<sup>5</sup> John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1983<sup>10</sup>, str. 11 in 13.

menil, da je subjektov vpis točkoven in da ga odliko-  
vano zastopajo performativi; iz tega je izpeljal (na-  
pačno) konsekvenco, da je mogoče (in da je treba)  
sestaviti seznam vseh performativov v danem jeziku:  
to bi bil seznam vseh označevalcev, ki lahko zastopa-  
jo subjekt. — Ta teorija se mu je zlomila, zato je v  
drugi teoriji ponudil nasprotno rešitev: subjekt je  
navzoč »povsod« — tej navzočnosti govorca v izjavi  
pravi ilokucijska moč izjave. Austin predstavlja prvo  
teorijo kot specialno teorijo k drugi, ki naj bi bila  
generalna — in tako simptomatično do konca vztraja  
pri fantazmatskem projektu spiska »glagolov, ki eks-  
plicirajo ilokucijsko moč izjave«. Njihovo število naj  
bi bilo »v redu tretje potence od 10«.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Torej med 1000 in 9999. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London, 1976<sup>2</sup>, str. 150.

## Dodatek

### Kako verjamemo?

Saj vedo, da ni res, a mislijo,  
da morajo verjeti, da je.  
Gore Vidal

Precej smo se ukvarjali z verovanjem, a smo ravna-  
li, kakor da nam je samo vprašanje, kako verjamemo,  
nepomembno ali samoumevno: zato si bomo v tem  
dodatku nekoliko podrobneje ogledali, kako deluje  
glagol »verjeti«; povejmo že vnaprej, da nas zlasti  
zanima raba, kakršna se kaže v izrazih tipa »verjeti  
v... (boga, demokracijo, resnico, umetnost)«. Povej-  
mo tudi, da nas je k temu razmišljanju napeljalo  
vprašanje, ali je za (znanstveno) ukvarjanje z umet-  
nostjo treba, da tisti, ki to počne, »verjame v umet-  
nost«: vprašanje so piscu postavili ob akademski pri-  
ložnosti, potem ko je pred izvedeno ali vsaj ne-naivno  
publiko orisal zgodbe in nezgode Prešernovega mita v  
slovenski literarni vedi; iz vprašanja je bilo sicer mo-  
goče uganiti, da s svojim dotlejšnjim govorjenjem  
pisec poslušalcev ali vsaj nekaterih izmed njih ni pre-  
pričal, da »verjame v umetnost« — a bil je vseeno  
v zadregi, ker ni vedel, kaj je pravzaprav predmet  
vprašanja. Če vas namreč vprašajo »Ali verjamete v  
boga?«, veste, da vas sprašujejo, ali verjamete, da bog  
obstaja; če vas vprašajo »Ali verjamete v demokra-  
cijo?«, veste, da vas sprašujejo, ali verjamete, da ima  
demokracija zares tiste (blagodejne) učinke, ki jih ne-  
kateri pripisujejo demokratičnim političnim uredit-  
vam; medtem ko pri umetnosti njena eksistenca ne  
more biti predmet vere ali dvoma, glede lastnosti pa

je videti, kakor da bi k pojmu umetnosti sodilo, da ni mogoče računati na kakšen konsenz o tem, katere njene lastnosti so splošno priznane in katere so lahko (samo) predmet vere. Za izhodišče lahko potemtakem vzamemo sum, da daje zveza »verjeti v...«, ki sicer legitimno pripada (»primarnemu«) sistemu (naravnega) jezika, odlikovano priložnost za ideološko mistifikacijo: jasno je namreč vsaj to, da vam, ko vas vprašajo »Ali verjamete v X?«, implicitno podtaknejo neko predpostavko o tem, kaj je lahko v zvezi z X predmet verovanja. Da gre tu za mistifikacijo in ne za navadno predpostavko,<sup>1</sup> je razvidno iz tega, da sem, brž ko

<sup>1</sup> Z »navadno predpostavko« mislimo na predpostavke komunikacijskega procesa, o katerih tako ali drugače obstaja konsenz med udeleženci občevanja: teh predpostavk posebej ne ekspliciramo, ker so nam vnaprej jasne — a na zahtevo jih lahko vsak občevalec brez težave eksplicira po pravilih, ki so tiha podmena komunikacije. Če nekoga npr. vprašam: »Ali je tvoj Austin moder ali rumen?«, je predpostavka, da je moj ogovorjenec lastnik neke stvari, ki je lahko modra ali rumena, torej »sposobna obarvanosti«, da je na to stvar mogoče ustrezno referirati z imenom »Austin« in da vsaj med nama obstaja konsenz o tem »ustreznem referiranju«, tj. da vsaj midva veva, ali je predmet reference avtomobil ali Austinova knjiga *How to Do Things with Words*. Če me ogovorjenec ne bi razumel, bi me bil sposoben pertinentno vprašati, kaj mislim z imenom »Austin«, jaz pa bi lahko specificiral: »Mislim na tistega Austina na spodnji polici levo« — in potem bi bilo jasno, da mislim ali na knjigo ali na avtomobilski modelček, ogovorjenec pa bržkone ne bi imel težav z izbiro med možnostima, saj bi ali vedel, da sam modelčkov ne zbira, ali pa bi vedel, kaj ima na navedenem kraju (glede na to, da dveh teles na istem kraju po Evklidu ne more biti). Ta predpostavka ni mistificirajoča, saj bi tudi ogovorjenec lahko vprašal: »Misliš na Austina na spodnji polici levo ali na austina v garaži?« — Še več: če bi, denimo, prijatelj odgovoril: »Ni ne rumen ne moder, ampak rdeč« — potem bi jaz nemudoma vedel, da me je razumel, kakor da vprašujem v zvezi z avtomobilom, saj knjiga zaenkrat obstaja samo v rumeni in modri različici (rdečnost se ne pojavlja kot pertinentna lastnost).

na vprašanje odgovorim, že sprejel neko določeno (»metafizično«) umevanje predmeta X — in da, narobe, če vprašanje zavrnem in zahtevam dodatnih informacij, spraševalca prisilim, da pride na dan s svojim umevanjem X, ne pa da mi na podlagi implicitnih komunikacijskih pravil zgolj priskrbi dodatno informacijo. Preprosto rečeno: če na vprašanje »Ali verjamete v umetnost?« odvrnem z vprašanjem »Kaj pomeni 'verjeti v umetnost'?« — je ta replika zame kot vprašanca prav gotovo nujna, medtem ko bi spraševalec z neko določeno upravičenostjo lahko menil, da ni korektna.

Glagol »verjeti« uporabljamo na pet glavnih načinov:

- |    |        |   |
|----|--------|---|
| A. | (1.a.) | »Verjamem ti.«  |
|    | (1.b.) | »Svojim očem ne bi verjel, pa je le res.«   |
| B. | (2.a.) | »To rad verjamem.«  |
|    | (2.b.) | »Verjamem, kar praviš.«   |
| C. | (3.a.) | »Nič ti ne verjamem.«   |
|    | (3.b.) | »Vse ti verjamem.«  |
| D. | (4.a.) | »Verjamem v boga.«  |
|    | (4.b.) | »Verjamem v čudeže.«  |
|    | (4.c.) | »Verjamem v resnico (pravico).«   |
|    | (4.c.) | »Verjamem v demokracijo.«   |
|    |        | »Verjamem v prijateljstvo.«   |
| E. | (5.)   | »Verjamem, da p.«   |
| A. | (1.a.) | je (vsaj za nas) osnovna raba; a že ta osnovna raba je že elipsa. Izjava se nanaša na izjavljajno dejavnost sogovorca (»ti«); ne nanaša se neposredno na izjavno vsebino, ki jo |



je predlagal sogovorec — pač pa izraža govorcevo pripravljenost, da vzame sogovorca za garanta resničnosti (ali vsaj verodostojnosti, vere-vrednosti) sogovorčeve izjave p. Razvita forma bi bila:

(I.) »Verjamem ti, ko praviš, da p.«

Sogovorčevo govorno dejanje je imelo ustroj kompleksne intence:<sup>2</sup>

i<sub>3</sub>: da bi jaz verjel,

i<sub>1</sub>: da on verjame, da p,

i<sub>2</sub>: da bi bila moja vera posledica moje prepoznave govorceve i<sub>1</sub>,

i<sub>4</sub>: in da bi i<sub>2</sub> jaz kot naslovljenec izjave prepoznal kot prepoznanju namenjeno.

Izjava (I.) ratificira uspešno konsumacijo te kompleksne intence, pri čemer eksplicitno izjavlja, da je realizirana govorceva intenca i<sub>3</sub> — in to na podlagi i<sub>4</sub> in i<sub>2</sub> (= prepoznave izvirne i<sub>1</sub>). (I.) potrjuje realizacijo kompleksne sogovorčeve intence, s tem da izraža realizacijo i<sub>3</sub> in se — kot na »garanta« za resničnost p — izrečno nanaša na i<sub>1</sub>:

(I.') »Verjamem, da ti verjameš, da p — in se pridružujem tvoji veri (tvojemu prepričanju), da p.«

(I.b.) je metaforična raba osnovne rabe iz (I.a.).

B., C. »Predmeti verjetja« so v teh izrazih samo: »vse«, »nič«, »kar« — z eksplicitnim ali implicitnim

<sup>2</sup> Za koncepcijo govornega dejanja kot kompleksne intence, gl. H. P. Grice, »Meaning« (1957), in: *Philosophical Logic*, ed. P. F. Strawson, Oxford University Press, London 1977; gl. tudi Griceov prispevek v *Philosophy of Language*, ed. J. R. Searle, drugo isto.

nagovorom »ti«. Izrazi pod B. in C. torej samo z različnim poudarkom ali predznakom izražajo (I.):

(3.a.) je samo emfatična nikalnica (1.a.) in pomeni le »Ne verjamem ti« — ne nanaša se neposredno na p, kakor bi lahko mislili glede na izraz »nič«, pač pa pomeni:

(—I.') »Ne verjamem, da ti verjameš, da p — ...«

— zato se ne morem »pridružiti« tvoji veri, ker te vere ni. Če vem, da ni res, da p, hkrati pa menim, da je izraz tvoje vere, »da p«, iskren, ne rečem (3.a.), pač pa spodbijam *direktno* resničnost p: »To ni res in tega ne moreš, ne smeš verjeti.«

V izrazih od (1.) do (3.) se »verjamem« ne nanaša neposredno na zatrjeno propozicionalno vsebino p, pač pa na sogovorčevo vero, »da p«. Seveda ni nujno, da bi sogovornik svojo vero izrazil na način izjave z »verjamem«, pač pa je zadosti, da jo je izrazil z navadnim asertivom (z izjavo, katere ilokucijska moč je asertivna). V izrazih tipa »verjamem ti, da p« se vera nanaša na izjavno vsebino posredno prek sogovorčeve vere: »verjamem, da verjameš, da p«. Zato nikalna oblika ne zanika samo moje vere, ampak tudi sogovornikovo: »ne verjamem ti, da p« pomeni, da te nimam za zaupanja vrednega, torej izražam svojo nevero v tvoje trditve prek tega, da »trdim«, da ti sam ne verjameš, »da p«.

Izjava z »verjamem« v tipih A., B., C. torej:

1. potrjuje, da je intenca asertivne izjave (mojega sogovorca) realizirana;
2. ratificira vero v iskrenost sogovornikove asertivne izjave;

3. s tem »sogovornikovo verovanje, prepričanje, da p'« vpeljuje kot garant za resničnost (vere-vrednost) p — ali pa tudi jemlje do resničnosti p to rezervo, da se govorec ne izreka naravnost o resničnosti p, pač pa se (samo) pridružuje sogovornikovi veri v resničnost p.

D.,E. Ključ za tip D. je tip E. Vseeno ni videti, da bi se vse izjave tipa D. enako prevajale v tip E.: nekatere izjave tipa D. dobijo, ko jih prevedemo v tip E., obliko eksistencialne sodbe:

(4.a.)<sup>E</sup> »Verjamem, da bog obstaja.«

Druge dobijo bolj zapleteno obliko:

(4.c.)<sup>B</sup> »Verjamem, da ima demokracija tiste prednosti (lastnosti), ki jih ji na splošno pripisujejo.«

Izjava

(—4.a.) »Ne verjamem v boga.«

v svojem prevodu v tip E. ne more dobiti oblike

\* (—4.a.)<sup>E</sup> »Ne verjamem, da ima bog lastnosti, ki mu jih pripisujejo.«

pač pa le:

(—4.a.)<sup>E</sup> »Ne verjamem, da bog obstaja.«

Komplementarno pa:

(—4.c.) »Ne verjamem v demokracijo.«

\* (—4.c.)<sup>B</sup> »Ne verjamem, da demokracija obstaja.«

(—4.c.)<sup>E</sup> »Ne verjamem, da ima demokracija tiste prednosti (blagodejne lastnosti), ki jih ji na splošno pripisujejo.«

Tip D., vrsta (4.c.), ima podobne lastnosti kakor izhodiščna matrica (I.): ne nanaša se neposredno na zatrjeno propozicionalno vsebino p, pač pa se nanaša na p prek neke vere, ki pa ni tako eksplicitno izražena kakor v (I.) in nima eksplicitnega subjekta: gre za neko splošno, obče veljavno ali vpeljano, lahko celo dominantno verovanje (ni pa ta dominantnost nujna: splošno mora biti pravzaprav priznано samo, da taka vera obstaja — ne gre za splošno priznavanje »vsebine« verovanja, pač pa le njegove eksistence). — Vseeno je splošna poteza, namreč to, da se izjava »verjamem« nanaša prvotno ali najbolj neposredno na neko drugo »predpostavljeno« verovanje — ta splošna poteza je skupna tako (I.) kakor D.; to potrjuje tudi preskus z negacijo: z negacijo spodbijam verovanje, »da p«, ne neposredne resničnosti p — oziroma spodbijam resničnost p kot vsebino nekega verovanja.

Tu se kaže neki premik:

(—I.) »Ne verjamem ti, (ko praviš,) da p.«  
pomeni:  
»Ne verjamem, da verjameš, da p.«

Medtem ko:

(—II.) »Ne verjamem, da ima demokracija lastnosti, v katere verjamejo drugi.«

— spodbija že neposredno te lastnosti, ki pa ne obstajajo drugje kakor v veri. Vseeno pa izraz (—II.) ne spodbija iskrenosti tistih, ki so o teh lastnostih prepričani; medtem ko tip (—I.) zanika prav iskrenost verovanja.

Tipi A., B., C. moramo subtilizirati.

(I.) »Verjamem ti, (ko praviš,) da p.«  
— se nanaša na tvojo vero, se ji pridružuje in jo ratificira za iskreno.

(—I.) »Ne verjamem ti, (ko praviš,) da p.« — se nanaša na vero, spodbija iskrenost tvoje vere in prek te vere diskvalificira tudi p.

Izraz »Verjamem, da si včeraj videl Janeza« pa je dvoumen in lahko pomeni dvoje (k vsaki možni interpretaciji dodajamo še njeno negacijo):

(I.) »Verjamem ti, (ko praviš,) da si videl J.«

(—I.) »Ne verjamem ti, (ko praviš,) da si videl J.«

— oba izraza, trdilni in nikalni, se nanašata na sogovorčevo izjavo oz. na iskrenost (ali neiskrenost) sogovorčeve trditve, da verjame.

(I.a.) »Verjamem, da si videl J.« — ker nisi mogel videti nikogar drugega

(—I.a.) »Ne verjamem, da si videl J.« — ti sicer misliš, verjameš, si iskreno prepričan, da si videl J., jaz pa mislim, da si se zmotil

Pri tipu (I.) je vselej mogoče vstaviti predmet v 3. sklonu — ta tip se nanaša na sogovorčevo verovanje in prek njega sprejema ali spodbija resničnost po sogovorčevi veri zatrjene proposicijske vsebine p. V zanikani obliki zato najprej spodbija iskrenost sogovorčeve izjave (sogovorčevo verovanje, »da p«) in prek tega spodbija tudi resničnost p (ali mojo voljnost, pripravljenost, da se pridružim verovanju, da je p resničen).

Tip (I.a.) pa dopušča, priznava iskrenost sogovorčeve vere, vendar neposredno potrjuje ali spodbija vsebino te vere, namreč resničnost p. (Bolje: priznavam, da je sogovorec iskren, sam pa izjavljam pripravljenost ali nepripravljenost, da se tej njegovi veri pridružim.)

Pri tipu (I.a.) je vsaj na prvi pogled videti, kakor da je nikalnico mogoče prenesti iz glavnega stavka v odvisnik in narobe:

»Verjamem, da nisi videl J.« = »Ne verjamem, da si videl J.«

Pri tipu (I.) tega prenosa ni mogoče narediti:

»Verjamem ti, da nisi videl J.« ≠ »Ne verjamem ti, da si videl J.«

Vseeno je to razlikovanje med dvema tipoma rabe izraza »verjamem« le vmesna stopnja analize in bi nas lahko zavedlo, če bi se z njim zadovoljali. Iz nje ga bi namreč izpeljali napačna sklepa: ali da je beseda »verjamem« homonim, ki izraža dve različni »dejanji«; ali da je beseda »verjamem« polisemična in pomeni hkrati »verjamem ti« in »verjamem, da p«.

Nespodbitno dejstvo je sicer, da izraz zares uporabljamo na ta dvoumen način; a ta pogovorna ohlapnost ima dva vira:

1. izraz »verjamem« pogosto uporabljamo kot elipso za popolni izraz »verjamem ti«;
2. izraz pa hkrati uporabljamo tudi za to, da eksplicitno označimo ilokucijsko moč asertivne izjave: v tem primeru pomeni isto kot »mislim, da«, »trdim, da« ali »jaz pa pravim, da«.

Če malce razširimo dosedanji atomarni način razpravljanja, se bodo te razlike jasno pokazale.

Tip (I.a.) »Verjamem, da nisi videl Janeza.«

je v normalni rabi lahko samo odgovor na sogovorničevo poprejšnjo trditev: »Nisem videl Janeza.« V tem primeru torej pomeni »verjamem ti« — in potem pride pač vsebina tvojega verovanja s tistim predznakom, ki si mu ga ti izvirno dal, jaz pa se tvojemu prepričanju samo pridružujem. Ustrezna splošna formula bi vpeljala oklepaj:

»Verjamem ti, da (p ali —p).«

— dejanje, ki ga izvršujem z izrazom »verjamem (ti)« je isto, če ti trdiš, da si videl Pavla, ali če trdiš, da nisi videl Janeza.

Medtem pa bi izraz »Ne verjamem, da si videl Janeza« ne mogel biti odgovor na tvojo negativno trditev »Nisem videl Janeza«; normalno bi svoje strinjanje s to tvojo trditvijo izrazili z »Verjamem, da ga nisi videl« — medtem ko bi oblika »Ne verjamem, da si ga videl« ne bila odgovor na tvojo negativno trditev (tudi če bi bila po naključju prišla časovno za njo), pač pa s to izjavo izražam svoje prepričanje ne glede na tvojo trditev:

»Ne mislim, da si videl Janeza.«

To se pravi, da je tip (I.a.) mogoče in treba reducirati na tip (I.), ki je edini tip rabe izraza »verjamem«; to pa pomeni:

1. da se izraz »verjamem« vselej nanaša najprej na strukturo intersubjektivne govorne situacije in šele drugotno na vsebino stavka, ki je »predmet vere«;
2. da izraz s svojim »nanašanjem na strukturo govorne situacije« v to situacijo dejavno posega (v trditveni obliki izraža solidarnost s sogovornikom in v nikalni obliki nesolidariziranje, distanco);
3. da torej nikalnice ni mogoče prenesti iz glavnega stavka v odvisnik;
4. da vse našete lastnosti (1—3) pomikajo izraz »verjamem« v bližino pravih performativov, ki imajo iste značilnosti, kakor smo jih navedli v točkah 1—3.

Tip (I.a.), ki nima zgornjih lastnosti, je možen samo zaradi dvoumne uporabe izraza: enačbe so možne samo, če izraz »verjamem« na obeh straneh ne pomeni istega: torej niso nikakršne enačbe.

To pa tudi pomeni, da je izraz v odvisniku (»predmet vere«, p) lahko le v izjemnih primerih zanikan. Izraz »Verjamem (ti), da —p« je možen samo, če si ti že prej trdil, da —p: jaz se samo pridružujem tvojemu prepričanju, ker ti zaupam, tvoji trditvi, da —p.

Kar pomeni, da je »vsebina« vere v vsakem primeru »pozitivna«. Vera je ali pozitivna ali pa je ni. Če vere ni, moram to izraziti z izrazom ne-vere, torej rečem »ne verjamem etc.«.

To lahko dokažemo tudi z mejnim primerom, kjer v limiti navsezadnje lahko rečem, denimo,

»Verjamem, da obtoženec ni kriv.«

V močno in tesno strukturirani sodni situaciji je namreč prav ta dilema predmet pogovora, *topic*, tako da sta oba njena člena »pozitivna« in je strukturalno že vnaprej določen prostor tako za izjavo, da p, kakor za izjavo, da —p: v sodnem postopku je nekako tako, kakor da bi i eno i drugo nekdo vselej že rekel — ali,

natančneje, »nekdo« — tj. predpis sam — je obe možnosti vselej že postavil enakovredno za predmet razprave: prav v tem je navsezadnje smisel proceduralne strukturacije sodnega postopka. (Lahko navedemo še tale indirektni dokaz: ta dilema je tako strogo notranja postopku — in mu pripada prav v svoji odprtosti, da se je zunaj postopka nedopustno izjavljati o krivdi ali nekrivdi; temu pravijo pritisk na sodišče.)

Ker ni možna izjava *de re*, je možna izjava *ad personam*: ker lahko samo verjamem ali ne verjamem, ne morem verjeti, »da ne...« — a narobe se drugemu lahko pridružim v nekem negativnem prepričanju. Zato izjave tipa »verjamem, da ne...« vselej razumemo kot pristop k prepričanju o resničnosti neke druge in poprejšnje izjave, pa naj jo je izrekel sogovornik, ki ga ogovarjamo s »ti« (to je najnavadnejši primer), ali kdo drug — a negativne izjave so vsekakor morale biti že izrečene, zakaj pridružujemo se njihovim govorcem, ne njim samim.

Izrazi z »verjamem« izražajo neko deficientno modalnost vednosti; rečemo »verjamem, a tega zagotovo ne vem«; prav tako izjave tipa »vem, da ne...« niso nič posebnega. A kar je deficienca v razmerju do sveta (»verjamem, da p — a tega ne vem zagotovo«) je suficienca v razmerju do človeka: »verjamem ti, da p (ali —p)« je razumeti že skoraj v pomenu, da ti verjamem, pa če je tisto res ali ne.

Z »verjamem« torej izpovedujem svoj odnos do ljudi ali svoje razmerje do stvari; a kaj je z izjavami tipa »verjamem v X«? Kako namreč vem, »v« kaj mi je v zvezi z nekim danim X sploh verjeti? In še huje: kako da me sogovornik vselej razume, četudi ne on ne jaz nisva posebej eksplicirala, kaj je v zvezi z X predmet verovanja?

Zadeva je še toliko zagatnejša, ker ne gre zgolj za eksistenco X (kakor pri bogu) ali za njegove (bistvene) lastnosti (kakor pri demokraciji) — pač pa gre lahko celo za nekaj, kar naj bi se v zvezi z X, deni-

mo, zgodilo: če rečem »Verjamem v resnico«, vsi vemo, da to pomeni, da verjamem, da bo resnica nekoč zmagala; pravzaprav pomeni še več, verjamem namreč: 1. da se bo resnica prej ali slej pokazala; 2. da bo to zadosti, da bo s tem samim razodetjem že tudi zmagala (verjamem torej v neki prihodnji dogodek v zvezi z X in v neko posebno lastnost tega dogodka, ki je *nachträglich* lastnost X: da namreč pri resnici »videz in resnica« koincidirata).

Tudi ne morem reči, da se s tako izjavo pridružujem nekemu že poprej izrečenemu prepričanju kakor pri izjavah tipa »Verjamem ti, da...«: izjavo »Verjamem v demokracijo« namreč razumejo tako v Parizu kakor v Moskvi, četudi jo drugače vrednotijo: prav ta razlika v vrednotenju (ki izraža »vladajoče prepričanje« v različnih okoljih) namreč dokazuje, da jo tako v Parizu kakor v Moskvi razumejo enako, in prav zato, ker jo razumejo enako, mi ta izjava v Parizu daje status navneža, ki naseda vladajočim pred sodkom, torej intelektualno inferioren status, medtem ko mi v Moskvi daje status predrzneža, ki si upa upreti se vladajoči ideologiji, torej moralno superioren status. Z negacijo te izjave (»Ne verjamem v demokracijo«) je natančno enako, le vrednotenji se glede na kraja zamenjata.

Vseeno pa je nekaj skupno božji eksistenci glede na boga, blagodejnim učinkom glede na demokracijo, neogibni prihodnji zmagi glede na resnico: namreč to, da so predmet verovanja, nemara celo, da so lahko samo predmet verovanja (nekateri izmed njih sploh pridejo do »biti« prav in samo prek vere).

Če torej rečem

»Verjamem v X.«

— sem s tem rekel

»Verjamem, da je res tisto, kar je v zvezi z X predmet verovanja.«

Kar pomeni, da je izraz »verjeti v« nekakšen križanec med »na osebo naravnanim« delovanjem glagola »verjeti« (»verjamem ti...«) in »na stvar naravnanim« delovanjem tega glagola (»verjamem, da...«). A križanec v tem pomenu, da neko verovanje (tj. neko »izjavo«) prevzamem nase *kot stvar*. Verovanjsko izjavo s takim izrazom (»verjamem v«) desubjektiviram, dam ji objektivni status, delam z njo kot z nečim, kar »obstaja zunaj zavesti in neodvisno od zavesti« — čeprav verovanje kot verovanje obstaja samo s pomočjo izjav, kakršna je prav moja izjava, da verjamem v X.

Tisto, kar je v razviti formuli izjave videti kot tautologija — namreč to, da »verjamem tisto, kar je predmet verjetja in kar je samo kot predmet verjetja (tudi tega mojega)« — v resnici ni tautologija: k subjektivnemu momentu verjetja eksplicira samo tisto, kar je prav tako legitimni moment vere, a kar je ravno kot objektivni, de-subjektiviran moment vere nujno prikriti, namreč *brezosebni »objektivni« moment v slehernem verovanju*.

Če potemtakem razvita formula izjave kaže, da k verovanju sodi tudi »objektivni« moment, ki je neodvisen od slehernega posamičnega izpovedovalca vere, neodvisen od govorceve zavesti; in če je na drugi strani verovanje po samem modusu svoje eksistence vezano na izjavljanje vere (na »vero-izpoved«, saj smo ugotovili, da ima izraz »verjamem« vrsto skupnih potez s pravnimi performativi); — moramo torej skleniti, da se v razvitem verovanjskem obrazcu uveljavlja izjavljalni, tj. govorni, tj. označevalni moment v sami svoji neodvisnosti od zavesti.

Ko Austin kontrastira glagola *know* in *believe*,<sup>3</sup> vzpostavlja razliko, ki bi jo najnazorneje prikazali z razliko med izjavama, s katerima sogovornu oporekamo vednost ali verovanje:

<sup>3</sup> »Other Minds«, in: *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961.

»Tega ne veš, samo misliš (samo verjameš), da veš.«

»Tega ne verjameš, samo pretvarjaš se (delaš se), da verjameš.«

Medtem ko je nepravda vednost zmota, je »nepravo« verovanje prevara. Če rečem »vem«, prevzamem odgovornost tudi do drugih: trdim namreč, da so izpolnjeni pogoji za vednost. Če rečem »verjamem«, zavezujem zgolj samega sebe — s tem, da to rečem, namreč izpolnim vse pogoje, ki so potrebni za verovanje. Vednost je nekaj »objektivnega«, kar ne sme biti odvisno od subjekta: mogoče je kontrolirati, ali so njeni pogoji zares izpolnjeni, sama je prenosljiva, prav tako jo je mogoče zadržati (lahko rečem »Tega ne smeš vedeti« — in ti tega zares ne boš zvedel). Verovanje je nekaj »subjektivnega«, njegove pogoje izpolnim sam in samo zase, drugih nič ne obvezujem — a vendar je na njem nekaj »javnega«: če rečem »Tega ne smeš verjeti«, rečem to prav zato, ker vem, kaj verjameš, in imam razloge, ki jih lahko navedem za nasprotni argument. V verovanju je nekaj objektivnega: verovanja ustvarjajo občestva, vednost jih prej razkaja.

Kaj je torej tisti »objektivni moment« v verovanju, ki se tako eklatantno vsiljuje v izrazih vrste »verjamem v«? Status predmeta verovanja, ki je vselej umljiv, ki je lahko samoumljiv tudi, če nihče izrecno ne izreče, v kaj verjame, ko pravi, da »verjame v X« — ta status lahko pojasnimo z analogijo: njegov status je podoben statusu stavkov, *sentences*, ki jih proučuje jezikoslovje ne glede na to, ali jih kdo izreče in ali jih sploh kdo kdaj izreče. Najbolj priročen zgled bi bili slovnični primeri: ti ponazarjajo strukturo stavka, preden ga kakšen govorec izreče in ne glede na to, ali in kako ga izreče (navadno so tudi stavki taki, da jih nikogar niti ne mika izreči). Tako *stavek* »Vrata so odprta« govori samo o nekem pred-

metu in njegovem stanju *ne glede* na smisel, ki ga to stanje dobi v intersubjektivni situaciji (ko stavek nekdo izreče in ga s tem naredi za *izjavo*); kot slovnični zgled lahko stavek rabi za ponazorilo, kako deležnik na *-t* v slovenščini med drugim izraža stanje... Ko pa stavek postane izjava, ko ga nekdo izreče, lahko isti stavek pomeni različne stvari: 1. lahko opisuje dejansko stanje in je trditev; 2. lahko je prikrita prošnja ali posreden ukaz, naj ogovorjenec zapre vrata, ker skozi nja vleče; 3. lahko je naposled diskretno povabilo — moja vrata so za prijatelja noč in dan odprta; 4. lahko je tudi sramežljivo opravičilo, če ga izreče kakšen politik ob odpravi depozita... Vse to je izjava na podlagi stavčnega pomena, ki ga »intuitivno«<sup>4</sup> lahko dojamemo ne glede na izjavno situacijo in govorničevo realizacijo v njej. — A tu se analogija med stavkom in varovanjsko »vsebino«<sup>4</sup> ustavi: medtem ko namreč stavek dobi izjavni pomen prav glede na način, kako ga govorec upove, s katerimi pogoji ga realizira v izjavo — pa so pri verovanjskih stavkih ti pogoji že vnaprej določeni: verovanjski »stavek«<sup>4</sup> je mogoče upovedati na en sam način, namreč prav kot verovanjsko izjavo — in sam stavek že diktira svojo izjavno realizacijo. Od tod ta lažna varnost, ki jo govorec občuti, ko izpoveduje vero: uredi se v neko stojišče, ki ga že pripravljeno čaka v verovanjskem stavku ne glede na to, ali je ta stavek kdaj poprej že kdo izgovoril ali ga ni. Vselej ima verujoči izpovedovalec občutek, da se že nekomu pridružuje — in ta lažni občutek varnosti je podlaga za *dejansko varnost*, ki jo verniki uživajo v verujočih občestvih. Z izjavo verovanja se govorec ogne kastracijskemu učinku govornice — *zataji* kastracijo prav na njenem lastnem kraju, na kraju subjektovega vpisa v označevalec. »Objektivnost«<sup>4</sup> verovanja je »objektivnost«<sup>4</sup> *fetiškega objekta* — zato je verovanje temelj družbenim napravam, ki subjekte povezujejo prav na podlagi tajbe kastracije. Če je nezavedno vednost —

pa je zato verovanje kot stvar tajbe razsežnost zavestnega udružbljanja, tj. althusserjevske (ne freudovske) subjektivacije, ki eksploata utajeno kastrativno razsežnost prav s tem, da na njenem kraju ponudi fetiš, zavedno profession de foi.<sup>4</sup>

Nemara lahko to pojasnimo s temle zgledom. Kakšen razširjevalec panike, ki ima mogoče celo hudoben namen, lahko pri polni zavesti, da vara, torej brez vere v resničnost svoje izjave, začne širiti vest »Pralnega praška bo zmanjkalo«. A zadošča, da bo zadosti ljudi tej izvirno lažni, napačni trditvi nasledlo, da bo torej »verjelo vanjo«, pa bo prav s pomočjo te vere ta izjava kljub svoji izvirni neresničnosti za nazaj postala resnična. Izjava torej deluje *ne glede* na svoj izvirni zavestni status, tj. deluje prav prek tega, da

<sup>4</sup> Zato je tudi status subjekta, ki se zanj predpostavlja, da verjame, temeljno drugačen kakor status subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve. Naše dosedanje izpeljave so mogoče zavajale k napačnemu vtisu o njuni simetriji. A pojasnimo stvar z zgledom. Vera v Prešernovo mitologijo je proizvajala pozicijo subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve — to pozicijo so zasedali razni literarni vedci s svojimi prešernoslovskimi interpretacijami. A zadosti je, da nekdo verjame v apokrifni nasprotni mit — zadosti je že sama predpostavka, da neka ženska v Kolizeju lahko verjame, da je Prešeren spal z Julijo (pa naj je ta starka tudi popolnoma mitološka) — in že se sesuje celotno mitološko polje s svojimi šamani vred. Po tem »dogodku«<sup>4</sup> Prešerna preprosto ni več mogoče interpretirati s stališča subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve. Da je empirično ta drugačna analiza (cf. *Mesčevo zlato — Prešeren v označevalcu*. Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1981) prišla pred odkritjem apokrifa (cf. Janko Zlo-dre, »Satanov dispozitiv«, Problemi 1, 1985), dokazuje prav moč fetiškega verovanja: alternativne mitologije pred teorijo o Prešernu v označevalcu sploh ni bilo mogoče opaziti, bila je zatajena prav z ortodoksijo samo; seveda nasprotnega učinkovanja — da bi se namreč teorija zdaj kaj bolj ali kaj laže brala, potem ko so odkrili kolizejsko izročilo — ni, to vendar izhaja iz naše teze o primatu teorije.

zanjo ni mogoče reči — ali: *kakor da* zanjo ni mogoče reči — ali je izrečena iskreno ali varljivo. Pragmatično delovanje izjave je v primeru, da je odvisno od verovanja, neodvisno od izjavljalčevega zavestnega razmerja do izjave.

Če namreč pralnega praška ne bi zmanjkalo, bi ga bilo zadosti ne zato, ker so zaloge zadostne, pač pa zato, ker nihče ne bi verjel, da zaloge niso zadostne: nobena zaloga namreč ne more biti zadostna, če si ljudje začno delati zaloge.

## Digresija

### Sorites ad usum Delphinorum

If you can't tell whether it's  
Amati or Stradivari, then it's not  
Wharfedale.

Prismuknjena družčina pri čaju je imela na Aličino dialektiko kritične pripombe:

»Niti malo ni isto!« je rekel klobučar. »Ravno tako bi potem lahko rekla, da je ‚vidim, kar jem‘ isto kakor ‚jem, kar vidim!‘«

»In enako bi potem lahko rekla,« je dodal marčni zajec, »da je ‚všeč mi je, kar dobim‘ isto kakor ‚dobim, kar mi je všeč!‘«

»In enako bi potem lahko rekla,« je pritegnil polh, ki je menda govoril v spanju, »da je ‚diham, kadar spim‘ isto kakor ‚spim, kadar diham!‘«

»Kar zadeva tebe, tudi je isto,« je rekel klobučar, in tu je pogovor zamrl;

— V nekaterih deželah imajo navado, da politične oporečnike vtaknejo v norišnico. Pri teh ljudstvih je Aličin teorem resničen: »Če se zavzemaš za demokracijo, si nor,« je ondi popolnoma isto kakor »Če si nor, se zavzemaš za demokracijo«.

A to je mejni položaj — mejen v pomenu, da predpostavke delujejo kot postavke. Nemara je vera v demokracijo tako zelo razširjena prav zato, ker so njene predpostavke zares predpostavke, t.j. prikriti. S predpostavko mislimo presupozicijo v Strawsonovem pomenu: izraz *a* predpostavlja izraz *b*, če in samo če je za to, da bi *a* bil resničen ali neresničen za predmet *X*, nujno, da je *b* resničen za *X*. Zastava je lahko



rdeča ali črna, lahko je tudi oboje hkrati, a predpostavka za samo možnost teh določitev je, da je zasta-va najprej barvast predmet.

V dokaz, da demokratične naprave na ravni svojih postavk preprosto ne morejo delovati, smo si po zgle-  
du starih izmislili tale sorites.

*Vzgojno-izobraževalni proces  
v času svoje demokratizacije*

V nasprotju s poučevanjem *ex cathedra* je demokratični vzgojno-izobraževalni proces *dvosmeren*. To se pravi, da mora učitelj poučevati tisto, kar učenci želijo, učenci pa morajo učitelju povedati, kaj bi radi zvedeli.

To se pravi: učitelj mora uganiti učenčevo željo, učenec pa mora učitelju povedati, kaj je tisto, česar ne ve.

Ker pa učenec ne more vedeti tistega, česar ne ve, mu preostane edinole, da si želi, da bi vedel — da bi vedel tisto, za kar domneva, da ve učitelj.

Zato učitelju ni treba ugibati, kaj neki si želijo učenci, saj ve, da si samo želijo — ne da bi vedeli, kaj naj si želijo. Učitelj torej ve, da si učenci morajo želeti pač vse, kar njemu — učitelju — pade na pamet.

*Sklep:* v demokratičnem procesu prav zato, ker je dvosmeren, sploh ni potrebno, da bi se ta dvosmernost kdajkoli uresničila: zakaj učitelj natančno ve, kaj mu lahko priteče od učencev: zgolj priznanje, da so bedaki.

Narobe pa lahko učenci po mili volji preživljajo svoj čas s tem, da ugibajo, kaj lahko učitelju pade na pamet: da torej skušajo dognati, kaj je učiteljeva želja.

In da bi ta njihova učenska preokupacija ne bila brez haska, jim demokratični pedagoški proces mudi

možnost, da to svoje početje v polni meri uveljavijo: ta možnost je *institucija izpita*.

Izpit je priložnost, da učenci pokažejo, kako spret-  
ni so v ugibanju.

Učenci torej ugibajo o učiteljevi želji. Edina za učence pomembna učiteljeva želja pa je seveda, ali jih namerava spustiti na izpitu ali jih hoče vreči.

In učenci ugibajo takole:

— če jih namerava učitelj spustiti, jih bo pač spu-  
stil;

— če pa jih namerava vreči, jih lahko vrže samo, če ne ugamejo, kakšna je njegova želja — torej jih lahko vrže samo, če ne ugamejo, da jih namerava vreči.

Zato je nevarna samo druga možnost — možnost, da si učitelj želi učenca zbrisati. Tej nevarnosti pa je mogoče ubežati: namreč s tem, da pokažem, da sem uganil, da me učitelj namerava vreči.

In najboljši način, da pokažem, da sem učiteljevo željo uganil, je bržkone ta, da pridem na izpit nepripravljen. Če se za izpit ne pripravim, sem tako rekoč vnaprej ustregel učiteljevi želji — in s tem vsekakor dokazal, da sem jo uganil. Zato nima učitelj nikakršnega razloga, da bi me na izpitu vrgel.

Zato pač ni mogoče, da bi učenec na izpitu padel.

Učitelj pa odgovarja takole:

— če učenca nameravam vreči, ga bom pač vrgel ne glede na to, ali je uganil ali ni — vrgel ga bom, ker ga hočem vreči;

— če pa učenca ne mislim vreči, a tega ne ugame, ga bom moral zaradi pravil žal vseeno vreči; brž ko se študent prikaže na izpitu, moram predpostaviti, da igra najboljšo možno strategijo: ta pa je, da stavi na to, da ga bom vrgel, kar pomeni, da v tem primeru s svojo navzočnostjo dokazuje, da moje želje ni uganil — zato ga bom, kakor rečeno, pač moral vreči, saj ni zadostil izpitnemu pogoju.

Zato ni mogoče, da bi kdajkoli kak učenec naredil izpit.

— Institucija ni naprava za poravnavo želj, pač pa mašina za distribucijo moči. Želja je samo gorivo za ta mehanizem, rabi, denimo, temu, da ga prižene v zagato (demokratski stroj rabi proizvodnji zagat), kjer se sproži avtoritarna predpostavka:

*Če ni mogoče odločiti, ali ima prav učitelj ali učenec — potem ima prav učitelj.*

#### Pisar

To govori se, kar na jezik pride,  
Pogovor, ko na všesa več ne bije,  
Ko zjutrejna megla se v nič razide;  
Kar v bukvah je natisnjen'ga upije,  
To, bratec! med učene gre linguiste,  
In priča od jezika lepotije.

Ta beseda »upije« je imela svojo tekstno usodo: vse Prešernove rokopisne in tiskane različice imajo »upije« in »natisnjen'ga« (z apostrofom ali brez njega) brez vejice med besedama. Jurčičeva in Stritarjeva izdaja (1866) je radikalna, posrečilo se ji je, da se je najbolj oddaljila od izvornika, četudi se je približala ortografiji sodobnosti z vejico in z začetnim v pri »vpije«; a s tem popravkom se podre verzna shema: beseda, kakor jo piše Prešeren, je trizložna, z v na začetku je postala dvozložna; na srečo je Prešeren v prejšnji besedi naredil apostrof — notranjo rezervo za izpolnitev endekasilabične norme:

Kar v bukvah je natisnenega, vpije,

Luka Pintar (1900, 1901, 1908, 1914, 1921, 1923) ostaja zvest posodobitvi, tako zelo, da povrne izvorni Prešernov j v »natisnjenega« in se vsaj s tem, da spoštuje sodobni pravopis, približa izvorniku (»Kar v bukvah je natisnjenega, vpije,«). Aškerc (1902, 1913) se vsaj tu ravna po Pintarju. Kidnič (1936) ima kakor mi, tj. kot Prešeren.

Slodnjak se je očitno precej ukvarjal s tem problemom, njegovo reševanje kaže na razvoj, ki pa je v nasprotju s pričakovanji: v izdaji iz leta 1946, za katero na naslovni strani pravi, da je »ob stoletnici

Poezij slovenskemu ljudstvu posvečen in zanj prirejen ponatis«, se je na tem kraju odrekel priredbi, ki bi vsekakor olajšala ljudsko razumevanje, in je pustil izvirni zapis. Pozneje (1951, 1964) se je odločil za smiseln poseg: pustil je *u*, pustil je tudi apostrof v prejšnji besedi, vmes pa je postavil vejico:

kar v bukvah je natisnjen'ga, upije,

Enako ima tudi Kosovo *Zbrano delo* (1965). Tako da imamo na eni strani Prešernov izvirnik, na drugi strani drugo izdajo *Poezij* iz 1866, vmes pa različico, ki jo je posvetila izdaja v *Zbranih delih pesnikov in pisateljev*.

Videti je, da imajo težave izdajalcev svojo logiko: najprej se postavi dilema ali »upije« ali »vpije« — naslednji korak pa je samodejen in avtomatično izhaja iz prejšnje odločitve: če *u*, potem opuščaj v prejšnji besedi; če *v*, potem brez opuščaja. A logika je varljiva: medtem ko je prva odločitev med *u* in *v* stvar pravopisa, zadeva druga odločitev (ali z apostrofom ali brez njega) zvočno podobo verza. Prav povezava med obema odločitvama, prav ta vez, ki je videti »logična, samodejna, avtomatična« — je resnična ideološka odločitev in je na ravni čistega jezikoslovnega (oziroma celo ortografskega) preudarka čisti non sequitur. Ideološka odločitev se tako skriva v tistem, kar se prikazuje za najbolj naivni del celotne operacije, v tistem, kar je videti le samodejna posledica neke druge odločitve, za katero smo pripravljeni verjeti, da je »znanstvena«. A ta vera v znanost, tj. vera v vednost, prav prikriva ideološki »parti pris«: ne glede na to, kako se bomo na ravni vednosti odločili, vselej smo svoje verovanje že zastavili — vsaj dokler ne opazimo, da je resnična odločitev tu vmes med obema izrečnima krajema odločanja. Pravopis je namreč (in v tem primeru še zlasti) le stvar konvencije — in dogovor, kako bomo örko-

vali sinonim za »kričati«, nikakor ne prejudicira, kako ga bomo izgovarjali. Sploh pa se vprašanje izgovarjave ne postavlja več na ravni razmerja med homogeniziranim zbornim govorom (ki ga je, ko ga utrdimo, mogoče bi-univokno prečrkovati v pravopis) in »živimi govoricami« (ki so vselej v množini in so njihovi temelji raznorodni — od narečij do žargonov) — pač pa na ravni razmerja med samoniklo govorcevo fonetizacijo in zvočno verzno podobo, ki je pač umetelna (ne-»naravna«). Naj urednik zapiše *v* ali *u*, vselej bo to glas, ki ga panonski Slovenec izgovarja *f*, Ljubljaničan kot »soglasni *u*«, kakšen drug Slovenec kot *u* ali mogoče *w* itn.; in vsem tem govorcem se ne glede na njihov samonikli govor — ne: postavi vprašanje, kako izgovoriti Prešernovo besedo, pač pa: — samodejno vsili zvočna podoba verza, kakor je zapisana v pesmi: če je v prejšnji besedi samoglasnik izpuščen, bodo besedo vsi izgovorili trizložno, če opuščaja ni, jo bodo izgovorili dvožložno. Tu svobodne izbire ni — ker je diktat metra. Tako da je prva odločitev tista, ki se prikazuje za drugo in drugotno — ali: ideološka gesta se sklicuje na predpostavko, ki jo sama šele ustvarja. Prav ta nedopustni poseg v zvočno podobo verza, zapolnitev apostrofa, se ideološko maskira s predstavijo na pravopisni (torej: pristno ideološki) problem *u/v*. Ne samo, da ideologija ustvarja svojo lastno predpostavko, ampak je že tudi ta predpostavka sama ideološka, četudi deluje kot varljiva legitimacija za (ideološko) rešitev. Kolikor lahko po nepopolnem pregledu izdaj presodimo, je edina izjema miniaturna obeh Pirjevcev (od 1939 naprej) — ki pa zaradi značilnega ideološkega učinka deluje najbolj čudaško:

kar v bukvah je natisnjenga, vpije,

Deluje »čudaško«, ker subvertira pravopisno ideologijo: uredniško načelo je »levičarsko«, saj hoče pravopisno institucijo omejiti zgolj na to, »kar je« —

medtem ko je ideološka institucija na svetu prav samo zaradi učinkov, ki jih proizvaja zunaj polja, za katero sama zase izrecno trdi, da na njem deluje.

Položaj je zabaven, ker je zadrega sodobnega bralca zgodovinska: razločevanja med predponama *v-* in *u-* namreč *v* »živi ljudski govoric« ni ali ga vsaj ni bilo; vpeljal ga je šele Metelko in je striktno proizvod teoretskega pogleda na pravopis, namreč etimološkega načela. Normo za razlikovanje je mogoče izpeljati le iz zgodovinskega jezikoslovja — živa beseda namreč na zahodu »*v* obeh primerih govori dvoustnični *w* ali soglasni *u*, tj. do soglasniške kolikosti okrajšan samoglasnik *u*; na vzhodu in *v* Belih Kranjcih pa se govori pred nemimi soglasniki *f*, pred zvenečimi pa ustnično-zobni *v*« (Breznik *v* »Razvoju novejšje slovenske pisave...«). Po dolgem obdobju anarhije na tem področju sta zadeve utrdila šele Pletoršnik in Levec — danes pa smo *v* položaju, da nam že »*uho*« loči obe pisavi in živimo *v* iluziji, da pišemo po nareku žive (zborne) govoric, medtem ko se le držimo nekega teoretskega načela. Kar je domorodska iluzija žive besede, je le učinek črke pred glasom.

Dodatna zabavna poteza pričujoče zadrege pa je, da skoznjo za sodobnega bralca deluje homonimija besede *vpiti* — tj. besede, ki se *v* obeh morebitnih pomenih piše prav *v-* (papir *vpije* natisnjeno črko, ki potem morebiti zares *vpije*).

Težave sodobnega bralca potemtakem izvirajo iz popolnoma druge problematike kakor vprašanje Prešernovega zapisa, kjer gre, kakor lahko presodimo, preprosto za razločevanje med glasom, ki je nosilec zloga, in glasom, ki ni nosilec zloga.

Za naš namen pa je pomembno, da je »živa beseda« zgodovinsko določena prikazen — in da jo muhavost zgodovine lahko določi tudi s pisno normo.

Prešeren sam nam pri tem na prvi pogled ne pomaga dosti; *v* »Uvodu« h *Krstu* sicer piše, da »straža na pomoč zavpije«, a *v* *Novi pisariji* piše lingviste z

*u*, ušesa pa z *v*: »na všesa«; toda zaradi hiata in verzne sheme, ki zahteva redukcijo *u* (da ni nosilec zloga), je ta pisava na tem kraju motivirana — motivirana je s fonično podobo verza. Tako da je pesnikov zapis pravzaprav polemičen glede na izjavno vsebino — in z zelo ekonomičnim tekstnim sredstvom verz obogati s »polifonijo«. Pisar pridiga, da zapis ostane, Prešeren pa piše, kakor se izgovori, in s tem sugerira, da zapisa včasih tudi ni mogoče razumeti brez glasovne podobe.

(Ali je to Prešeren storil hote ali nevede, je odvečno vprašanje; res pa je, da Prešeren z zapisom precej dosledno markira zvočno podobo verza. Prim.: *Nova pisarija* — Do druge šestkrat se serce *unane*; *Sonetni venec* — De tebe zame *vneti* ni mogoče.)

To je vsekakor položaj, *v* katerem se znajde sodobni bralec *Poeziji*: dokler si verza na glas ne prebere ali si njegove zvočne podobe vsaj ne predstavlja — ter s tem po nareku sintakse »vstavi« vejice in po nareku verzne sheme ne okrepi *w* *v* *u*, vse dotlej je lahko skrivnostna beseda tudi partitivni genitiv neobstoječega samostalnika, ki bi se *v* prvem sklonu glasil »*upija*«.

A nas poleg te pragmatične nujnosti, da se zatečemo k »živi« govornjeni besedi, zanima tudi ideološko ozadje *Nove pisarije*: presenetljivo namreč potrjuje tezo, ki si jo hočemo tukaj vzeti za izhodišče.

Pisar se *v* navedenem odlomku na prvi pogled zavzema za mrtvo črko proti živi besedi; a maloprej trdi prav nasprotno:

Poslušaj ga, kako jo on zavije,  
Jezika sol, lepota, de le zine,  
In pravo ti vezanje se odkrije.

Pisarjeva pozicija torej ni mrtva učenost *v* nasprotju z živim duhom spontaneizma, pač pa narobe: pisar je tisti, ki je za spontanost, a — kot je pač

nujno, brž ko smo za spontanost — za neko določeno, pravo, »ljudsko«, ne-potujčeno, rovtarsko samoniklost. Pisar je populist, ksenofob, arbitrarnež; natančno to je, kar so še zmerom današnji populist, ksenofobi, arbitrarneži, tj. birokrati: antiintelektualnež. Groteskni zastopnik občosti v tistem, kar je v njej ireduktibilno lažnega.

Za našo izhodiščno tezo pa je pomembno tole: naj sta si še tako v laseh, ne pisar ne učenec ne zmoreta brez tega, da se ne bi zatekala k živi govorneni besedi; naj *langue* koncipiramo tako ali drugače, vselej jo koncipiramo tako, da jo ločimo od *parole*, in vselej bomo ravnali drugače, kot jo koncipiramo — v odločilnih trenutkih se bomo oprli na *parole*.<sup>1</sup>

\*

<sup>1</sup> Za siceršnje kontrastiranje epistemoloških pozicij je sploh bistveno, da ne jemljemo z dobro vero tistega, kar pozicije vedo slabega povedati druga o drugi, pač pa da te njihove izjave umestimo v njihovo konstitutivno strukturo. Poučen zgled je, denimo, opustitev normativizma v novejši slovenistiki. Ta se je proti normativizmu razmejila s trditvijo, da »upošteva rabo«. A tudi normativna lingvistika je upoštevala rabo, le da je iz nje izvzela barbarizme ipd. Nekritični progresizem pri upoštevanju rabe pripelje pač do tega, da je treba najbolj upoštevati tisto rabo, ki je najbolj glasna, najbolj razširjena, najbolj glasna in razširjena pa je raba, ki izhaja iz vladajoče ideologije: v našem času je rezultat seveda birokratska barbarščina. Zato slovenistični progresizem v praksi nujno ravna v nasprotju s svojo teorijo: jezikovno razsodišče so ustanovili teoretski privrženci »rabe«, ne normativci. Ustanova jezikovnega rozsodišča je potemtakem simptom, prisilni gib, ki izhaja iz notranje nezadostnosti same teorije. Družbeno-politična praksa izhaja iz ne-teoretskega residua v sami teoriji — in ga paradokсно »demaskira«: te prakse z njeno lastno teorijo ni mogoče upravičiti, hkrati pa jo sama teorija s svojo manjkavostjo izsiljuje. Zato »teorija« tu maskira realni interes »prakse« — in je torej zgolj ideološka maska za svojo lastno materialno eksistenco v jezikovnem rozsodišču kot ideološkim aparatu države. »Teorija« je krinka za materialno delovanje te krinke same (v »praksi«).

Problem jezika in govornice 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 govornice 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 dá 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 »umetniki«, 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, in to smo tudi že »induktivno« lahko ugotovili, ko smo čisto naivno in »od zunaj« skušali dognati predmet lingvistike — 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 meko določeno sistematično križanje razlik in sploh obstaja zgolj po svoji diferencialnosti. To je lahko razmeroma nevtralnno 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.«<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Cours de linguistique générale*, 1949, str. 166 (tudi v srbohrvatskem prevodu pri Noli, Beograd). Gl. tudi Robert Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale*, 1969, str. 196. To knjigo bomo še navedli, kolikor nas bo zanimal utemeljitveni akt sodobne lingvistike. Pravda v smislu »kaj je Saussure resnično rekla«, nas sicer pravzaprav ne zanima: dejstvo je, da je strukturalno lingvistiko in njene odločilne prelome opre-

V lingvistiki bi se torej stajala »notranja« 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 paradokсна: pravovernost je tu le zato, da postavlja (včasih plodne) ovire.

delil *Cours* v Ballyjevi in Sechahayevi 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« še 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 *jezika* (če smemo anticipirati ta izraz), skoz razmerje, ki je temeljno drugačno od tistega odnosa do jezika, 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 početak, svojo utemeljitev s tem, da jo izriva. Skrivni Saussure anagramov mogoče resda »noro« deluje, zato pa so mehanizmi izrinjanja v sami vedi klinično prepoznavni.

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 Tarđu.<sup>2</sup>

Tudi še najnovejše lingvistične formalizacije delujejo v temelju drugače kakor npr. 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 predstaviti (kakor pri avtomobilskem »prestavljanju«) iz enega kodeksa v drugega in da se jezik sploh dogaja v takem nenehnem prevačanju.

<sup>2</sup> Več o Saussurovem razmerju do sočasnih razprav v družbenih vedah glej v našem spisu »Strukturalizem«, Vestnik IMS, SAZU, Ljubljana 1985.

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 npr. Cigaletov Nemško-slovenski slovar (1860):

*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 slovanščini »jezik«, to je »pravzaprav« »Zunge«; ne navadnost 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 samo sebe, pa še »Zunge« in »Rede« povrh. Sklicali bi se lahko še na Pleteršnika, v katerem je »Sprache« šele peti pomen slovenskega »jezik«.<sup>3</sup>

Toda to podtikanje, da je del večji od celote in jo obsega, je možno le, če se pretvarjamo, da misno 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 izgubili, kaj se nam je mimo grede obesilo. Pomagali bi si seveda lahko s tem, da

<sup>3</sup> 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«.

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 to 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«, en 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 maternski<sup>4</sup> jezik nekoliko drugače: materni jezik je prostor, kjer se izčrpa slaba neskončnost prevajanja; to pa tudi lahko pomeni: materni jezik je kraj, kamor se kopičijo, grmadijo vsa 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

<sup>4</sup> Naša terminologija omahuje. Prim. Pleteršnika: materni j., *die Muttersprache*; — materinski j.; (nav. materni j.). SP 1950 in 1962 imata materni jezik, pa tudi materino ljubezen.

jezik — materni 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. Neizpolnjiva zahteva po izčrpnosti in samozadostni formalizaciji je način, kako lingvist doživlja svojo vpetost v materni jezik, tj. preprosto, a neizbrisno dejstvo, da je poleg znanstvenika še govorac, 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.<sup>5</sup> 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: go-

<sup>5</sup> Noam Chomsky je najuspešnejše, pa tudi najbolj jasno izpeljal ta postopek: njegov idealni »native speaker-hearer« je prav komplement vsej današnji učinkovitosti generativne formalizacije.



vorni subjekt je zunan lingvistike prav kot opora za njeno konstitutivno hipotezo o nekontradiktornosti, enotnosti, celotnosti jezika kot spoznavnega predmeta. Pri tem lingvistika ravna 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 vseskozi 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« materinega 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 »več-pomenskost«: vprašamo subjekt, kaj »vse« razume z nekim stavkom, in potem lahko formalno poročimo prav vse »razumljene« pomenne — kot razumne pomenne. Izključena je torej »samó« ireduktibilnost dvoumja, torej protislovje samo.

Če je torej materinost materinega jezika, namreč tisto, česar se jezikoslovje znebi tako, da ga obesi na grbo govorce, če je torej ta materinost isto kot izključitev ireduktibilnosti protislovja, potem lingvistika že sama praktično opredeljuje, da je materni jezik pač specifični način dvoumljenja; glede na to, da je — po lingvističnem postulatú — sleherni jezik za nekoga materni jezik, pa lahko rečemo kot Jean-Claude Milner: »Enkratni način dvoumljenja, prav to je torej jezik med drugimi jeziki.«

Praden 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,<sup>6</sup> vezana na določen način funkcioniranja glagola in ne na kakšen njegov »notranji pomen«, o čemer se prepričamo, če stavek prevedemo v katerikoli ne-slovenski jezik. V tem primeru se performativna raven delovanja izjave zgubi, ker pač ni več mogoče samo-nanašanje, ohrani pa se prvi pomen.

Izjava:

»Je parle slovène.«

— pa prav zato, kar 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,

<sup>6</sup> Emile Benveniste, »Philosophie analytique et le langage«, v: *Problèmes de linguistique générale*. (Tudi v srbohrvatskem prevodu).

katere vesten prevod je gornji francoski izraz: ta francoska izjava namreč prevaja bolj »vouloir-dire« slovenskega konstativa, tisto, kar slovenska izjava v eni izmed možnih interpretacij hoče reči, ne pa tisto, kar »pomeni«. Samo 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 že 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 slo-

vensščino, je dana s tem, da je izraz »Je parle slovene« v nasprotju z izjavo »Je parle français.« — 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 osebk, t.j. s stališča kompetentnega govorca, je mogoče jezike zbrati v »konzistenten razred«, t.j. v množico brez protislovja, s 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.<sup>7</sup>

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. Glo-

<sup>7</sup> »Univerzalnost« takega »pravila« se seveda omejuje na jezike, ki glagole spregajo in ki nimajo dodatnih sredstev za razločevanje konstativa od performativa. Že v angleščini, npr., bi to nalogo lahko vsaj v neki meri opravila v našem primeru opozicija med prezentom in »present continuous«: »I speak English.« / »I am speaking English.« To omejuje veljavnost našega zgloda, 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.

binski 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.<sup>3</sup>

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; 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 izjav-

<sup>3</sup> 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 nenaka 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*, tako opredelitev 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 tako opredelitev jezika opustili, bomo lahko natančneje določili tudi njene meje.

ljanja in kot subjekt izjave, da v njem te dvojnosti celó 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 *razcepjeni 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 lista »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 najbolj pristna 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 videti, da je nespodbitna resničnost 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 slovití problem odnosa med znakom in referentom. Še preveč znano je, da lingvistika *izključuje* referent iz svojega obzorja. Iz tega naj bi potem izvirala »arbitrnost« jezikoslovnega

znaka — z vsemi dolžnimi in ne-dolžnimi metafizičnimi posledicami.

O tem problemu so pri nas v zadnjem času<sup>9</sup> napisali in izrekli toliko kretinizmov, da se je vredno pri njem dlje zadržati.<sup>10</sup>

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 »enthaltene«, ampak je predpostavka, je »vorausgesetzt«.

Če ta stavek zanikamo (»ni umrl v bedi«), se nikalnica predpostavke *ne dotakne*: predpostavka je za negacijo »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*.

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*.

<sup>9</sup> Pisec ni mogel slutiti, koliko so jih še izrekli in zapisali, preden je ta spis lahko izšel. — Op. ur.

<sup>10</sup> V nekoliko prirejeni obliki povzemamo razpravo o tem vprašanju iz: Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*.

*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 neresničen nam velja tak stavek, v katerem predcicirana 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, seže *prek* stavka v *diskurz*, v katerem ta stavek kot izjava »nastopa«.

Recimo, da na sodnem procesu obramba nastopi s pričjo, 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 izvetosti predpostavke (o tem, da se negacija predpostavke ne tiče) 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 existenco.

Torej lahko pride ugovor le od *tretjega*: toda ta pač ni delal vere v existenco francoskega kralja.

Strawsonova teza torej po Ducrotu temelji na nemogoči postavki in pripelje v tole slepo ulico: »... govorec 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 njegov obstoj, 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

PP: x ime  
P: Px

Russell

Ex (Ax)  
Vx (Ax  $\rightarrow$  Bx)

— *Fregeja* je mogoče speljati na *Russella*, če dodamo eno samo restriktivno postavko: stavek Px ni neresničen samo v primeru, če x ni mogoče predcicirati s P, ampak tudi, če se x ne manaša na nobeno bitje. Torej: Px je meresničen, 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

Tiisti, katerega 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 da se skozi oglasla kak psiholog.

Toda če psihologija izhaja iz podmene, da je podgana ključ za psihologijo človeka (prim. usmerjeno izobraževanje!), in zato ne more konstituirati drugega sveta kakor gojišče morskih prašičkov (*idem!*), 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 uli-

co, 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 } govori slovensko.  
Peter }  
... }

ta stavek spet ni dvoumen, ker je člen v paradigmi:

Janez govori { slovensko  
hebrejsko  
kaldejsko  
francosko  
... }

V obeh primerih sicer nimam, ali je to opis kompetence ali performance — toda to je mihanje 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 Pierreve eksistence irelevantno vprašanje *prav zato*, da se izključi — in to univerzalno, tudi »za nazaj«, tudi za *prvo osebo* — tista *Spaltung*, ki jo v subjekt vnaša beseda

Govorim.

Torej lahko pridemo do pozitivne razrešitve lingvističnega paralozizma 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 paradoksnost izdaja, da je lingvistika vendarle nekaj *več* kot zgolj humanistična veda.

Glede na to, da je za lingvistiko približno vseeno, ali izključi referent ali subjekt v njegovem razcepju, 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 jezik.

— Tisto, o čemer lingvistika noče nič vedeti, je jezik.

Jezik je potemtakem mreža, prek katere manjka jezik; mreža, ki v njej ni nikakršnega manka, prav

ker je jezik že umanjkal (cf. luknje, iz katerih je mrežal!).

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 *jezik*, 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 nam, kje je prevod banalen, 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. nepriemerljivo s katerikoli *drugim* jezikom.

Toda zakaj ni prevedljivo v kakšno *drugo* govorico?

Zato, ker *nima drugega*: drugega pa nima, ker je samo tisto *drugo*.

Ker je samo *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 *jezika*.

Zakaj jezik je kompleten in neprotisloven sistem: kot tak mora biti *prevedljiv*. Kar ni prevedljivo, ni jezik: je jezik.

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 jezika 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 vsa 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 skozi *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 logičistične matrike »resničnih« in »neresničnih« izjav.

Lingvistični jezik se potemtakem vzpostavi s tem, da v govornici *umanjka* ne-celostna razsežnost, tj. razsežnost resnice, to pa je prav jezik. 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 jezezika.*

Toda na drugi strani je res, da je jezik možen samo na podlagi od-tegnitve jezezika. *Jezezik potemtakem stori, da lahko jezik sploh je.*

In kakor smo rekli, je neprevedljivost materinega jezika prav pečat, znamenje, beleg, da materni jezik prenaša jezezik (dvoumje itn.): *jezezik 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:  
*jezezik 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« (Marko Uršič, v: *Anthropos* 1—2, 1972, str. 32.)

Saussure pa še pravi: »zmotno je verjeti, da je v zadevah govornice 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 veniga, 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

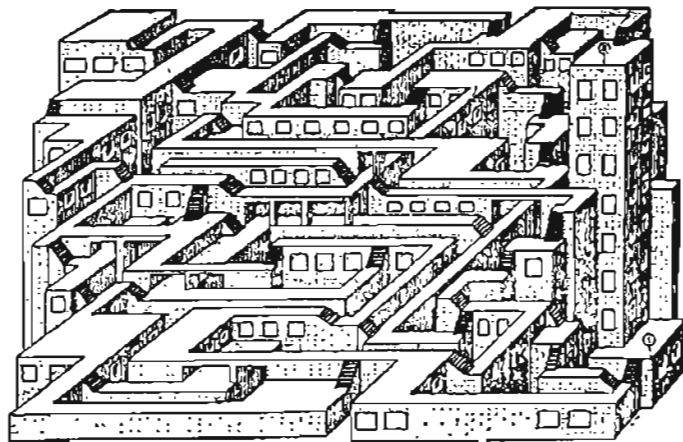
vezni člen postaviti na konec hierarhične verige.)

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 meta-jezikov je prav, da je na koncu verige — naravni jezik.

Lingvistično početje je potemtakem ukleščeno med dva »kraka« naravnega jezika:

- najprej nastopa naravni jezik kot jezik-objekt; tu nastopa kot »sleherni jezik«;
- 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. —



Pridi s točke 1 (spodaj) na točko 2 (zgoraj) tako, da boš po vseh stopniščih šel *navzdol*.

B.

To, da je lingvist vselej že našel svoj »jezik«, je sploh pogoj za možnost njegovega »iskanja«. Bizanost 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.

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 drugemu 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 slovititi *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 nezavednega, 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 govorcju išče tisto, kar ni zavedno, a vendar ni nezavedno.

Vendar je pozitivno tole: nativec predstavlja za lingvista tisto, česar govorec *ne ve*; predstavlja tako imenovano spontanost jezika —tj. prav tisto, *kar se mora govorec učiti od drugih*.

Domorodec je bebalo v govorcju.

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« (neteorotični) jezikovni čut: da 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 govorečeva 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 govornica je prav tisto, kar je ireduktibilno nezavedno 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 zmo 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 govorncu, je pač tisto, kar je »prikriti« proizvod učnega procesa, je tisto, kar je pogoj za vzpostavitev (lingvistične) teorije, kar je pogoj za obstoj govornega subjekta — namreč prav njegova RAZCEP-LJENOST, 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 OBCĀ POLJE BEBAVOSTI, v katerem si govornici izmenjujejo *nezavedno vednost* govornice; tj., v domorodskem govorncu skuša jezikoslovec ujeti prav JEJEZIK.

Lovi pa ga tako, da ga pač nujno zgreši: jezik 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 doksa, tj. mitologija, vsekakor pa ne tisto, kar domorodec govori: na tej ravni je jezika 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 jezik 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 govornca*.

Jezik je potemtakem »ujemljiv« samo kot zguba, kot nekaj, kar je ušlo, kot lapsus — in to na individualnem nivoju;

toda spet ne kot »obče« na individualnem; pač pa: kot ireduktibilni »individualizirani« modus »asociativnosti« (torej kot nekaj, kar je »pred« individuum).

Lingvist išče obče, a ga najde le v individualnosti; toda tu zadene ob jezik: tj. na manko občega, na individualizirani idiosinkratični način nemožnosti konstitucije občega — skoz katerega se obče prav šele vzpostavlja; in individualno seveda tudi.

## Dodatek

### Jezik—oslovje

... beseda »slovenski« je tako stara kot naš jezik sam.

E. H. Costa v dunajski  
poslanski zbornici,  
13. junija 1871

Pravopis je vselej konkretno zgodovinsko dejanje, ki se umešča na raven ideologije, razumljene v pomenu, ki ga tej besedi daje materialistična teorija; skušal bom celo zadevo pojasniti v dveh razsežnostih: v zgodovinski — se pravi diahroni — in v sinhroni razsežnosti razmerja med pravopisom in sedanjim stanjem v jezikoslovni vedi.

V zgodovinski osi sem si izbral primer izpred časov prvega slovenskega pravopisja, zlasti zato, ker je ta primer zadosti oddaljen, da nas ne more več zanimati v svoji strastni obliki, ampak se nam bolj kaže njegov epistemološki relief; drugič pa zato, ker se je ta boj bojeval okoli zelo natančno določenih slovničnih morfoloških vprašanj. Mislim tisto dogajanje na polovici 19. stoletja, ki mu je Blaž Potočnik nadel ime, ki je potem obveljalo — in to je *novooeblikarski vihar*. Šlo je za to, ali naj Slovenci začnejo pisati »dekletom« namesto »dekletam« — kot je naslov Prešernovi pesmi —, ali naj začnejo pisati »lepega« namesto »lepiga«, kot dotlej, naj pišejo »visoka nebesa« namesto »visoke nebese«, »lepša dekle« ali »lepše dekle« namesto »lepši dekle«, »z rakom« namesto »z rakam« itn.

Prvo, kar je za nas zanimivo, je, da se ta spor začne v trenutku, ko je slovenščina po zgodovinskih dogajanjih polklicana, da začne delovati kot nacionalni

jezik v ideoloških aparatih države: z revolucijo leta 1848, ko se postavi vprašanje, kakšen splošen slovenski jezik naj uvedejo v slovenske šole in urade; leta 1849, ko začno prevajati avstrijski državni zakonik (najprej ga prevaja Miklošič, potem pa Cigale); leta 1850 se to postavi že kot splošna in ne več kot delna problematika prevajanja; in leta 1853 nazadnje Novice — kot osrednji organ takratnega slovenskega govorjenja, oprostite, pisanja — sprejmejo nove oblike. Vsaj tisti del novih oblik, ki je obveljal do danes.

Takrat so se izoblikovali trije tabori. Pomembno je, da je celoten spor začel *Matija Majer* z izrazito radikalno ilirskih stališč. Njegova vizija je bila prek ilirskega jezika izoblikovati splošen jugoslovanski jezik in prek tega splošen slovanski jezik. Zato so bili njegovi posegi širši. Predvidel je — mislim — osem točk novih oblik. Zanimivo pa je, da se je ukvarjal s problemi, ki so za razumevanje med Slovenci in Hrvati postranski, ni se pa dotaknil osrednjih problemov, kot so leksikalna in sintaktična vprašanja. Tej težnji sta se umirjeno konservativno uprla *Bleiweis* in *novičarski krog*, ki sta se zavzemala za razumljiv jezik. Takrat se je v krogu konservativnega pogleda na jezik izoblikoval ta argumentni aparat, ki je še danes aktualen v naših razpravah. Skratka, *Bleiweis* se je zavzel za razumljiv jezik, za splošno ljudsko govorico in je prepustil eksperimentiranje intelektualni eliti. Za prvo nalogo *Novic* in z njimi povezanega delovanja je določil splošno kulturno in prosvetno povzdigo preprostega ljudstva. Program označujem za zmerno konservativen zato, ker je kljub konservativni noti močno odstopal od sedanjega pogleda političnih elit, ki prav nasprotno skušajo ovirati prosvetno povzdigo preprostega ljudstva. Danes je tendenca k metodičnemu zniževanju izobrazbene ravni širokih ljudskih množic, kakor se realizira v usmerjenem izobraževanju.

Zato moramo Bleiweisa zelo previdno valorizirati in biti pozorni na njegove progresistične in realne težnje. — V sredini je bila pa tista tendenca, ki je na koncu zmagala. To je bil dunajski krog napredne inteligence okrog Cigaleta in Luke Svetca oziroma okrog glasila Slovenija. Njihovi argumenti so bili zgodovinski. Sklicevali so se na praslovanščino, torej na staroslovanščino, in poudarjali so, da je norma starih oblik kranjska, da pa je treba upoštevati tudi obrobne slovenske dialekte.

Morala, ki jo skušam potegniti iz te zgodbe, je tale:

*Prvič* — jezik je vezivo ideoloških aparatov in zlasti deluje kot vezivo najpomembnejših aparatov, ki vzpostavljajo razmerje med državo in narodom in konstituirajo narodno občestvo kot jezikovno občestvo. To se pravi, jezik je vezivo, na katerem kot na materialni bazi temeljijo šole, državni uradi, pravni sistem, množična občila in literatura.

*Drugič* — da se jezikovna vprašanja postavljajo v ideološki obliki, to se pravi v obliki, ki ni teleološko naravnana k tistim rešitvam, ki potem obveljajo v zgodovini.

Namreč, rešitev vprašanja novih oblik je pobočna, je lateralna glede na smer, v kateri se ta vprašanja v svojem času postavljajo. Takrat se postavlja vprašanje, ali latinizem ali slovenska avtohtonost, ali vse-slovanski, panslovanski jezik ali ohranjanje domačega jezika, in takrat so slovenski intelektualci zelo romantično naravnani. Zaupajo v prihodnost slovanstva, v skupni jezik, v skupno državo itn. Rešitev pa je ta, da se skoz nove oblike uveljavi obča slovenska norma, enoten slovenski prostor.

Bistven element, ki ga hočem poudariti, je pa ta: da rešitve ni mogoče izpeljati iz striktno jezikovnega problemskega obzorja. Če je namreč Bleiweisova argumentacija *sinhrona*, je argumentacija progresistov (Cigaleta, Svetca in kompanije) *diahrona*, in je odločitev zunaj-jezikovna in se mora opirati na ideološke,

političnonacionalne argumente, ki niso zavestno v središču razprave.

Pravopis se umešča prav v to polje neodločljivosti, ki je v jeziku vselej načelno navzoča. Ravno v jeziku, kot človeški govornici, ki ni enosmiselna, kot so živalski signaletski sistemi. Zato tudi današnji pravopis ne more računati na pomoč sodobne lingvistike. Sodobna lingvistika mu lahko pripravi polje, lahko mu razvrsti dileme, ne more mu pa postaviti enosmiselnih vodil za tista vprašanja, s katerimi se pravopis kot pravopis ukvarja in ki so pravzaprav neodločljiva.

Omenil bi še to, da si je strukturalna lingvistika še lahko želela univerzalno opisati polje jezika, zadnji tak poskus je generativna gramatika, ki se spontano sprevrže v neki drug metodološki pogled, ki danes v lingvistiki prevladuje, in to je v analizo mejnih in posamičnih izjav, ki določajo samo koordinate tistega polja izjav, ki lahko v nekem jeziku veljajo za pravilne oz. za normalne. Če vzamem primer. Sodobna lingvistika se ukvarja s takimi problemi, kakršen je, recimo, problem nevtralizacije opozicije množina/ednina. Mi rečemo »Turek je oblegal Dunaj« ali »Turki so oblegali Dunaj« in je pomen teh dveh stavkov enak. Lahko tudi rečemo »Američan je prvi stopil na Luno« ali »Američani so prvi stopili na Luno« in spet je pomen isti, čeprav je referencialno pravilna samo prva izjava, pri Turkih pa je referencialno pravilna samo množina. Ne moremo pa danes reči — »Argentincega sega po Falklandih.« Lahko pa rečemo »Galtieri je okupiral Falklandske otoke«. Ali pa primer, ki je gemalen, primer tipične politične izjave. Johnson je v času vietnamske vojne izjavil: »Ne bom prvi predsednik, ki je izgubil vojno«. To lahko pomeni ali »zgubil bom vojno, vendar ne bom prvi predsednik, ki jo je;« lahko pa tudi pomeni — »ne bom zgubil vojne, če bi jo, bi bil prvi predsednik.« To je tipičen primer politične izjave, ki je — čeprav malo ekstre-

men — skušal zamegliti zadevo z zainteresiranega stališča.

Skratka, danes se pravopisno podjetje — kot sicer zmerom, ampak mogoče danes še bolj radikalno, ker je lingvistična veda postala bolj skeptična — danes se pravopisno početje giblje v primežu dvojne nemogućnosti. Nemogoče je zaupati v nevtralen, univerzalističen jezikovni kodeks, drugič pa se ni mogoče sklicevati na rabo, ker je raba vselej družbeno in zgodovinsko strukturirana. Prevladujočo rabo določa tisti, ki ima družbeno prevlado, monopol nad javnim govorjenjem, in to danes niso sloji, ki bi znali govoriti dober jezik, kolikor sploh še lahko rečemo, da je to jezik, da to ni signalitika istega tipa kot prometni znaki. Zelo mi je bilo všeč, da sem našel pri Glonarju leta 1936 že popolnoma razsvetljeno ugotovitev, da je pravopisje zmeraj v tem položaju. On namreč pravi v uvodu k svojemu slovarju slovenskega jezika takole: »Nam tukaj prav nič ne pomaga ne tradicija niti ne uzus.« Zato se pravopis ne more sklicevati ali naslavlјati na materinsko kompetenco naravnega govorca. Danes zveni že karikaturalno, če kdo to naredi, čeprav nekateri — sicer redki — to delajo. V teoretskih spisih o jezikoslovju z veliko težavo lahko deduciramo, da Chomsky v generativni gramatiki še predpostavlja naravno kompetenco. Moramo delati razne prevale in salto mortale. Prav neprijetno je videti, če kak lingvist to brutalno izjavi. Čeprav, kar se tiče naravnega govorca, je to sicer fikcija, a na drugi strani je to fikcija, ki realno deluje, ker je ideološka fikcija. Lahko takoj dam primer: če bi Marsovec prišel na Zemljo v Slovenijo in bi se hotel sporazumeti z domačini, z domorodci in bi dobil v roke dva slovarja, denimo slovensko-nemškega in nemško-slovenskega, bi lahko naletel na tale problem — da bi pogledal pod besedo »jezik« in bi našel nemški prevod »Sprache, Rede, Zunge, Stil« itn.; potem bi rekel, no, pa pogledjmo, kaj pomeni »Sprache« v

nemščini in bi našel slovenski prevod »govor, govoriča, jezik,« in spet »stil«. Skratka, »Sprache« je eden izmed pomenov slovenske besede »jezik«, isto pa velja za slovensko besedo »jezik«, ki je le eden izmed pomenov za nemško besedo »Sprache.« Marsovec, ki bi verjetno bil logicist, če ne, ne bi prišel na Zemljo, bi bil tukaj zgubljen. Medtem ko naravni materinski govorec nemščine ali slovensčine ni. Stvar mu je jasna, čeprav ni logično uobličljiva, ni je mogoče formulirati v binarni, enosmiselni logiki. Celó v teoriji množic je to patološka množica.

Skratka, ravno zato, ker je pravopis neki arbitraren poseg, je nujno potrebno reči tole: jasno, da pravopisci niso odgovorni za konkretno zgodovinsko situacijo in njene težave, je pa neodgovorno, če ne upoštevajo konkretnega razmarja na področju jezika in konkretnih dominacij, v katere oni tvorno posegajo. V sedanjem trenutku bi se zavzemal za zmerno konservativen in zmerno normativen tradicionalističen pravopis.

Za konec opomba o nekom geslu, ki straši danes po Slovenskem. In to je geslo zavzemanja za klen jezik. Zanimal me je pomen besede »klen«, ki se uporablja v današnjem govoru samo v tej povezavi in je nekakšen hapaks sedanje rabe. Slovenski pravopis iz leta 1962 navaja te možne, torej kanonične primere za uporabo besede *klen*: *kleno žito*, *klen rod*, *klen slog*. Torej: *natura* — »*kleno žito*«, *kultura* — »*klen slog*«, »*klen rod*« je pa tisto, kar je napol *natura* napol *kultura*, skratka, sorodstvene strukture po Lévi-Straussu. Po Lévi-Straussu ustreza trojna uporaba besede »klen« trojnemu registru menjav v družbi. Menjava dobrin — žito, menjava žensk — sorodstvene strukture, menjava besed — slog, se pravi diskurzivne prakse.

Ti trije temeljni sistemi — ekonomija, sorodstvene strukture in diskurzivne prakse — se ves čas prepletajo, vendar nikoli ne koincidirajo. Zlasti ne točkov-

no. Vendar slovenščina očitno pozna eno točko, kjer se ti trije sistemi enosmiselno ujemajo, in to je *klenost*, kot moralno-nravstvena zahteva menjave na vseh treh področjih. Kar pomeni, da je »klen« tisti ničelni označevalec v slovenskem jeziku, ki deluje na način, kateremu Melanezijci pravijo *mana*. Torej ničelni označevalec z izrazito magičnim učinkom presežnega smisla, ki pa sam na sebi čisto nič ne pomeni. Da ne bi mislili, da tukaj konstruiram, lahko te besede oprem na to, da konsultiram tudi poprejšnje pravopise — vsaj nekatere. Ko sem to naredil, sem ugotovil, da se magična narava besede *klen* krepi. Slovenski pravopis iz leta 1950 je poznal samo *kleno žito* in *klen slog*, ne zahteva še *klenega* rodu; leta 1935 tudi samo *kleno žito* in *klen slog*; krajša izdaja, mala izdaja Ramovševega in Breznikovega pravopisa se zadovolji celo samo s klenim žitom. Glonar podobno pozna samo *kleno zrno* in *kleno besedo*. Šele v dandanašnjih časih Slovenci postanemo pravi Melanezijci in dobimo pravo čarovno besedo, ko pridenemo k naturi in kulturi še osnovno, bistveno komponento sorodstvenih struktur in *klenega* plojenja.

\*

Poskusimo dognati, kakšen je položaj besed, ki so navedene v slovenskem pravopisu, kakšen je njihov status.

Vsi nekako mislimo, da so besede v pravopisu tako kot tiste idealne besede, ki so v glavi vsakega naravnega govorca. Vendar je kolega Saksida v jezikovnih pogovorih Radia študent postavil vprašanje o naslovniku *Slovenskega pravopisa*, kar pomeni, da je obravnaval pravopis kot diskurz, kot niz izjav. Pravopis potemtakem ni nekakšen idealni slovar, ampak slovar, ki ga nekdo kot neke vrste govor nekomu sporoča. Mene zanima, kakšen je status besed v tem diskurzu, ki se imenuje slovenski pravopis.

Slovenski pravopis pa tudi ni samo slovar, ne obsega samo slovarskega dela, ampak prinaša tudi nekaj opozoril in groženj na začetku knjige. Na začetku te knjige *Slovenski pravopis* določa položaj nekaterih besed, vendar samo tistih, ki so slabe in ki jih označuje z zvezdico, puščico ali pa z ničlo. Najbolj zanimive so besede, ki so zaznamovane z ničlo: te besede so iz pravopisa izgnane in tako rekoč nastopajo v slovarju samo kot živa grožnja. O njih je rečeno takole: »še večje besedne in slogovne spake in najhujše nebodijihtraba so zaznamovane z ničlo.« Zanimivo je to, da so prepovedane tiste besede, ki jih ni treba. To se mi že zdi dober materialistični donesek. Seveda bi se motili, če bi mislili, da so prepovedane tiste besede, za katerih pomen obstajajo dobre slovenske besede. Večinoma sicer je tako, ampak včasih se zgodi, da so prepovedane tudi besede, za katere ni ustreznih slovenskih besed. Na primer: prepovedano je uporabljati izraz *v izogib*, denimo »v izogib nevšččnostim,« kakor piše v raznih oblastnih aktih. Po slovensko moramo reči s celim stavkom: »da se izognemo.« In čeprav je »izogib« zelo ekonomičen, ga v tem pomenu ne smemo uporabiti v slovenščini.

Gre pa za tole: če so nekatere besede v položaju prepovedank ali nebodijihtraba, to pomeni, da je s tem status vseh ostalih pravilnih dobrih besed v pravopisu že določen z neko spodnjo mejo. Zanimalo bi me seveda, kakšna bi bila zgornja meja tega pravopisa. Mislim, da so to tiste besede — lahko bi rekli, da so to tiste besede — ki obstajajo samo v pravopisu in ki jih nihče ne uporablja. To so t.i.m. klene slovenske besede, kakršna je npr. »ceper«. Če pogledamo pod »ceper«, vidimo, da pomeni »cemper«, no, in zdaj gremo pogledat pod »cemper«, in vidimo, da »cemper« pomeni »ceper«. Skratka, klena beseda pomeni drugo kleno besedo. Noben bog in noben Slovec ne ve, kaj ena ali druga ali obe skupaj v resnici pomenita, čeprav je Martin Krpan uporabljal to be-

sedo. Samo to je bil zadnji živi človek, ki sem ga srečal, da je z njo rokoval, vsaj na jeziku.

Zanimivost glede tega položaja besed v pravopisu je tale: te besede v pravopisu ne nastopajo v svoji referencialni funkciji; se pravi, ne delujejo kot znaki, ki pomenijo stvari, ideje, stvarna stanja in tako naprej, ampak nastopajo besede v razmerjih do drugih besed. Referencialna raven se odpre šele, ko jaz pobrem besedo ven iz te knjige in jo uporabim v nekem stavku. Skratka, besede v pravopisu nimajo referencialne funkcije, pač pa so medbesedno povezane. Raven, na kateri delujejo, je pomenska raven.

Na primer: če rečem — »mladinec je mlad moški.« To je medbesedna zveza. To je sinonimija. Pojasnil sem besedo »mladinec« z drugima dvema besedama — »mlad moški«. Vendar je ta medbesedna zveza, enakopomenskost, omogočena s tem, da imata oba dela stavka istega referenta. Namreč nekega mladince. A »mladinec« je lahko tudi »član Zveze mladince«. Zdaj seveda vidimo, da je mladinec slab zgled, vsaj v tem zadnjem primeru, kjer referent ni enosmiseln, ampak je bolj političen kot dejanski. Če pa rečem: »mladinec je slab zgled« — v tem primeru beseda »mladinec« ne deluje več v referencialnem pomenu, ampak je sama odnosnica drugega sklopa besed, namreč: »biti slab zgled.« To je pa čisti medbesedni odnos. In je beseda mladinec v istem položaju, kot če bi rekel: »MLADINEC je beseda z osmimi črkami.« Skratka, v tem položaju so besede v pravopisu — v položaju tipa »mladinec je slab zgled,« kjer ne mislim na mladince, ki popiva, je punker, preklinja... ta je tudi slab zgled, a v referencialnem pomenu; mislim ga marveč v medbesednem pomenu, da je beseda »mladinec« slab zgled za razpravo o jeziku in pravopisu.

Prav v tem drugem razmerju občujejo med seboj besede v pravopisu. Takoj vidimo, da ta drugi pomen lahko vključuje prvega v nekem čisto določenem pri-

meru: v pravopisnem slovarju so sicer besede med seboj povezane na pomenski, to je, na nereferencialni ravni, *razen kadar ena beseda drugo vzame za svoj referent*. Pojasnimo to z zgledom. Če rečem: »mladinec je beseda z osmimi črkami;« v tem primeru je drugi del stavka vzol za svoj referent besedo »mladinec«, ki bi jo lahko pisal v narekovaju. Moramo reči, da so povojni pravopisi naredili velik napredek v tej smeri likvidacije referencialne ravni. Še Breznik je imel leta 1935 — pred vojno — referencialno raven navzočo, in zanimivo je, da je za Slovence referent nemška beseda. Na primer: Breznik pojasnjuje besedo »gospošček« in napiše zraven »Hochstapler«. Če hočem vedeti, kaj pomeni ta nenavadna beseda »gospošček«, to spoznam iz njenega referenta, ki se glasi v nemščini — »Hochstapler«. Skratka, naravni jezik sveta za Slovence je nemščina, vsaj še leta 35. V Levčevem pravopisu je nemščina še masovno prisotna, pred Levcem pa sploh ni pravopisa, ampak so samo slovarji. Najboljši so seveda slovensko-nemški in nemško-slovenski slovarji. Takrat smo še živeli v Evropi.

Zdaj imam torej v glavnem status besede. Besede v slovenskem pravopisu so v dveh statusih. Bodisi so z drugimi besedami povezane pomensko bodisi so z drugimi besedami povezane referencialno (se pravi — so ali referenti drugih besed ali pa jemljejo druge besede za referente).

Zdaj me zanima, ali je mogoče ta status povezati s spodnjo mejo iz z nebodijihtraba.

Ta beseda »nebodijihtraba, najhujše nebodijihtraba« je zelo dragocena, ker je nenavadna. V dokumentu prave slovenščine se prvič pojavi v Pleteršnikovem slovarju leta 1894. To lahko natančno določimo, zato ker leta 1893 izide tretja izdaja Janežičevega slovarja, ki te besede še nima. Torej takrat ta beseda še ni del pravega besednega zaklada slovenščine, medtem ko 4. izdaja Janežičevega slovarja iz leta 1908 to besedo že pozna, zato ker jo iz Pleteršnika pobere. Ple-



teršnik pravi: »nebodigatreba — moškega spola, indeclinabile«, skratka beseda, ki se ne sklanja. Ta beseda se res ne sklanja, ima pa kljub temu dvojino in množino. Ima tudi nebodijhtreba in ima nebodijutreba. Zanimivo je, da ima v ednini ženski in moški spol in srednji spol: imamo nebodigatreba, nebodijetreba; medtem ko je v dvojini in množini seksualno nedoločljiva. Kvalificira se za zelo izjemno, enkratno slovensko besedo, ker se pregiba na sredini in ne na koncu kot večina drugih slovenskih besed. Pleteršnik ima potem še eno, skrajšano varianto te besede, ki se glasi — »neboditreba«. Zgled, ki gre k tej neboditreba besedi, je tale: »mačkama za neboditreba k skledi pride pes« — Levstik, *Zbrani spisi*. Skratka, če je domnevni vir Levstik, lahko rečemo, da je to skrajno sumljiv avtor, kajti ta avtor je bil v svoji mladosti, ko še ni bil očitno nor, nagnjen k tvorbi te vrste besed tipa Najdihojca, Pedenjčlovek, Laketi brada, in domnevamo lahko, da je to njegov privatni izum. To se pravi, da je to poetična invencija, ne pa slovenska beseda.

Zato se lahko vprašamo, ali je beseda nebodijetreba sama nebodijetreba, v dobrem starem Russellovem smislu. To sicer ni paradoks, ker ločimo referenco od pomena, ampak vseeno bi bilo lepo iz tega narediti paradoks in reči: če je nebodijetreba, potem jo je treba izgnati, če jo pa izženemo, ne bomo imeli nobene besede, s katero bi lahko pregnali vse nebodijhtreba — in če jih ne moremo pregnati, potem beseda nebodijetreba ni več nebodijetreba, če pa ni nebodijetreba, pa ne vemo, zakaj se tako imenuje. Skratka — to je to.

No, še bolj zanimiva je družina, h kateri spada ta nebodijetreba. Družina tipa Laketi brada. Ko *Pravopis* v uvodnem delu obravnava pisavo sestavljenih besed, navaja namreč celo družino teh izjemnih besed. Ta družina je zelo zanimiva. Sem spadajo namreč: nepridiprav, pridanič in nebodigatreba, skratka

ljudje, ki nam gredo na živce in ki jih imenujemo tako, zato ker jih nočemo zmerjati s hujšimi besedami. Potem pa zlasti te besede: bognasvaruj, kar pomeni hudiča; bogpomagaj, vbogajme, vnebohod, očenaš. Skratka — en sklop je medčloveško sramotoenje, drugi sklop sta pa hudič in dobri bog. Gre za področje, kjer tabuji šibajo sem in tja. Potem je še ena taka beseda, in sicer posilijiv, menda neka rastlina, zveni pa kot živi mrtvec... Očitno so te besede predestinirane, da nastopajo na kraju jezikovnega tabuja. To so besede, ki stojijo namesto nekkih drugih besed, ki se jih ne sme uporabljati. Besede tipa: vampir ali hudič. Ne kliči hudiča, ker bo še prehitro prišel. Sumimo lahko tudi, da beseda nebodijetreba stoji namesto neke druge besede, ki je prepovedana, in ker je prepovedana, je ni nikoli nihče izgovoril in je zato nihče več ne pozna. Ta beseda je zato zelo freudovska beseda.

Lahko se vprašamo, kakšen status imajo besede, za katere se reče, da so nebodijhtreba, oziroma splošneje: kakšen je status besed, ki jih neka druga beseda vzame za svojega referenta. Bodisi da o njih govori, da so nebodijhtreba, bodisi da o njih govori, da so lepe slovenske besede. Če rečem: »hudič je lepa slovenska beseda«, sem s tem besedo »hudič« postavil v to referencialno pozicijo. Ne vem, ali ta beseda tukaj nastopa kot stvar, kot tista stvar, ki jo lahko tudi nosijo v žepu, zato ker so se odpovedali jeziku — tako je vsaj predlagala jezikovna komisija Akademije v Lagadu, če naj verjamemo Swiftovemu poročilu — in raje komunicirajo praktično, neposredno s stvarmi in brez okolišenja z besedami. Ali pa je ta beseda v referencialni poziciji na nasprotni strani referencialnega razmerja in pomeni neko drugo besedo, ki je sicer v vseh točkah enaka tej besedi, ki tukaj stoji, vendar ni ista beseda. Je samo znak same sebe. Naenkrat se mi zgodi kaj? to se mi zgodi, da beseda, o kateri izjavljam,

da je dobra, slaba, prepovedana, zaželena ali klena, začne delovati ali kot beseda, znak same sebe, ali kot stvar. Skratka: opozicija ali nasprotje, skozi katero naivno mislimo besedo, kadar rečemo »besede so znaki, ki pomenijo stvari« — to nasprotje se preseli v samo besedo in kar naenkrat beseda postane znak same sebe, znak besede — ali pa stvar, ki nič ne pomeni oziroma jo pomeni neka druga stvar, namreč beseda. To se mi zdi zelo lepo, ker kar naenkrat zgubimo te besede ravno kot besede, s katerimi se da kaj zaznamovati. Zato bi jaz rokel, da je beseda *nebodijetreba* spodnja meja slovenskega pravopisa, ker je prva beseda v pravopisu — ali ker je zadnja oziroma prva prepovedana beseda, ki lahko pride v pravo slovenščino. Na drugi strani je torej edina beseda, ki ne more stati v referencialni poziciji, kajti v referencialni poziciji bi lahko stala samo v razmerju do same sebe, kar bi nas pripeljalo do tistega paradoksa. Beseda »nebodijetreba« ne more biti v referencialni poziciji, ker bi bila lahko samo *nebodijetreba*. To pa bi podnilo cel pravopis, ker bi se moral odpovedati prepovedi.

Na zgornji meji imamo besedo »klen«. Imamo klene besede in med temi klenimi besedami imamo besedo, ki se ji reče *klen*. Danes marsikdo šari s kleno slovenščino, noben Slovenec pa seveda ne ve, kaj pomeni beseda *klen*, četudi med drugim pomeni neko ribo. Ampak v pomenu *klena beseda* je to seveda beseda brez pomena, ki ne pomeni nič drugega kot samo klenost. To je tista beseda, ki je zadnja v slovenskem pravopisu zato, ker lahko vzame edino samo sebe v referencialno pozicijo in ki ni nič drugega kot beseda, ki pomeni samo sebe. Neko čisto mistiko.

Na Radiu študent sem že govoril o tem, da je beseda »klen« tista, s katero se označuje kleno žito, klen rod in klen slog in kjer pridejo skupaj tiste tri ravni družbenih menjav, ki so drugače v skrajno

problematičnih razmerjih. Žito — menjava dobrin, rod — menjava žensk, sorodstvene strukture, vemo pa, kaj si mislimo o ljudeh, ki se poročijo zaradi dobrin, na primer. To ni zelo kleno in klen rod ne prihaja iz takih zvez. Skratka, v besedi klen pridejo vse te menjave enosmiselno in zelo plemenito skupaj.

Slovenski pravopis po mojem niha med *nebodijetreba* in klenimi besedami in zato so vse besede v slovenskem pravopisu v tej problematični poziciji, ko ne vemo, ali so stvari ali pa so to znaki nekkih drugih besed, ki tičijo za njimi v našem možganskem computerju. Slovenski pravopis besed ne fiksira, ampak jih šele totalno razgoni, besedišče z njim postane popočno neujemljivo. In zato se lahko prepiramo, ali se piše »socializem« ali »socijalizem«; v tem primeru gledamo na besedo kot na stvar in razpravljamo, ali se piše Leibnizov ali Leibničev ali celo Leibnizev. Lahko pa se tudi gremo, nasprotno, platoniste, in razpravljamo o duhu — tem bavljavu — slovenskega jezika.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Besedilo je magnetogramski zapis dveh pogovorov za Radio študent aprila in maja 1982.

## D i g r e s i j a

### Wozu Richter?

Čemu pesnici u ovo  
oskudno vreme?  
M. Heidegger

Plačajmo torej obolos aktualnosti — in v tistem, v čemer je aktualna, namreč v njeni ne-teoretičnosti.

»Jezikovno razsodišče« — to je seveda samo analogija, a vendar je ta analogija in ne neka druga. Jezikovno razsodišče je bilo prvo, ki se je od nje distanciralo (seveda je bilo tudi edino v položaju, da se je sploh moglo distancirati). Da je s tem samo posnelo občo taktiko, s katero se birokracija zadnje čase drži na oblasti — namreč z »bojem« proti birokratski vladavini, to je marsikomu ušlo; in je moralo uiti, saj je ta »spregled«, slepota tako pri izjavljalcu kakor pri naslovljencu, seveda pogoj za pragmatično uspešnost izjav te vrste. »Delaj p, govori, da —p.« — je načelo te vrste vladarske strategije.

Zato je tudi neposredno razvidno, zakaj je to samo analogija: prava juristična sodna instanca se namreč ne more in se ne sme delati, kot da je samo analogično to, kar je. Jezikovno razsodišče je sodišče, ki nima nikakršnega predikata (njegov formalni status je isti kakor status mnenjskega delikta: tudi ta delikt je — po izjavah svoje lastne vladajoče ideologije — delikt, ki nima nobenih predikatov delikta, pa je vseeno — delikt).

Je samo »na videz« sodišče; a v zadevah govornice, ki so zadeve politike, je pač tako, da »videz« ni za odmet: ali celo narobe — ko nas prepričujejo, da je

videz »samo« videz, se dogaja tisto, zaradi česar videz sicer je videz, a ni »samo« videz.

V zadevah govornice, bi lahko rekli, je področje videza govorna raba: tu je videzov dosti in preveč — to, kar govorec na videz trdi (v nasprotju s tistim, kar zares misli), to, kar besede na videz pomenijo (v nasprotju s praviim pomenom), naposled in za nas najpomembnejše to, kar je le na videz slovenski jezik (pa je v resnici napačna raba v nasprotju s pravilno rabo, ki je v resnici prava slovenščina). Na področju norme videza ni; a ker je »norma« jezikovni sistem zunaj rabe (tj. matrica v svoji ločenosti od svoje uveljavitve v »parole«), ker je torej norma jezik brez subjekta, moramo reči, da videz prinese s seboj govorni subjekt. Subjekt kot osebek sprenevedanja, laži, zmote, nerazumevanja, ignorance, zabitosti, trme itn. itn.: kar ne pomeni samo, da je subjektivnost subjekta treba postaviti na raven videza, da je subjekt kot subjekt nekaj navideznega ali vsaj videznega (zdaj bodo tudi humanisti morali popustiti naši zahtevi, da videz v zadevah govornice bodi nekaj več kakor »samo« videz) — temveč pomeni tudi, in predvsem, da v govornico hkrati s subjektom vpeljemo zahtevo po razsodišču, *petitio dominationis*. Subjekt in razmerja gospostva pridejo v govornico hkrati; ker pa v govornico subjekt nič ne »pride«, ker sta govornica in subjekt drug drugemu pogoj etc., ker je jezikovni sistem le vnažajska učena konstrukcija in je raba pristni način bivanja govornice, smo se znašli pred neprijetnim, a nujnim sklepom, da je govornica strukturirana kot gospostvo. (To seveda ustreza Lacanovi teoriji, da je diskurz gospostva primaren, izhodiščen, da je matrnika, iz katere se izpeljejo vsi drugi diskurzi: družbe, ki ne poznajo diskurza gospostva, tudi drugih treh ne poznajo. Mi bi postavili vsaj ta vprašaj, ali sploh obstajajo družbe brez gospostva: ne mislimo namreč, da je razredni boj naravna oblika eksistence gospostva; antropologija nam pove, da lahko gospostvo obstaja

tudi, opirajoč se na seksualno diferenco (gl. Godelier), ali celo — opirajoč se na govorico samo: na govorico kot govorico v čisti razsežnosti govoričenja — če je res, da obstajajo družbe, v katerih je funkcija vladarjev, da govorijo, ne da bi jih kdo poslušal; če je to res, ni nujno, da bi te družbe bile zelo daleč: navsezadnje ni nujno, da je hieratična govorica ravno latinščina ali starocerkvenoslovanščina. Kolikor pa še živimo v nacionalnih občestvih, je stvar govorice še demokratična: vsakdo lahko participira v razmerjih gospostva, eni na način oblastnikov, drugi na nasprotnem koncu.)

Da je gospostvo tu zares gospostvo, namreč nekaj načelnega in ne le muha samovolje tega ali onega trinoga, ki mu teroristi že nastavljajo bombo, je najočitneje prav iz demokratičnih načinov obstoja govorice, in tu je tudi očitno, da gospostvo kot gospostvo temelji na videzu. Vzemimo tale prikupni paradoks:<sup>1</sup> »Tudi jaz sem med njimi (med tistimi, ki pišejo bravec, bravka), ker menim, naj res praksa pokaže, ali se da predložena pisava prenesti.« Pisec se torej odloča za pisavo na -vec, -vka, iz razsvetljenega premisleka, ne iz zadržnosti: zagotoviti hoče samo, da bi tudi ta pisava bila navzoča v javnem občevanju — in bi imeli pisci možnost svobodnega odločanja. A denimo, da bi se zadostno število Slovencev odločilo za pisavo

<sup>1</sup> Iz knjige, ki je tudi sicer piscu v marsičem blizu (Janez Gradišnik, *Se znamo slovensko?*, Mohorjeva družba, Celje 1981), zlasti npr. s temle stališčem: »Tudi z jezikom je tako, da hoče svoje vsebine izražati vedno natančneje, vedno boljje razločevati, ne da bi pri tem izgubil blagovno vrednost. Jezikovne norme zato ni mogoče poenostavljati, temveč jo je treba zaostrovati, s tem pa rastejo tudi zahteve do tistega, ki se skuša te norme naučiti in si jo prisvojiti.« (Str. 11.) Sodobne ideologije razpuščenosti nam dopovedujejo, da je norma »jarema«, da »uklepa«, da je »dlakoepska« itn.; Gradišnikov odgovor je preprost in prepričljiv: ostrejša norma = večja moč razlikovanja (distinktivnost). Z ohlapno nerazločnostjo se povečuje možnost nesporazumov; seveda vemo, da je nesporazum člo-

na -vec prav iz istega razloga, torej »fakultativno«: izid bi bil naposled natančno isti, kakor če bi se ti Slovenci odločili za to pisavo iz fanatičnega prepričanja (namreč, da bi se prav ta pisava »uvečjavila«, da bi jo raba »posvetila«, četudi bi bil izvirni namen čisto »neposvečen«, razsvetljenski). Če se zadosti govorcev »dela, kakor da je nekaj prav«, to lahko postane zares »prav«.

Zgornji zgled je razsvetljen, a do istega pripelje tudi »slepa vera«. Beseda »razdobje« je bila v obtoku še pred Levstikom, po vojni pa jo je skoraj popolnoma spodrinilo »obdobje« — na podlagi *napačne vere*, da je »razdobje« serbokroatizem; Pleteršnik, denimo, »obdobja« sploh nima, pač pa le pridevnik »obdoben«, ki ga pojasnjuje kot sinonim za »občasen« in dodaja, da beseda prihaja iz hrvatske terminologije (ki jo je Cigale uporabil v *Znanstveni terminologiji*).

Iluzija ali vera je lahko tudi ustvarjalna v pristnem referencialnem pomenu. Tako npr. beseda »blazer« v slovenščini pomeni »klasično krojen jopič, navadno temno moder« (Slovar slovenskega knjižnega jezika) — v angleščini, kjer je doma, pa »barvast jopič za čolnarjenje, golf itn.«: slovenski blazer je torej v vseh svojih lastnostih pravo nasprotje izvirnega angleškega, zlasti če upoštevamo, da je temno modra barva pri moških oblačilih ničelna barvna vrednost. Gra-

vekova usoda, a prav zato ni treba, da bi ga še nalašč množili. Nesporazum nujno sproži spopad med razlagami; če spopada ni mogoče odločiti z jezikovnimi sredstvi — in če je do njega prišlo zaradi pomanjkljivosti v jeziku, ga res ni mogoče poravnati na jezikovni ravni —, potem ga bodo odločili zunaj jezika: zmagal bo tisti, ki je tudi sicer močnejši, pa naj je tudi močnejši samo zato, ker lahko svojo razlago objavlja na več koncih in pred več naslovljenci (ker »nadzoruje občila«). Jezikovna nemarnost je opora sedanjemu gospostvu — navsezadnje je takih »svobodnjakov« največ prav med trenutnimi gospodarji. — Zato naših preudarkov v glavnem besedilu ni razumeti kot napad na normativizem.

dišnik predlaga, da bi namesto tujke raje uporabljali jasen in domač izraz »športni jopič« — a čemu ne bi poleg jopiča imeli v besedi še domorodca v njem? Če je namreč beseda tuja, pač mora pomeniti nekaj bolj imeničnega, in ker zagmašnega gvanta v času ateizma nihče ne razume, nedeljška obleka pa je res postala športni jopič, odkar imamo week-end, bo enobarvni jopič za privzdignjene priložnosti pač moral ostati blazer, že zato, da ne bi bil, denimo, bluza, kakor se pravi ustreznemu delu pri vojaški uniformi.

Zato, ker je potemtakem verovanje konstitutivni moment v govorni praksi, je jasno, da nikakršno razsojanje na tem področju nikoli ne bo moglo postati pravu podobno: pravo se namreč zares ustanovi prav, s tem, da se osamosvoji od religije in morale. Zato analogija z ustanovami, ki se imenujejo »častna« ali podobna »razsodišča«: etika, vera in kodeksi, ki ni praven, so njihova opora.

Zato tudi razsodišče nima teorije: je lahko predmet teorije, a samo ne udejanja nikakršne teorije. Če bi jezikovno razsodišče bilo mogoče utemeljiti na kakšni teoriji, bi jezikovnega razsodišča ne bilo: tako pa deluje v tisti »sivi coni«, ki se v govorici vselej odpira med govorno prakso (»rabo«) in teorijo te prakse, ki seveda ni normativna, je pa sposobna, da normo utemelji.

Zato si bomo v nadaljevanju ogledali spontano ideologijo razsojevalne prakse — namreč besedilo, ki ni mišljeno kot politično ideološka legitimacija, pač pa kot pojasnilo »ad usum vulgarem«, zato je veliko ustrežnejše tisti ravni, kjer jezikovno razsodišče zares deluje v svoji specifični formi gospostva — namreč ne kot prirepek obstoječih oblastnih mehanizmov, pač pa kot oblast na svojem lastnem suverenem področju. (Besedila, ki je predmet analize, ne bomo navedli, saj bi z njim morali navesti tudi pisca. Nam pa gre za ideologijo, ne za ljudi. Povejmo le, da je tekst humoren, iz *Pavlihove pratike*, bralec pa naj

zaupa, da si simptomov ne izmišljamo; bilo bi namreč čisto odveč.)

Čemu jezikovno razsodišče?

Da Slovence varuje pred težavami.

Te težave so četverne.

*Prvič.* Če ne znamo postaviti vejice, nas lahko imajo za buržuje; a kdor vejico postavlja, zna, si lahko obeta z jezikom utrgati še druge delicije: izraza »hvala lepa, gospodična« in »hvala, lepa gospodična« sta si namreč v opoziciji kot »buržujstvo« proti »galantnosti«.

*Drugič.* Če ne znamo univerzalne slovenščine, smo lahko Prleki. Potem namesto »sem obtičal« napišemo »sem ob tiča« — in jezikovno sodišče, standard et cetera so že tu, da nas zavarujejo pred kastrativno razsežnostjo označevalca.

*Tretjič.* Če ne znamo slovenščine, smo lahko birokrati; nihče nas ne bo razumel: potem bomo še bolj birokrati, a slovenščine ne bomo znali.

*Četrtilič in zadnjič.* Če ne znamo slovenski, smo navsezadnje lahko Nemci. Potem namesto »Plačat', prosim« rečemo »Plakat', prosim« — v lapsusu sicer govori resnica, a opozarja, da na naš — nemški — račun.

Ti štirje zgledi pustošijo deželo slovensko: »zato je bil že zadnji čas, da je družba nekaj storila«.

»Družba« je ustanovila jezikovno razsodišče, in to nas obvaruje, da bi bili buržuji ali birokrati, Prleki ali Nemci.

Potem nam seveda res ne preostane nič drugega, kakor da smo Slovenci.

Dr. Jakob Zupan nas je skušal zvariti v loncu »Od Skjaptrov do Šamanov, — Od Kitaja do Udin«; perspektiva je nekoliko bolehala zaradi nedistinktivnosti, odpomogel ji je dr. France Prešeren (»Iz kotov vseli od Skjaptrov do Šamanov — tak, kakor srake gnezda vkup nosimo...«), to je bilo dobro natančno sto petdeset let, zdaj pa so Skjaptri za nas že Albanoi, ša-

manov pa malone ni več — in novih razmer klicu so se odzvali tretji doktorji — k teologiji in jusu pri-makniviši tretji steber omikanega občestva, jeziko-slovje.

Od Skjapetrov do Šamanov je ideološka matrica vse-kakor napredovala in se obogatila. Medtem ko je opozicija pri Prešernu Slovenec/ne-Slovenec (po *Načr-tu pravil za novi pravopis »Neslovenec«*), pa razsodiš-če stvar strukturira, in sicer tako, da razdleni, obo-gati kategorijo ne-Slovencev, med katere prišteje tudi nekatere Slovence.

Ne-Slovence še naprej zastopa paradigmatski Ne-mec. Ne vemo pa, ali so buržuji, birokrati in Prleki Slovenci ali ne-Slovinci.

Prešernova segregacija je preprosta in razmeroma nevtralna: najprej razloči narode, potem pa reče »Ži-ve naj vsi narodi itn.« in se s tem odkupi.

Pri razsodišču pa se nacionalistična ideologija raz-vija naprej tako, da začrta segregacijske ločnice zno-traj naroda.

Tu zdaj vidimo, da stvar ni nedolžna, in da potem, ko sem rekel »Slovenec«, moram naprej in moram reči »Haha, ampak ni vsak Slovenec že tudi Slove-nec«. Prvi »Slovenec« bi se v tem primeru po navo-dilih *Načrta za novi slovenski pravopis* pisal z malo začetnico (slovenec), ker pomeni »vrsto živih bitij« in ne še nacionalne pripadnosti, ki je očitno nekaj več — etična drža ali vsaj pravilno jezikanje.

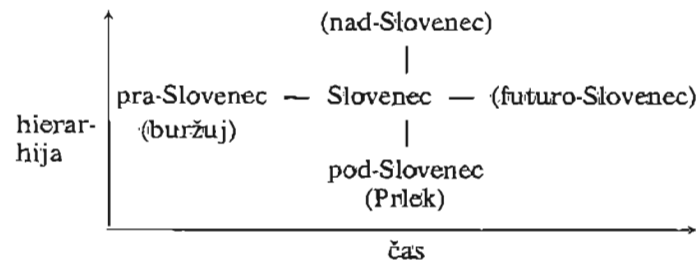
Kdo so torej ne-Slovinci med Slovenci?

— Prlek je pred-Slovenec, ker govori narečje (in zlasti, ker je »Prlek«, če upoštevamo kraj te figure v bestiamiju pokrajinskih šovinizmov).

— Buržuj je pra-Slovenec, tisti iz slovitihi pred-socialističnih družb.

— Birokrat bi lahko bil — glede na razpoložljivi razločevalni potezi — ali nad-Slovenec ali futuro-Slove-nec, ni pa ne eno ne drugo posebej (a mogoče je oboje hkrati?).

Tako da lahko predlagamo tole mitološko matrico:



Birokrata z isto upravičenostjo lahko umestimo ali na kraj nad-Slovenca ali na kraj futuro-Slovenca, a ne smemo ga umestiti na noben kraj posebej; biro-krat je neumestljiv: iz preprostega razloga, ker na isto dvojno mesto pretendira član jezikovnega razso-dišča. Razsodišče je hkrati nad slovenstvom in njego-va prihodnost.

Torej moramo birokrate razdeliti na dobre in slabe — na birokrate in razsojevalce. Obči rod razsojevalca je birokrat, prav kakor je ena izmed vrst birokrata kot rodu birokrat kot vrsta — druga vrsta birokrata pa je njegova »negacija«, razsodnik jezikovnega raz-sodišča.

Ta matrica je preprosto patriarhalno-avtoritarna, saj v njej ni distinkcije nad-Slovenec/prihodnji-Slove-nec, ker prihodnost po njej določajo ljudski vladarji.

Namesto te distinkcije med nadrejenostjo in za-dobnostjo, distinkcije, ki je nujna samo logično, nastopi nadomestna, slepilna, demagoška distinkcija, ki pa je družbenoideološko nujna: razlikovanje med dobrimi in slabimi vladarji, med birokrati in razsod-niki. Politična poanta je torej v razločku med dobri-mi birokrati in slabimi — ali, natančneje, med biro-krati in nebirokratskimi oblastniki.

Slabi birokrati so tisti, ki ne znajo slovensko. A ti so v celotni matrici sploh edini, ki ne znajo sloven-

sko. Prav v tem omenjeni štirje primeri sami sebe spodbijajo in s tem izdajajo karto, na katero razsodišče igra — s tem pa mu dobesedno izbijajo aduta.

Jasno je namreč, da vsi ne-Slovenci nekako znajo slovensko — z izjemo birokrata.

Vzemimo Prleka. Primer ima veljavo samo, če je Prlek iz zgleada eksogamen. Če je prleško-endogamen, potem se vprašanje nespornostna sploh ne postavlja, ker ženin in nevesta lahko občujeta v prleščini.<sup>2</sup>

Če pa je Prlek eksogamen — in to mora biti — bi se vprašanje komunikacije v tem smislu postavilo samo, če bi ženin in nevesta pred poroko ne komunicirala, denimo, če bi to bila malo verjetna *mariage de convenance*. To pa ni res, saj naš zglead ne pozabi malo okusno poudariti, da naj bi bila nevesta noseča. To naj bi bilo smešno, je pa predvsem simptomatično: da je nevesta »noseča«, pomeni samo, da sta mladoporočenca pred poroko občevala, če pa sta občevala, se problem komunikacije ne postavlja — torej bo nevesta razumela telegram, četudi je v dialektu — ali pa je Prlek večč, če že ne zbornega jezika, pa vsaj splošne pogovorne slovenščine.

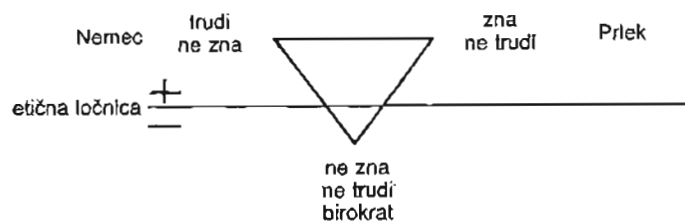
Vzemimo zdaj Nemca. Ta sicer ne zna slovensko, se pa vsaj trudi, da bi slovensko govoril.

Medtem ko (slabi) birokrat niti slovensko ne zna niti se ne trudi, da bi znal.

Tu vidimo, da je Slovenec etična kategorija, saj se ji je v ne-vednosti mogoče približati s prizadevnostjo.

Razločevalne poteze »truditi se/ne truditi se« in »znati/ne znati« lahko sestavljajo diferencialni dispozitiv, v katerem je spet birokrat v izjemnem položaju, tokrat v izjemnem moralno zavrženem položaju. Matrica je zdaj trikotna:

<sup>2</sup> Zglead namreč pripoveduje zgodbo o Prleku, ki se je peljal na svojo poroko, pa je običal v snegu. Zato je poslal telegram: »Nemrem priti, sem običal.«



Etika je torej krščanska: ali po milosti božji (kakor Prlek, ki se v slovenščino »rodi«, o tem rojevanju gl. *Načrt pravil...*, str. 198) — ali po zasluženju, tj. s trudom. — Toda eno ne odvezuje od drugega, milost ni zadosti (Prlek), trud pa tudi ne (Nemec). (Iz tega »vel« se rodi institucija: sveta katoliška cerkev ali jezikovno rozsodišče. Zakaj lahko se še tako trudim, pa mi nič ne pomaga, če nisem v milosti; če bi v milosti nemara bil, si jo lahko napravim, če se ne trudim zadosti. Torej se moram truditi — a nikoli ne bom vedel, če mi to kaj pomaga. Zato mi pomaga lahko le rozsodišče, in vsak teden prinese ob petkih sodni dan: na časopisni pranger postavljajo sicer samo tiste z leve, namreč grešnike. A tudi v tem je nekaj institucionalne soli: kogar še niso pribili k sramotilnemu steburu, se lahko na njem znajde prihodnji teden. Če nisi zavržen, to še ne pomeni, da si že izvoljen.)

A kdo zna in se trudi? — kdo le, pač tisti, ki smo ga doslej izpuščali in je še edini na voljo, namreč buržuj. Zanj se ne postavlja vprašanje »pravilnost ali nepravilnost« v rabi slovenščine; pač pa: kam postaviti vejico. Vejica bo vsakokrat na pravem kraju; a na istem kraju ne bo govorec — in možnost ima celo, da se postavi na pravilnejši kraj. Zakaj torej »buržuj« razmišlja o vejici? Zato, da bo prikrikl, da je buržuj. Buržuj edini res zna slovensko in, če se potruži, lahko prikrije, da je buržuj.

On edini suvereno obvlada jezik, tako suvereno, da na vejico ujame gospodično.

To pa pomeni, da je buržuj edini, ki je sposoben upoštevati navodila jezikovnega razsodišča — in kolikor je slovenski pravopis razsodiščna biblija, je buržuj prav naslovnik SP.

To pa tudi pomeni, da je SP priročnik socialne mikrije; s tem, da uči socialno kamuflažo, pa je hkrati navodilo za uspešno družbeno akcijo. To je najsplošnejša retorika današnje družbe, kolikor se ideološko konstituira kot slovenska družba.

Zdaj tudi vidimo, kdo je dober birokrat: tisti, ki zna in ki se trudi, tj., ki zaseda mesto buržuja, kolikor je buržuj preteklost, birokrat pa sedanjost in prihodnost.

Tu moramo našemu zgledu priznati prenicljivost, kar nemara ni razvidno iz dosedanje obravnave:

*Dober oblastnik je tisti, ki zna postaviti vejico na pravo mesto.*

### III

Grau, teurer Freund, ist alle  
Theorie, und nur das bussines ist  
grün.

Marx<sup>1</sup>

Ko se teorija naposled loti praktične razsežnosti same govornice (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 »ilokucija-ilokucija-perlokucija«; s terminologijo spremeni konceptualni aparat. Prehod od prve teorije (T1) k

<sup>1</sup> Marx je ironiziral peklensko ironijo, marksisti pa šale ne poznajo: »Ne kot siva teorija«, tako naj bi po željah v Delu bival markszem v delovni družbi. V času, ko življenje še ni bilo praksa, je Mefistofeles rekel takole: »Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum.«



drugi teoriji (T2) 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 katerikoli drugi (performativni) govorni akt. Konstativ kot izjava deluje natančno tako — in po istih kriterijih — kakor performativna izjava: npr. obveže govorca k pravilom, ki se jih bo moral držati v nadaljevanju svoje govorne prakse; mu nekatere govorne akte 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 T2 se zlasti prikažejo problemi razmejitve med lokucijo, ilokucijo in perlokucijo; tu nas zanima zlasti meja med zadnjima dvema: kako obmejiti ilokucijsko razsežnost, kako torej govorni akt razločiti od njegovih učinkov. Vprašanje ni tako zelo trivialno, kakor je videti na prvi pogled, saj je izrekanje izjave kot govorni akt 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 (tupa: žaliti, zapeljevati, pregovarjati, prepričevati itn.). S

tem zaide teorija ilokucije v podobno težavo kakor prej T1, samo da je ta težava inverzno simetrična: pri T1 se je konstativ razpršil v vrsto performativa, ki deluje primarno na govorca; pri T2 je težava v tem, da so »najbolj« ilokucijski akti, tisti, ki delujejo na ogovorjenca, brez ustreznega glagola, tj. brez ilokucijske formule.

Austin v tej težavi vztraja, da je ilokucija stvar konvencije. Igor Žagar<sup>2</sup> 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 aktov, ki nimajo ustrezne ilokucijske formule. Tu pač termin »konvencija« ni zadosti — izdelati je treba aparat, ki bo natančneje zajel raven simbolnega.

J. R. Searle<sup>3</sup> 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«. Če 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 tautologičnosti svojega pravila — a ne odpomore bistveni težavi T2 — namreč problemu ilokucijskih aktov, 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

<sup>2</sup> Igor Žagar, »Nekaj pripomb k sklopu performativ-konstativ znotraj analistične problematike«, Problemi-Razprave 214—215, 1981.

<sup>3</sup> John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press.

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 ničesar drugemu kakor za oporo konstitutivnemu pravilu. To pravilo pa je tautologično.

A ker ilokucijska formula zaznamuje ničelno točko razdalje med izjavo in izjavljanjem, je tautologičnost konstitutivnega pravila zgolj navidezna: strani, poluti tautologije 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 solidanizira 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 identifikacije govorca z instanco, ki mu daje potrebno avtoriteto za ilokucijski govorni akt. (Vprašanja tipa: ali zares govori kot sodnik, poveljnik, učitelj itn. — ali nima kakšnih »stranjskih«, 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 implisitna pravila, na katerih temelji izjava obljube, mednje prišteje tudi »since-

rity rule, iskrenostno pravilo« (»Izjava 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 jih utemljuje na konvenciji (njen glavni predstavnik bi bil Austin); in tisto, ki jih utemljuje 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 govorni akti, ki smo jih na strani 112 uvrstili pod točko 1), in tista, ki temeljijo na govorčevi intenci in so značilna za bolj ohlapne govorne situacije (maš tip 2 s strani 112).<sup>4</sup>

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 predstaviti 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 akta, potem jo moramo postaviti na

<sup>4</sup> Temeljni sestavki vseh treh piscev so zbrani v zborniku *The Philosophy of Language*, J. R. Searle ed., Oxford University Press, 1971.

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

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

A če bi bila intenca pertinentna le, kadar bi (lahko) bila negativna, potem bi si kot naslovnik akta obljube morali reči takole: »Obljubil je že, če pa to tudi resno misli in če 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 *ilokucijski akt izoliramo v njegovi neodvisnosti, definiramo, obmejimo ilokucijski akt kot ilokucijski akt*.

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 intenco moramo vzeti resno: samo nepsihologistična pozicija nam namreč omogoči, da na podlagi povedanega pridemo do tega 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 performativnih komisivne vrste, kakršen je »Obljubljam«).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 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

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*.

opiše ali imenuje; izjava pravi, da izjava ne ustreza izjavljanju — in s tem stori, da si izjava in izjavljanje ne ustrežata. Torej je »na prazno« verodostojna.

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 pravega sklepanja.

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 heglavska *Verstellung*, prestavitve vprašanja — vprašanja o poenotenju obeh subjektov v ilokucijskem dejanju naenkrat ni več, ker postavita, da je že (bilo) rešeno na ravni konvencije ali intence. *Zato* je Searlovo konstitucijsko pravilo tautološko: ker je *sam pojem* konvencije tautološki — konvencija namreč rabi prav temu interesu, da zlepi oba subjekta na ravni *predpostavke*, in nikoli ne izreka ničesar drugega kakor to pseudo-pravilo: »Če v govornem položaju X rečem I, 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*.

Pri intenci je podobno: govorni subjekt ima intenco i in jo uveljavi s tem, da izreče I<sub>i</sub>; »uveljaviti« pomeni dvoje: da reče to, kar hoče reči (Ahičin teorem) — in da je mogoče I<sub>i</sub> razumeti samo s stališča, da se v izjavi I<sub>i</sub> »uveljavlja« prav intenca i. Tudi ta določitev je tautološka — in to ni njena »pomanjkljivost«, pač pa prav njena adekvatnost ali »resničnost«;

nerodno je le, da tu »resničnost« teze v smislu njene aдекватnosti »dejanskemu poteku« komunikacije *blokira* nadaljnjo analizo in onemogoči sleherni spoznavni učinek (kakor tudi pri konvencionalni tezi). Izjavo I<sub>1</sub> 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 predobnost 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 intersubjektivnega razmerja. Najprej bomo to storili za teorijo, ki izhaja iz koncepta konvencije (Austin), potem pa za teorijo, ki uveljavlja koncept govorceve intence (Strawsonova »sinteza« Austina in Gricea).

### Konvencija

Kakor smo videli, ta teorija hkrati trdi, da ilokucijski akt 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 predobna prav na način tega verovanja pri govorcu samem: govorec zaupa, da je njegov govorni akt razumljiv, ker verjame, da obstaja konvencija, na katero se lahko njegovo govorno dejanje »vselej že« opre. Prek svoje vere v konvencijo govo-

rec »prevzame nase« institucijo, tj. naseli institucijo v svoj razcep subjekta izjavljanja / subjekta izjave.

Ilokucijska formula torej *zgreši* koincidence subjekta izjavljanja s subjektom izjave, prav kolikor to koincidence »imenuje« in jo z »imenovanjem« izvršuje». *Ilokucijski akt 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 vpsljiv — 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 sleherni 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«, neizpolnjen, 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 aktov, 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 lista, 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 koincidenca izjave in izjavljanja) je *nujni strukturni moment*, kar je najboljše razvidno prav pri tisti kanonični vrsti izjav, ki te točke ne eksplicirajo, nimajo posebne formule zanj, ker te formule ne potrebujejo — ker je iluzija *tako močna*: namreč pri *konstativih*. S konstativom tu razumemo konstativ po prvi Austinovi teoriji (T 1), t.j. trditve brez posebne ilokucijske formule.

Ilokucijska formula konstativa je  $\emptyset$ . Ta formula je v nekem smislu »ustrezna«, da markira samo 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 menijo — 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 npr. reči »p, a ne verjamem, da p« ali tudi ne »p, a ne vem, da p«.

Drugačna pa je iz bizarnega razloga: četudi je namreč videti, da nima specifičnega maslovnika 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*, ki kate-remu 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 izvršimo govorni akt referiranja, ne moremo pa izvršiti akta predikacije: prvi del izjave »leninskega materializma« je namreč eksistenca 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 samo sebe spodbijala; a se ne spodbija; torej izraz »zlata jama« v eksistenca 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 — vsilil mi torej iluzorično predpostavko, da jo razumem, kakor da izraz v njej referira. Izjavo s konstativno iluzijo torej lahko sprejemem (in eventualno spodbijam) samo, če sprejemem njeno specifično formo *razumljivosti*.

Pod udarom (interpelacijo) konstativne ilokucije ravnamo nekako tako, kot so Stari ravnali z mitologijo: Tukidides npr. 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.«<sup>6</sup> Podobno je prepričan o zgodovinski eksistenci Tezeja.<sup>7</sup> 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

<sup>6</sup> *Peloponeška vojna*, I, 4, DZS, Ljubljana 1958, prev. J. Pašalek, str. 20.

<sup>7</sup> Isto, II, 15, str. 98. Tako verjamejo tudi drugi, npr. Aristoteles, Plutarh.

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 kraljevsko obdobje in pomakniti letnico ustanovitve Rima na leto 630 pred našim štetjem. 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. Lecerca (iz leta 1838) je sicer pregnana, a v naši luči je v njej zmo epistemološke težave:<sup>8</sup> ali naj namreč iz rimske zgodovine zbrisemo Cezarja, ker naj bi se ob njegovi smrti na nebu prikazala zvezda, in izvržemo Avgusta, ker naj bi ga bil zaplodil Apolon, spremeni v kačo?

Tako nam ne preostane drugo, 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, ki je nanj 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, katero 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 edinele mogoče razumeti.

<sup>8</sup> O tej problematiki, gl. Paul Veyne, »Entre le mythe et l'histoire«, Diogenè 113, 1981.



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, ki se zanj predpostavlja, da »razume« (da ve — da pozna konvencionalno urejenost). Sama ta predpostavka o razumljivosti je — predpostavka za (\*dejan-sko) 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 streljajo na filmsko platno, o gledalcu, ki da je nekoč opozoril Cezarja (Shakespeareovega), 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 onto-loški 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 svo-

jega 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 zglede 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.<sup>9</sup> Strawson najprej prevzame Griceovo definicijo ne-naravnega pomena izjave I («ne-naravni»: ustreza saussurovskemu konceptu »nemouviranosti«, »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<sub>1</sub>), da z izjavljanjem I pri poslušalcu A izzove odziv r, in ima intenco (i<sub>2</sub>), da A prepozna njegovo (S-jevo) intenco (i<sub>1</sub>), in ima intenco (i<sub>3</sub>), da to, da je A prepoznal njegovo intenco (i<sub>1</sub>), deluje kot razlog ali kot del razloga, da se bo A na I odzval z odzivom r.«

<sup>9</sup> Potrebno gradivo je zbrano v zborniku *Philosophy of Language*, J. R. Searle, ed., Oxford University Press, 1971. Zelo jasen in pregleden opis problematike s filozofskim komentarjem daje Nenad Mišćević v *Jezik kot dejavnost*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1983 (za naše vprašanje gl. zlasti »Dodatek II: Strawsonova kritika Austina«).



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  $i_2$ ;  $i_4$  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. »prepoznavna 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  $i_4$  in prepoznavna  $i_2$  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 kaže.

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 tu 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.

Teonije 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 prepoznavanju: 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 udejanijo, če so sprejete, torej — »nazumljene«) proizvedejo pri ogovorjencu (A); zlasti nas zanima, kako sleherna »prepoznavna« intence via facti proizvede »prepoznavnost« te intence: subjektivno dejanje »prepoznavne« ustanovi objektivno dejstvo »prepoznavnosti«:

S	A
$i_1$	r (pri trditvah, npr.: verovanje, prepričanje, da S verjame, da p)
$i_2$	prepoznavna $i_1$ = prepoznavnost $i_1$
$i_4$	prepoznavna $i_2$ = 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 tudi 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 s šalo o dveh Judih, ki skupaj potujeta z vlakom in ki oba verjameta v antisemitski predsodek, da Judje lažejo (zglej navaja Freud v *Sali in njenih razmerjih 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: »prepoznavaj  $i_2$  kot zavajanje in  $i_1$  kot napačno — beri  $i_1$  inverzno.«<sup>10</sup>

Ta konvencija deluje na ravni  $i_4$ : splošno sporočilo intence  $i_4$  potemtakem sporoča prav to — »prepoznavaj  $i_2$  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 pravega (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  $i_1$ ; pomaga nam razumeti, »da S nekaj hoče«, pa tudi, »kako hoče« — namreč iskreno, odprto, od-

<sup>10</sup> Searle (*Philosophy of Language*, str. 46) navaja Wittgensteina za zgled podobne »konvencije«: »saying that p, meaning that —p.«

krito itn. To jamstvo iskrenosti je zagotovljeno »na prazno«, doseženo je s čisto repetitijo prepoznave.

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

»Hočeš, da bi prepoznal  
tvojo intenco, da prepoznam tvojo izjavo, da p, (i<sub>2</sub>)  
kot namenjeno temu, da v meni zbudi vero, da -p.« (i<sub>1</sub>)

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

*Eksplicitni performativ* (»I apologize« — »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 pogoste govorne akte pa sodijo tista govorna dejanja, katerih intence ni mogoče priznati — pri katerih je prikrivanje intenc in njihova načelna »nepriznalivost« konstitutivna razsežnost samega govornega dejanja; to so celo tista dejanja, ki so po svoji perlokucijski razsežnosti »najmočnejša«, npr. namigovanje, insinuiranje, zapeljevanje, žaljenje ite. Za vsa ta dejaja 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 pravilih 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: prikritiva, 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 oz. 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;  $i_1$  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<sub>1</sub>)

njegovo namero, da ko pravi -p, (i<sub>2</sub>)

hoče, da jaz (A) verjamem, da -p (i<sub>1</sub>)

— zato berem = »prepoznavam« (i<sub>4</sub>)

njegovo abuzivno namero, da kot pravi -p, (i<sub>2</sub>)

hoče, da jaz (A) zmotno verjamem, da -p.« (i<sub>1</sub>)

C. Govorec S ugotovi, da je A razkrinkal njegovo laž, zato v svojo strategijo igranja 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«.

$i_4$  — prepoznavna  $i_2$  (= »demonstracija«  $i_2$  kot intencija, 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 očitati, 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 nāzjega 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 govorečevih namenov. Na ravni  $i_4$  pa mora govorec S v konvencijo všteti, vračunati naslovljenčevu, 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 nevtravno objektivirana — in še ne zajema akterjev S i A v nujni 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. 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 prepoznat ( $i_4$ ) — s pomočjo konvencije ali pakta, ki ga ustanavljam v tem trenutku, ko to intendiram.«

Intenca  $i_4$  potemtakem vsebuje avto-aplikativni moment, ki: 1. onemogoči, 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.

Ce 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*, lahko ogovorjenec zahteva od govorca dodatnih informacij, ki mu bodo omogočile popolnejše razumevanje; izhajajoč iz *i*, 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 dobo drugega — pri tem referirata na subjekt, ki se zanj 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 celotnega tega procesa — na velikega Drugega, katerega zastopnik v komunikaciji je prav *i*, ki torej opravlja funkcijo označevalca *S<sub>i</sub>*. Brez alienacije komunicirajočih subjektov v velikega Drugega kot predpostavke komunikacije, komunikacije ne bi bilo. Ta alienacija se dogaja prek *i* in je produktivna, ker konsumira, udejanja prav *i* — *i* pa deluje kot točka popolne koincidence vednosti in verovanja: brž ko vem, da *i*, lahko verjamem, da govorec hoče prav *i*; in narobe: zadošča, da verjamem, da *i*, pa že vem vse, kar je o *i* 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 proceduralni ilokucijski akti, ki se realizirajo s proceduralnimi izjavami (PI) in ki zadovoljujejo te maksimalne pogoje (povzemamo jih po Austinu):

1. ilokucijska formula (zaznamovali jo bomo s *f* — a to je koncesija sodobni tipografiji: bralca prosimo, da vselej bere »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).

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

Ce je za performative na splošno značilno, da so »ničelna stopnja« razlike med izjavo in izjavljanjem, pa je za te posebne performative (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 četrti 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 *ritualni akti*.

A če so in kolikor so ritualni akti, 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 paradokсна 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. Npr. 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 »dvournost« 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 in. *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 F tudi grožnja.)

A to težavo je še zmerom mogoče predstaviti za empirično težavo, ki izvira iz prešibkega teoretskega aparata in. — Če pa bi pokazali, da, na eni strani, v ista protislovja zaidejo tudi ilokucijska dejanja, pri katerih PV ni 0 oz. 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  $PV \neq 1$ , 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 je s pogoji možnosti za dano PI, tj. s »konvencijo«, vnaprej določena 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 njeno vključitvijo 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 »subjektivni govorni akti, doseženi s čistim mo-

mentom sui-referencialnosti (subjektivirajoče refleksivnosti)«, pač pa so »obramba« institucije pred subjektivnim momentom. (Razmerje je sicer bi-kondicionalno: institucija se vzpostavlja s konvencionalizacijo subjektivnega momenta, a subjektivni moment se konstituira hkrati z institucionalizacijo.) Ta obramba institucije pred »subjektivnostjo« 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« subjektivnega 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  $a, b, c, \dots$ , 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  $a, b, c, \dots$ , nastal je položaj  $d$ ; zdaj pooblaščen govorec izbira med  $p$ -ji v paradigmi možnih  $p$ -jev«; ali: »na podlagi dosedanje procedure ( $a, b, c, \dots$ ) bomo nastali položaj definirali s  $p_n$ «. — V tem »pomenu« torej  $f$  pomeni samega sebe, je refleksiven. Refleksiven je označevalec, ne govorec: skoz govorceva usta namreč govori procedura.)

»Prva oseba ednine sedanjilka« — 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 označevalcu f zgolj *présent vivant*, živi sedanjik; ki pa je *iluzija*: saj je ta »prezent«, saj je njegov nastop prav vseskozi že 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 nemogućnostjo svojega vpisa: *institucija deluje v razmaku med vpisom in nemogućnostjo 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 nemogućnosti 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 aktom, 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)«, npr. »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 implicito, *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 ume-

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

Ker PI eksplicira proceduralni korak naprej, implicira zadovoljitev M; toda: izpolnitev M sama na sebi pomeni korak naprej — kvečjemu da ne prejucira 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 te arbitrarnosti izražajo obtožbe, ki so notranje protislovne (npr. hkratna obtožba, da je nekdo »levi ekstremist in kapitalistični agent«). Če izjavo »Obtožujem, da p.« prepisemo v formulo »f(p)«, potem protislovno obtožbo lahko zapišemo »f (p & —p)«. Ta formula protislovja je samo *dоследna 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 proti-



slovnost propozicionalne vsebine (p & —p) samo zaznamuje arbitrarčnost te propozicionalne vsebine; na praktično-pragmatski 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 zglada: trojica (F, f, p) sicer resda ni koncept — a ta »mekonceptualnost« 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*, ki nanj 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 usmenjena, 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 spodrselaj pri ilokuciji, kaže *ireduktibilnost* refleksivnega (ilokucijskega) momenta — ta namreč deluje tudi v strukturalni semantičnega vesolja ali propozicionalne vsebine (p). Formulo (p & —p) je namreč mogoče upravičiti takole: p (»levi ekstremisti«): 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 imperia-lizma«).

\*

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 proceduralni akt, *potem* se ta akt 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 aktom izjavljanja »f(p)« izjavljalna situacija *hkrati* konstituira za *nazaj* (na ravni predpostavke) *in* za *naprej* (na ravni eksplisitne 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 sub-

jekt »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 spremljeni obliki?

A. S stališča *izjavljanja* izjave dobi legitimacijska implikacija obliko neskončnega regresa v smislu, v katerem deluje želva Lewisa Carrolla (njegov pogovor med želvo in Ahilom gl. v: D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, Penguin): 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 à 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 nelegitima, dokler ni izre-

čena, 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 samo sebe. V tem je »skrivnost« refleksivnosti performativne (ilokucijske) formule: namreč to, da ima njen refleksivni obrat produktiven učinek, saj z golo čisto refleksivnostjo rodi, proizvede pogoje svoje možnosti.

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

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

Banalno rečeno to pomeni, da zadošča, da »f(p)« »sprejemem«, tj. ustrezno razumem, pa nisem 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 odgovorili celo zelo subtilno v skladu s pričujočo teorijo — ki smo jo sicer razvili 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 proposicionalne 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 dvojkovnosti, geminaciji — kolikor dejstvo, da polje zakona ni celo, da je drugi manjkav — zaprečni A.

## Dodatek

### Parva astinaria

Ad docendum asinos non opus est verbis, sed fustibus.

Cicero

— a preden zgrabimo krepelo, nam morajo verjeti, da gremo nad osliče.

Sramotenje nasprotnikov, starinski obred pred spopadom, ki je v časih barbarstva osokolil vsaj besednika, če že ni zastrašil naslovljenca, ni v omikani sodobnosti nič manj magično početje, a nesporni napredek zgodovine se kaže v prestavitvi poudarka z imaginarnega registra na simbolnega: če je nekdanj beseda opila govorca in dala mu moč — da sebe najprej premaga, ne da nategne sovraga;<sup>1</sup> pa je v razsvetljenih časih namen etikete (navsezadnje je ta beseda danes prav toliko evfemizem za zmerjanje kolikor izpeljanka za rituale med samodržci), da poveže v falango tiste, ki so ji pripravljeni verjeti.

Obskurantizem sodobnega gospostva tu spet enkrat kapitalizira prav samo superiornost svojih nasprotnikov: samonikli gib demistifikacije, ki skuša pokazati, da etiketa ni pravilno nalepljena, je navsezadnje edino, kar čarovnija z nalepko zase zahteva: popolnoma brez pomena je, ali je nalepka pravilna ali ni — važno je, da se to vprašanje sploh lahko postavi.

<sup>1</sup> »Ne, presukan kvasač si, besede so zgolj te košate, češ iz strahu pred teboj mi upade pogum za

[obrambo...«  
Iliada X, 281—282

Zakaj brž ko je mogoče razpravljati o »resničnosti ali neresničnosti«, je tu že priznanje, da je etiketa možna, da je verjetna (v nekem smislu: verifikacija, da je nalepljena, četudi mogoče narobe): sama možnost, da bi ji kdo lahko verjel, je zadostna za njeno pragmatično delovanje. To je minimalna solidarnost, vsa kompliciteta, ki jo sramotilec potrebuje od sramotenca: ironija zgodovine je v tem, da *tu sam demistifikator prevzema nase vlogo subjekta, ki se zanj predpostavlja, da verjame*.

Preden se spustimo v meandre tega ideološkega mehanizma, naj opozorimo, da ga je teorija na svoji ravni že pojasnila s konceptom delokucije.<sup>2</sup>

Če nekoga ozmerjam z izjavo »Idiot!«, je »vsakomur« neposredno jasno, kaj hočem reči; prav zaradi samoumevnosti je analiza izumetničena, a si jo moramo vseeno privoščiti. Z žaljivo izjavo ne mislim reči, da je moj naslovljenec *idiotes* v grščini, tj. zasebnik nižjega sloja, ki se ne spozna na javne zadeve, vredne svobodnjaka; tudi ne dajem psihiatrične diagnoze, ki se nanaša na neki zadosti nizki interval v izmeri inteligenčnega kvocienta (celo narobe: idiotom po IQ nikoli tako ne rečem); in tudi nočem preprosto reči, da je ogovorjenec nevednež — pravzaprav natančneje: razglašam ga za nevedneža, a menim natančno na tisto razliko, ki (navadnega) ignoranta loči od »idiota«. Beseda »idiot« meni prav na razliko med nevednežem in idiotom, in je zato bolj degradativna, četudi na dejstveni ravni nevednež brez dvoma »ve« manj kakor tisti, ki zasluži zmerljivko »idiot«.

Za začetek lahko rečem, da besedo mislim »metaforično«: a ta metafora je *mrtva*. Bizarno je, da so

<sup>2</sup> E. Benveniste, »Les verbes délocutifs«, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966. O. Ducrot, »Analyses pragmatiques«, *Communications* 32, 1980. N. Miščević, *Jezik kot dejavnost*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 110.

mrtve metafore tiste, ki so preživele,<sup>3</sup> in še bolj ne- navadno je, da so bolj žaljive kakor »žive« metafore. Učinkovitejše so, ker jim pomaga vse njihovo posmrtno življenje.

Lingvistika konceptualizira nekatere tipe ginevanja metafor z *delokutivno izpeljavo* (derivacijo), ki pripelje do skrepenega epiteta vrste »idiot«; izpeljavo lahko skandiramo v pet dob, med katerimi sta zlasti zanimivi predpredzadnja in zadnja, ker reflektirata izjavo v njo samo:

1. Beseda »idiot« v prvotnem pomenu (kakršenkoli že je: grški, psihiatričen ali francoski iz leta 1180, ko je beseda še pridevnik in pomeni »nevednež, ignorant« v smislu nepismenosti — to lahko vstavimo po svobodnem okusu, saj je prvotni pomen tako in tako mitološki). Izraz je tu še slovarsko gesto («preden« ga je kdo izjavil) in ga bomo zapisali I<sub>1</sub>.

2. Besedo »idiot« uporabim v izjavi »Idiot!«: z njo »metafonično« označim sogovornika — ne zato, da bi izrazil sodbo o njegovih splošnih umskih zmogljivostih, pač pa zato, da bi izrazil svoje stališče (ogorčenje, jezo) ob neki njegovi delni nekompetentnosti; z »metaforično rabo« strukturiram govorno situacijo glede na svojo jezo ob nekem dejstvu, ki mi je to hudo kri zbudilo. Izjava je tu konkretna uporaba leksikalne enote I<sub>1</sub> — zapišem jo lahko »I<sub>1</sub>!«.

3. Tu si moramo pomagati z nekoliko mitološko naracijo: s kontinuirano rabo se *izjavni, govorčev pomen* prisilni v slovar — začne delovati kot hipotetični *izrazni pomen* (v pomenu izraza, »preden« ga kdorkoli izgovori). Živi govor preide v kodeks, pomen izjave »I<sub>1</sub>!« postane leksikalna enota, ki jo bomo zapisali I<sub>2</sub>. Proces nastanka, leksikalizacije, kodifikacije

<sup>3</sup> Cf. Searle: »Mrtve metafore so za naše proučevanje še zlasti zanimive, zakaj — če naj se izrazimo oksimorično — mrtve metafore so preživele. Postale so mrtve zaradi stalne rabe, a njihova stalna raba dokazuje, da strežejo neki semantični potrebi.«

tega novega izraza  $I_2$  si lahko predstavljamo kot vsoto, seštevek tistega, kar pomeni slovarski izraz  $I_1$  sam na sebi in tistega, kar mu prinese aktualizacija v rabi: ta seštevek je, paradokсно, razlika, je rezultat odštevanja: tisto, kar raba »prinese«, je ravno to, da izrazu  $I_1$  *odšteje, odvzame referent* — ker ga misli »le« metaforično.  $I_2 = I_1$  plus subjektivni moment =  $I_1$  minus referent (objektivni moment).

4. Na stopnji št. 3 ima naš slovar dve leksikalni enoti, ki sta homonimni, a ju besednjak še razločuje;  $I_1$  pomeni pač tisto, kar pomeni pod točko 1,  $I_2$  pa pomeni tisto, kar  $I_1$  pomeni kot govorečev izjavni pomen v izjavi » $I_1!$ «. A izraza  $I_1$  in  $I_2$  nista samo homonima, pač pa sta si v vsem enaka: ne le, da zvenita enako, pač pa tudi pomenita isto — kolikor raba teži k temu, da  $I_1$  uporablja vse bolj izključno zgolj v kontekstu izjave » $I_1!$ «. Kaj je torej bolj logično kakor to, kar se zares zgodi: če sta  $I_1$  in  $I_2$  v vsem enaka, postaneta isti izraz — izjavo » $I_1!$ « interpretiram poslej neposredno z  $I_2$ , namreč kot » $I_2!$ «. Pod točko 3 je metafora umrla, zdaj (pod 4) je začela s posmrtnim življenjem.

5. In kaj poslej pomeni izraz  $I_2$ : izraz  $I_2$  pomeni »naslovnika (žaljive, zasramovalne) izjave,  $I_2!$ « — in s tem dobimo tretji (leksikalni, izrazni) pomen izvorne fonične sekvence, ki ga zapišemo  $I_3$ : ta pomeni »tistega, ki ga žalim s tem, da ga ogovarjam z  $I_3$ «.

Idiot je potemtakem tisti, ki se mu reče »idiot«: natančno tako deluje zmerljivka za naravnega govornca. Nativni govorni subjekt deluje tako, da se samoniklo umesti v brezosebni »se« — žaljivost izjave, ki parazitira na vampirskem življenju mrtve metafore, orpa svojo življenjsko moč prav iz skropenele dediščine mrtvih generacij nativnih govorcev, ali: brezprizivnost invektive izvira iz govornega dejanja, s katerim se govorec umesti pod avtoriteto mrtve roke jezikovnega kodeksa. Učinkovitost govornega dejanja izvira iz koincidence žive besede z (»mrtvim«) objek-

tivnim prepričanjem, da velja interpretacija »Idiot!« = » $I_3!$ «. Ne glede na to, kaj si govorca »subjektivno« mislita, ko eden izmed njiju izreče žaljivko, oba obvladuje objektivni predsodek (v zakon povzdignjena prazna vera) interpretativne enačbe, ki nima drugega garanta kakor ponavljanje svoje lastne predsodkovnosti v zgodovini govornice. Metaforična iluzija ima »objektivno« materialno eksistenco.

Šele v peti dobi je izraz začel zares refleksišno delovati — v smislu refleksije, ki se reflektira »na prazno«, tj. v čisti performativni razsežnosti svojega izjavljanja: »semantična« vsebina je zdaj performativno govorno dejanje, zdaj smo šele v klasičnem položaju, ko dejanje izvršim s tem, da ga opišem.

Tu je nemara teorijo performativnosti še lažje razviti prav zato, ker nimamo opraviti s klasičnim avstinovskim performativom. Žaljenje je namreč ena izmed tistih perlokucij, ki jih ni mogoče izvršiti s specifičnim eksplicitnim performativom (tj.: nikogar ne morem užaliti, sploh žaliti ne morem, če rečem: »žalim te.«). Žalitev z izrazom, ki je proizvod delokutivne izpeljave, se namreč zgodi tako, da nekoga užalim s tem, da ga *designiram kot žaljenca*. Refleksivni ali sui-referencialni moment, značilen za performative, je tu podvojen — eksplicitno postane namreč tisto, kar je pri performativu le implicitno: da namreč performativ strukturira celotno govorno situacijo. Dvojna refleksivnost govornega dejanja tipa žalitve je namreč v tem:

1. Nekoga užalim s tem, da ga *designiram* za žaljenca, tj. za »predmet«, za *naslovnika* žalitve. Rudimentarni govorni akt designacije ali reference tu zadošča, da naslovljenec postane to, *kot kar* ga ogovarjam.

2. S tem, da *designiram* naslovnika izjave, da torej referiram na *en del* govorne situacije, da določim en sam njen element, pa hkrati strukturiram govorno situacijo v celoti. Sam ta parcialni strukturirajoči akt

je refleksiven (kakor smo pokazali v točki 1) — a tudi njegovo učinkovanje na strukturo v celoti je refleksivno: strukturo namreč vzpostavimo tako, da se do enega njenega elementa vedem, kakor da je struktura že vzpostavljena.

Lepota obeh točk je v tem, da v njiju refleksivnost koincidira s »kreativnostjo iluzije«: »delati (se), kakor da« se tu neposredno sprevača v »delati, da«.

»I<sub>3</sub>!« lahko izrečem samo v neki določeni govorni situaciji; a ta govorna situacija je prav *produkt* tega, da rečem »I<sub>3</sub>!«.

Institucija »idiota« v pomenu I<sub>3</sub> je *ad hoc* institucija *ad usum* intimnih medčloveških razmenj. A zato ni nič manj splošno družbeno priznana institucija — kot družbena naprava namreč biva ne glede na mojo govorno rabo in zunaj nje, četudi biva izključno le glede na govorno rabo in v njej. Institucija izraza »Idiot!« pred tem, ko ali če ga uporabim, prebiva v kompetenci velikega Idiota, tj. v kompetenci saussurovskega nativnega govorca — ki je prav figura, zaradi katere je polje označevalcev za Saussura videti zaceljeno, polno, zaradi katere, po katere hipotezi je veliki Drugi v lingvistiki cel. Še več: nativni idiot ni nič drugega kakor veliki Drugi brez manka — če se namreč jezikoslovec obrača na Dolenjca, če brska po Pleteršniku ali prisluškuje svojemu jezikovnemu čutu, počne vse to prav v veri, da se skoz te zastopnike oglašča skrivna vednost velikega Jezikalca.<sup>4</sup>

To bo nemara še jasneje, če I<sub>3</sub> namesto z »idiot« leksikaliziramo z »vaše veličanstvo«: I<sub>3</sub> v tem primeru pomeni tistega, ki se nanj v nekem občestvu obračajo

<sup>4</sup> »Veliki Drugi = Idiot.« Enačba ni samo slikovita, ampak je tudi teoretska: tisto, kar hočemo od njega zvedeti, so prav jezikovni idiotizmi; in tudi, da bi se subjekt umestil na kraj »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«, ni nujno, da karkoli ve — narobe, od njega terjamo samonikel, spontan odgovor, ki ga vednosti še niso popačile — ta vednost je tiste vrste, ki se razodene, če z nemo, ne da bi ali preden bi kaj pomislili.

z »I<sub>3</sub>!« — torej tistega, ki ga za veličanstvo priznavajo. In vendar se priznavanje dogaja ravno skoz izjavo »I<sub>3</sub>!«. Priznavanje ali verovanje v »I<sub>3</sub>-skost« tega ali onega osebkpa pa je objektivno — če se nanj ne obrnem z ritualno formulo, sem zagrešil *laesio maiestatis* (temu se reče »promišljena« žalitev; predpostavlja se namreč, da jaz vem, kaj moram verjeti; *ignorantia legis nocet*, še bolj pa škoduje nepoznavanje tistega, kar moram verovati: tu namreč ni olajševalne okoliščine, če ne vem, »v kaj« mi je verjeti, sploh ne morem reči, da »v« tisto nekaj verujem; ali sem v občestvu in vem, kaj verujem kot pripadnik občestva — ali pa ne vem, kaj verujem, torej ne verujem, torej ne pripadam občestvu, torej padem pod ustrezno ksenofobično sankcijo).<sup>6</sup>

Doslej nam je pri razlagi izraza »I<sub>3</sub>!« pomagala gnoseološka hipoteza: kaj »I<sub>3</sub>!« je, smo skušali pokazati s tem, da smo kazali, kako ni spoznavna sodba o ogovorjenčevih lastnostih. Do istih sklepov bi prišli, če bi izhajali iz hipoteze o lirični naravi izraza »I<sub>3</sub>!« — če bi postavili, da izraz izraža govoročevo dušno stanje. Ta podmena je celo naravnješa, kolikor nas izkušnja uči, da je neko dušno stanje vsekakor potrebno, če naj govorec začne zmerjati.

<sup>5</sup> Gl. digresijo na koncu poglavja.

<sup>6</sup> Zadnje — sicer redko doseženo, a povsem »naravno« — stopnjo delokutivne derivacije je uveljavil Homeini, ko je menda rekel: »Iranska revolucija je najbolj humana na svetu: v njej ni bil ubit niti en sam človek; pobili smo sicer nekaj kontrarevolucionarjev, a ti niso ljudje, ampak psi.« — Homeini je izraz tipa I<sub>3</sub> dokončno osvobodil povezave z rodnim krajem v izjavi »I<sub>3</sub>!« in ga suvereno uporabil kot avtonomno leksikalno enoto, ki pomeni »tistega, ki mu rečemo pes'«. In kakor je nekaj na stopnji 4 homonimija pripeljala do identifikacije dveh izrazov, tako zdaj lahko Homeini vzdolž iste enačbe ubere nasprotno pot — v izrazu »pes« (ki pomeni »tistega, ki mu rečemo pes'«) reaktivira poprejšnji pomen I<sub>3</sub> (ki pomeni »Canis canis«, bitje, katerega ena izmed lastnosti je tudi pač ta, da ni človek).

Imenujmo to stanje *furor intellectualis*: in se vprašajmo, ali ta intelektualni bes obstaja tudi, če ga ne izrazim. Recimo, da si zmerljivko samo mislim, da si jo, kakor se pravi, izrečem le *in petto*, na glas pa denem: »Dragi prijatelj, seveda imaš prav, vseeno pa bi ti predlagal, da premisliš tole...« Ali bi nekdo, ki bi mi videl v dušo, ob teh besedah moje stanje še lahko označil za *furor intellectualis*? Hipotetični videc bi si pri sebi nemara rekel, da sem »jezuit« (tudi to bi bila izjava tipa »I<sub>3</sub>«, in celo če bi jaz bil po naključju zares član Societatis Iesu, bi izjava v tem primeru vsekakor ne menila na to lastnost) — glede dušnega stanja pa bi bržkone menil, da sem jezo »pogoltnil«. Moje dušno stanje bi bilo potemtakem stanje potlačene jeze in ne izražene besa. In stanje obrzdane jeze je vsekakor nekaj drugega kakor slepo izraženi bes — ne le z etičnega stališča, s katerega je vredno pohvale, pač pa tudi in zlasti s pragmatičnega stališča, s katerega si lahko od take discipline obetam vsaj boljšo strategijo prepričevanja, če ne celo gorivo za prepričevanju potrebni zahrbtnost in zvižahnost.

Denimo zdaj — zavoljo razlage in zato, da pomirimo tiste, ki jih bega vprašanje, kaj »oblast« zares hoče — vzemimo, da bi moj sogovornik imel čudežno lastnost in bi mi videl v gnevno srce. Ali bi si v tem primeru lahko rekel v duhu levičarske demistifikacijske kritike ideologije: »Govori sicer medeno, a v srcu mu je strup.«? Ali bi lahko ne upošteval mojih besed in ravnal v skladu s svojim skrivnim očesom, ki bi mu govorilo, da sem si »v resnici« mislil »I<sub>3</sub>!«? *Ne bi mogel* — in če bi tako vseeno ravnal, bi ravnal narobe: če bi tudi natančno vedel, da je bil moj »prvi refleks«, moj »najbolj notranji vzgib«, da ga ozmerjam, bi vseeno moral upoštevati, da ga nisem ozmerjal. Lahko bi sicer nihal, kako naj interpretira besede, ki sem jih zares izrekel — ali pomenijo, da moja togota le ni tako velika, ali pa pomenijo, da sem še hujši lisjak, kakor si je mislil — a že to nihanje v

interpretaciji zadostno dokazuje, da te besede mora interpretirati drugače in jih zares interpretira drugače, kakor pa bi interpretiral izjavo »I<sub>3</sub>!« (tu bi bila razlaga bržkone veliko preprostejša). Če ima čudežni dar jasnovidnosti ali če ga nima, v vsakem primeru mora upoštevati to, kar sem rekel, in iz tega mora izhajati: torej mu nič ne pomaga, če lahko bere moje misli — zakaj prebrati ni nič drugega kakor to, kar sem rekel.

Funkcija jasnovidnega Prišepetovalca, tistega tretjega v dvojni igri, potemtakem ni v tem, da razločuje med »resnico in lažjo«, pač pa v tem, da mi dopoveduje »v tej besedi je resnica, pa naj je lažna ali resnična«. In natančno tako ravna sleherni interpretator, tj. slehernik, ki mora nekaj razumeti: v sleherni komunikaciji je subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, že vnaprej postavljen, že predpostavljen kot garant »vedljivosti«, ne kot prišepetovalec smisla.

— Povrnimo se zdaj k izjavam tipa »I<sub>3</sub>!«, denimo k izjavi »Nacist!«. Veliko so že razpravljali o prednostih, ki jih vladajoča ideologija pridobi, ko vsili diskusijo<sup>7</sup> o tem, kdo da ni nacist. Ta in podobni postopki so tako zelo učinkoviti prav zato, ker delujejo hkrati s svojo prepričljivostjo in z neprepričljivostjo.

S svojo prepričljivostjo spreobračajo že spreobrnjene: tiste, ki so floskuli pripravljene verjeti, zlepi v bojno vrsto.

A tudi z neprepričljivostjo: tisti, ki niso pripravljene verjeti in ki dokazujejo nasprotno, prevzemajo za one, ki so pripravljene verjeti, funkcijo subjekta, ki se zanj predpostavlja, da verjame, edino funkcijo, ki je potrebna za oporo verovanju: z dokazovanjem, da je trditve neresnična, namreč najprej dokažejo, da je trditvi mogoče tudi verjeti.

<sup>7</sup> Gl. časopis Mladina, št. 36, 18. 10. 1984, priloga »Fašizem na ljubljanski alternativni sceni?«

S tem pa udejanjajo prav praktično intenco ideološke floskule.

Tu smo pri bistveni potezi delovanja ideologije: namreč pri tezi, da ideologija *ne deluje* zgolj s svojo morebitno prepričljivostjo, pač pa zlasti s svojo *ne-prepričljivostjo*. Ideologija deluje prav prek tistega, kjer *odpove*, prek svojih *spodrstajev*.

Praktična intenca ideološke etikete namreč ni, da bi koga »prepričali«, pač pa, da bi fronto konflikta *prenesli drugam*, po možnosti nekam, kjer vladajoča ideologija ne bi bila vpletena kot ideologija vladanja in kjer bi »levičarji« bili v podrejenem položaju.

Ravnanje, ki izhaja iz DEMISTIFIKACIJE teh ideoloških etiket, pa ravno URESNIČUJE praktični namen teh nalepk.

Tu smo torej zadeli ob to nenavadno značilnost ideološkega diskurza, da se lahko praktično uveljavlja *tudi prek svoje lastne demistifikacije*, to se pravi, prek interpretacije, ki ga razkrinkuje kot *laž*.

Toda prav ta *semantična demistifikacija* ideološkega diskurza prezre nekaj, čemur bi lahko rekli *pragmatična predpostavka* tega ideološkega argumentiranja.

Prav zato, ker levičarsko-demistificirajoča interpretacija spregleda *pragmatično razsežnost*, mora potem odpovedati ravno na *pragmatični ravni*, kjer »*pod*« svojo analizo udejanja ideologijo svojega nasprotnika.

Pragmatična predpostavka ideološke etikete je prav sama *nujnost odgovora*. Nujnost odgovora v dveh pomenih:

1. da je *sploh treba* odgovoriti;
2. da je ta odgovor *dekuipabilizacija*, to se pravi, da je v bistvu po neki nujnosti vendarle defenziven.

Kolikor je ta odgovor »nujen«, to se pravi, *izsiljen*, je že to, da nekdo odgovarja na nekaj, kar je v temelju *zmerljivka*, znamenje, da je *zmerjalec* v tem besednem boju »zmagal«.

— — — Naj si to problematiko nekoliko pojasnimo. Če mi nekdo reče:

»Osel!«

— kaj je najneustreznejši način reagiranja? To, da se primem za ušesa in potipam, če niso nemara res oslovska.

Po tem »potipu«, to se pravi, po tem dejstvenem preskusu seveda lahko odgovorim: »Ni res, nisem osel, saj imam še zmerom človeška ušesa.«

Toda: s tem da *priznam možnost*, da bi izjava »Osel!« lahko bila resnična — to se pravi, že s samim tem, da menim, da je treba njeno neresničnost *verificirati* — že zgolj s tem to izjavo na neki način *potrdim*.

*Možnost resničnosti* tu sicer še ni čisto garancija za »resničnost« izjave, pač pa jo vsekakor valorizira, to je, kvalificira, za *upravičeno* izjavo.

Če je mogoče razpravljati, ali je izjava resnična ali ni resnična, in če je mogoče ali celo treba njeno resničnostno vrednost zunajdiskurzivno preverjati, potem je samo *izjavljanje te izjave vsekakor upravičeno*. Lahko, da s preskusom diskvalificiram resničnostno vrednost izjave, toda prav s tem istim gibom *legitimiram akt izjavljanja*.

In ker izjava »Osel!« ne meri na bio-fizično pojavnost, pač pa je »metafora« za psiho-strukturo — zato s tem, da se potipljem po ušesih, ravno *priznam, da sem res osel*.

Preverjanje resničnosti *dobesednega pomena* je tu priznanje resničnosti *prenesenega pomena*.

Toda naša doslejšnja analiza izjave »Osel!« je implicitno izhajala iz postavke, da je ta izjava *sodba*.

Le če je sodba, je preverjanje *ustrezen odziv* na njeno izjavljanje;

toda če je sodba, je kriterij zanjo »referencialen«, ker se pač sodba kot izjava izpolni v referencialni razsežnosti.



*Torej:* izjavo »Osell« je ustrezno preverjati le, če je sodba; če pa je sodba, potem sam akt preverjanja nanjo *kot* na sodbo ne more vplivati, sam akt preverjanja nima nikakršne incidence na to, *da* je sodba.

Sodba je resnična ali neresnična, zato to, da ni resnična, ne spodkoplje njene sodbene narave: narobe, prav potrdi, da je izjava sodba, saj je preverjanje dejanje, ki ga izjava kot sodba, in ikolikor je sodba, prav zahteva.

*Ker* pa nas izkušnja uči — ali vsaj naša podmena, ki smo jo vzeli za izhodišče —, da ima prav akt preverjanja *odločilno* *vzratno* *incidence* na našo izjavo, moramo sklepati, da ta izjava *ni* sodba. Ni sodba prav zato, ker šele s tem, da jo začnem preverjati, *postane* nekakšna quasi sodba — in me, seveda, lopne po moji oslovski glavi.

Ni sodba seveda iz preprostega razloga, ker je zmerljivka. Žaljivka pa ne meri na kakšno zunaj-diskurzivno realnost, pač pa je vsa zaprta v *intersubjektivno* *razmerje*: naša zmerljivka pravzaprav pomeni:

»Izjavljam, da te imam za osla.« — In, kakor bomo še videli:

»s tem, da to izjavljam in kako to izjavljam, s teboj že tudi ustrezno — oslovsko — ravnam.«

Ta izjava se torej nanaša na sebe samo — in nanaša se na »dejanje«, ki ga pomeni, tako da je to dejanje z izjavljanjem izjave že tudi izvršeno: izjava »Osell« je torej neke vrste *performativ* — vendar s to posebnostjo, da je prav konstitutivni element performativa, to je, beseda »izjavljam«, v sami izjavi *izpuščen*. Ta opustitev prav vzpostavlja dvoumnost te izjave, ki je po jezikoslovni ortodoksiji pravzaprav ne bi smeli šteti za performativ. Vendar je prav v tej ambivalenci tudi moč njenega »ideološkega« učinkovanja.

Izpolnitev dejanja, ki ga tako »prinaša« ta izjava, je v tem, da se modificira intersubjektivno razmerje

— ali celo, da se vzpostavi neko čisto specifično (»zmerjalno«) razmerje med subjektoma, ki »komunicirata«.

Ker pa je torej *pragmatična* *raven* tista, na kateri žaljivka prvenstveno deluje in kjer se izpolni, je jasno, da jo bo prav pragmatični odziv tudi valoriziral.

Če se torej ob izjavi »Osell« primem za ušesa, s tem nočem preveriti, ali se nemara nisem kot osel rodil, pač pa se skušam prepričati, ali mi mogoče *posledica* *zmerljivke* *ta*, *da* *so* *mi* *zrasla* *oslovsko* *ušesa*.

Izjavo »Osell« smo analizirali zato, da bi si odajšali analizo neke druge leksikalizacije te iste »forme« — namreč njeno leksikalizacijo s »Kontrarevolucionar!«.

To izjavo imamo lahko za značilno ideološko izjavo, to je, za izjavo v *ideološkem* *boju*, iz preprostega razloga, ker *se* *predstavlja* *za* *sodbo*, v resnici pa ni nič drugega kot zmerljivka.

In v tem je tudi mehanizem njenega ideološkega učinka.

Če mi nekdo reče »Osell«, jaz pa odgovorim na dva načina:

1. rečem: »Nisem osel po svoji volji, ampak zaradi ekonomskih zakonitosti.«

2. tečem na sodišče, da mi izda potrdilo, da nimam oslovskih ušes —

— potem pač še radikalneje kakor s potipom izvršim prav isto valorizacijo te izjave.

Kaj pa, če namesto asinarne paradigme stoji protiprekucijska?

Brž ko to izjavo, ki mi očita, da se bojujem proti razvratu, razumem kot sodbo, se pravi, brž ko jo vzamem kot izjavo, ki izsiljuje *preverjanje* *resničnosti*, sem jo že priznal za izjavo, katere *izjavljanje* *je* *upravičeno*, ker je pač izjavljanje sodbe, ta pa je lahko resnična ali neresnična.

Če pa tej izjavi priznam, da je njeno izjavljanje upravičeno, sem ji že priznal vse, kar sama zase zahteva kot zmerljivka.

Saj, kot rečeno, pri žaljivki ni važna resničnostna vrednost, pač pa je pomembno le, ali je njeno izjavljanje upravičeno. Zakaj glede na to, da se zmerljivka izpolni in legitimira v izjavljanju, že s samim izjavljanjem — še posebej, kolikor mu priznamo, da je upravičeno, postaja »resnična«.

Prizadevanje, da bi našli dokaz, da izjava »Kontra-revolucionari!« ni resnična kot sodba, je hkrati že tudi priznanje, da je upravičena kot zmerljivka. Na tem, mimogrede rečeno, temelji prav dialektika stalinističnih procesov.

Glede na to, da pa tu nimamo opraviti s sodnim kontekstom, pač pa s kontekstom idejnega boja v kultur-politični sferi, to se pravi, glede na specifično naddeterminiranost našega zglada, lahko manj zafrustrirano raziskujemo naprej ideološke mehanizme in rečemo: ISTI mehanizem, ki so ga prej (v etiketiranju vladajoče ideologije) skušali uporabiti proti levičarjem, se tu obrne v njihov prid.

In glede na posebno dialektiko zmerjanja je pač jasno, da če se levičarjem posreči, da se ob pravem času izmaknejo dialogu, potem lahko pride do nekega posebnega ideološkega učinka — do subjektivacije neke posebne pozicije v razrednem boju.

— — — Kako namreč deluje zmerjalna izjava kot ideološka izjava?

Kot ideološka izjava je *interpelacija*. Torej se obrača na neki subjekt, ki ga prav s tem naslavljanjem vzpostavlja: ko se posameznik interpelaciji odzove, je že vzpostavljen kot ta subjekt, na katerega se interpelacija obrača.

Razredni boj kot družbeno konstitutivni boj v družbi ves čas poteka. Ker pa koncepti ne hodijo po cesti, tudi razrednih pozicij ne srečujemo v radosti vsakdanjika. Pač pa se lahko prikažejo, lahko empirično

»nastopijo« nosilci razrednih pozicij. »Nastop« nosilca razredne pozicije pa je lahko le učinek ideološkega, to je, razrednega diskurza. Tako se »prevzem« razredne pozicije dogaja prav s tem, da individuuum prevzame neko v diskurz že vnaprej vpisano pozicijo — s tem, da se *individuuum v diskurzu subjektivira*. Naš zglad nam to odlično ponazarja.

Učinek ideološke interpelacije, ki jo obravnavamo, je bil prav ta, da se je subjektiviral nosilec neke določene pozicije v vladajoči ideologiji, to se pravi, da se je »subjektivno javil« nosilec sodobnega anti-teorizma in protimladinskega šovinizma.

Ta učinek je prav rezultat križanja dveh ideoloških diskurzov — in je kot diskurzivni učinek relativno ireduktibilen (ali, natančneje: odpravi, zatre ga lahko edinole kak nasproten diskurzivni učinek) ravno zato, ker ga sama mistifikacija proizvaja: prav s tem, da se opravičujem, prevzemam pozicijo, ki mi jo očitek nalaga.

\*

Profesor dr. Janko Kos je v razpravi<sup>8</sup> opozoril, da lahko morebitno zmerljivko »Osell!« najboljše zavrnem prav s tem, da se, pristno začuden in zavzet, začnem otipavati po ušesih. Njegova teza, da je tisto, kar sem sam razglasil za najslabši možni odgovor, vendarle lahko tudi najboljša strategija, je vsekakor vredna nadaljnjega premisleka, še zlasti ker nam tak preudarek lahko nekoliko podrobneje pojasni delovanje zmerjalnega mehanizma.

Najprej se moramo pomuditi ob »performativnem« delovanju zmerljivk. V znanem spisu »Analitična filozofija in govornica« E. Benveniste zavrača Austinovo stališče, da bi beseda »pes« lahko v ustreznem kontekstu že sama delovala kot performativ, ker naj bi izvrševala isto govorno dejanje kot izjava »Opozarjam

<sup>8</sup> Na razpravi v Slovenskem filozofskem društvu spomladi 1980.

vas, da vas bo pes napadel» (cf. *Problèmes de linguistique générale*, I, str. 275). Po Benvenistu je klic ali napis

»Pes!«

jezikovni signal, torej ni niti sporočilo in seveda še manj performativ. Benvenistovo merilo za to razlikovanje je za nas pomembno in je v tem, da lahko sleherni »ikonični« ali lingvistični signal opravlja to funkcijo *opozorila*: besedo »pes« lahko enakovredno nadomesti napis »Hud pes« ali celo podoba režeče pasje glave, ne da bi se subjekt izjavljanja kakorkoli vpisal v samo opozorilo — ne da bi torej sploh bili dani pogoji, da izjavljanje izjave koincidira z dejanjem, ki ga izjava pomeni.

Izjava »Pes!« ali katerokoli enakovredno opozorilo je torej *znak* v konceptualnem pomenu te besede, to se pravi, *stvar, ki za nekoga nekaj pomeni*, to se pravi, stvar, ki nekaj predstavlja, zastopa za neki subjekt.

Prav to, da »nekaj predstavlja ali zastopa za neki subjekt«, nas opozarja, da je pogoj za možnost takega opozorila v tem, da sta subjekta, med katerima opozorilo deluje, iz njega že vnaprej *izključena*, in da torej ni nikakršnega stika med procesom izjavljanja in samo izjavo: znak z režečo pasjo glavo deluje kakor prometni znak, to se pravi, da je razmerje med izjavljanjem in izjavo a priori urejeno tako, da sta si procesa zunanja — in sleherni »stik« med njima lahko na opozorilo deluje samo negativno, to se pravi tako, da mu zmanjšuje ali celo odvzame vrednost opozorila. V prometni znak se postavljaavec znakov vpiše, denimo, tako, da znak postavi na neprimeren kraj, ali da ga ne obnavlja itn. — in le v tem primeru, to se pravi, negativno, ga naslovljenec *sploh lahko opazi* (in ga morebiti nagradi s kakšnim ustreznim vzklikom — »Kateri osel pa je ta znak postavil!«).

*Narobe* pa nikakor ne bi delovalo kot zmerljivka, če bi svojemu sogovorniku mahal pred očmi s podo-

bo dolgouhega osla: dodati bi moral vsaj še komentar »To si ti.« — ali, še bolje, reči bi moral: »Po mojem mnenju si tole ti.« Toda v tem primeru bi podoba osla delovala kot *zastopnik* besede »osel« iz slovarja najinega občevalnega jezika; pa celo tako ne bi delovala na način znaka, saj ne bi pomenila »ideje osla«, kakor deluje znak v klasični jezikoslovni opredelitvi. Ta podoba, ki zastopa besedo, in torej tudi ta beseda iz slovarja, bi »pomenili«, bi *zastopali razmerje*, ki ga prav s tem gibom vzpostavljam med osebko ma komunikacije: zastopali bi torej mene, ki držim to podobo v roki ali ki maham s to besedo na jeziku, zastopali bi torej držalca podobe, kolikor je vpet v intersubjektivno razmerje — zastopali bi držo držalca. To pa pomeni, da bi ne delovali kot znak, pač pa kot *označevalec, ki zastopa subjekt za neki drug označevalec*.

Z žaljivko smo torej neizbežno v prostoru *intersubjektivnosti* — in s tem v polju *označevalca*.

Medtem ko je po Benvenistu merilo za neperformativno delovanje opozorila njegova *prevedljivost* v sleherni *znakovni* (lahko tudi »ikonski« po nomenklaturi, ki si jo Benveniste sposoja pri Peirceu: toda za nas je tu ta razloček razmeroma drugoten, saj hočemo poudariti predvsem temeljno razliko znak/označevalec) sistem, pa zmerljivke *ni mogoče prevesti ven iz polja označevalca*, to se pravi, ni je mogoče prepeljati ven iz prostora intersubjektivnosti — ne glede na »vrsto« označevalcev (podoba, beseda, gib...), ki tu delujejo.

Lahko gremo še počasneje in obnovimo celotni niz »opozorilo — sporočilo — zmerljivka«. Če carju Trajanu zavpijem »Osel!«, je lahko to v tem imperatorskem kontekstu samo *opozorilo*, da ga utegne brcniti imenovana žival; če temu oslouhcu iz pravljice njegov osebni zdravnik podrži ogledalo pred obrazom, je to *sporočilo* o dejanskem stanju, glede na to, da je vključeno v kontekst znanstvenega diskurza, iz kate-

rega je subjekt izjavljanja, to je, zdravnik, abstrahiran; pri samem Trajanu utegne to povzročiti določen psihični odziv, kolikor obraz v ogledalu deluje kot označevalec, ki zastopa subjekt — to je, Trajana samega — za drugi označevalec, to je, za Trajanov *Ich-Ideal*; če se pa, novodobni svobodomislec, ustopim pred imperatorja, rekoč: »Ave Caesar, asinum te puto.« — je to pač *laesio maiestatis*, saj se v ta označevalec vpisujem kot subjekt za drugi označevalec, za cesarsko veličanstvo, ki mu je uhato Trajanovo telo le naključni fiziološki nosilec — in to zgovorno kaže prva oseba »performativa« *puto*.

Ta mitološki zgled smo si izbrali iz tega posebnega razloga, ker v njem zmerljivka ostaja zmerljivka *ne glede* na problematiko »dobesednega in prenesenega pomena«: ne glede na to, da so carju Trajanu nemara res porasla oslovska ušesa, je izjava »asinum te puto« žaljivka, ker deluje intersubjektivno, to je, ne deluje kot sodba, in napada — ne konkretnega stvarnega stanja, ne empirije — pač pa *idejo* same cesarosti, za katero je fiziološka opora pač irelevantna, kar je dovolj znano iz Hegla in iz Marxovih polemičnih pripomb.

Sklep, ki ga hočemo poudariti, je ta, da je označevalec indiferenten za razloček med dobesednim in prenesenim pomenom — in da je prav v tem materialna podlaga za dejstvo, na katero je opozoril profesor Kos, da namreč lahko pri zmerljivki *protislovno* deluje poskus, da bi *za nazaj* vpeljali distinkcijo med pravim in metaforičnim pomenom.

Zadržimo se še za trenutek pri Trajanu. Kakor cesar Janez pravi Mantinu Krpanu: »Kaj bi ljubo zdravje, če pa drugo vse narobe gre«, tako bi lahko car Trajan obrnil argumentacijo in rekel: »Pusti moja ušesa, glavno je, da sem osvojil Dacijo in do največjega obsega razširil meje imperija, zakaj, dragi moj, poslej nihče več ne bo *melior Traiano*.« To bi bila cesarska gesta.

To bi bila prav tista gesta, ki nam jo je pokazal profesor Kos: če se mi namreč posreči, da izjavo »Osel!« zadržim na ravni dobesednega pomena, ji odbijem žaljivo ost. Še več: to ost obrnem proti zmerjavcu, ki mu prepuščam plebejsko opravilo, da se ukvarja z znaki in njihovo adekvatnostjo, medtem ko se ta problematika pač ne tiče aristokratskega označevalca.

Argumentacijo lahko potemtakem popeljemo v dve komplementarni smeri:

1. Performativno delovanje izjave se ne meni za razloček med dobesednostjo in prenesenostjo pomena. Gib, ki vpeljuje dobesedni pomen izjave, je torej prav toliko ustrezen, kolikor je lahko neustrezen. Zato lahko tudi protislovno deluje: če bo *neustrezen*, če se mu bo torej posrečilo, da za nazaj vpelje v izjavo razločevanje med prvim pomenom besede in njenim metaforičnim pomenom, bo že zgolj s tem »zablokiral«, onemogočil performativno delovanje izjave — torej jo bo kot zmerljivko osmešil; če pa bo gib *ustrezen*, potem bo zmerljivko potrdil, pokazal bo namreč, da sem celo tako neumen, da ne razumem performativnega delovanja izjave, in da torej zaslužim tisto, v kar me ta izjava preobraža, da sem torej tudi vreden tega žaljivega ravnanja.

Kje pa bo merilo za to ustreznost ali neustreznost? — Če performativ:

»Razglašam te za osla.«

— kar bi bila krepka oblika za »imam te za osla«, izrazim specifično žaljivo, mu dodam še to razsežnost, da s samim načinom izjavljanja in s posebno obliko, ki jo dajem izjavi, s teboj že *po oslovsko ravnam*. To pragmatično predpostavko, ki jo z zmerljivko vsilim, lahko ogovorjenec spodbije prav s tem, da se na izjavo odzove poudarjeno intelektualno, da se s pristnim scientističnim zanimanjem, s pravo epistemološko radovednostjo loti raziskovanja ustreznosti izjave. S tem se hkrati izmakne pragmatični

predpostavki, ki zdaj pade v prazno, in performativ degradira nazaj v sodbo. Toda le s pogojem, da valorizira proces preverjanja, ne pa njegov rezultat.

Zakaj če z živčnim gibom pohitim k rezultatu dejstvene presoje o veljavnosti sodbe, s tem zgolj potrdim predpostavko, ki mi jo izjava vsiljuje: če namreč ne velja v dobesednem pomenu, potem velja v metaforičnem pomenu. S tem sem nasprotniku prepustil prvo točko. — Toda če izjava velja le v prenesenem pomenu, kako jo je bilo sploh mogoče, četudi le za trenutek, razumeti dobesedno? Le s pogojem, da je izjava za ta razloček ravnodušna: indiferentna pa zares je, prav zato ker je zmerljivka. S tem sem nasprotniku priznal vse, kar za svojo izjavo zahteva.

2. Prav to je že druga možna smer argumentacije. Pri zmerljivkah iz zoološke nomenklature je vnaprej jasno, da delujejo na metaforični ravni. Njihov dobesedni pomen je prazen, in prek metafore izjava prehaja iz konstativa v performativ. Če mi jo uspe zadržati na dobesedni ravni, ji s tem zaprem dostop do performativnosti; če jo sprejemem kot performativ, in jo šele potem popeljem nazaj v dobesednost, pa sem resnično »osel«.

Položaj je na videz drugačen pri žaljivkah, ki takega razlikovanja ne omogočajo — tak je bil tudi primer etikete »Nacist!«. A prav zato so zmerljivke te druge vrste manj »krepke«; prav zato se tudi hitro obrabijo in zato eskalirajo v monstroznosti tipa nazi-punk afere. Če je namreč pri metaforičnih zmerljivkah mogoče reči: »Res nisi osel v dobesednem pomenu, zato pa si v prenesenem pomenu tem bolj oslovski.«, ta legitimacija pri dobesednem zmerjanju odpade. V tem bi nemara lahko iskali tudi razlog, zakaj naravni govorec daje prednost metaforam: te je namreč veliko težje spodbiti — ker ne delujejo na dobesedni ravni, jih je težje degradirati v (neustrezne) sodbe. Prav kolikor so žaljivke metafore, je namreč že na sodbeni ravni vanje vpisana tista subjektivnost

izjavljavca, ki je prav eden izmed konstituentov performativa. Bržkone pa velja tudi narobe: ker so tudi »dobesedne« žaljivke ireduktibilno zaznamovane s to subjektivnostjo, nujno delujejo — če že ne prenese-no, pa vsaj premaknjeno.

## D i g r e s i j a

### O tujcu (in o tujkah)

Kdo tujka si pozna,  
velika in grozna?

Tisto, kar smo napisali v oklepaju na strani 153, je le polovica zadeve. Če je tujca mogoče spoznati po tem, da ne deli domorodskih ritualov in zato na pravem kraju uporablja napačno besedo, pa moramo vseeno dodati še ta pogoj, da je nopravo besedo vendarle treba tudi prepoznati. Iz česar izhaja, da je prava nepravna beseda navsezadnje lahko le domača beseda.

Denimo namreč, da bi tujec, namesto da bi rekel »Vaše veličanstvo!«, oddal nekakšen zvok, ki bi se slišal približno »/votrmažesté/«. Izraz v oglatem oklepaju je potem ali izraz v nekem človeškem jeziku ali pa šum, ki ne pripada nobenemu jeziku. V drugem primeru je tujec ali afazičen in uživa imuniteto debilnih ali pa ni človek in ga torej človeška ritualnost ne zavezuje; v obeh različicah druge možnosti tujec ne bo deležen ritualnega tretmaja — natančneje: tu pride v poštev neki drug ritual, ki ne zadeva razmerja do družbenih razmerij, pač pa zadeva razmerje do (normalne človeške) družbenosti: odpošiljalca tistega šuma bodo namreč vtaknili ali v nomišnico ali v živalski vrt. — V prvem primeru, če domnevamo, da zvočni niz je izjava v nekem jeziku, vseeno obstaja možnost, da je v tistem jeziku to prava beseda na pravem kraju: ker pa je to tuja beseda na tujem pravem kraju (nikakor namreč ni nujno, da bi fonični niz /rwa/ pomenil isto kakor »knez«), bomo vklo-

pili spet drug ritual, namreč slovito slovansko gostoljubnost, s čimer pa bomo tudi izjavo obravnavali drugače: sicer kot performativ, a le kot izraz spoštovanja, tako rekoč kot linsko izjavo. Da gre za strogo prevlado domorodskega rituala (nad sleherni še tako majhno performativnostjo samega tujčevega govora) — da je torej celo v tem mejnem primeru odločilno nativno prepričanje ali verovanje, izhaja že iz zelo verjetne domneve, da bi prav enako obravnavo lahko doživel, če ga ne bi razumeli, tudi fonični niz »/merd/«.

Prava nepravna beseda je potemtakem domača beseda: vprašanje pa je, ali jo sploh lahko izgovori »tujec« v pomenu govorca, ki pripada drugemu materinemu jeziku. Zelo verjetno je namreč, da se bo tujec, učeč se jezika, naučil tudi pravilne rabe besed (videti je namreč, da bi bilo učenje jezika prav težko v čem drugem kakor v učenju pravilne rabe besed). Če bi namreč tujec v zgornjem pomenu tudi uporabil napačno besedo, bi to domorodci samodejno pripisali njegovi nezadostni jezikovni kompetenci: ne-materinski govorec ne obvlada performativa, nima dostopa do njega in ga torej performativ tudi ne obvezuje. (Ker nima dolžnosti, zato tudi nima domorodskih pravic; a brž ko jih dobi, če jih dobi, ni več tujec.)

Pravi tujec je potemtakem lahko samo domačin. Torej tisti, ki ve, da krši (verovanje). Domorodska koncepcija domorodca potemtakem izhaja iz postulata o koincidenzi verovanja in vednosti: »domorodska koncepcija domorodca« pa je samo *locus communis* vseh nativnih družbenih naprav.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zato je za kristjana samo Jud lahko pravi jud. Izmed vseh nevernih ljudstev imajo samo Judje istega boga kakor kristjani; ko so torej ubijali boga, so bili izmed vseh edini, ki so lahko *vedeli*, koga ubijajo. (Kristjan ne stori naslednjega koraka, da bi se vprašal: zakaj pa so ga potem tudi res prav Judje edini ubili?) Greh, ki so ga zagrešili Judje, je prav ta, da so se izneverili domorodstvu (ni čudno, da so morali v diasporo): v očeh kristjana so

Kar po svoje dokazuje tudi tale izpeljava Bernarda Nežmaha, ki konstruira edinega možnega govorca druge vrste nepravilnih besed, namreč tujk.

Čemu borba za klen jezik? Breznik odgovarja nekako takole: Ako se tujka razbohota v jeziku, se zgodi narodu dvojna škoda — domači izraz se bo polagoma pozabil in tujec bo mislil, da narod ni imel svojih prosvetnih naprav.

Prvo vprašanje, ki se tu pojavi, se glasi: Kako lahko tujec, ki ne pozna slovenskega jezika, zakaj drugače pač ne bi bil tujec, ugotovi, da vsebuje slovenski jezik tujke? Povsem na istem kot tujec je tudi domorodec. Kako naj slovenski domorodec, ki obvlada edinole slovenski jezik, ugotovi, da določena beseda ni slovenska? Tujec je potemtakem lahko edinole Slovenec, ki obvlada tuje jezike. Takemu človeku se pravi s tujko intelektualcec in je od Cankarja naprej zajamčeno tujec.

Kdo pa je tisti, ki vnaša v domači jezik tuje izraze? Očitno jih lahko vnaša samo tisti, ki živi v stiku s tujimi kulturami, torej tisti, ki obvlada tuje jezike.

Slovincem torej ni treba po tujca na tuje. Najdejo ga kar doma v podobi intelektualca, katerega pa potem uporabljajo proti njemu samemu. In sicer najprvo fungira kot tujec, ki mu mora narod dokazati, da ima svoje prosvetne naprave, da torej zaobseže tudi intelektualce, potem pa iz intelektualca-tujca preskoči v intelektualca-zlodeja, ki vnaša krive črke v Slovenstvo.

Problemi-Razprave 239—241, 1984

prelomili vez med védenjem in verovanjem. Iz tega zlahka izpeljemo prevladujoča, četudi nasprotujoča si stereotipa o »judovstvu«: »Vedeli so, da je Kristus bog, a niso verjeli, da je Mesija« (Jud kot diabolični vedec, zlohoten intelektualcec *par excellence*); »Verjeli so, da ni Bog, četudi so vedeli, da je« (Jud kot fanatični vernik, mazo-histična negativna vera, ki raje sebe pokonča kakor bi popustila v svoji zadrčnosti).

Se bolj kakor za Breznika zgornje razmišljanje za-  
deva sodobno jezikovno ideologijo:<sup>2</sup>

Kadar ime za prebivalca dobi predpono, se velika  
začetnica prenese nanjo: *Slovenec — Neslovenec...  
Načrt pravil za novi slovenski pravopis*, SAZU —  
DZS, Ljubljana 1981, str. 19.

Za to navidezno kurtoaznostjo do tistih, ki niso Slovenci, se skriva bizarno sklepanje: ali se pripad-  
ništvo neslovenskemu narodu obravnava kot pripad-  
ništvo narodu Neslovencev — ali pa se (kakor pravi  
*Načrt*) prek velike začetnice prenaša *negativni modus*  
pripadnosti Slovincem. V obeh primerih pravopisni  
Slovenci prav zaradi velike začetnice ne-Slovence ob-  
ravnavajo kot neslovence, tj. kot marsovce (kot vrsto  
živih bitij).

S pomočjo velike začetnice tako Slovenci v pripad-  
nikih drugih narodov vidijo odpadnike od svojega  
naroda.

<sup>2</sup> Da ne bi Breznika pretrdo prijeli za besedo, navedimo  
tele stavke, ki so v popolnem nasprotju s sodobno kse-  
nofobijo pravičnega jezikarja:

Znanstveno najbolj upravičeno in najpametnejše  
bi seveda bilo zavreči sedanje načelo ter se oprijeti  
prvega: pisati tujke s tujimi črkami! Vsak, ki bi  
temu resno ugovarjal, bi se s tem izdal, da ne vé,  
kaj je tujka. Tujke niso za vsakdanjo pisavo in ne  
za vsakega človeka! Njih raba bi morala biti jako  
redka. Služiti nam morajo le v znanstvu, tehniki in  
podobnem ali v kaki posebni stvari, za katero ni-  
mamo svojega izraza. Kdor piše tujko tam, kjer z  
domačo besedo pošteno izhaja, potiska domačo be-  
sedo v kot in daje čast tujki! Po pravici se prito-  
žujemo, da v današnjem času ne zna že nihče več  
v domačem jeziku govoriti. Ali bi ne zaježili njih  
povodnji s tem, če bi jih v tuji obliki pisali, ter  
ljudem bolj odtujili? Vsaj preprosti človek, ki ne  
ume tistih tujk, ki jih piše, bi jih pustil pri miru.  
— A kdo bo znal tujke v tuji obliki brati? Ljudstvo  
ne pozna tujih črk! Res žal, da črk ne pozna, med-  
tem ko mora poznati tuje izraze, besede, pojme,

ako hoče z izobrazbo našega časa naprej! Kadar ljudstvo ne izhaja več z domačimi izrazi, z obzorjem domače zemlje, tudi z domačimi črkami ne izhaja. Zato je ljudska šola dolžna podati ljudstvu to, kar neizogibno potrebuje. Ali se morda s tem olajša umevanje tujke, če se z domačimi črkami piše? Ne, temveč preprostega bravca to bega, ker ne vé, je li beseda, ki je ne razume, tujka ali morda domača, le njemu neznana beseda. Ako bi pa naletel na besedo, pisano v tuji obliki, bi precej vedel, s kom ima opravka, in se ne bi usajal nad njo. Poglavitno, na kar se pri našem vprašanju premalo daje, pa je to, da se je treba tujk — učiti! Tujke ne rastejo na domačem zelniku, torej si jih mora vsak s trudom prisvojiti; če pa se kdo uči že pomena in izreke tujk — in to se mora, kdor jih hoče znati, ker pomen in izreka ne ležeta sama v glavo! — se bo naučil tudi črk! Če pa je koga slovenska mati rodila, ki bi se pač črk ne mogel naučiti, naj tudi tuje izraze in pojme pri miru pustil! — Vsi tisti pa, ki znajo nemško, ali ki so se učili latinsko ali grško, morajo že tako znati pisavo v tuji obliki. Kako bi spomin podpiralo, če bi tudi v slovenskem jeziku imel z enakim opravka!

»Prevzete besede — Kako je v naši pisavi s tujkami«, *Jezikoslovne razprave*, Slovenska matica, Ljubljana 1982, str. 374—375.

- »Babica, zakaj imaš tako velika ušesa?«  
 — »Da te bolje slišim.«  
 »Babica, zakaj imaš tako velike oči?«  
 — »Da te bolje vidim.«  
 »Babica, zakaj imaš tako velike roke?«  
 — »Da te bolje zgrabim.«  
 »Babica, babica, zakaj imaš tako velika usta?«  
 — »Da te laže požrem.«<sup>1</sup>

Pričujoči seminar<sup>2</sup> je posvečen (o tem ni dvoma, saj se dogaja na filozofski (fakulteti) — posvečen je razpravljanju o sociologiji umetnosti. Mislim, da smo se doslej v zadostni meri posvečali trem temeljnim umetnostim, namreč tistim trem, za katere ni akademij in katerim je obitno znanje sicer *conditio sine qua non*, a tudi pogoj, ki ni zadosten.

Trem umetnostim, ki nimajo svoje Muze, a so vseeno *dar bogov*,<sup>3</sup> stvar navdiha, kakor je menila ro-

<sup>1</sup> Motivacija tega navedka bo razvidna iz nadaljevanja. Tu naj samo opozorimo, da je Rdeča kapica kripkejanka, saj očitno verjame, da v nekem možnem svetu babica lahko ima velika ušesa, a je zato še zmerom babica, da ima lahko velike, celo volčje oči, pa ime še zmerom referira, da je, skratka, ime »babica« rigid designator — in da je ta svet eden izmed možnih svetov. Pri čemer se ne moti, zlasti ker jo volk prepričuje, da v tem svetu velja lamarkizem; Rdečo kapico bo naposled požrla babičina želja v svojem lamarkističnem delovanju na babičino telo — kar pa je spet čisto ortodoksna teza v smislu freudovskega materializma. (Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980.)

<sup>2</sup> Če smo si v dodatku k drugemu poglavju privoščili zapis žive besede, si tu lahko postrežemo še z enim zapisnikom, namreč z rednega seminarja jeseni 1982: upamo, da bo bralcu *kurzivnost* tega prijema v enako veselje kakor pisalcu.

<sup>3</sup> *A deo datae*: tudi za izid pričujoče knjige gre zasluga *Adeodatu*; naj se mu pisec na tem kraju zahvali.



mantika, ali nekaj, kar zahteva *knack*, kakor pravi sodobni žargon:

— Umetnost *kreposti* smo postavili v središče in na začetek letošnjih razprav: ker je umetnost *poučevanja*. (Če se še spomnite, sem takrat na tablo prepisal napis z ljubljanskega semenišča — VIRTVTI ET MVSIS — Muzam, zavetnicam umetnosti, prepuščate svojega duha, a krepost, ta naj obsenči vašo dušo, da boste zmogli askezo svojega prizadevanja, studere; in nje zgled, zgled kreposti, je edino, kar vam lahko prinese tisti, ki tukaj klovnari kot paidagogos.)

— Umetnost *zapeljevanja* je bila impliciten predmet naših pogovorov, kolikor se ukvarjajo z ideološkimi mehanizmi, in zlasti s tistimi, iz katerih se poraja umetnost *vladanja*.

— Umetnost *interpretacije* je bila splošna podlaga našega početja, kolikor je vse, kar počnemo, odvisno od tega, ali se nam diletantom posreči ujeti tisto zrno nesmisla, okoli katerega se pletejo smiselnostna omrežja. (Da smo diletanti, še preveč dokazujemo s sleherno svojo besedo, a če smo že amaterji, od nas krepost zahteva, da si ne prikuvamo, kako je ta ljubezen uslišana, saj se v svojem početju *veselimo*, kar tudi pomeni deponentnik »delectari«, iz katerega diletanti, če lahko tako rečem, prihajajo. Če teorija že prinaša užitek, v svoji razuzdanosti vendarle zahteva, da bodi ta užitek čist, da se mu ne prislini kakšen drug učinkovni prirepsek, v tem primeru nečisto ugodje. Teorija zahteva krepost, a ker brez te kreposti ni teorije, je teorija, v vsakem primeru, pač čista teorija.) V nasprotju s prvima dvema ta tretja umetnost ustanavlja svoje šole — in nazadnje se je sholanizirala tudi pri nas. A pozor: namen te šole (sc. Sigmunda Freuda), kakor namen vseh analitičnih šol, če to priznavajo ali ne, je širjenje nerazumevanja psihoanalize. Ta posel bomo prepustili specifičnemu apa-

ratu, ki mu je posvečen, in umetnost *psihoanalize* bo še naprej ostala le podlaga, le tla, po katerih se plazimo.<sup>3a</sup>

— — (Bržkone ne bo odveč, in ne prepozno, da potegnemo ločnico med *teorijo in vednostjo*; začnimo trivialno: razmerje med teorijo in prakso se kaže na tri načine: 1. praksa je aplikacija teorije; 2. teorija je teoretizacija prakse; 3. teorija razsvetljuje množice, ki naj bi bile »po naravi« praktične, ne-teoretične, teorija pa naj bi bila nemnožična. Vse to troje je delovanje vednosti in ne teorije: ad 1. tehnika gospostva; ad 2. ideološko legitimiranje gospostva; ad 3. ideološka interpelacija v ustrezni položaj v razmerjih gospostva (v položaj delovne sile, socialnega tehnologa — »režimskega hlapca« itd.). Teorija potemtakem ni vednost — a s svojim obstojem in za svoj obstoj, s svojo produkcijo in zanjo zahteva, predpostavlja vednost. Teorija vednost predpostavlja na tri načine: 1. Vednost je način, kako so navzoče »informacije«; vednost vsebuje neki korpus »podatkov«, neko destilirano zgodovinsko skušnjo itn. A prav to, da informacije, podatki, izkušnje »bivajo« na način vednosti, je konkreten dokaz za to, da ni nevtralne informacije: vsaka informacija je že komentirana, interpretirana, ni informacije brez ideološkega »ovitka«. — 2. Teorija vednost predpostavlja kot predmet svoje subverzije — kot polje, kjer se teorija dogaja in v katerem ima učinke; v polju vednosti se dogajajo prvi praktični učinki teoretske prakse. — 3. To je kritična točka: vednost je namreč organizacijski način obstoja teorije v razsvetljenih družbah. Kolikor še živimo v razsvetljenem izročilu — in nekoliko še živimo, še več: zavzemamo se, da bi čim bolj žive-

<sup>3a</sup> »... ti 'nemogoči' poklici, kjer smo lahko že vnaprej prepričani o nezadovoljivem izidu.« (S. Freud, *Die endliche und unendliche Analyse*.) Cf. *Gospostvo, vzgoja, analiza*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1983.

li, kar je seveda samo eden izmed slovitih »prenizko postavljenih ciljev« današnjega političnega realizma; prizadevamo si, ker je druga možnost pač barbarizem obskurantizma, in ta ni le stalinističen, je tudi klerikalen — kolikor torej še živimo v razsvetljeni epohi, je to najbolj kritična točka, vir dvoumnosti in odlikovani kraj razrednega boja: teorijo so sodobne (razsvetljene, moderne, državne) družbe voljne trpeti samo kot vednost. Kadarkoli od vas zahtevajo, naj bo vaša teorija »družbeno uporabna, koristna, potrebna« — tedaj vedite, da od vas zahtevajo natančno to: redukcijo teorije na vednost. Vse to so ideološke zahteve, zahteve vladajočega razreda: brž ko govoričijo o »družbeni uporabnosti«, govoriijo o državotvornosti, govoriijo o vednosti kot tehnologiji gospodstva. Šolska reforma, ki je, kakor beremo v časopisih in kakor nas bog obvaruj, »potrkala na univerzitetna vrata« (ta klerikalni žargon morate poslušati kakor poslušate Avsenike, z mazohističnim veseljem, zakaj poslušati ga morate, če ga hočete analizirati, in analizirati ga morate, če se mu hočete uprati), šolska reforma je za znanje priznala samo »družbeno potrebno znanje« (to pa seveda ni, kakor je v Mladini prikazal sodrug Miha Kovač, ne znanje, ki ga zahteva proizvodni proces, ne tisto znanje, ki izhaja iz notranje logike naše episteme, pač pa je za vsako izmed teh znanj vsakokrat tisto *drugo* — ali trivialno rečeno: znanje, ki ga predpiše birokracija; kakšno je to znanje, si lahko ogledate v srednjih šolah — mi namreč treba že vnaprej vedeti, da je birokracija ignorant-ska, da pridemo do tega sklepa): vse drugo je luksuz. Posameznik ima do znanja, ki presega »družbeno potrebno« znanje, pravico le kot privatnik — lahko se, če se že hoče, izobražuje navsezadnje tudi v teoriji, lahko se, samo da se nikjer ne more. Kdor se hoče iti teorijo, ta se mora iti gverilo: teorijo lahko producira le skrivaj — pod plaščem izvrševanja vedno-

sti.<sup>4</sup> To pa seveda ne gre skupaj. Zato je pojem intelektualca dvoumen, kar je navsezadnje zadosti razvidno že iz načina, kako z njim občuje birokracija: na eni strani mu očita, da je parazit in da hoče privilegije — na drugi strani mu te privilegije ponuja, mu ponuja partnerstvo pri delitvi plena, hiensko partnerstvo. Ambivalenca intelektualčevega statusa je razvidna tudi iz položaja, ki ga ima v diskurzu, s katerim se birokracija obrača na delavski razred: na eni strani ga hujska proti inteligenci (brezdelneži, paraziti, umski delavci — kar je v limiti v tem žargonu sinonim za kontrarevolucionarje) — na drugi strani ga z intelektualci in z »znanjem« strahuje (»znanje« nas bo rešilo, vas bo nagnalo, da boste več, »še« več in »še« bolje delali...). — — Toliko v moralno političen poduk. In razvedrilo, če je komu še do smeha.) — —

— — A prišel je čas, da se sociologija umetnosti izrecno loti tiste druge umetnosti, po poučevanju in kreposti se bomo torej lotili *zapeljivosti* in *vladanja*.

Macchiavelli priporoča, naj si vladar prizadeva, da ga bodo ljudje *ljubili* in se ga *bali*. Naj ga ljudje ljubijo sebi v veselje, in naj se ga bojijo njemu v prid.

Ker pa je oboje težko zagotoviti hkrati, mora vladar navadno izbirati: potem naj se, tako meni Macchiavelli, potem naj se odloči za strah, ker je varnejši kakor ljubezen. Ljubezen namreč zahteva nasprotno usluge, strah pa je enosmeren. In ljudje so na splošno podli.

Vsekakor pa naj se vladar varuje — in tu Macchiavelli potegne rezervo, ki mu je v čast in ki kaže na njegovo *metapsihološko* intuicijo — vladar naj se

<sup>4</sup> Ta skrivnost teorije je dobila cinično verifikacijo v beograjski obtožbi, ki je intelektualne razprave inkriminirala za ilegalne. Tomaž Mastnak je prepričljivo pokazal, da je beograjska sodba »napad na intelektualno delo sploh« — Mladina, 14. 2. 1985. (Opomba 1985.)

varuje, da bi ga sovražili. Imamo torej dve čustvi, ki sta človeški, če je kaj čustvenega človeško, ljubezen in sovraštvo, *love and hate* moderne psihologije, ki pa je, kakor je pokazal Lacan na koncu seminarja *Encore*, ki pa je podganja psihologija; podganja psihologija prav zato, ker ni freudovska, ker ne pozna tistega, v kar se obe ti čustvi, v kar se vsi afekti, kolikor in ker so človeški afekti, lahko spreobmejejo — namreč tesnobe, bojzani; bojzani, tesnobe kot splošnega ekvivalenta v metapsihološki ekonomiji, kot edine »konvertibilne valute« med afekti. Kot »psihodolar«. Vladar naj se torej po Macchiavelliju posadi na tesnobo, naj da sovraštvo v oklepaj, naj računa na ljubezen — a zares naj sedi, zares naj se opre na tesnobo.

Oblast torej temelji na ljubezni; na strahu; elegantno je, da Macchiavelli »represijo« valorizira le v *ideološki razsežnosti*.

Zgodovinski napredek pa je medtem prinesel *vladavino brez vladarja*; in vprašati se moramo, ali je tudi na afektivni ravni prinesel kakšno novost.

Vprašati se moramo — zakaj ne bi takoj pokazali kant — vprašati se moramo, ali je sodobna *indiferenca* tista afektivna razsežnost, na katero se opira današnja umetnost vladanja.

Teza je nekoliko tvegana — afektivna razsežnost sodobnega vladarstva naj bi namreč po tej tezi bila *odsotnost afekta*.

*A tudi prestol je prazen.*

Naj nam torej ta indiferentizem, »apolitičnost« velja za prvi približek afektivnega stanja, ki ustreza sodobni brezosebni vladavini.

Toda: ali je brezosebnost vladavine res tako sodoben pojav? Ali ni »de-personifikacija«, raz-osebljenje družbenih razmerij nasploh, in torej tudi razmerij gospostva, že ena izmed temeljnih pridobitev kapitalizma in buržoazne družbe?

Depersonifikacija bi bila potemtakem v kapitalizmu komplement, dopolnilna druga stran reifikacije družbenih razmerij.

Kar je specifično sodobno, je po monarhu in po denarju — *desubstancijalizacija* razmerij gospostva. V tem vidimo absolutni heglovski napredek zgodovine.

Iz Marxa ob tej tematiki pogosto navajajo stavek, ki ga — napačno — interpretirajo za Marxov prispevek h kritiki stalinizma; seveda ne trdim, da iz stavka in njegove okolice ni mogoče izpeljati kritike stalinizma, a ne na ta način, da bi za predpostavko, ki sploh legitimira »aplikacijo« Marxovega navedka, že vnaprej podtaknili impliciten (ideološki) pojem stalinizma, po katerem naj bi to bila »vladavina ljudi, oseb« (v nasprotju z brezosebno vladavino kapitala); taka »teorija« ne bi bila nič boljša od »kritike kulta osebnosti«, ki je bila, kakor je znano, ideološka opora za nadaljevanje stalinizma z drugimi sredstvi; ne bila bi nič boljša od reakcionarnega klišeja, ki je teoretizacijo nadomestil z zmerjanjem in je mislil, da je s stalinizmom mogoče opraviti, če ga razglasijo za »azijski despotizem«.

Marxov stavek iz *Očrtov* pravi takole: »Oropajte stvar te družbene moči in morate dati osebam tako moč nad osebami.«

Marx zapiše ta stavek v kontekstu kritike socialnega utopizma, tistega socialnega utopizma, ki je značilen za 19. stoletje, katerega udejanitev pa živimo še danes — namreč utopizma, ki hoče vpeljati *neposrednost* v družbena razmerja, ki hoče presojine, pristne, neposredne odnose med ljudmi. Kolikor stalinizem izhaja iz takega »imeditističnega« družbeno-političnega projekta, je seveda Marxova kritika tudi nekakšna kritika stalinizma in muleo. A se ne nanaša *specifično* na stalinizem: navsezadnje so bila imeditistična tudi levičarska gibanja iz šestdesetih let, navsezadnje vsebuje pomembne imeditistične elemente tudi samoupravna ideologija.

Težava pri interpretaciji tega Marxovega stavka izvira iz tistega, zaradi česar je stavek za nas pomemben: njegova polemika namreč tolče hkrati na dve strani, in to na dve protislovni strani. Na eni strani pravi: tisti, ki odpravljajo denar, ker je moment zlega posredništva v medčloveških razmerjih, ti odpravljajo samo neki strukturni element, ne odpravljajo pa same strukture. Na drugi strani pa pravi: tisti, ki hočejo odpraviti strukturo gospodarstva, delajo narobe, če odpravljajo samo »bistveno strukturo«, zanemarjajo pa specifično *iluzijo*, prek katere to strukturo doživljajo vanjo vpeti posamezniki — *iluzijo*, ki je hkrati »lažna predstava« o strukturi in konstitutiven strukturirajoč element v tej strukturi.

To bi bil, denimo, »sinopsis« za našo interpretacijo. Sama interpretacija pa je zahtevnejša in zahteva nekoliko potrpljenja.

\*

Marxovo kritiko utopije neposrednosti v človeških razmerjih, kakor se ta načrt kaže v ideologiji potrdil za opravljene družbeno potrebne delovne ure (Stunden-zettel), lahko povzamemo s temle paralogičnim nizom:

1. Ideologija časovnih bonov hoče preobraziti samo »pojavn«, zato ne more doseči njegovih bistvenih pogojev.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Marxove kritike seveda ne moremo zajeti zgolj v polje nasprotja »pojavn/bistvo«, četudi bi nas nemara k temu lahko napeljale nekatere Marxove ubeseditve. Gre za to, da ideologije bonov in Marxove kritike ne moremo postaviti druge proti drugi v obzorju nekakšnega quasi nevtralnega pojmovnega polja: pač pa moramo upoštevati nesimetričnost obeh pozicij, Marxovo konceptualno polje namreč zmore tematizirati slepe pege v ideologiji bonov skozi kritiko njene izjavljalne pozicije, ki je tej ideologiji nedostopna. Kolikor Marx svojo izjavljalno pozicijo šele vzpostavlja prav s pisanjem pričujočega teksta, se tudi ta nesimetričnost šele postavlja, zato »Marx« kot pisec od časa do časa neizbežno deluje tako, »kot da« nasproti

2. A pojav je bistven, kolikor sama resnica bistva dikтира način, kako se bistvo prikazuje.

3. Torej je zamisel o časovnih bonih zgrešena, kolikor se loteva zgolj pojava kot pojava.

4. A ta ideologija se pojava ravno ne loteva zgolj kot »pojavn«, saj je njena intenca prav v tem, da bi spremenila bistvo.

Ali je potemtakem v smislu točke 4 treba umakniti očitek pod točko 1? Tako bi morali storiti, če bi »bistvo pojava« razumeli kot tisto bistvo, ki ga pojav v bolj ali manj naključni, posamičnosti zavezani in obliki prikazuje; lahko pa »bistvo pojava« razumemo tudi kot tisto, kar je bistveno za sam pojav v njegovi različnosti glede na bistvo. A če z »bistvom pojava« razumemo prav tisto, kar določa pojav v njegovem nasprotju z bistvom, potem bi morali zavreči tako očitek pod točko 1 kakor očitek pod točko 4; vrnitev tega bi postal očitek pod točko 3 nepertinenten, trditev pod točko 2 pa bi bila v nasprotju z našo (drugo) določitvijo »bistva pojava«.

Niz argumentov je torej ali viciozen ali nekonsistenten<sup>6</sup> in ga je potemtakem treba okrepiti z dodatno konceptualno obdelavo.

»napačnemu« umevanju postavlja »pravilno« teorijo. — »V resnici« je seveda proudhonistično umevanje »notranji« moment v Marxovi teoretični analizi, in prav kolikor je tako, je tudi izrecna kritična razsežnost analize lahko uspešna. — Zelo precizno in predirno interpretacijo gl. v spisih: M. Dolar, »Marxova kritika 'časovnih bonov' v luči heglavske dialektike« in R. Riha, »K Marxovi kritiki bonov...«, Vestnik IMS, SAZU, 1—2/1982.

<sup>6</sup> Vicioznost sklepanja prebije Marx na več krajih; cf. tale odlomek: »... ali je mogoče s spremembo cirkulacijskega instrumenta — organizacije cirkulacije — revolucionirati obstoječa produkcijska razmerja in njim ustrezajoča distribucijska razmerja? Nadalje: ali se je mogoče lotiti takšne transformacije cirkulacije, ne da bi se dotaknili obstoječih produkcijskih razmerij in na njih slovečih družbenih razmerij?...« (Str. 133; vsi navedki po: »Očrti... /iz poglavja o denarju/, Vestnik 1—2/1981, Inštitut za marksistične študije, SAZU, Ljubljana 1982.)

Kako je z razmerjem med »formo« razmerja in njegovimi »bistvenimi pogoji«, pokaže Marx v nadaljevanju (str. 169 in nasl.), ko hipotetično skonstruira vpeljavo časovnih bonov.

Njegov sklep je: ali bi vpeljava bonov spodletela (ker bi bil bon le priznanica med dvema posamičnima partnerjema) ali pa bi boni delovali kot denar, a samo če bi hkrati z njihovo uvedbo bili zagotovljeni pogoji za možnost, da delujejo kot denar.

Torej uvedba bonov: ali propade ali pa proizvede strukturne pogoje za delovanje bonov kot denarja; in torej — kot vpeljava *bonov* — spet propade.

K začetnemu nizu lahko potemtaka primaknemo nadaljnja člena (zaenkrat samo kot vzporedna člena, ker ju bomo pozneje prevedli v dinkajo poprejšnje argumentacije):

5'. Ker se lahko vpeljava časovnih bonov posreči samo, če hkrati generira svoje bistvene pogoje; in ker so ti pogoji pogoji za možnost denarja; — zato zahteva, da bi denar odpravili s časovnimi boni, samo sebe razveljavlja.

6'. Časovni boni ne odpravijo denarja, pač pa samo en denarni znak zamenjajo z drugim denarnim znakom.

Vpeljava časovnih bonov bi potemtaka kot odprava denarja v vsakem primeru spodletela; a to, da bi spodletela tudi, če bi se posrečila, pomeni samo, da bi se posrečila drugače, kakor je njena intencija.

Po našem branju je treba razmerje med »predpostavkami« in posledicami razumeti strukturno in ne linearno-časovno, čeprav taka interpretacija iz besedila ni samo-umevna. Menimo torej, da Marxov očitek Darimonu in konsortom ni v tem, da bi hoteli »najprej« reorganizirati cirkulacijo in bi upali, da se bodo »potem« postopno spremenila tudi druga razmerja; — pač pa po našem mnenju Marx tem zamislim očita, da njihovi predlogi za spremembe v cirkulaciji sploh niso taki, da bi strukturno posegali v druga — bolj temeljna — družbena razmerja.

Ideologija bonov se potemtaka ne more uspešno udejaniti drugače, kakor da glede na svoje deklarativne namene spodleti. Torej je ta »napačna« intencija ideologije bonov prav konstitutivni moment v njenem morebitnem uspehu. To seveda ne pomeni samo, da ideologije ne vedo, kaj delajo; to pomeni tudi, da sta ta spregled in, denimo, (teoretska) napačnost ideologij bistveni moment v njihovi praktičnosti. A v čem je konkretni spregled v ideologiji bonov?

Tu lahko prejšnja paralelna člena argumentacije prepisemo v linijo veriženja 1—4:

5. Prav ker ideologija bonov ne obravnava pojava *kot pojav*, ne more zajeti bistva, in zato zgreši tako pojav kakor bistvo.

6. Ideologija bonov prav s tem, da eno pojavno formo zamenja z drugo pojavno formo, s samim pojavom spremeni tudi bistvo.

Poseg z boni ne bi spremenil strukture (kot strukture *gospostva*) — a premaknil bi poudarek v »konstitutivni ideologiji« (sit venia verbo) te strukture: torej bi spremenil strukturo (kot *strukturo gospostva*). Strukturno delovanje ideologije ni samo »v nasprotju« z njenimi deklariranimi intencijamj — pač pa je zunaj njenega vednostnega obzorja.

»Oropajte stvar te družbene moči in morate dati osebam tako moč nad osebami.« (Str. 175.)

Tu Marx potemtaka proizvede teorijo strukturne določujočnosti simbolnega, in to na dveh ravneh: na ravni strukturne motiviranosti denarnega znaka; na ravni epistemološkega reza: razlika med proudhonistično utopijo in Marxovo knitiko je razlika med ideološko-praktičnim umevanjem vprašanja in teoretsko zastavitvijo problematike, katere praktična incidenca je revolucija. Četudi je ideološko umevanje s teoretskega stališča »zmotno«, lahko praktično učinkuje — namreč z vpeljavo »despotske vlade« občega kupca in prodajalca.

Ideologija bonov »priznava« strukturno delovanje simbolnega, saj hoče odpraviti prav denar kot znak; a to njeno »priznavanje« je zgolj negativno, kolikor meni, da bo z odpravo denarja lahko odpravila tudi (simbolno) posredovanost v medčloveških razmerjih. V tej navni humanistični gesti, s katero hoče vpeljati nekakšno »neposredno menjavo dela«, bi lahko videli teoretsko levičarstvo. Marxov aforizem o »stvarih in osebah« zgoščeno opozarja na ta moment, vendar je teoretsko prekratek: Marx si namreč prizadeva, da bi pokazal na regresivno naravo neposrednostne ideologije, ki po njegovem zahteva vrnitev k predkapitalističnemu formiranju družbenosti.

Z današnjega zgodovinskega stališča lahko v utopijah neposrednosti vendarle opazimo očitni progresiven moment: progresivne niso samo v trivialnem pomenu, da je poznejša zgodovina z udejanjanjem socialističnega humanizma v realnem socializmu ubrala prav to utopično pot — pač pa zlasti v zgodovinsko-pojmovnem pomenu, da sodobni »despotizem« odločilno odpravlja-presega še zadnje momente substancionalnosti, ki jih predpostavlja monarhični absolutizem.

Predkapitalistični »despotizem«, kakor ga je do njegovega pojma pripeljala Heglova interpretacija, zgošča iracionalni moment gospodstva v monarhovem telesu; zato Marx v kritiki Heglove filozofije državnega prava zlobno namiguje, da je po tej interpretaciji monarh le privesek svojega penisa — a ne valorizira elegance Heglove rešitve, ki v prešiv družbene simbolne mreže umešča kontradiktorni naravni moment: iracionalna intervencija monarha kot naravnega telesa prav omogoči, da lahko vsa druga razmerja družbenega gospodstva začnejo delovati kot racionalna razmerja — in postanejo dostopna za »racionalno urejanje«. Buržoazna družba spodreže to poslednjo vez samonikle iracionalnosti gospodstva, njen ideološki zálog je univerzalna racionalizacija družbenih razmerij, ki zato

postanejo iracionalna in nedostopna za racionalno urejanje; buržoazni racionalizem je humanističen, zato je buržoazna racionalizacija razmerij tudi njihova humanizacija — praktični nasledek tega ideološkega posredovanja je reifikacija družbenih razmerij. Kolikor so odlikovana pojavna oblika kapitalističnega »iracionalizma stvari« monetarne krize in na splošno dogajanja v prostoru razlike med vrednostjo in ceno, je res videti, kakor da je denar korenina vsega zla. A ta videz nam mora veljati za konstitutiven moment v simbolni ekonomiji družbenih razmerij v kapitalizmu. Če je denar na eni strani edino blago, v katerem pride do koincidence vrednosti in uporabne vrednosti, abstraktnega in konkretnega dela, tj. členov protislovja, konstitutivnega za sleherno blago — pa na drugi strani upredmetuje nasprotje med vrednostjo in ceno, je tako rekoč pojavna oblika nasprotja med bistvom in pojavom. Denar je potemtakem nekakšna »refleksivna določitev« pojavnosti pojava — a ta določitev je hkrati substancialna, »postvarala«: denar je torej zares prešivna točka kapitalistične simbolne ekonomije, a ta točka se hkrati konstituira adekvatno konstitutivni ideologiji te ekonomije (blagovnemu fetišizmu, reifikaciji). Je kraj, kjer ta ideologija pride v adekvacijo s samo seboj: torej točka dozdevka.

Kot videz je denar nujen videz; kot nujen videz uteleša nasprotje med videzom in bistvom; ker to nasprotje »uteleša«, reificira, ga prikazuje ustrezno konstitutivni ideologiji; torej ga prikazuje »navidezno«; denar torej »navidezno« prikazuje temeljno protislovje med videzom in bistvom. Če se bistvo prikazuje skozi videz, na neki način ni bistva brez videza; brez videza tudi ni protislovja med videzom in bistvom; videz je torej bistven. Če je videz bistven in če se šele z videzom prikaže nasprotje med videzom in bistvom, potem je navidezno prikazovanje protislovja med videzom in bistvom pač bistveno prikazovanje tega protislovja. Denar je potemtakem kraj, kjer de-

javnost videza pride do svoje avtonomije — in kraj, kjer te avtonomije ni mogoče spodbiti. Ideologija bounov se potemtakem moti, prav kolikor ima prav: prav kolikor implicitno priznava, da je videz bistven — odpravlja bistvo videza samo navidezno.

Marxova kritika je torej upravičena — a je vseeno prehitra. Marx sicer implicitno proizvede teorijo simbolne določujočnosti, tj. bistvene avtonomije pojava, vendar ne uveljavi lastnega teoretskega dosežka. Tu moramo tekst brati lateralno, tj. skozi simptom — ker menimo, da Marx prav zato, ker spregleda domet svoje lastne teoretske produkcije, nekritično na ravni predpostavke privzame idealistično umevanje jezika:

»(Primenjanje denarja z jezikom ni nič manj napačno. Idej v jeziku ne pretvarjamo tako, da bi izgimila njihova svojskost in bi njihov družbeni karakter obstajal poleg njih v jeziku kakor cene poleg blaga. Ideje ne obstajajo ločeno od jezika. ...)« (Str. 180.)

Zadnji navedeni stavek je izhodišče za sleherni morebitno materialistično teorijo govornice; a zato je treba iz njega izpeljati drugačne sklepe, kakor jih razgrinja poprejšnje besedilo. Družbenost idej zares ne obstaja zunaj idej in poleg njih; zato pa poleg vseh drugih idej in ločeno od njih obstaja tudi ideja o družbenosti idej. In ker ideje ne obstajajo ločeno od jezika, med vsemi jezikovnimi znaki in ločeno od drugih znakov obstaja tudi »jezikovni znak« za družbenost idej.

(Pričujočo razpravo lahko še nadaljujemo. Ker zaradi dejstva razrednega boja ni univerzalnega jezika, v dani izjavi z danega izjavljalnega-sprejemalnega stališča ni nikoli mogoče v izjavi izraženih »idej« enosmiselno povezati z njenimi »znaki«; oziroma: taka enosmiselna povezava je ravno učinek ideološke zaslepitve. Torej je v sleherni izjavi mogoče najti zgoštevno točko, iz katere izvira ta učinek; ta točka je seveda hkrati ravno »znak« neskladja med izraženimi »idejami« in njihovimi »znaki«; torej znak izjavljalne

pozicije dane izjave; torej znak njene družbenosti. In ker je ta »znak« hkrati znak družbenosti izjave in neskladja med »idejami in znaki«, je torej jezikovni znak, ki je znak družbenosti idej, in hkrati znak, ki mu ne pripada nobena »ideja« posebej. Torej je v tem smislu mogoče reči: poleg idej, ki resda ne obstajajo zunaj jezika, in zunaj njih obstaja tudi jezikovni »znak« družbenosti idej; ta »znak«, ki ga seveda ni mogoče ne univerzalizirati ne standardizirati, je *označevalec*. — Ta izpeljava je skrajno sumarna, saj ne tematizira vprašanja vpisa subjekta v izjavo in torej vprašanja spolne razlike; zadovoljuje se z dejstvom razrednega boja.)

— Tukajšnje izpeljave bomo ponazorili z neko konkretno manipulacijo jezikovnega znaka za »družbenost idej«; ta zglede nam bo tudi pokazal, kako se v družbah post-kapitalističnega despotizma, ki temeljijo spet na zunaj-ekonomskem ideološkem nasilju, iracionalni moment gospodstva dokončno desubstancializira (ne uteleša se več niti v monarhu ne v denarju) in se iracionalizem simbolne mreže povrne iz substancialnih alibijev nazaj v to mrežo samo. Ker ideologija tu ne legitimira več iracionalizma razmerij, ki bi ga punktualno postavljala ven iz sebe v neko »reificirano« telo — temveč legitimira samo sebe, zato: 1. začne ideologija neposredno delovati iracionalno; 2. je iracionalnost razmerij družbenega gospodstva neposredno iracionalnost ideoloških mehanizmov; 3. je to »iracionalnost«, tj. to gospodstvo, veliko težje analizirati; ta posledica je paradokсна, a nujna: če poprejšnje ideologije še »mistificirajo« svoj substancialni alibi, ideologije pristniškega imediatizma mistificirajo le še same sebe; so tako rekoč mistifikacija, »za katero« pa ni ničesar, kar bi bilo mistificirano; ker mistifikacija nima zunanjega alibija, njeno nanašanje na sebe samo nujno proizvede lokalne »demistifikacijske« učinke — kraje, kjer se iracionalizem ideologije nanaša na sebe samega in deluje »na prazno«,



tj. s svojo neposredno bedastočo; težava ideološke kritike je tedaj v tem, da ne more demistificirati, ker pravzaprav ni ničesar, kar bi bilo treba demistificirati. A na drugi strani je prav zato, ker razmerja gospostva koincidirajo z ideološkimi mehanizmi, v teh družbah sleherna kritika v nekem svojem nujnem momentu neizbežno (zgolj) ideološka kritika.

Zato je na eni strani postkapitalistični »despotizem« temeljno nedosegljiv za kakršnokoli razsvetljsko kritiko; a na drugi strani je prav zato, je iz istega razloga tudi sleherna njegova kritika v eni svojih bistvenih razsežnosti neizbežno »razsvetljska« kritika. (Ta ugotovitev je refleksivna in upravičuje, četudi ne more opravičiti, naše razsvetljsko besedišče z njegovimi navpnimi dualizmi »racionalnost/iracionalnost, mistifikacija/demistifikacija...«.)

Za zgled bomo uporabili sofisticirane izpeljave te vrste:

»Ni zadosti, da je teorija (znanost itn.) teoretsko kvalitetna, ampak mora biti tudi družbeno pomembna (uporabna, koristna, preverjena itn.); saj je samo družbeno pomembna (uporabna...) teorija lahko tudi zares teoretsko kvalitetna.«<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Formulacija je sicer didaktična in hoče pokazati golo logiko ideologema — a ta logika zveni domače; tole pa je zgodovinski zgled:

»Poslanstvo umetnosti in umetnika ni samo, da združujeta, sega še precej dlje. Naloženo jima je, da ustvarjata, da oblikujeta, da odpravljata bolno in krčita pot zdravemu. Kot nemški politik tudi ne morem priznati zgolj te *edine* ločnice, ki naj bi obstajala po našem mnenju: ločnico med kvalitetno umetnostjo in nekvalitetno umetnostjo. Ni zadosti, da je umetnost samo kvalitetna, rasti mora tudi iz ljudstva ali, natančneje, samo umetnost, ki črpa v celotnem *Volkstum*, je lahko navsezadnje kvalitetna in lahko nekaj pomeni za ljudstvo, ki mu je namenjena.

Umetnosti v absolutnem, kakršno si zamišlja liberalna demokracija, take umetnosti ne sme biti. Skušnjava, da bi ji služili, bi naposled pripeljala do tega, da ljudstvo ne bi več imelo pristnega razmerja do umetnosti in da bi

Kako v tem argumentu deluje ideja o družbenosti (teoretskih) idej? Prva polovica zahteve družbenost predstavlja kot eno izmed možnih lastnosti teoretske izjave: teorija je koherentna (ali ne), dosledna (ali ne), kvalitetna (ali ne)..., družbeno pomembna (ali ne); v drugi (sklepni) polovici nastopa družbenost drugače: kot pogoj za sleherno teorijo, ki jo je mogoče prediorirati s kvalitetenostjo. S. Žerjav (Problemi 187/1979, str. 69) vidi v takih sklepanjih parodijo Heglove spekulativne sodbe, spekulativne sprevrnitve predikata v subjekt: ni čudno, da je sleherno kvalitetno teorijo prej ali slej mogoče predicirati tudi z družbeno porabnostjo, saj sodi družbena porabnost k samemu pojmu dobre teorije. Argument na ravni predpostavke podtakne pač tisti pojem (dobre) teorije, ki ustreza njegovi siceršnji ideologiji.

Medtem ko v prvi polovici paralogizma »družbenost« deluje kot ena izmed lastnosti teoretske izjave, pa v drugi polovici nastopa kot tisto, kar izjavo vnaprej določa, kot pogoj za lastnost izjave (za njeno kvaliteto). »Družbena porabnost« potemtakem v tem drugem podtaknjem pomenu zaznamuje *pozicijo*

se umetnik sam začel gibati v praznini ideje *l'art pour l'art*, da bi se osamil in odrezal od živih moči svojega časa.« (Goebels v pismu Furtwänglerju z dne 11. 4. 1933, objavljenem v Lokal-Anzeiger; povzemamo po: Hildegard Brenner, *La politique artistique du national-socialisme*, Maspero, Paris 1980, str. 274.)

Tu lahko precej natančno pokažemo na razliko med nacionalsocialistično in realsocialistično ideologijo. V realsocialistični ideologiji bi se prvi stavek v drugem odstavku glasil takole: »Umetnosti v absolutnem, kakršno si zamišlja liberalna demokracija, take umetnosti ni in je ne more biti; zato je tudi ne sme biti.« Nadaljevanje bi lahko ostalo enako. Nacionalsocializem je voluntarističen in arbitrira, realsocializem pa je znanstven in ima za svoje prepovedi objektivno osnovo: prepoveduje tisto, kar je že tako in tako (»objektivno«) nemogoče. S tem se njegovi ideološki mehanizmi približujejo primarnim psihičnim procesom.



izjavljanja, ki vnaprej opredeljuje horizont vseh možnih sebi pripadajočih izjav.

A to še ni vse: moč argumenta je v tem, da ga ni mogoče obrniti proti njemu samemu. Ni mu namreč mogoče ugovarjati, denimo, takole: »Kako pa veste, da ta ali ona teorija ni družbeno porabna, pomembna?« Ali: »Če že teoriji predpisujete njen izjavljalni položaj, kako pa veste, odkod govorite vi?«

Sofizem je namreč možen samo, če obstaja procedura, s katero je, izhajajoč iz izjave, mogoče enosmiselno določiti izjavljalni položaj, ki se skoz to izjavo vzpostavlja. Iz lingvistiike vemo, da v človeški govorici take procedure ni mogoče postaviti (moralo teh teorij bi lahko stnili takole: izjava strukturira izjavljalno situacijo, a tako, da se subjekt vanjo ne more enosmiselno umestiti).

Navedeni argument je kot izjava možen samo, če obstaja procedura, s pomočjo katere je mogoče vzpostaviti enosmiselno razmerje med izjavo in izjavljanjem; to je njegova izjavljalna predpostavka. In argument je »izjavljen«, torej možen. Sklep: taka procedura obstaja.

In še dve konsekvenci:

Če obstaja procedura enosmiselnosti, je nujno univerzalna; potemtakem jo je mogoče uporabiti na vseh izjavah, ne le na teoretičnih; če je navedeni sofistčni argument etičen, je ne bo uporabil le na govorici-predmetu, ampak tudi na sebi samem; in sofizem je etičen. Torej: naš argument svojo proceduro uporablja najprej na sebi samem, in zato ve, od kod govori in kaj govori.

(Za ta sklep ni treba niti predpostaviti ne univerzalnosti ne etičnosti: zadosti je, da kakšen ugovor nanju polemčno opozori, pa ju naš argument že lahko in actu dokaže.)

Če je absolutni pogoj za možnost navedenega argumenta obstoj procedure enosmiselnosti; in če je ta procedura kot procedura lahko le institucionalna pro-

cedura; potem je ta argument argument institucije ali pa ga ni. In argument je. Torej: institucija obstaja.

Prva sklepa sta napačna; a o tretjem se vprašanje »napačnost ali pravilnost« ne postavlja: naj metafizično še tako šepa, je vendarle »dejstveno resničen«. Zato ne bomo (razsvetljensko) rekli, da institucije rastejo iz neresničnih sodb, temveč bomo v našem sofizmu raje videli zgled za generiranje institucij v ideoloških mehanizmih.

Na zelo abstraktni ravni pričujoči mehanizem rokuje z idejo »družbenosti« tako, da deluje kakor denar v svojem ideološkem kontekstu: mehanizem postavi idejo o »družbenosti idej« v položaj, da deluje kot ničelna točka protislovja, ki je sicer konstitutivno za sleherno izjavo, protislovja med izjavo in izjavljanjem. Dejstveno avto-verifikabilnost omogoča argumentu prav mehanizem, zaradi katerega ideološki zamašek, pojem »družbenosti«, zajema sebe samega in svojo predpostavko: procedura enosmiselnosti je namreč prav družbena institucija, ki omogoča arbitražo o »družbenosti«, o družbeni naravi in o družbeni vrednosti sleherne izjave. Zato je pojem »družbenosti« kot ideološki čep tu, če se povrnemo k našemu izhodiščnemu besedišču, ničelna točka razlike med bistvom (izjavljalno pozicijo) in njegovim prikazovanjem (izjavo) — in je hkrati pojavna oblika te nerazločenosti. Zato lahko določimo tudi absolutno mejo homologije z denarjem: če je bil denar pojavna oblika razlike med pojavom in bistvom, pa je ideološki zamašek v mehanizmih te vrste pojavna oblika njune nerazločenosti, pojav, »za« katerim ni nič — pojavna oblika pojava kot bista, pojavna oblika bistvenosti pojava. Prav po tej potezi obravnavani ideološki mehanizem zgošča splošno strukturo ideologije, ki ji pripada — iste neposrednostne pristniške ideologije, katere različica je bila tudi utopična odprava denarja. Obravnavani argument in ideologija bonov pripadata istemu ideološkemu horizontu. Meja homo-

logije med »denarjem« in zgostitvijo ideološkega delovanja v našem mehanizmu je potemtakem prav meja, ki loči obe simbolni konstituciji družbenosti: tisto, ki temelji na posredni (blagovni) menjavi in denarju, in to, ki zahteva neposrednost v menjavi in zato temelji na zunajekonomskem nasilju.

\*

Vprašanja proizvodnje institucij iz ideoloških mehanizmov se bomo lotili po Marxovem zgledu: na začetku Kapitala Marx analizira genezo vrednostne forme — mi bomo pokazali *genezo institucionalne forme*. Naš prijem je »monističen«, kar je v nasprotju z »naravo« družbenih naprav, za katere npr. Foucault prepričljivo dokazuje, da so *brkljarije, dispozitivi*, sestavljeni iz heterogenih in lahko nasprotujočih si, protislovnih prvin. Nasprotje med našo metodo in njenim predmetom pa je zgolj nasprotje med spoznavnim predmetom in »realnim predmetom«, natančneje, realnostnim predmetom analize: gre nam za to, da si izdelamo *minimalen* analitičen aparat, ki bo sposoben spoznavnih učinkov na »mikro« ravni; elementi, ki jih določa geneza institucionalne forme, se lahko povezujejo in se dejansko morajo kombinirati v višje enote — prav te pa so »dispozitivi«, družbene naprave, kakršne delujejo v zgodovinski realnosti.

Opliko našega postopka določa izjava Čiča Marxa iz filma *Bratje Marx v cirkusu*, v kateri vidimo *konzenzacijo* generične problematike sleherne institucije: »Če imaš težave, si poišči advokata; potem boš imel še več težav, a imel boš vsaj advokata.«

### *Geneza institucionalne forme*

**ENOSTAVNA FORMA** — Zdravstvo je neurejeno in predrago; zato moramo uvesti participacijo; po-

tem bo še bolj neurejeno in še dražje, bomo pa imeli vsaj participacijo.

**RAZVITA FORMA** — Ljubljanski promet je neurejen; zato je treba vpeljati nov prometni režim; promet je zato še bolj anarhičen; zato je treba novi režim preurediti; če pa je preurejanje prometa očitno *stalna* naloga, je treba ustanoviti posebno institucijo, ki bo skrbela za prometno ureditev; preurejeni režim je sicer še zmerom anarhičen, zato pa imamo vsaj institucijo, ki skrbi za urejanje prometa.

— Pri razviti formi se večnost institucije, ki je pri enostavni formi le potencialna, eksplicira: institucija načelno ne more in ne sme izvršiti funkcije, ki je njen ideološki razlog eksistence; zato je pretežna dejavnost, v kateri se izčrpava institucija, načelno nujno boj proti njeni lastni neučinkovitosti. Ta boj je neskončen — kakor je večna institucija, vsaj dokler traja.

**SPLOŠNA FORMA** — V naši vasi ni več ljudožrcev; včeraj smo zadnjega požrli.

V našem mestu ni več morilcev; včeraj smo zadnjega obesili.

Naša partija je demokratična; včeraj smo vrgli ven zadnjega stalnista.

Na prvih dveh stopnjah imamo parcialno institucijo, in njeno delovanje je *kapitalizirajoče*; vselej nam nekaj navrže, proizvede nekakšen dobiček: advokata, participacijo, urad za promet.

A zadosti je, da to isto logiko ženemo naprej vzdolž njenih lastnih zakonitosti, pa se zadeva *sama od sebe obrne*: kar naenkrat nimamo več profita, pač pa *zgubo* ali, natančneje, *žrtev*: prej smo pridobili advokata, participacijo, urad, zdaj zgubimo — ali natančneje, *žrtvujemo, izvržemo* kanihala, morilca, stalnista. Toda zato pridobimo nekaj bistvenega: *afirmiramo* našo vas *v celoti*, našo vas *nasploh*.

Pomembno je tole: zadošča, da logiko institucije iz afirmacije neke *parcialne* institucije pripeljemo do

afirmacije *splošne* institucije, in že se nam kot *cena* za »proizvodnjo« te institucije prikaže neka določena zguba, neki *izvršek, izmeček, žrtvovanje*.

Pri *enostavni* in pri *razviti* formi se nam je lahko zdelo, da institucija nekako *spontano samo sebe proizvede*: tu še lahko verjamemo v mitologijo lažnivega Kljukca.

Pri *splošni* formi pa vidimo, da je treba to samo-proizvodnjo institucije plačati: plačati, denimo, s *splošno krivdo*, s splošnim umorom. Pomembno je spet tole: eksekucija morilca ni umor, toda le, dokler je splošna, dokler je umor za splošnost institucije, tako rekoč umor nasploh.

Prav s tem nas taka splošna institucija drži: brž ko začnem dvomiti o upravičenosti smrtne kazni, natančneje: *te* posamične in konkretne eksekucije, brž ko torej iz uboja nasploh naredim poseben umor, konkreten uboj — *se sam izločim* iz institucije: ne pristajam več v njen »obči konsensus«, če se banalno izrazim. Zato sem zdaj v očeh te institucije kriv — in, v tem je prav diaboličnost institucionalne logike — kriv sem tudi sam pred sabo, ker sem pristal na ta konkretni umor, četudi se z njim ne strinjам, saj zdaj sam izsopam iz institucije:

Če torej spodbijam logiko institucije, sam sebe kulpaibiliziram — nedolžnost mi je dana samo znotraj institucije, tj., nedolžen bom samo, dokler se bom strinjal z institucionalnim umorom: brž ko ga spodbijam, sem kriv: kriv pred institucijo in pred samim seboj — *se pravi, popolnoma brez obrambe*. S tem, da zdaj institucija proti meni uporabi svoja sredstva, samo sankcionira tisto, kar že tako in tako mislim, da je v imenu »moje osebne, abstraktne etike« treba proti meni storiti.

Zalost zadeve je v tem, da edina pot iz institucije pelje skozi vrata eksistencialistične moralke.

Kar seveda pomeni, da je eksistencialistični humanizem zgolj ideološki refleks na institucionalno lo-

giko. Bilo bi nemara krivično, če bi rekli, da moralistične geste to logiko zgolj »dopolnjujejo«, vsekakor pa je res, da izdajajo zgolj negativen modus razmerja do institucije.

— V *enostavni* formi institucija samo sebe *producirca*;

— v *razviti* formi institucija samo sebe *reproducira*;

— v *splošni* formi institucija samo sebe *odpravi*; to, da se »odpravi«, ne pomeni, da bi prenehala obstajati, pač pa, da se vzdigne do svojega pojma. Institucija se »ukine« kot ta ali ona posamična institucija in začne neposredno bivati kot institucija *nasploh*. Ker je v njeni proizvedeni občesti obranjen-presežen moment njene posamičnosti, je institucija v svoji splošni formi konkretna občest institucionalnosti. To torej pomeni, da sleherna posamična institucija že deluje kot obča institucija — da se torej z njenim »posamičnim« delovanjem izvršuje *družbeno gospostvo nasploh*. Empirično se to kaže, denimo, v značilnem humorju te vrste institucij, ki so pripravljene, sposobne in primorane, da sleherni napad nase prikažejo kot napad na »temelje družbene ureditve«; v nekem smislu je to res: s poobčenjem institucionalne logike se univerzalizira tudi njena ranljivost. S splošno institucionalno formo smo potemtakem prišli do forme razrednega družbenega gospostva nasploh — torej do tiste »obče« razredne vladavine, ki ji v vsakdanji govorici pravimo birokratska vladavina.<sup>8</sup>

Splošna forma je resnica poprejšnjih nižjih oblik. To, da sem pridobil advokata itn., seveda pomeni zgolj to, da ga lahko plačujem. Da so te poprejšnje nižje forme še posredovane z denarjem, kaže na to,

<sup>8</sup> Za koncept birokratskega gospostva kot razrednega gospostva »nasploh«, gl.: Močnik-Zižek, »Spremna beseda« k zborniku *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.

da same v sebi še ne vsebujejo načela družbene občnosti, pač pa se morajo še zmerom opirati na denar kot nosilca obče družbenosti. To so še »buržoazne« institucije; splošna institucionalna forma pa že v sami sebi vsebuje svoje obče načelo. A to, kar je nesporen napredek v genezi institucionalne forme (institucija si prisvoji dotlej odtujeno načelo svoje družbene občnosti), se na ravni formiranja družbe kaže kot regresija: družbene formacije, ki poznajo splošno formo institucije, ponovno vpeljejo načelo »zunaj-ekonomskega«, tj. ideološkega nasilja — to pa je prav načelo, ki je značilno za predkapitalistične formacije. V splošni formi se namreč instituciji ni treba posredovati z ničemer drugim (kakor s seboj samo — torej z ideologijo).

A kakšen je pravzaprav kriterij za vzpostavitev etap v genezi institucionalne forme? — Prehod od enostavne forme k razviti je zgolj kvantitativen; prehod od razvite forme k splošni pa ni več samo količinski, kar je, denimo, jasno razvidno iz tega, da ima prikazovanje tega prehoda, ki ga interpretira, kakor da bi bil zgolj kvantitativen, nekakšen »humoren« učinek — zanesljivo znamenje, da pove več, kakor reče (dokazovanja v smislu, da se zločin splača samo, če je zadosti velik; ali takale sklepanja: če ukradeš denarnico sosedu iz žepa, si tat — če zavojiš podjetje in okradeš nekaj sto delavcev, se da o tem že razpravljati — če pa zavojiš celo državo, lahko postaneš še predsednik).

Splošna forma se razločuje od prvih dveh po sami ravni, na kateri se njeni mehanizmi dogajajo. Medtem ko so za enostavno in za razvito formo značilni sofizmi na ravni retorike, to je, sekundarnih sistemov pomenjanja, pa splošna forma deluje neposredno na ravni primarnega jezikovnega sistema, deluje na način »jezikovnih nepravilnosti«. To, da birokrati »ne znajo« jezika, da je birokratsčina (kuga, nad katero obupujejo ljubitelji pravičnega jezika — to je

prav glavna oblika razrednega boja birokracije. Lektura in lepotni popravki so potemtakem zgolj maskiranje (v vojaškem pomenu besede), s katerim nekoliko bolj razsvetljena totalitarna birokracija prikriva svoj boj. Če se lahko izrazim nekoliko tradicionalistično: ta boj ne poteka na ravni pravopisa (ali: to je le sekundarni vidik tega boja) — pač pa na ravni »duha« jezika.

Diskurz splošne forme manipulira s primarnim jezikovnim sistemom, kakor da bi bil sekundarni sistem.

Pokažimo to kar na naših zgledih: paralogika splošne forme deluje, kakor da bi »ljudožerec« ne bil »tisti, ki žre ljudi«; kakor da bi »morilec« ne bil »tisti, ki ubija«; kakor da bi »stalinist« ne bil »tisti, ki meče ljudi iz partije«.

Splošna forma tako vpelje diskontinuiteto, zarezo med referencialnim izrazom, med imenom (»ljudožerec«, »morilec«) in določnim opisom (»tisti, ki + +, esencialni predikat«). Splošna forma potemtakem amputira referencialni izraz (ime) od predikativnega izraza (ki izraža določujočo, bistveno lastnost referenta). V trenutku in punktualno izvrši tisto, kar je umetnik prikazal kot proces:

The Cheshire Cat vanished quite slowly, beginning with the end of the tail, and ending with the grin, which remained some time after the rest of it had gone.

Predikat, ki Mačko Smejalko loči od vseh drugih mačk, je njen nasmeh; nasmeh je torej bistvena ali določujoča lastnost Mačke Režalke; a Cheshirska Mačka je ob tem vseeno najprej mačka; Mačka Smejalka je sicer resda le njen nasmeh, se sicer resda izčrpa v svojem nasmehu — a le, dokler je naše diskurzivno veselje omejeno le na množico mačk. Če amputacijo predikata od subjekta jemljemo za samoumevno, s

tem vnaprej zamejimo diskurzivno veselje na množico mačk. To, kar Mačka Smejalka s svojim ginevanjem počne, je mačji šovinizem v akciji.

Zgled z Mačko Smejalko je nekakšna ničelna stopnja ločitve med referencialnim izrazom (imenom) in predikativnim izrazom (določnim opisom). Pri dose-danjih zgledih smo obravnavali eno izmed strategij, ki jih taka ločitev omogoča — *amputacijo* predikata.

Obstaja pa tudi nasprotna operacija — tista, ki jo izpeljuje Goebbels v svoji korespondenci s Furtwänglerjem. Furtwängler razpravlja o dobri in slabi umetnosti — Goebbels pa pravi: stoj, kot nemški politik moram pripomniti, da je treba, preden se pogovarjamo o kvalitetskosti ali nekvalitetskosti umetnine, izpolniti neki prvi pogoj. In ta prvi pogoj je, da je tisto, o čemer govorimo, sploh umetnina: nič pa ne more biti umetnina, če ni (najprej) ljudsko. Glede na ljudskost kot bistveno, določujočo lastnost objekta, ki ga imenujemo »umetnina«, je kvalitetskost ali nekvalitetskost šele drugotna, izpeljana, akcidentalna lastnost.

Za Goebbelsa potemtakem predikacija z izrazi tipa »prepričljiv / neprepričljiv; kvaliteten / nekvaliteten« *predpostavlja* predikacijo z izrazom »ljudski«. Pri tem se opira na splošno jezikovno pravilo o predikaciji: roža je lahko rdeča, rumena, bela itn. — a pogoj za vse te predikacije, pogoj za samo izbiro ustreznega predikata je, da je roža predmet, ki je po svoji bistveni določitvi barvast predmet. Ideje so lahko zmedene ali jasne, napredne ali nazadnjaške — rdeče pa so lahko samo metaforično, in zelene do nedavnega niti metaforično niso mogle biti (sloviti jezikoslovni zgled nemožne predikacije »green ideas« datira iz časov pred ekološkim gibanjem). Podobno delujejo izjave, ki zahtevajo, da bodi znanost »uporabna«, umetnost »v skladu z naprednimi težnjami« tega ali onega človeštva, da bodi intelektualno početje »družbeno pomembno« itn. itn.

To strategijo, ki referentu *podtakne* neko lastnost kot bistveno lastnost, kot lastnost, ki je prvi pogoj za vse druge lastnosti (namreč tiste, ki so se nam dotlej zdele bistvene in določujoče) — to operacijo lahko imenujemo *imputacija*.

Obe operaciji — imputacija in amputacija — temeljita na isti strategiji splošne institucionalne forme — predpostavljeni, vnaprejšnji ločitvi subjekta in (bistvenega) predikata, imena in določne deskripcije, referenta in lastnosti.

Ločitev je bistvena, operaciji sta le njeni realizaciji.<sup>9</sup> Zato je seveda možna še nadaljnja figura retorike splošne institucionalne forme — namreč njuna kombinacija. Figura, ki lastnost najprej amputira, potem pa jo — preinterpretirano — imputira nazaj predmetu, ki ima to (bistveno) lastnost. Zgled si bomo sposodili v Djuranovičevem intervjuju za 29. 11. 1984: »Nujno bo treba ponovno uveljaviti delo, ustvarjalnost in poslovnost, vendar hkrati tudi odgovornost...« Dnevnik Delo je poanto pravilno razumel in je napisal naslov: »Uveljaviti ustvarjalnost, toda tudi odgovornost«. »Ne samo ustvarjalnost — ampak tudi odgovornost« — izjava je ali tautologija ali je nesmiselna; a v tej razdalji med tautologijo in nesmiselom je celo ideološko veselje. Ob ustvarjalnosti je videti, kakor da je odveč poudarjati še odgovornost; spontano razumevanje meni, da je sleherna ustvarjalnost vselej že tudi odgovorna, da rečem »odgovornost«, brž ko sem rekel »ustvarjalnost« — prav tako, kot rečem »obarvanost«, brž ko sem rekel »roža«. A prav v tem je stvar: odgovornost, ki jo je treba še posebej dodati ustvarjalnosti, ni ta odgovornost; to je neka druga odgovornost, na katero nismo pomislili, ko smo rekli »ustvarjalnost«: to je lahko celo odgovornost, ki je v nasprotju z bistvenimi imanentnimi lastnostmi in zahtevami ustvarjalnosti. Zato jo je pač treba še pose-

<sup>9</sup> Ta in naslednja odstavka smo dodali 1985.

bej poudariti. Če boste argumentirali na način, kakor tu zdajle razmišljamo, vam lahko ideolog odvrne: »Ti misliš na abstraktno ustvarjalnost, jaz pa zahtevam ustvarjalnost, specifično za ta trenutek, za to družbo itn.; ker pa ustvarjalnosti nasploh ni — je to, kar praviš, ali intelektualistična iluzija ali pa zahrbtna zvijskača, s katero skušaš pod plaščem abstraktno ustvarjalnosti pritihotapiti neko drugo (sovražno, meščansko itn.) umevanje ustvarjalnosti«. — Če pa boste argumentirali bolj prefinjeno in rekli »saj saj, saj je ustvarjalnost res vselej že tudi odgovorna«, vas lahko ideolog pokroviteljsko potaplja po rami in reče: »Prav si me razumel, to sem hotel reči.« Tako vse poti vodijo v ideološki Rim; ker pa je Rim to, kar je, namreč Rim, vsaj po propadu cesarstva izključno le ideološko — vam ni rešitve — vsaj ne druge kakor rimske. Seveda: razen če se ne greste teorije.

A če splošna forma primarni jezikovni sistem manipulira kot sekundarni sistem, pa hkrati sekundarne sisteme manipulira kot primarne. Tako vsaj lahko sklepamo iz tega simptoma, da so obtoženci na beograjskem procesu proti šestenci izjavili, da obtožnice »ne razumejo«. Nekateri so celo zelo natančno določili modus tega nerazumevanja: rekli so, da razumejo besede in stavke, ne pa obtožnice »v celoti«. V naše besedišče prevedeno to pomeni: razumejo propozicionalno vsebino tistih izjav, ne razumejo pa *ilokucijske moči* — ne razumejo obtožnice kot obtožnice. Ker je pravni proces »visoko strukturirana« govorna praksa, je mesto, s katerega je mogoče ustrezno »razumeti« izjavo z ilokucijsko močjo obtožnice enosmiselno določeno — to je mesto obtoženca; v govorni situaciji, kakor jo določa ta struktura, je adresat izjave z ilokucijsko močjo »obtoževanja« določen kot »obtoženec«. Prav zato v tej situaciji kanonično obtoženec lahko reče, da obtožnico (naravno, po svoji jezikovni kompetenci) »razume«, a vseeno meni, da se je na kraju njenega adresata znašel po pomoti. To lahko

reče prav zato, ker je pravna situacija sekundarni sistem pomenjanja — in ker je ves smisel prava v tem, da se primarni in sekundarni nivo ohranjata v svoji ločenosti: na ravni jezika, primarnega sistema, govornice kot govornice je »kriv« sleherni subjekt; a to je predmet psihoanalize, ne pravne znanosti; pravna znanost ugotavlja, ali je subjekt kriv glede na vnaprej postavljena in »vsakomur« znana sekundarna pravila, tj. glede na zakonska določila. To, da so beograjski obtoženci zavrnili razumevanje na primarni ravni, je seveda polemična gesta: sporoča namreč, da po njihovem mnenju ta proces prav ni kanoničen, da ne zadošča pogojem ločitve med primarno in sekundarno ravni, ki so sami konstitutivni pogoji prava in pravnosti. Pravo postane pravo, prav ko se loči od naturaliziranih psevdo-primarnih sistemov, kakršna sta religija in morala.

\*

Naše tukajšnje besedišče sicer ne more izčrpati vseh konkretnih strategij splošne institucionalne forme, daje pa zadostno razlagalno matrico. Ivan Janković (»Smrtna kazna u oktobarskoj revoluciji«) navaja zgled, ki je na prvi pogled primer čistega cinizma v arbitramosti poimenovanja. Revolucionarna sovjetska oblast je, kakor je znano, 8. novembra (26. oktobra) 1917 z dekretom odpravila smrtno kazen. To sicer ni ustavilo likvidacij, a v pravnem sodnem postopku so smrtno kazen prvič izrekli šele 21. junija 1918 proti admiralu baltske flote Ščastnemu. Sodba se je glasila, da bo »ustreljen v roku 24 ur«; ko je v sodni dvorani prišlo do presenečenja in negodovanja, je javni tožilec Krilenko izjavil, da je smrtna kazen sicer res odpravljena, da pa Ščastni ni obsojen na smrt, temveč na »ustrelitev«, kar ni kazen, pač pa »samo preventivni ukrep«. Kazen ima torej vse lastnosti smrtne kazni, a ni smrtna kazen, saj niti kazen ni. Učinek v realnem je sicer isti — a to je naključna

posledica nečesa, kar je samo na sebi preventiven ukrep. Mehanizem torej na eni strani likvidira naravno umevanje na ravni primarnega sistema — na drugi strani pa prav kot psihotični mehanizem »totalne« institucije od realnega ne priznava nič drugega kot njegovo simbolno naddoločeno: realno je pripuščeno le, kolikor je vselej že interpretirano v simbolnem. — To bi bila nekakšna surova prvotna oblika, razvoj pa gre naprej v vse večje subtilnosti. V slovitem boju okoli »verbalnega delikta« je bila argumentacija njegovih zagovornikov nekako takale: »verbalni delikt« sicer nima nobenih lastnosti delikta (je zelo redek, pa še takrat so storilci navadno pijani, neprišteveni itn.) — a je vseeno delikt; na pravo ideološko zanko je opozoril šele Matevž Krivic — da namreč ne gre za »verbalni delikt«, pač pa za mišljenjski delikt. Ideološko poimenovanje namreč hkrati prikriva dve protislovni razsežnosti: 1. da »verbalni delikt« ni nič drugega kot mišljenjski delikt; 2. da je »verbalni delikt« nekaj drugega kot mišljenjski delikt — namreč mistifikacija mišljenjskega delikta v — verbalni delikt. Verbalni delikt tako samega sebe mistificira s tem, da se prikazuje kot to, kar je: dejstveno je sicer resda delikt mišljenja, a verbalni delikt naredi prav nameček na to »dejstveno stanje«, pojavna oblika, interpretacija mišljenjskega delikta v ideološko preobleko »verbalnega delikta«. Ta besedna zveza »verbalni delikt« je označevalec v čisti obliki: na »dejstvih« nič ne spremeni — in jih hkrati popolnoma spremeni. Verbalni delikt je mišljenjski delikt plus verbalni delikt — konstituira se s tem, da samega sebe prišteje »dejstvom« — s tem pa jim prav nič ne doda na »dejstveni ravni«, pač pa jim vse doda na ravni interpretacije: »verbalni delikt« je označevalec v svoji največji moči, namreč v momentu, ko interpretacija samo sebe posreduje z dejstvi; prav zato je zanj klasična marksistična analiza prekratka — namreč kolikor vztraja pri preveč naivnem

epistemološkem načelu, da »so dejstva vselej ideološko posredovana«. Institucija se proizvede takrat, ko je interpretacija sama sposobna, da se »posreduje« z »dejstvi«. Zato je tudi možno, da to gesto v najpopolnejšem momentu izrecno naredi: dachauski procesi, »to so bili politični procesi z vsemi pomanjkljivostmi političnega procesa« (Mitja Ribičič v Radencih, 1984). — A če je najpopolnejša in zares prava manifestacija splošne institucionalne forme v tem, da se prikazuje kot to, »kar je«, da torej svojo »analizo« že nosi na jeziku, je nujno, da njena kritika, če je res kritika, samogibno dosega teoretsko raven: tako je ta splošna lastnost današnje kritične pozicije, da je intelektualno superiorna nad vladajočo ideologijo, paradokсна posledica same strukture te vladajoče ideologije. Tako se največja moč institucije sprevača v njeno vsestransko ranljivost; zato je antiintelektualizem sodobnih oblastnikov *notranji* strukturni moment njihove ideologije: sedanja vojna proti teoriji in njenim nosilcem je nujno dejanje sovražnosti v razrednem boju današnje birokracije. Samo zgled samonikle kritične teoretizacije; Mitja Kamušič je v polemiki s Stipetom Švarnjem (Delo, sobotna priloga, 16. 2. 1985) ugotovil: »Ali ni tega (Švarjevega odgovora) mogoče razumeti nekako takole: ‚To sem res rekel, ampak tega ne trdim.‘?« V vsakdanjem življenju najprej razumemo izjavo kot izjavo z njeno ilokucijsko močjo (tj. kot trditev, grožnja, ukaz itn.) — in se vprašanje, kaj je govorec zares »rekel« (v pomenu stavčnega pomena, slovničnega pomena »pred« izjavo) postavi šele, če pride do nesporazuma (v pojasnjevalnem postopku tedaj najprej rekonstruiramo lokucijsko dejanje, kaj je govorec »rekel« — potem pa poskušamo iz tega dognati ilokucijsko moč izjave, kaj je govorec »hotel reči, mislil reči«). Vladajoča ideologija pa danes nesporazum v kalkulira v svojo strategijo: najprej izroče izjavo, ki ima družbene učinke, potem pa jo (eventualno) demantira; ta de-

manti je prav tajba že doseženih učinkov. Tako so, denimo, potekale gonje ob aferi z naci-himno na Radiu Student: vsa poznejša dokazovanja, da so obtožbe bile brez dejstvene podlage, niso mogla odpraviti realnih političnih in osebnih učinkov teh lažnih obtožb. Vladajoča ideologija tako deluje v prostoru med »primarnim« in »sekundarnim« sistemom pomenjanja in se pri tem uveljavlja kot prevodni mehanizem, ki vključuje ta ali oni register, kakor je pač v njenem razrednem interesu. S tem se umešča na kraj razredne oblasti »nasploh« — na tisti kraj, o katerem nas buržoazna ideologija civilne družbe še prepričuje, da je vakanten. Če je kraj buržoaznega gospostva v demokratični instituciji samonikle prevedljivosti družbenih diskurzov — pa post-revolucionarno gospostvo izvira iz samorazsvetlitve te »samoniklosti«: zdaj institucija ni več quazi-naravna, ampak že nastopa kot to, »kar je«, kot mehanizem gospostva. Buržoazno gospostvo v samem dispozitivu svojega gospodovanja (naravnem nacionalnem jeziku) nastopa kot parcialni interes: post-revolucionarno gospostvo nastopa kot obči interes v parcialnih dispozitivih vladanja (»primarnem« in »sekundarnih« sistemih pomenjanja). V nekem smislu se vselej umešča med sebe samega kot obči (»družbeni«) interes in sebe kot parcialni (»razredni«) interes. Zato lahko hkrati manipulira i boljševisko razredno retoriko i social-utopistično meščansko retoriko. Navsezadnje gre za ideološko vnovčenje pristnega »heglovskega« momenta v Marxu: njegove definicije proletariata kot razreda nasploh, ki naj odpravi samo razrednost družbe — s tem da zdaj birokracija kot zastopnik občosti delavskega razreda lahko deluje proti razrednemu interesu delavstva prav kot »parcialnega« razreda in kot razreda, ki vselej nastopa le parcialno. — In prav zato se ne smemo odreči *razredne pozicije*: strategija boja proti birokraciji ne more sprejeti njenega lastnega meščanskega utopičnega momenta »splošnih družbenih inte-

resov«, pač pa mora uveljavljati prav parcialnost revolucionarnega razrednega interesa sodobnih tlačenih množic.

Sama možnost operacij, značilnih za splošno institucionalno formo, pa nas opozarja na nekaj bistvenega: da je namreč ločitev na »primarne« in »sekundarne« sisteme izpeljana ločitev, da je ideološka in navsezadnje zgodovinska ločitev. Mi poznamo to ločitev v obliki razlike med nacionalnim materinim jezikom in diskurzi, izrečenimi v naravnem (nacionalnem, materinskem) jeziku — diskurzi, ki so sicer vsi izjavljeni v istem primarnem kodeksu, a ki se med seboj ločijo ravno po svojih sekundarnih strukturacijah. Da je sekundarnost kodiranja v (posebnih, delnih itn.) diskurzih možna prav zaradi ne-celosti primarnega sistema, je že obče mesto in smo tudi v tej knjigi že večkrat pokazali. Tu nas zanima nekaj drugega — namreč zgodovinsko mesto splošne institucionalne forme v luči zgodovinskosti razločenosti med primarnimi in sekundarnimi sistemi.

Splošna institucionalna forma namreč prav to razliko odpravlja; odpravlja jo prav v heglovskem pomenu — namreč tako, da jo kot razliko ohranja, a zdaj se ta razlika, če lahko tako rečemo, nanaša na sebe samo.

Gospostva, ki temeljijo na ideologiji nacionalnega jezika, so buržoazna gospostva. Nacionalni jezik (kot materin itn. jezik) je splošna (ideološka) matrica medsebojne (ideološke) prevedljivosti »vseh« diskurzov (ki se strukturirajo na »sekundarni« ravni). Buržoazno gospostvo potemtakem živi *od razlik* med diskurzi: zato je ta forma gospodovanja demokratična, abstraktna itn.<sup>10</sup> Splošna institucionalna forma to razliko med primarnim in sekundarnim sistemom prenese v primarni sistem sam: z njo razlika postane razlika v

<sup>10</sup> Koncept nacionalnega jezika, ki ga tu uporabljamo, je proizveden v: Zoja Skušek-Močnik, »Uvod«, Althusser in drugi, *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980.



jeziku samem, razlika tako postane temeljna razsežnost govornice kot (človeške) govornice. Splošna institucionalna forma svojega podložnika zgrabi kot govorni subjekt. S tem investira prav ne-celost jezika kot jezik — sama jezikovnost je že investirana z razmerji gospostva. Ne-celost, ki je v buržoazni ideologiji nacionalnega jezika še ohranjala temeljno ambivalenco glede na razredna razmerja gospostva: in je potemtakem bila v buržoazni družbi kraj razrednega boja kot boja med razredi; ta ne-celost postane s splošno formo privilegirani kraj razrednega boja kot razrednega boja vladajočega razreda.

Sleherma institucija v svoji splošni formi nastopa kot institucija nasploh; razredno gospostvo, ki temelji na splošni institucionalni formi, je razredno gospostvo nasploh; njegovi mehanizmi so mehanizmi gospodovanja nasploh — tj. mehanizmi gospostva kot »jezikovni« mehanizmi. Govornica tako ni le »orodje« gospostva, pač pa je gospostvo samo. Empirična posledica je, da začno koncepti hoditi po empirični cesti: kolikor govornica neposredno deluje kot struktura gospostva, toliko gospostvo neposredno »empirično« deluje kot gospostvo nasploh — in prav v tej meri, v kateri se je gospostvo znebilo slehernega substancialističnega samoniklega alibija, »empirično« nikoli ne naletimo več na gospodarja, pač pa vselej le na zastopnike gospostva. To ne pomeni, da je gospostvo misterij, da je nekje »zadaj« in skrito — narobe: prav to, da imamo vselej opraviti »samo« z zastopniki, pomeni, da se spopadamo s samim konceptom gospostva.

Jezikovni boj danes ni več samo boj »za« jezik, celo ni več boj za jezik, kolikor se z jezikanjem vzpostavljajo razmerja podrejenosti — pač pa je boj v govornici: brž ko spregovorimo, se že znajdemo na fronti. Zato ni odveč pomisliti, na katero stran bari-kade se bom ubesedil.

## Dodatek

### Sanje o svobodi<sup>1</sup>

Pues veo estando dormido  
que sueño estando despierto.  
Calderon

Subjekt, smo videli, vznikne, ko se vpiše pod tisti dvojno vpisani označevalec, tisti označevalec, ki je zmerom hkrati element in množica (določa strukturo in samega sebe v njej, je označevalec in označevalec označevalca, označevalcev... itn.) — subjekt vznikne kot tista druga, manjkajoča stran tega paradoksnega faličnega označevalca.

Subjekt je vselej tam, kjer falični označevalec samemu sebi manjka: slišati je nekoliko pitijsko, a zadevo prakticiramo vsak dan, vsak hip, ko stegnemo jezik. Obljubim tako, da rečem »Obljubim«, verjamem v tiste lastnosti predmeta X, ki so določene s tem, da so predmet verovanja, rečem »Prasec!« in te s tem naredim za »tistega, ki se mu reče ‚prasec‘«...

Subjektivirajoči označevalec deluje hkrati na ravni izjavljanja in izjave — če je na ravni izjave, je subjekt na ravni izjavljanja in ga od tam podpira, in vice versa. Vselej imamo občutek nekakšne »goljufije« — subjekt podpira svoj označevalec iz alibija, označevalec se sklicuje na *off-side* svojega nosilca, ki pa vznikne šele, ko se vpiše pod to, kar naj bi nosil,

<sup>1</sup> Naslov je v spomin na oddajo z istim imenom, ki smo jo nekateri nekdanji uredniki Tribune posneli v redakciji Jaše Zlobca za ljubljansko televizijo ob drugi zapovrstni zaplembi študentskega časopisa spomladi 1983. Oddaje niso nikoli predvajali (vsaj javno ne). Gl. protest v Mladini, maja 1983.

ki vznikne šele, ko se prikaže njegov nošenec. Drug drugega predpostavljata, upravičujeta, opravičujeta... a zadevo je mogoče prikazati tudi bolj dramatično, če namreč natančno pogledamo, kaj izhaja iz jezikoslovne konceptualizacije: ali v jezikovnem sistemu ne čaka subjekt zavratna tautologična luknja, ali ga ne čaka natančno tam, kamor se mora umestiti, past, tla, ki se vderejo, papirnata zemlja...?

In če je označevalsko polje tako, da subjekt v njem ne najde opore — ali je torej polje označevalcev polje brez subjekta? A ker so označevalci pomenljivi le po zaslugi subjekta, in ker ta subjekt očitno misem jaz — kdo je torej subjekt označevalskega polja, in kaj sem jaz v njem, kolikor mi po njem uspeva tavati?

»So tod okoli kakšni levi ali tigri?« je boječe vprašala.

»To je bil samo črni kralj. Smrči!« je povedal Cepetaj.

»Pridi in si ga poglej!« sta vzkliknila oba hkrati, prijela sta jo vsak za eno roko in jo odpeljala k spečemu Kralju.

»Ni krasna slika?« je vprašal Cepetin.

Alica mu ne bi mogla pritrditi, če bi hotela odgovoriti po pravici. Na glavi je imel visoko črno spalno čepico s čopom, ležal je nemarno zvit v kupček in na ves glas hrčal. »Saj bo od samega smrčanja konec vzeti!« je pripomnil Cepetin.

»Če si le ne bo nakopal prehlada, ko leži na rosni travici!« je menila Alica, ki je bila sila previdna deklica.

»Sanja!« je rekel Cepetaj. »In kaj misliš, o čem?«

Alica je odvrnila: »Tega pa nihče ne ugame.«

»O tebi vendar!« je vzkliknil Cepetaj in zmago-slavno zaploskal. »In če bi nehal sanjati o tebi — kaj misliš, kje bi potem bila?«

»Kjer sem zdaj, jasno ko beli dan,« je odvrnila Alica.

»Si lahko misliš!« je zviška pribil Cepetaj. »Nikjer te ne bi bilo. Sploh nisi nič drugega kot nekaj iz njegovih sanj!«

»Če bi se tisti Kralj tamle zbudil,« je dodal Cepetin, »bi ti ššš! v hipu ugasnila ko sveča!«

»Sploh ne,« je ogorčeno ugovarjala Alica. »Ampak če sem jaz samo nekaj iz njegovih sanj — kaj sta pa potem vidva, če smem vprašati?«

»Isto,« je povedal Cepetin.

»Do pike isto!« je vzkliknil Cepetaj.

To je Cepetaj tako zavpil, da se Alica ni mogla premagati, marveč je rekla: »Tiho bodil! Še zbudil ga boš s tem svojim vpitjem!«

Cepetin je rekel: »Ti mi boš pravila, naj ga ne budim, ko si samo nekaj iz njegovih sanj! Sama dobro veš, da sploh nisi zaresna.«

»Sem zaresna!« je pribila Alica in zajokala.

»Od joka ne boš nič bolj zaresna,« je pripomnil Cepetaj, »sicer pa za prazen nič pretakaš krodilje solze!«

»Če ne bi bila zaresna,« je rekla Alica na pol v smeju na pol v solzah, tako nesmiselno se ji je zdelo vse skupaj, »sploh ne bi mogla jokati!«

»Menda ne misliš, da so to, kar ti jočeš, prave solze?« se je ošabno vmešal Cepetin.

Lewis Carroll, *Alica v čudežni deželi*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1983, prevedla Gitica Jakopin, str. 55–56.

Alica se boji, da Cepetaj ne bi s svojo glasnostjo prebudil kraljevskega spalca, ki jih vse skupaj sanja. Lahko bi jo potolažili in ji rekli: »Kar razgrajajte, bolj ko boste samozivi in objestni, bolj bo spalec sanjal.« Nasvet se navsezadnje izteče v tautologijo: živahnejše (ko bodo podobe iz sanj, bolj žive bodo sanje).

Cepetajeva izmišljija bi zadosti natančno ponazarjala razmerje med subjektom in ideološkim diskurzom — s pogojem, da odštejemo subjekt, ki sanja. Lepa književnost se je rada predajala fantazijam o sanjski naravi človekove biti (znana je Borgesova črtica »Krožne razvaline?«) — a nikoli se ni mogla znebiti predpostavke o subjektu, ki »nas« sanja. Na-

<sup>7</sup> Zgodba o modrecu, ki je izsanjal homunkula, konča pa se takole: »Z olajšanjem, s ponižnostjo, z grozo je doumel, da je tudi on zgolj prikazen, ki jo sanja nekdo drug.«

Ša teza je nasprotna: edini subjekt, ki je tu vpleten, nastopa v sanjah; struktura je involutivna, in je zato vseeno, če rečemo »ta, ki sanja, je tisti, o katerem so sanje« ali »podoba iz sanj je sanjalec sam«. Navsezadnje nam to prikažejo naše lastne sanje vsakokrat, kadar se v sanjah vidimo: razcep med sanjačem in podobo iz sanj je notranji razcep v »sanjskem« subjektu. Ker so sanje strukturirane kot govorica, ni naključje, da je izvirnik tiste skušnje, ko v svojih sanjah sami nastopamo, ta povsem banalni položaj, ko sami nastopamo v svojem govoru: isti razcep se zgodi, in nas konstituira v govorni subjekt vsakokrat, kadar govorimo v prvi osebi, kadar rečemo »jaz«.

Ker subjekta »ni«, dokler ne rečem »jaz«, dokler ne spregovorim v prvi osebi (kar je celo »pridobljena« večšina; nič nenavadnega ni, če se otrok do tretjega leta designira v tretji osebi — razcep je zanj še »objektiven«, ni ga še prevzel nase) — lahko celo rečemo, da je ta »izraz subjektov«, ta označevalec, ta sanjska podoba, ta odsev mene prvoten: ničesar ni, kar bi odsevalo, ta odsev ni odseva; mi sanjača, dokler ni sanjske podobe — a ko podoba je, ko odsev je, h konstitutivni iluziji sodi tudi to, da vidim v odsevu »samo« odsev.

S temi leposlovnimi vprašanji se je začela ukvarjati filozofija, odkar smo medse sprejeli inteligentne stroje: tega je že dolgo, vsaj od Descartesa sem. A gotovost mislečega subjekta je očitno omajal tehnološki razvoj, ki je ponovno postavil vprašanje »Ali stroji mislijo?« — in filozofija se spet bode s prvotnim vprašanjem, odkar ni več dvorniti, da je odgovor pozitiven.

Tehnološko »nastrojeni«<sup>3</sup> umovalci razmišljajo nekoliko defenzivno takole: »Stroji sicer resda mislijo — toda ali tudi razumejo?«

<sup>3</sup> Ta sicer prepovedana beseda se nam na tem kraju zdi na pravem mestu.

John R. Searle misli, da stroji ne razumejo, in po nazarja svojo tezo s pripovedko, ki na videz nima nikakršne zveze z Aličinimi težavami. A ko se bomo seznanili z ugovorom Searlovih nasprotnikov, tistih, ki mislijo, da stroji razumejo, bomo videli, da gre za isti problem.

Searlova hipoteza gre takole. Denimo, da me zaprejo v sobo, mi dajo seznam kitajskih pismenk in spisek pravil, kako se te pismenke kombinirajo: pravila so navodila, s kakšnim znakom ali nizom znakov odgovorim na zunanji »dražljaj«, na input prav tako v obliki kitajskega znaka ali niza znakov. Denimo tudi, da ne znam kitajsko. Če me zdaj od zunaj hranijo z inputom kitajskih znamenj, lahko pravilno odgovorjam — in na podlagi mojega outputa tisti zunaj ne bodo mogli vedeti, da jaz pri vsej operaciji nič ne razumem. Četudi delujem pravilno, četudi funkcioniram natančno *kakor stroj*, nič ne razumem in moje razumevanje ni pogoj za pravilnost mojega delovanja.

Nasprotniki odgovarjajo takole. Razumevanje ni lastnost operanta v sobi, pač pa celotnega sistema, v katerem je operant samo en del. V tem smislu moramo po mnenju nasprotnikov<sup>4</sup> reči, da sistem kot celota »razume«. Celoten sistem naj bi sestavljali znaki, pravila in operant, nemara tudi pravila izmenjave, tj. regulacija razmerja input-output.

Hofstadter in kompanija ne postavljajo vprašanja, ali je k sistemu šteti tudi *spraševalca*, tj. dejavnika, ki zagotavlja input. Po našem prepričanju je to bistvena napaka, saj lahko rečemo, da »sistem razume« samo s pogojem, da tudi *spraševalca* štejemo k sistemu. Sistem, ki naj bi razumel, namreč razume samo in izključno za *spraševalca*, v očeh katerega opravlja funkcijo subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve (razume).

<sup>4</sup> D. R. Hofstadter, eden izmed urednikov *The Mind's I*, Hofstadter and Dennett eds., Penguin, 1981. V isti knjigi gl. J. R. Searle, »Minds, Brains and Programs«.

A ta rešitev, ki je po našem mnenju edina rešitev za tezo, da »sistem razume«, samo sebe spodbija: sistem razume samo, če mu prištejemo spraševalca, torej natančno tisto instanco, za katero se že vnaprej postavlja, da je človek, tj. subjekt razumevanja po definiciji.

Sistem razume samo, če vanj vštejemo instanco, ki že tako in tako razume — naj je del sistema ali ne.

Stroj sam na sebi ne razume, ker ima, kakor pravi Searle, samo sintakso, ne pa semantike. Mi bi rekli takole: stroj ne razume, ker *ne ve, da je kaj razumeti*. Stroj nima »ideje razumevanja«, zato nič ne razume. Izražamo se nezadovoljivo, kolikor ta način izražanja lahko zbudi vtis, da stroju nekaj »manjka« (in bi lahko začeli špekulirati, da če bi mu še tisto dodali, bi pa razumel): stroj namreč *ve vse*, kar je treba in celo mogoče vedeti. Tisto, kar mu manjka, ni na ravni vednosti (tj. slovarja plus pravil za tvorbo pravih znakovnih nizov). Stroju »manjka« prepričanje, manjka mu verovanje, da je v tej vednosti še nekaj »za razumeti« — ta vera, to prepričanje pa je že na ravni razumevanja (je »duševno stanje«, kakor pravi Searle: po njegovem mnenju se duševna stanja odlikujejo z intencionalnostjo, te pa stroj ne more imeti).

Da »ideja razumevanja« ne sodi k redu vednosti, nam postane jasno, če pomislimo, da bi v strojev slovar prav lahko vnesli tudi geslo »razumeti = doumeti smisel uporabljenega-izjavljenega znaka ali niza znakov«, in stroj bi to slovarsko enoto tudi popolnoma korektno manipuliral — a ne da bi karkoli razumel. Ne bi razumel, kaj pomeni razumeti, ker ne bi razumel, kaj pomeni razumeti: na ravni vednosti je razumevanje samo sebi pogoj, samo sebe predpostavlja — in se predpostavlja vselej nekje drugje kakor se »postavlja«.

A četudi je »ideja razumevanja« nujen pogoj za razumevanje, pa ni zadosten pogoj. Mejni zgled, ki je nasproten Searlovemu primeru, so nerazvozlane pisa-

ve: mi, ki jih hočemo prebrati, namreč imamo »idejo razumevanja«, vemo tudi, da je v te zapise nekdo vliil smisel, a nam to nič ne pomaga.

Močan argument za Searlovo tezo je, da nam computerji sami na sebi ne morejo pomagati pri razumevanju neznanih pisav.

To, da se nam niti s pomočjo računalnikov ne posreči razvozlati neznanih pisav, tezo o nerazumnosti strojev sicer podpira, a njeno argumentacijo hkrati hudo zaplete: stroji nam namreč lahko ugotovijo »sintakso«, mi sami tudi lahko prispevamo »idejo razumevanja« — a ta mehanični seštevek obeh pogojev za razumevanje vseeno še nič ne pomaga razumeti.

Rekli bi lahko, da teh pisav ne moremo razumeti, ker ne poznamo njihovega jezika. A jezik poznamo — če mislimo s tem na inventar znakov in pravila njihovega kombiniranja. Torej »ne znamo« jezika neznanih pisav v nekem drugem pomenu. V katerem? Natančno v tistem pomenu, ki človekovo poznavanje jezika loči od strojevega — in ki ga ne moremo zvesti na goli seštevek »poznavanje enot in pravil plus ideja razumevanja«.

Dešifriranje kretske linearne pisave je dalo prve rezultate, ko so vpeljali predpostavko, da gre za grščini soroden jezik. Seveda je popolnoma verjetno, da izvirne fonemske vrednosti niso ustrezale tisti, ki jih pisavi zdaj pripisujemo — a to ni bistveno; bistveno je, da neznano pisavo lahko prepisemo v zapis, ki ga je mogoče zvesti na poznan (grški) jezik. Transliteracija je popolnoma hipotetična — a na razmerje med transliterirano hipotetično šifro in neznanim zapisom lahko upravičeno sklepamo, ker obvladamo razmerje med hipotetično transliteracijo in znanim jezikom. Odločilno za razvozlanje je torej, da lahko vpeljemo elemente naravnega govorca. Torej elemente tistega, ki mu lahko verjamemo, da razume.

Odločilni korak k razumevanju je potemtakem *hipoteza, da obstaja »nekdo«, ki razume*. Navsezadnje historična lingvistika že od nekdaj tako ravna, ko postavlja hipotezo indoevropskega jezika ali praslavanščine. Ti pra-jeziki so zgolj teoretski konstrukti, in pravzaprav je videti nenavadno, da se je med učenjaki utrdila konvencija, da jih obravnavajo, kakor da bi bili naravni jeziki: to je zgolj konvencija, način izražanja, žargonska stenografija, profesorski tic — a prav ta tic je pri zadevi bistven in daje *raison d'être* samemu teoretskemu konstrukt: pretvarjajoč se, kakor da bi konstrukt bil naravni jezik, se namreč delamo, kakor da bi lahko obstajal domorodski subjekt tega quasi naravnega jezika. In na ta kraj se postavi proučevalec — opiraje svoje razumevanje na fikcijo, kakor da bi obstajal neki subjekt, ki bi šifro nativno, iz domorodske kompetence razumel. Nativni govorec je razumevajoči homunkulus v jezikoslovcu.

Zato je »sistemski odgovor«, ki meni, da človeček v stroju sicer ne razume, da pa razume »sistem kot celota«, pravilen samo, če ga vzamemo za vulgarno materialistično ponazoritev strukture razumevanja: torej če mu prištejemo še človeka *pred* strojem, spraševalca, ki figurira funkcijo nativnega subjekta, ki se zanj predpostavlja, da razume.

A zato stroj sam na sebi nič bolj ne razume. Za razumevanje ni zadosti vednost (program), tudi še ni zadosti »ideja o razumevanju«, pač pa mora to »idejo razumevanja« nositi *verovanje* v možnost razumevanja, dejavno prevzetje predpostavke o subjektu, ki se zanj predpostavlja, da ve.

S svojim odgovorom se vračamo k Descartesu: stroji ne razumejo, ker nimajo duše.

Searlov argument je mogoče zvesti na trivialno opazko: stroj ne razume, ker hipotetični človeček v zaprti sobi (Hofstadter ga ironično imenuje »Searlov demon«) ne zna jezika. Vendar: ker ta homunkulus

razpolaga z vsemi potrebnimi elementi (ima program, ima »idejo razumevanja«, ker je človek, in ima subjekt, ki se zanj predpostavlja, da razume — namreč spraševalca), menimo, da ni nemogoče, da bi se Searlov demon lahko naučil kitajščine. Navsezadnje pouk tujih jezikov po direktni metodi poteka natančno tako — le brez »zaprte sobe«, kar stvari ne spremeni, jo pa olajša.

Searlova priprava (človek v stroju) bi se torej naučila razumeti s pogojem, da bi Searlov demon bil človek: torej s pogojem, da bi v sebi imela element, ki bi bil *fidei capax*, zmožen verovanja. Stroji takega homunkula nimajo, zato ne razumejo:

— stroji ne razumejo, ker niso sposobni zaupanja v sočloveka. Glede na to odločilno besedo »sočlovek« se podčrtana trditev spremeni v tautologijo in je torej nespodbitno resnična: stroji ne razumejo, ker so stroji (tj. »nekaj, kar ne more imeti so-človeka«).

— Zdaj se lahko povrnemo k Alicini težavi. Most za ta povratek naj nam razpne tale evidenca: Searlov demon je natančno to, za kar se predstavlja, *notranji človek* svetega Avguščina. Namreč tisti del v človeku (ki bi brez tega dela bil »stroj«), ki je sposoben vere, tj. sposoben razmerja do boga.

Razmerje med človekom in strojem nam lahko uspešno ponazori odnos subjekta do ideologije, če si predstavljamo, da ni človek v stroju, pač pa je stroj zunaj človeka. Ideologija je stroj brez homunkula, sanje brez sanjalca — ali, natančneje: stroj, katerega homunkulus postanemo s subjektivacijo mi sami, sanje, ki jih začnemo sanjati, ko postanemo podoba iz sanj.

Hipoteza o velikem sanjaču ali postavitev izvirnega subjekta ideologije je sočasna z odzivom na ideološko interpelacijo, je del subjektivacije v teh sanjah. Od teh sanj ne bi nič razumeli, če ne bi predpostavili, da obstaja sanjalec, ki »oddaja« ideologijo — ne razumeli bi, torej: ne bi bili subjekt, če ne bi postavili, da

obstaja nekdo, ki svoje sanje napolnjuje s smislom. Ideologija ni program prav zato, ker verjameмо v programatorja: bog in notranji človek se postavita z isto operacijo in sta drug drugemu pogoj.

Pri Avguštinu je to bolj natančno obdelano kakor pri Alici, zakaj tudi Avguštin bi bil zgolj podoba iz materinih sanj, če ne bi bilo boga (če pa ne bi bilo boga, ki je sanje poslal, seveda mati tudi sanjala ne bi in bi Avguštin *ne bil podoba iz sanj*):

Sanjalo se ji je, da stoji na nekaki leseni letvi. Naproti ji je prišel krasen mladenič z vedrim nasmehom na licih, medtem ko je bila sama vsa strta od žalosti in bridkosti. Mladenič jo je vprašal, zakaj je žalostna in kako da vsak dan joče, vprašal kakor kdo, ki misli pomagati, ne iz radovednosti. Mati mu je odgovorila, da objokuje mojo izprijetnost. Potolažil jo je, češ naj bo brez skrbi, ter ji velel, naj se dobro ozre in se prepriča: kjer da je sama, tam sem tudi jaz. Ozrla se je in videla mene, kako stojim na isti letvi poleg nje. Od kod to drugod kakor od tebe, ki si sklonil svoje uho do nje-nega srca, o dobri, vsemogočni, ki za slehernega od nas tako skrbiš, kot da bi imel samo zanj skrbeti, in za ves svet tako kakor za enega?

Pa tudi naslednje je bilo od tebe. Ko mi je bila mati svoje sanje povedala in sem jih poskušal razložiti v tem smislu, naj rajši sama upa, da utegne postati, kar sem bil jaz, mi je takoj brez oklevanja vskočila v besedo, rekoč: »Ne, ne, ni mi rekel: kjer on, tam ti, ampak: kjer ti, tam on.«

Priznam ti, Gospod, kar sem že večkrat dejal: kolikor se spominjam in me moj spomin ne vara, me je ta tvoj odgovor po materi, ki se kljub verjetnosti moje napačne razlage ni dala zmotiti in je namah domela pravi pomen svojih sanj, medtem ko ga jaz, preden mi jih ni razložila, nisem domel, ta tvoj odgovor, pravim, me je že tedaj globlje ganil kakor sanje same, po katerih je bila pobožni ženi za tolažbo v njeni takratni žalosti že tako zgodaj napovedana vesela sreča, ki jo je čakala šele v daljnji prihodnosti.

*Izpovedi*, prevedel A. Sovre, priredil K. Gantar, Mohorjeva družba, Celje 1984, str. 52—53.

Kaj je Avguštin najbolj ganilo? ne sama sanjska štorija, tudi ne njen smisel, pač pa somnambulna gotovost, s katero je mati razumela pravi pomen sanj, četudi je bila tudi Avguštinova napačna razlaga verjetna. Ganilo ga je, da mati razume natančno tako, kakor je bog hotel — ganil ga je sam pogoj za (pravilno) razumevanje, ta vez med materjo in bogom, materina vera.

## D i g r e s i j a

### Ignorantia nocet

Wer begreift und nicht handelt,  
der hat nicht begriffen.  
Grafit na züriški univerzi

V sramotnem boju proti zadnjim ostankom omike je birokracija pred leti posegla po preskušenem demagoškem geslu, ki poziva k iztrebljenju »elite«. Manipuliranje z antiintelektualističnim resentimentom je rabilo za legitimacijo kulturnega herostratstva zlasti na šolskem področju.

Trditev, da bi se naj v dobrih šolah kotila elita, je neresnična, brž ko jo izjavijo. Sama sodba je lahko seveda resnična ali neresnična, to je dandanašnji prepuščeno slabi neskončnosti empirističnega družboslovja, toda brž ko jo kdo izreče, je zajamčeno neresnična. Tu smo pri antipodih materinega jezika, in to ne le zaradi skustvenega podatka, ki je nemara naključen, četudi se nekam preveč ponavlja, da se namreč ta izjava prikazuje v sobesedilu birokratske barbarščine, pri antipodih materinščine smo marveč načelno glede na razmerje med izjavo in izjavljanjem: če nudi materinski kraj izjavljanja minimalno resničnostno oporo še tako debeli laži, je tukaj položaj obrnjen.

Denimo, da bi trditev bila resnična: potem bi pač ne bilo mogoče, da bi jo kdo izrekel v smislu, ki ga ima v naši sodobnosti — in ki se družbeno-politično prevaja z legalnim velebnikom: udri po edini šoli, ki je bila sploh še kaj vredna, udri po gimnaziji. Ko bi trditev bila resnična, potem bi ta »elita«, ki se po njenem

razplaja v dobrih šolah, bila na oblasti, karkoli bi naj že ta posaditev pomenila. Njej bi pač ne bilo v prid spodbijati si svoje lastno gojišče — in edino drugo stojišče, ki bi tedaj bilo možno, bi se seveda moralo bojevati za pravično razdelitev duhovnega bogastva, nikakor bi ga ne moglo hoteti uničiti na oltarju morebitne diktature zakrnelega duha; predvsem pa bi se tako stališče ne moglo ubesediti v legalistično-oblastni govorici.

Uvodno trditev lahko poskusimo rešiti s cepitvijo dlake v pomenu »elite«: toda duhovna elita, ki v tem pomenu ni na oblasti, v naši kulturi že kakih tisoč devetsto dvainpetdeset let velja za sol zemlje. Po tej razlagi bi pomen trditve bil v nasprotju z njenim smislom, in izjava bi potemtakem bila seveda nesmiselna.

Razen če ne poskusimo, usmiljenje modrih je brez meja, rešiti tudi ta nesmisel. Na slani zemlji nič ne rase, banavzarsko meni sodobni pridobitnik, za moje stiske je lahko kriva le sol zemljina. Ker ni umel blagovestne metafore, si je dobičkar zapravil raj na zemlji — toda najprej je odgnal tiste, ki bi mu nemara še lahko pojasnili, kako deluje figurirana govorica. Ignorantia nocet, so pravili stari, in trik sodobnega ignoranta je, da nevednost najprej obrne proti tem, ki mogoče le še kaj vedo.

Tako lahko ugibamo, da birokrati šarijo po šoli, ker ne razumejo metafore, metafore pa ne razumejo, ker jih šola, kakršno odpravljajo, ni oplazila; z omiko bodo odpravili možnost metafore, svet urejajo po svojem umevanju, to se pravi tako, da ga bodo znali umeti — omikano mišljenje Zahoda se sprašuje o razmerju in morebitnem ujemanju med vedeti in biti, sodobni oblastnik nategne bit po ikopitu svoje nevednosti. Naj je za relikte nekdanjosti še tako nocivna, ta ignoranca ima vendarle kreativno moč: spreminja svet.

Kdor metafore ne ume, je zanjo bedak; toliko slabše za metaforo: danes se je teoretsko neumevanje metafore izenačilo z njenim praktičnim odpravljanjem: ta, ki metaforo preganja, ni zato nič manj budalo, samo da ni več instance, v luči katere bi se budalost lahko pokazala.

Od antipodov materinščine smo tako prijadrali k antipodom Russellovega paradoksa: ali obstaja budalost vseh budalosti?

Če se svet prestroji po kopitu bedastoče, postane bedarija in nemara bedakom resda umeven — toda umeven na način budalosti. Gnoseološko vprašanje šolske reforme se potemtakem glasi: ali je bedaštvo adekvaten modus spoznavanja bedastega sveta?

Če je — potem ustreza tisto spoznanje, ki ni ustrezno, kolikor se sprijaznimo z razsvetljensko določljivijo neumnosti; to pa pomeni, da se mehanika spreminjanja sveta po kopitu spoznavalca ne more ustaviti: brž ko nam neodtujljiva neustreznost bedaste spoznaje velja za ustrezno, svet pač mora nenehno podlegati spoznavalčevemu kopitu. Budalost spoznavanja je porok za progresivno prakso spreminjanja sveta.

Če ni — potem je neustreznost že v razmerju med spoznanim in spoznavalcem, in spoznavalec se mora pač potruditi, da spoznavni predmet priliči svoji spoznavni moči. Če se le zadosti trdno oprimemo bedastoče, nam tudi v tem primeru svet ne uide spod kopita. Neustrezno spoznanje namreč nikoli ne ustreza — in spreminjevalnemu progresu se odpre neskončno obzorje.

Preseneča in še posebej zadovoljuje, da je izid v obeh primerih enak; ni torej pomembno, kakšno teoretično rešitev bomo našli za reformno gnoseologijo, bistveno je pač, da je praktični izid vselej enak in vselej skoz in skoz zadovoljiv. Vsekakor je le redko kdaj mogoče zagotoviti in dokazati tako absoluten primat prakse nad teorijo.

Zato ima pričujočih nekaj opomb tudi praktično-političen pomen: 1. pokazali smo, kdo je cokla na vozu zgodovinskega progressa: kdor razume metafore, da sploh ne omenjamo tistega malo verjetnega, ki bi v njih nemara hotel kar govoriti; 2. dokazali smo tisto, česar se bolj poklicanim advokatom doslej ni posrečilo dokazati: ne le, da je šolska reforma progresivna, ampak predvsem, da če naj bo progresivna, mora biti natančno taka, kakršna je.

Uvodna trditev o eliti je potemtakem bržkone zares neresnična, toda njene praktične učinkovitosti to ne prizadeva; nemara je celo njen edini vzvod.



V zadnjih letih se je bogve kolikokrat že zgodilo, da so se stvari, ki jih je materialistična teorija teoretsko izpeljala, potem tudi dejansko zgodile; preprosto — in zato neustrezno — bi rekli, da so se napovedi materialistične teorije tudi udejanile. Toda z nekakšno menavadno zavzetostjo, kakor bi se dejanskost uslužno, a preprosto in okorno tudila, da ustreže teoriji, in bi ji v svoji naivni vnemi stregla preveč: te usluge so se prav neprijetno ponavljale, kakor bi modrecu ne bilo že enkrat zadosti; in nekako so si prizadevale, da bi ubogale tudi in predvsem negativne zapovedi, kakor da bi sleherniku ne bilo še enkrat preveč. Taka aktualnost je nemara sodobnemu materializmu v čast, četudi bi se časti prav rad odpovedal, če bi le zato bil nekoliko manj aktualen: namreč v točkah, katerih udejanjanje za to sodobnost ne more biti posebno častno; kar precej relativira tisto čast, ki jo lahko sodobnost izkaže materialistični teoriji.

Izraz »napoved« zveni v tej zvezi nekako vulgarno. Teoretska izpeljava proizvede namreč resnico te ali one prikazni — posodi besedo resnici, ki govori v simptomu. Zato nikakor ni ne mujno ne potrebno, da bi se ta resnica potem še enkrat — »dobesedno« — oglasila: kakšen je lahko status take dobosednosti, ni tako jasno — domnevamo pa lahko, da je ta druga izjava izražena *vulgari eloquentia*, kar je prej začulo

le tenko uho teoretikovo, lahko zdaj vidi vsak bedak. Kar seveda pomeni ravno tako, da ima teorija prav — kakor tudi, da se od teorije nihče nič ne nauči: s posebnim dodatkom, da teorija ni pedagoška, prav kadar ima morebiti prav.

Domnevamo lahko tudi, zakaj je tako: tako imenovana in danes povzdigovana »praksa«, to se pravi — v svojo lastno ideološko kvašo potopljena dejanskost, si sama, in kako zainteresirano!, zapira pot do svoje lastne resnice — in s tem, seveda, do teorije, ki resnico upoveduje. Kadar se tako imenovana »praksa« požene v boj proti teoriji, denimo, s kakšno šolsko reformo, je to zgolj znamenje, da ji je njena lastna resnica začela presedati, da te resnice dejanskost ne prenese več. Dobesednost udejanitev potemtakem ni nič drugega kakor nehoteni, četudi prav tako neizbežni izid obupanega poskusa, s katerim bi se dejanskost rada izmaknila svoji resnici — in, seveda, predvsem vzela besedo teoriji: dejanskost lahko teoriji vzame besedo samo tako, da jo dobesedno ponovi. Tak poskus se nujno sfiži, nekaj pa se mu vseeno posreči: v dejanskosti ponovljena beseda teorije ni več teoretska beseda — in prav s tem odpira novo možnost za teoretsko izpeljavo. V hudih časih mora teorija interpretirati tudi svojo lastno opico. Pred sto leti se je znanost zabavala s tem, da je ugotavljala opičje korenine človeka, danes se mora ubadati s tem, da išče človeške atavizme v sodobnem opičnjaštvu.

Od tod nemara tudi obsesivna narava praktičnih udejanitev: kar se dogaja v polju, ki ga obmejuje teorija — in katerega polja teorija ne definira? — le težko uide obsesivnosti. Tisto področje prakse, ki je obsojeno na udejanjanje, živi v senci ideologije usmerjenega izobraževanja, ki meni, da naj bi se teorija priličila praksi: ko ta praksa *vulgari eloquentia* naleti na teorijo, jo seveda nujno le ponovi, in ponori — ponori na svoj najbolj pristni način, ki sicer nima kliničnega imena, ki pa bi se mu podal naziv paska-

lovske norosti: tudi prav zavoljo kulturno-zgodovinskih koordinat, ki ga določajo kot modus protestantske etike v duhu katolicizma.

Paradoks razmerja med teorijo in prakso v sodobni ideologiji dirigirane adaptacije je v tem: če se teorija in praksa ne ujemata, ena bržkone ni kos drugi — in to neskladje lahko pojasni le teorija; če pa sta si enotni — potem smo prekleti: nikoli ne bomo mogli dognati, ali se ujemata v svoji izvirnosti ali, kar je verjetneje, v svoji skupni kilavosti. Toda iz tega bi lahko sklepali vsaj, da se teorija, prilikujoč se praksi, prilikuje sebi sami: kar je v svojem dolgočasju za teorijo popolnoma odvečen posel, saj ni v njej nič takega, zavoljo česar bi morala uganjati obsesijo. Obsesivni so sicer lahko teoretiki, toda to ni nujno teoretska zadeva.

Obsesivna narava praktičnih udejanitev je tako najprej neteoretska usledina v sami teoriji. Ali pa tudi teoretski moment v dejanskosti — njena norost, ko zadene na svojo resnico, ponavljalna prisila, ki jo je teoretsko mogoče razčleniti: in prav zato v sami ideologičnosti prakse slepa pega netematizirane teorije — govorica resnice, ki je njen »praktični« nosilec ne more slišati.

Preseneča vsekakor heglovska strukturacija naše sodobnosti, v kateri je dejanskost, *Wirklichkeit*, šibkost teorije in negativna vzmet njenega morebitnega »napredovanja«.

Če bi potemtakem že bili v skušnjavi, da sprejmemo zahtumno povabilo, naj se teorija priliči »praksi«, bi morali v žalost ideologov sodobne dejanskosti pripomniti, da se lahko teorija priliči tej praksi samo tako, da jo odpravi. Kar bi prav gotovo sprožilo to ali ono obsesivno reakcijo — in s tem potrdilo pravilnost pričujoče trditve. Praksi tako res ne preostaja nič drugega, kakor da potrjuje pravilnost teorije; na njenem mestu se jaz s tem ne bi preveč postavljajl.

Če se torej kakšna teoretska postavka udejani, je v tem videti zanesljivo znamenje, da prav na tem kraju v teoriji nekaj klopoče: klopota seveda resnica, a na svoj zoprni način, ki nam sporoča, da smo jo spregledali. Ohranimo ta poslednji izraz v njegovi odlični dvoumnosti, saj nam prav tak, dvoglasen, najbolje pove, kako je s proslulo enotnostjo teorije in prakse.

Zato se, materialisti!, nikar ne dajte preplašiti, če se vam kakšna izpeljava začčenja udejanjati: glejte v tej »praksi«  
lapsus teorije, in bodro zakoračite novim neuspehom naproti.

## Kazalo

Ad benevolentem lectorem . . . . .	3
<b>I Nekaj lahko ali vemo ali verjamemo . . . . .</b>	<b>5</b>
Dodatek . . . . .	27
Digresija . . . . .	45
<b>II — a če lahko verjamemo tisto, česar ne vemo . . . . .</b>	<b>49</b>
Dodatek . . . . .	84
Digresija . . . . .	98
<b>III — ne moremo pa vedeti nečesa, česar ne verjamemo . . . . .</b>	<b>109</b>
Dodatek . . . . .	147
Digresija . . . . .	168
<b>IV potem nujno verjamemo, pa če vemo ali če ne vemo . . . . .</b>	<b>173</b>
Dodatek . . . . .	207
Digresija . . . . .	218
l'Envoi . . . . .	223

**Rastko Močnik: BESEDA BESEDO**

Opremil IRWIN (DUŠAN MANDIČ)

Založba SKUC

Za založbo BOGDAN LESNIK

Natisnila UČNE DELAVNICE BEŽIGRAD

v nakladi 1000 izvodov

Knjigo je denarno podprla

KULTURNA SKUPNOST SLOVENIJE

Tako si razmišljal ti, mu porečem, jaz pa sodim po ugotovljenih dejstvih: dejstvo je, da si prav napovedal, ugotavljam pa tudi, da si prav napovedal z dvojnimi hudobnimi namenoma, da bi me z rešnico zapeljal v zmoto.« Stotnika je uspešnost njegovih izpeljav nekoliko motila: če namreč možaka lahko križa, tako če pravilno napove kakor če ne ugame, ga potemtakem v nobenem primeru ni zares upravičen poslati v smrt; zato bi bilo upravičeno sklepati, da ga v obeh primerih lahko obsodi samo s pogojem, da on, rimski stotnik, verjame, da je možak zares prerok. Ta posledica je centurija vznemirila, a pomiril se je z mislijo, da bo dal možaka likvidirati kot protidržavnega hujskača in ne kot preroka.

Kosmati dolgolasec je napovedal: »VII.«

Kocki sta padli in pokazali VII.

Stotnik je prebledel, ohrv mu je vzdrhtela – potem se je hripavo zadržal: »Če si res prerok in vidiš v prihodnost – le kaj te je potem prineslo v naš tabor nesreče iskat!?»

Mislil si je pa to:

»Če je res prerok, zakaj, hudiča, se ni zlagal? Očitno noče obveljati za lažnega preroka. Če pa ni prerok in je samo uganil, zdaj vsi verjamejo, da je res prerok. Torej je ali subjektivno fanatik ali objektivno demagog. Ti pa so najnevarnejši. Torej ga moram poslati na križ.«

Centurion ni vedel, da se je prerok, preden se je povzpel v tabor, ustavil v oljčnem gaju in je razmišljal tako:

»Če grem v tabor, me bodo zgrabili in odgnali pred stotnika. Ta bo ali verjel, da sem prerok, ali pa ne bo verjel.

Če ne bo verjel, me bo ali spustil, ker bo menil, da nisem nevaren; ali pa me bo dal ubiti kot sleparja.

Če bo verjel, me bo ali spustil, ker ga bom prepričal; ali pa me bo dal križati, ker bo menil, da sem nevaren imperiju.

Če me bo spustil, bodo ljudje: ali mislili, da me je spustil, ker ne verjame v moje preroštvo; tedaj bodo rekli: 'Še Rimljan mu ne verjame.' Ali pa bodo mislili, da me je spustil, ker mi verjame; tedaj porečejo: 'Pa tak prerok, ki vleče stotnika pogana za nos.'

Če me bo križal, pa bodo ljudje rekli: ali: 'Ubil ga je, ker ne verjame, da je prerok; a stotnik je neverniki; tisto, čemur on ne verjame, je naša vera; torej je mož prerok.' Ali pa bodo rekli: 'Ubil ga je, ker verjame, da je prerok; tolikšna je prerokova slava, da celo cesarstvo nevernežev trepeti pred njim.'

Potem se bodo vprašali: 'A če je bil prerok in je videl v prihodnost – čemu je tedaj hodil med sovražnike, kjer je vedel, kaj ga čaka?' Čudili se bodo, in naposled bodo dognali: 'Vedel je, da ga pri sovražnikih čaka smrt, pa je vseeno šel mednje. Naš prerok je bil, za nas je šel v tabor sovražnikov, za nas je na križu umrl!«

»Moj bog,« je mož tiho vzdihnil, »da sem prerok, lahko dokazem samo na križu.«