

PLATFORMA1

Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU



PLATFORMA 1

Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU

uredili
Lea Kuhar, Vita Zalar

Ljubljana 2019

PLATFORMA 1

Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU

Uredili Lea Kuhar, Vita Zalar

Avtorji Ingrid Kodolja, Lea Kuhar, Marko Levačič, Aleš Rojc, Svetozar Matejašev,
Manca Černivec

Recenzenti Tanja Petrovič, Martin Pogačar, Aleš Bunta, Peter Klepec, Oto Luthar,
Boštjan Nedoh, Rado Riha, Marko Snoj

Slovenski jezikovni pregled Nina Ditmajer, Manca Černivec, Eva Trivunović

Angleški jezikovni pregled Jack Bramham, Matja Zalar, Martin Pogačar

Oblikovanje in prelom Valerija Zabret

Izdajatelj Podiplomska šola ZRC SAZU

Založnik ZRC SAZU, Založba ZRC

Zanju Jelica Šumič Riha, Oto Luthar

Glavni urednik založbe Aleš Pogačnik

Tisk Cicero Begunje, d. o. o.

Naklada 200

Prva izdaja, prvi natis / Prva e-izdaja je prosto dostopna na

<https://zalozba.zrc-sazu.si/p/1578>, <https://doi.org/10.3986/9789610502302>

Ljubljana 2019

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

7/9(082)

PLATFORMA 1 : zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU
/ [avtorji Ingrid Kodolja ... et al.] ; uredili Lea Kuhar, Vita Zalar. - 1. izd., 1. natis. -
Ljubljana : ZRC SAZU, Založba ZRC, 2019

ISBN 978-961-05-0229-6
1. Kodolja, Ingrid 2. Kuhar, Lea, 1990-
COBISS.SI-ID 302099712

Delo je zaščiteno z mednarodno licenco Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International License (priznanje avtorstva, deljenje pod istimi pogoji).



© 2019, ZRC SAZU, Podiplomska šola ZRC SAZU, Založba ZRC

VSEBINA

Uvodnik	9
Grossetestov kvalitativni lomni zakon <i>Ingrid Kodolja</i>	12
Branje Althusserja <i>Lea Kuhar</i>	36
Mit o lameli <i>Marko Levačič</i>	65
O »Lacanovem dolgu Descartesu« <i>Aleš Rojc</i>	79
The Idea of Universal Man: Dilthey, Collingwood and the Notion of Historical Understanding <i>Svetozar Matejašev</i>	111
Normativna zadrega – izziv ali nerešljiva uganka? <i>Manca Černivec</i>	132

UVODNIK

Pred vami se nahaja *Platforma*, prva številka zbornika študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU. Kot nakazuje že samo ime, je namen zbornika ponuditi prostor, kjer lahko študentke in študentje vseh modulov predstavijo svoje dosedanje raziskovalno delo. V svojem namenu se tako *Platforma* nekoliko razlikuje od zbornikov, ki avtorice in avtorje zavezujejo k isti temi oziroma jih združujejo glede na vnaprej določen nabor raziskovalnih vprašanj. Njen cilj je ravno obraten. Povezati želi prispevke študentk in študentov, ki prihajajo iz najrazličnejših področij humanistike in družboslovja ter pri svojem delu izhajajo iz nadvse raznolikega spektra raziskovalnih vprašanj. V prvi številki svoje delo predstavljajo študentke in študentje treh modulov.

Manca Černivec, študentka modula *Leksikologija, leksikografija, slovnicařstvo*, v prispevku *Normativna zadrega – izziv ali nerešljiva uganka?* obravnava tri jezikovne pojave, ki se pri uporabnikih vzpostavljajo kot normativne zadrege, prikaže njihovo obravnavo v jezikovnih priročnikih in Jezikovni svetovalnici ter s pomočjo opazovanja jezikovnih pojavov v korpusu predstavlja njihovo razširjenost v sodobni rabi. **Svetozar Matejašev**, študent modula *Kulturna zgodovina*, se predstavlja s prispevkom *The Idea of Universal Man: Dilthey, Collingwood and the Notion of Historical Understanding*. Avtor raziskuje temelje, razvoj in implikacije izbranih oblik zgodovinskega razumevanja. Osredotoča se predvsem na kritično analizo Diltheyjeve metode podoživljanja in Collingwoodove ideje rekonstrukcije. V okviru študijskega modula *Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura* se predstavljata dve študentki in dva študenta. V članku *O »Lacanovem dolgu Descartesu«* izhaja **Aleš Rojc** iz Badioujeve zavrnitve teorije subjekta. S primerjavo med subjektom Lacanove psihoanalize in subjektom, ki je zasnovan v Descartesovih *Meditacijah*, preizprašuje Lacanovo predpostavko, po kateri je subjekt cogita hkrati subjekt, ki ga obravnava psihoanaliza. V članku *Grossetestov kvantitativni lomni zakon* preizprašuje

Ingrid Kodolja razmerje med srednjeveško in moderno znanostjo. V nasprotju s pojmovanjem A. C. Crombieja trdi, da Grossetestova optika, tj. njegov kvantitativni lomni zakon, temelji na metafizičnih predpostavkah ekonomičnosti in uniformnosti narave in ga moramo zato označiti kot kvalitativnega. **Marko Levačič** v članku *Mit o lameli* analizira prispodobo lamele, brezobličnega, fantomskega organa, ki se obnaša kot nagon. Prispodobo lamele vpne v mitični okvir, ki ga je v *Seminarju XI* razvijal Lacan. V prispevku *Branje Althusserja* aplicira **Lea Kuhar** simptomalno branje, tj. branje, ki ga je Althusser uporabil pri branju Marxovega *Kapitala*, na Althusserja samega. Trdi, da je za ponovno aktualizacijo Althusserjeve misli potrebno pokazati, da tako kot marksistična filozofija tudi marksistična politika ne obstaja.

Zahvaljujemo se Podiplomski šoli ZRC SAZU za finančna sredstva, ki so izid zbornika omogočila, ter vsem recenzentom, ki so s skrbnim prebiranjem in komentiranjem prispelih besedil pripomogli h kvaliteti končnega izdelka. Prvo *Platformo* so prebirali: dr. Aleš Bunta, dr. Peter Klepec, dr. Oto Luthar, dr. Boštjan Nedoh, dr. Rado Riha, dr. Marko Snoj, dr. Tanja Petrović in dr. Martin Pogačar. Najlepša hvala tudi Evi Trivunović (*Leksikologija, leksikografija, slovníčarstvo*), Manci Černivec (*Leksikologija, leksikografija, slovníčarstvo*) in Nini Ditmajer (*Literatura v kontekstu*) za jezikovni pregled besedil v slovenskem jeziku; Jacku Bramhamu (*University of Manchester*), Matji Zalar (*University of Manchester*) in dr. Martinu Pogačarju za jezikovni pregled angleških tekstov; ter Valeriji Zabret (*Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura*) za oblikovanje in prelom.

Vabljeni k branju prve številke in sodelovanju pri naslednjih številkah. Uredništvo *Platforme* vam je dostopno na e-naslovu zbornik.platforma@gmail.com.

Lea Kuhar in Vita Zalar

Grossetestov kvalitativni lomni zakon

Ingrid Kodelja

Transformacija moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura

O AVTORICI

Ingrid Kodelja je doktorica filozofije. Raziskuje in objavlja na področjih srednjeveške filozofije znanosti, metafizike in socialne filozofije.

Leta 2016 je na modulu *Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura* PŠ ZRC SAZU pod mentorstvomizr. prof. dr. Matjaža Vesela uspešno zagovarjala doktorsko disertacijo z naslovom *Robert Grosseteste in začetki moderne znanosti*.

Email: ingrid.kodelja@siol.net

POVZETEK**Grossetestov kvalitativni lomni zakon**

Skozi Grossetestovo delo *De iride seu de iride et speculo* prispevek raziskuje razmerje med srednjeveško in zgodnjo moderno znanostjo. A. C. Crombie v delu *Augustine to Galileo* trdi, da predstavlja Grossetestova optika, njegov t. i. kvantitativni lomni zakon, konkreten in pomemben primer eksperimentalne metode značilne za moderno znanost. V nasprotju s Crombijevim pojmovanjem, skuša avtorica pokazati, da Grossetestov kvantitativni lomni zakon, izražen v *O mavrici*, ni eksperimentalen v smislu eksperimenta moderne znanosti, ker temelji na metafizičnih predpostavkah ekonomičnosti in uniformnosti narave, in ga zato pravilneje označimo kot kvalitativnega.

Gljučne besede: Grosseteste, mavrica, optika, znanost, lomni zakon

ABSTRACT**Grosseteste's Qualitative Law of Refraction**

This paper examines the relationship between medieval and early modern science through Grosseteste's work *De iride seu de iride et speculo*. A. C. Crombie in the work *Augustine to Galileo* considers Grosseteste's optics, his so-called quantitative law of refraction, as a concrete and important example of the experimental method of modern science. In opposition to Crombie, this paper attempts to demonstrate that since Grosseteste's so-called quantitative law of refraction, expressed in the work *On the rainbow*, is based on metaphysical assumptions on economy and uniformity of nature, it can in no way be seen as quantitative in the parlance of modern experimental science. Therefore, it can better be signified as qualitative.

Key words: Grosseteste, rainbow, optics, science, law of refraction

Po mnenju nekaterih zgodovinarjev znanosti se v delih Roberta Grossetesta kaže eksperimentalna znanstvena metoda značilna za moderno znanost.¹ Še posebej njegova dela o optiki naj bi predstavljala konkreten in pomemben primer te nove, eksperimentalne metode.²

Alistair C. Crombie v delu *Augustine to Galileo* podeli Grossetestu pomembno mesto med pisci o optiki v 13. stoletju. Meni, da je Grosseteste pomemben predvsem zaradi svojega poskusa razlage oblike mavrice s pomočjo pojava, ki ga je lahko proučeval izkustveno oz. eksperimentalno, to je lom svetlobe na sferičnih lečah. Njegov temeljni zastavek je, da je bil Grossetestov prispevek k optiki sicer bolj v poudarku pomena »eksperimentalne« in matematične metode kot v novih spoznanjih, da pa je vendarle prispeval nekaj pomembnih dodatkov, saj je v svojem delu *O mavrici ali o mavrici in zrcalu* poskušal lom obravnavati kvantitativno.³

V nasprotju s Crombijevim pojmovanjem, po katerem Grossetestova optika predstavlja konkreten in pomemben primer nove »eksperimentalne« metode, bom skušala pokazati, da Grossetestov t. i. kvantitativni zakon loma svetlobe, ki ga formulira v delu *O mavrici*, ni eksperimentalen oz. da ne ustreza pravilom eksperimentalne znanosti, saj temelji na metafizičnih predpostavkah ekonomičnosti in uniformnosti narave in je po svoji naravi pravzaprav kvalitativen.

Najprej bom posvetila nekaj besed Grossetestovemu pojmovanju načel geometrijske optike, ki jih postavi v delu *O črtah, kotih in oblikah ali o lomu in odboju žarkov* in nato uporabi v svoji teoriji mavrice. Nato se bom posvetila prvemu delu njegovega spisa *O mavrici*, kjer razvije zakon loma svetlobnih žarkov.

Geometrijska optika

Za Grossetesta predstavlja optika osnovno znanost o naravi, ki razlaga način stvarjenja tvarnega, snovnega sveta, pa tudi način delovanja narave. Njegov geometrijski pristop k optiki

temelji na Aristotelovi misli in novoplatonistični tradiciji, v kateri je proučevanje optike na geometrijski način predstavljalo standard.⁴ Geometrijsko obravnavanje svetlobe je bilo več kot le znanstvena metoda, imelo je tudi metafizični pomen, ki izhaja iz privilegiranelega mesta matematike v novoplatonizmu. Grossetestovo pojmovanje razmerja med optiko in geometrijo ima svoj izvor v tradiciji, ki jo je osnoval arabski neoplatonistični mislec iz 10. stoletja, al-Farabi.⁵ Al-Farabi ostro ločuje med optiko in fiziko. Optiko postavi, skupaj z geometrijo, aritmetiko, astronomijo in glasbo, med teoretične oziroma matematične, demonstrativne znanosti, ki so direktno podrejene geometriji. Vendar praktične uporabe optike, kot je na primer proučevanje mavrice, za al-Farabija ne sodijo med demonstrativne znanosti – znanost o mavrici spada k fiziki.

Ta pogled, ki je bil običajen v trinajstem stoletju, je prevzel tudi Grosseteste. Ko govorimo o Grossetestovi geometrijski optiki, moramo vsekakor upoštevati metafizični status svetlobe, ki ga je Grosseteste razvil v delu *O svetlobi*, in vlogo svetlobe oziroma iluminacije na področju spoznavne teorije. Svetloba je zanj prva »telesna oblika« vseh materialnih stvari in prvi princip gibanja. Vse spremembe v univerzumu lahko v končni fazi pripišemo dejavnosti svetlobe.

Grosseteste sicer ni postavil svoje klasifikacije znanosti, jasno pa je, da je ostro ločeval med fiziko in optiko, saj v delu *O mavrici ali o mavrici in zrcalu* pravi, da v fiziki pridemo do *quid* mavrice, v optiki pa do *propter quid* tega pojava.⁶ Tako je optika kot geometrija, s katero se Grosseteste ukvarja v *De lineis, angulis et figuris*, ločena od fizikalnih učinkov optičnih zakonov, ki so podani v delu *O mavrici*. Optika je torej demonstrativna znanost, ki izhaja iz nedvoumnih *a priori načel oz. počel*, znanost, ki se od splošnega spušča k posamičnemu. Kot bomo videli v nadaljevanju, Grosseteste razvije matematične principe optike na metafizičnih temeljih. Zaradi tega je geometrijska optika sama po sebi (*in se*) oblika znanosti, vednosti (*sapientia*), za to raven spoznanja pa ni potrebno nobeno nanašanje na izkustveni svet. V svojo metodo spoznavanja sicer vključuje eksperimentalni⁷

postopek z namenom, da na najboljši način uporabimo konkretne podatke, ki vodijo k spoznanju vzrokov, vendar hkrati opozarja, da obstajajo boljši načini spoznanja.

Vsekakor je treba omeniti, da Grosseteste, kljub svoji naklonjenosti do uporabe optičnih primerov, v svojem *Komentarju Aristotelove Druge analitike* ne uporabi metode eksperimentalne verifikacije in falsifikacije pri optiki. Ta veja znanosti, tj. optika, je namreč, kot pravi Eastwood, najbolj dovzetna za antiekperimentalni pristop, če upoštevamo vlogo in pomen svetlobe v neoplatonistični metafiziki.⁸

V delu *O črtah, kotih in oblikah ali o lomu in odboju žarkov* Grosseteste postavi pravila geometrijske optike na neempiričnih osnovah. Tudi ko se sklicuje na izkustvo, so to le primeri splošnih načel, ki jih obravnava. Razlikuje štiri tipe svetlobe: neposredno, odbito oz. reflektirano, lomljeno in akcidentalno svetlobo. Optično piramido, stožec, ki ga ustvarijo žarki, ki izhajajo iz svetlobnega vira, obravnava kot normalen način prenosa svetlobe v naravi.

Začne z znamenitim stavkom: »Zelo pomembno je razumevanje črt, kotov in likov (*Utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima*), saj je brez njih nemogoče razumeti filozofijo narave (*quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis*)«. ⁹ Da bi prišli do *propter quid* vzroka naravnih pojavov, morajo biti ti izraženi s pomočjo črt, kotov in likov.¹⁰ Nato se posveti proučevanju svetlobe.

Po Grossetestu moramo pri obravnavanju svetlobe in njenih učinkov upoštevati aktivni in pasivni dejavnik. Aktivni dejavnik se nanaša na samo svetlobo, tj. na naravo svetlobe in na njen način širjenja oziroma delovanja. Ko svetlobni žarek zadene objekt, se učinek spreminja glede na predmet, ki je pasiven. Tako sončni žarek ustvarja različne učinke glede na to, kam pade: posuši blato, topi led.¹¹ Svetloba, pravi Grosseteste, deluje vedno na isti način, to je geometrično. Svetlobni žarek sledi ravni, premi črti (*linearecta*), ki je najbolj učinkovita.¹² Narava namreč deluje na najkrajši možni način, ravna črta je najkrajša od vseh črt.¹³

Ravna črta vsebuje enakost brez kotov, enakost je boljša od neenakosti (*linea recta habet aequalitatem sine angulo; sed melius est aequale, quam inaequale*).¹⁴ In še nekaj govori v prid ravni črti: vsaka delujoča sila deluje močnejše, če je enotna, večja enotnost delovanja je v ravni kot v ukrivljeni črti.¹⁵

Potem ko Grosseteste postavi te osnovne določitve, začne z obravnavo odboja in loma svetlobnih žarkov. Pri odboju svetlobnega žarka ugotovi, da morata biti vpadni in odbojni kot žarka enaka.¹⁶ Enakost teh dveh kotov namreč omogoča najboljšo in najkrajšo pot žarka. V ozadju te trditve je princip ekonomičnosti, ki ga najdemo na primer že pri Aristotelu.¹⁷ Ta princip pravi, da narava ne dela ničesar zaman.¹⁸ Poleg enakosti vpadnega in odbojnega kota svetlobnih žarkov Grosseteste še poudari, da odboj svetlobo oslabi, kar pomeni, da je odbiti žarek šibkejši kot žarek, ki pada pravokotno na površino: »Glede odboja pa takole: delovanje je šibkejše, kjer se žarek odbija, ker vsak odboj povzroči slabenje. Še šibkejše je delovanje takrat, ko se žarek odkloni od ravnega vpada (*ab incessu recto*), ki bi ga moral imeti, če bi šel skozi sredino telesa«. ¹⁹ Grosseteste torej sklepa takole: ker je premica (*linea recta*) boljša, je ravni žarek močnejši; bolj kot žarek odstopa od preme, pravokotne smeri, šibkejši je.

Od tu preide na lom svetlobnih žarkov in pravi:

»Če pa telo, na katerem se zbirajo [žarki] (*concurrans*) ne ovira prehoda moči, tedaj žarek, ki pada pod enakim kotom ali navpično, ohrani ravno smer in je najmočnejši (*ad angulos aequales sive perpendiculariter tenet incessum rectum et est fortissimus*). Tisti pa, ki pada pod neenakimi koti, se odkloni od ravnega vpada (*qui cadit ad angulos inaequales, deviat ab incesu recto*), ki ga je imel v prejšnjem telesu in bi jo še moral imeti, če bi bil medij enakomeren (*uniforme*). To spremembo smeri imenujemo lom žarka (*fractio radii*)«. ²⁰

Lom svetlobe se torej zgodi, ko se svetloba ne odbije od medija,

ampak gre skozenj. Ker pa se lomljena svetloba v manjši meri odkloni od ravne črte kot pri odboju svetlobe, so, po mnenju Grossetetsta, pri lomu svetlobe žarki močnejši kot pri odboju.²¹ In če gre žarek skozi gostejši medij, se odkloni proti normali, pravokotnici, nasprotno se zgodi pri prehodu skozi redkejši medij.²²

To so glavni poudarki Grossetetstovih geometrijskih načel optike. Zdaj se lahko posvetimo njegovemu lomnemu zakonu, ki je izražen v prvem delu spisa *O mavrici*.

Kvalitativni lomni zakon

Od antike do srednjega veka lahko sledimo velikemu številu različnih znanstvenih razlag o nastanku mavrice, ki pa imajo eno skupno točko: osnova za vse te teorije o mavrici do 13. stoletja je odboj sončnih žarkov.²³ Od 13. stoletja naprej pa se začnejo pojmovanja o mavrici spreminjati.²⁴ Velik doprinos k razvoju srednjeveških teorij o mavrici je prispeval tudi Grosseteste. V teorijo o mavrici je namreč vpeljal lom svetlobe oz. refrakcijo. Prvo primerno razlago tega pojava je pozneje, okoli leta 1304, podal Teodor iz Freiberga. Najbolj v oči bijoč vidik Teodorjeve teorije, ki daje slutiti vzpon moderne znanosti, je eksperimentalni pristop. Teodor iz Freiberga je namreč odkril dejansko pot sončnih žarkov v posameznih dežnih kapljah, ko se pojavi mavrica. Kvalitativni mehanizem odboj-lom-odboj je od tedaj služil kot osnova teoretične strukture. Eksperimentalna metoda kot analitično orodje je prisotna tudi pri Rogerju Baconu, ki je, kljub temu da ostaja zavezan teoriji odboja, uspel ovreči Grossetestovo razlago mavrice. Vseeno pa je bila Grossetstova intuicija tista, ki je odprla pot Teodorju, saj bi, kot pravi Eastwood,²⁵ brez ideje, da je lom svetlobe bistven element pri proučevanju mavrice, srednjeveške teorije o mavrici ostale v slepi ulici. Poglejmo si torej Grossetestovo teorijo loma svetlobe, ki jo tako Baur kot Crombie označita za eksperimentalno.

Grossetestovo delo *O mavrici* lahko razdelimo na dva dela: na prvi del, ki obravnava lomni zakon, in drugi del, kjer navedeni

zakon Grosseteste uporabi pri razlagi nastanka mavrice. V tem prispevku se bom osredotočila samo na prvi del.

Grosseteste začne razpravo *O mavrici* s trditvijo, da proučevanje mavrice pripada tako fiziki, ki nam pove »da nekaj je«, kot perspektivi oz. optiki, ki nam da odgovor na vprašanje »zakaj nekaj je« oziroma nam poda vzrok pojava.²⁶ Ker Aristotel v svoji *Meteorologiji* ostaja na področju fizike, Grosseteste pravi, da bo on podal odgovor *propter quid*: »Zato bomo na tem mestu skušali po svojih močeh razložiti [vzrok] *propter quid*, ki spada na področje perspektive [oz. optike]«. ²⁷

Perspektivo oz. optiko Grosseteste tradicionalno razdeli na tri dele, ki so odvisni od načina prenosa žarkov. Prvi del perspektive se ukvarja z neposrednim prenosom v ravni črti in obsega vedo, imenovano »o vidu«. Drugi del optike predstavlja odboj in sodi k vedi »o zrcalih«. Tretji del optike pa obravnava lom žarkov in je bil do sedaj še nedotaknjen in ne(spo)znan:

»Perspektivo delimo na tri glavne dele skladno s tremi načini prehajanja žarkov do gledane stvari. Prvi način prehajanja žarkov do gledane stvari je neposreden prehod skozi prosojen medij, ki je enega rodu [ali ene gostote] (per medium diaphani unius generis) in ki je postavljen med gledajočim in gledano stvarjo. Drugi je prehod v ravni črti k telesu, ki je takšne duhovne narave, kakršne je ogledalo (ad corpus habens naturam huius modi spiritualis, perquam ipsum est speculum) od katerega se odbije do gledane stvari. Tretji način prehoda žarkov je skozi več prosojnih teles različnih rodov [oz. gostot] (per plura diaphana diversorum generum), v katerih se zaradi stičnosti (continguitate) vidni žarek lomi pod kotom in ne pade na gledano stvar v ravni črti (non per incessum rectum), ampak po več ravnih črtah, ki so spojene v točki loma. Prvi način obravnava veda imenovana „o vidu“ [tj. optika] (scientia nominata de visu), drugega znanost o zrcalih (de speculis). Tretji del pa je pri nas

do zdaj ostal neznan in nedotaknjen«. ²⁸

Z vedo o lomu svetlobnih žarkov, pravi Grosseteste, lahko razložimo veliko presenetljivih stvari. Na primer: povečava, ki nastane z lomom svetlobe skozi sferične leče, nam omogoča, da vidimo majhne predmete kot velike in oddaljene, kot da bi bili blizu;²⁹ če nam rob posode onemogoča, da bi videli kovanec, ki leži na njenem dnu, vanjo nalijemo vodo in ga tako zaradi loma žarkov lahko vidimo.³⁰ Pravi, da je to razvidno tudi iz tega, ker je *subiectum continui* telo ene narave. Vidni žarek je ob stiku dveh različnih prosojnih medijev s tem stikom presekan. Ker pa je celoten žarek ustvarjen iz enega počela (*a principio uno generatus*) oziroma izhaja iz enega počela, diskontinuiteta pri stiku ne more biti popolna, kajti če bi bila, bi bilo prehajanje prekinjeno. Zato je sredina med popolno kontinuiteto in popolno diskontinuiteto lahko samo točka, kjer se žarek dotakne dveh delov in sicer ne navpično, ampak pod kotom.

Po tem uvodu Grosseteste preide k opisu t.i. kvantitativnega zakona loma svetlobe oz. refrakcije. Velikost kota pri lomu svetlobnih žarkov opiše na sledeči način. Imamo dva prosojna medija različnih gostot z ravno ploskvijo. Na tej ravnini si predstavljamo pravokotnico, ki se podaljšuje v gostejši medij. Zamislimo si žarek, ki izhaja iz očesa skozi zrak na drug prosojen medij in se nepretrgoma premočrtno nadaljuje v ta drugi medij. Ko gre žarek iz redkejšega v gostejši medij, bo njegova pot v drugem mediju razpolovila kot, ki je nastal med pravokotnico na ploskev in črto, ki izhaja iz prvega medija in se nadaljuje v drugega:

»Kolikšen je odklon žarka od ravnega vpada [pravokotnice] (adiuncti a recto incessu declinato), si bomo predstavljali na naslednji način. Zamislimo si žarek, ki izhaja iz očesa skozi medij zraka na drug prosojen medij in se nepretrgoma premočrtno nadaljuje. Od točke, v kateri pade na prosojno telo, nadaljuje pot v ravni črti v notranjost tega prosojnega [telesa] in na površino telesa dela enake kote z vsake strani (ex omni parte faciat angulos aequales).

Pravim torej, da vpadni kot v drugem prosojnem telesu teče po črti, ki razpolavlja kot na enaka dela (incessus radii in secundo diaphano est secundum viam lineae dividensis per aequalia angulum). Ta kot omejujeta žarek, ki se imaginarno nadaljuje nepretrgoma naravnost, in črta, ki teče od točke vpada žarka do kotov na površini drugega prosojnega telesa v njegovo notranjost».³¹

V tem odstavku Grosseteste jasno prikaže, kaj se dogaja pri lomu žarkov – ko gre žarek iz enega prosojnega medija, na primer zraka, v drug prosojen medij, na primer vodo, se lomi pod kotom, ki razpolavlja vpadni kot na dva enaka dela.

Ko Grosseteste zapiše ta zakon, uporablja prvo osebo ednine (*dico*), kar kaže na izvirnost te formulacije. Eastwood opaža, da Grosseteste v svojih optičnih delih uporablja prvo osebo ednine samo v primerih, ko podaja svoje lastno mnenje ali informacijo in da se tako opis navedenega zakona kot tudi *dico* pojavljata tudi v drugem rokopisu *De iride*, ki ga Baur v svoji izdaji ne uporablja.³² Še eno stvar iz tega odlomka je treba izpostaviti, in sicer način, kako je ta zakon izražen. Grosseteste pravi: »Vpadni kot žarka v drugi medij teče po črti, ki razpolavlja kot na enaka dela (incessus radii in secundo diaphano est secundum viam lineae dividensis per aequalia angulum)«.³³ Iz tega lahko sklepamo, da je tu poudarjena ideja enakosti, kajti normalen matematični način formulacije tega zakona bi bil: »lomni kot je enak polovici vpadnega kota«. Te »polovice« pa Grosseteste nikjer ne omenja. Ta posebna terminologija (*dividensis per aequalia angulum*) ima svoj pomen. Če raje govorimo o »delitvi kota na enaka dela« kot o razpolovitvi tega kota, je za fizika verjetno vseeno. Optični zakon se bo glasil $r = \frac{1}{2} i$. Za metafizika pa poudarjanje pojma enakosti kaže na sklicevanje na metafizični princip uniformnosti oz. enakosti, enoličnosti kot osnove za znanstveni zakon.³⁴ Da zgoraj navedena fraza ni zgolj naključna oziroma da ne predstavlja samo neke posebnosti v izražanju Grossetesta, ampak je zelo pomembna, je razvidno tudi iz paragrafov, ki v *O mavrici* sledijo. V naslednjem odstavku Grosseteste pojasni princip, na katerem je osnovan ta zakon »polovice«. Pravi, da

je dejstvo, da je velikost lomnega kota žarka določena na ta način, razvidno tudi na podlagi podobnih poskusov oz. izkustev z zrcali: odbojni kot žarka od zrcala je enak vpadnemu kotu. Do tega zaključka pridemo, če sledimo načelu ekonomičnosti:

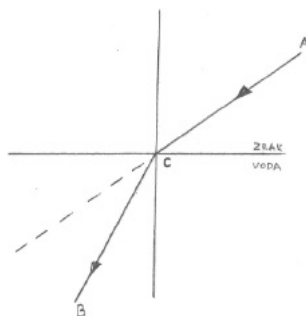
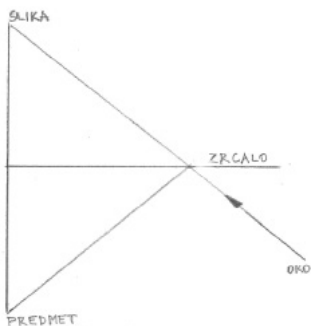
»Da se na tak način določi velikost kota pri lomu žarka, nam kažejo poskusi podobni onim, ki smo jih že spoznali. Namreč, da odboj žarka od zrcala nastane v enakem kotu kot je vpadni kot (experimentia similia illis, quibus cognovimus, quod refractio radii super speculum fit in angulo aequali angulo incidentiae). Po tem principu deluje filozofija narave, in sicer na najbolj usklajen, najkrajši in najprimernejši način, kolikor je mogoče (omnis operationaturae est modo finitissimo, ordinatissimo, brevissimo et optimo, quoe impossibile est)«.³⁵

To načelo za Grossetesta predstavlja ključ za odkritje lomnega kota. Najkrajša pot med dvema točkama pri odboju je takrat, ko sta vpadni in odbojni kot enaka. To dejstvo predstavlja zanj potrditev načela ekonomičnosti in ga zato uporabi tudi pri lomu svetlobe. Oba pojava, lom in odboj, sta povezana kot »podobni izkustvi« (*experimentia similia*). Ker torej omenjeno načelo zahteva enaka kota pri odboju, mora to veljati tudi za lom. Pri lomu sta torej enaka kota dve polovici kota, ki ga oblikujeta pravokotnica in neposreden podaljšek poti žarka iz prvega v drugi medij.³⁶ To temeljno identiteto skuša dokazati v naslednjem paragrafu.

Začeli bomo z zadnjim delom odstavka, kjer Grosseteste opisuje zakon, ki določa položaj slike pri odboju.³⁷ Imamo ravno zrcalo in si predstavljamo, kje vidimo sliko predmeta pri odboju od tega zrcala. Da bi določili, kje se ta predmet pokaže, najprej povlečemo črto, ki izhaja iz predmeta pravokotno na ravno zrcalo in se nadaljuje za njim. Nato povlečemo črto pogleda iz očesa k objektu prek odboja ob enakih kotih. Potem potegnemo na drugi strani zrcala premočrtno nadaljevanje tistega dela črte pogleda iz očesa k zrcalu; ta se bo srečala s pravokotnico v točki, ki je enako oddaljena tako od zrcala kot od videnega

predmeta. Položaj slike pri odboju je tako določen s presečiščem pravokotnice na zrcalo iz gledanega predmeta in direktnega nadaljevanja črte pogleda iz očesa k zrcalu na drugi strani zrcala (glej sliko).

Pri določitvi položaja slike pri lomu velja isto pravilo. Zamislimo si ravno skupno površino med dvema medijema različnih gostot in pravokotnico na to površino. Kjer se sekata pravokotnica in ploskev, naj se črta pogleda iz zgornjega, redkejšega medija dotakne površine. Nato si zamislimo to linijo pogleda, ki se na površini lomi k pravokotnici, da se nadaljuje v gostejši medij in pride do vidnega predmeta. Kje se bo ta predmet pokazal? Lokacijo slike pri lomu Grosseteste določi s presečiščem pravokotnice na površino iz videnega objekta in neposrednega nadaljevanja (na drugi strani lomljene površine) črte pogleda iz očesa k površini (glej skico; A: opazovalec, B: položaj predmeta, C: mesto, kjer se predmet pokaže).



Čeprav se dejanski položaji črt na diagramu odboja razlikujejo od tistih na diagramu loma, je princip isti. To je razvidno iz primerjave opisa obeh pravil. Ko Grosseteste prehaja od loma k odboju, najprej omenja lom in nato pravi, da lahko isto razlago apliciramo na odboj.

Pri razvoju Grossetestove optike je tako bistvenega pomena analogija med obema pojavoma. Za Grossetesta je ta analogija dejanska, opraviči jo z razlikovanjem med aktivnimi in pasivnimi

vidiki optičnih dogodkov. Na eni strani imamo svetlobo, ki je aktivna in deluje vedno na isti način, na drugi strani je pasivno zrcalo, od katerega se svetloba odbija, in nek drug, prav tako pasiven, transparentni medij, v katerem se svetloba lomi. Čeprav se učinki spreminjajo, so – kar zadeva svetlobo – sami po sebi ti učinki naključni, svetloba sama je po svojem bistvu vedno ista. Iz tega sledi, da lahko postavimo analogijo med učinki loma in odboja, saj je aktivni princip pomembnejši od pasivnega. Svetloba kot aktivni dejavnik je stalna in nespremenljiva, spreminja se samo sprejemnik. Tako pri lomu kot pri odboju zadene površino vpadni svetlobni žarek. Ker je aktivni dejavnik isti, morajo biti tudi učinki v bistvu isti, razlikujejo se samo v svojih akcidencah.

V zadnjih dveh obravnavanih odstavkih dela *O mavrici* oziroma v tistem delu stavka, kjer Grosseteste govori o črti potegnjeni pravokotno od vidnega predmeta na površino drugega prozornega medija, tistega bližje očesu (*lineae ductae a re visa cadentis in superficiem secundi perspicui propinquiorem oculo ad angulos aequales undique*),³⁸ vidi Crombie Grossetestov kvantitativni zakon loma svetlobe, ki pravi, da lomni kot predstavlja polovico vpadnega kota, ko svetloba prehaja iz redkejšega v gostejši medij.³⁹ Ker na začetku Grosseteste omenja določitev lomnega kota, Crombie verjetno domneva, da del besedila, ki sem ga navedla prej, predstavlja kvantitativni zakon loma svetlobe. Vendar kot pravilno ugotavljata tako Eastwood kot Turnbayne, gre v tem delu besedila za pravilo lokacije slike pri refrakciji.⁴⁰ Vseeno pa Turnbayne svoj članek zaključi s trditvijo, da čeprav ta odlomek ne razkriva Grossetestovega lomnega zakona, kaže pravilo za določitev lomnega kota eksperimentalno in je skladen s pogledom, da je svoje teorije eksperimentalno preverjal.⁴¹ Grossetestov lomni zakon pa ni, kot je razvidno iz prvega obravnavanega odstavka, kjer ga tudi najdemo, določen z merjenjem, ampak racionalno, na temeljih simetrije in ekonomičnosti delovanja.⁴²

Zakaj torej pri Grossetestu ne moremo govoriti o empirični določitvi tega zakona? Grosseteste, kot je razvidno iz njegove spoznavne teorije, pri spoznavanju daje prednost določitvi

a priori principov (če je to možno) pred »eksperimentalnim«, izkustvenim dokazovanjem. Zato sta tudi v tem primeru načeli ekonomičnosti in uniformnosti narave vodilni načeli, ki predstavljata temelj njegove geometrijske optike. Načelo ekonomičnosti, ki ga navaja in uporablja tudi v drugih besedilih, na primer v delu *O črtah*,⁴³ uporabi kot dokaz odbojnega zakona, tj. da vpadni in odbojni žarki tvorijo enake kote, ker je to najkrajša pot med dvema točkama pri odboju. Ker Grosseteste ne vidi bistvene razlike med odbojem in lomom, lahko zlahka naredi prehod od enega k drugemu. Zanj sta odboj in lom »podobni izkustvi« (*experimenta similia*).

Za Grossetesta tako ni samo verjetno, da sta odboj in lom podobna, ampak je to nujno. Uniformnost postane načelo narave. Vsi svetlobni pojavi morajo slediti zakonom na enostaven in uniformen način. Tako odboj kot lom se morata kot različna vidika istovrstnega pojava ujemati z zakonom o enakih kotih. Enakost predstavlja najvišjo stopnjo reda pri odboju in zato mora veljati tudi pri lomu. Shematično sta odboj in lom očitno različna, tu ni neke neposredno očitne analogije med obema pojavoma, saj gre pri lomu za žarek, ki predira drugi medij, pri odboju pa tega prediranja ni.

Vendar je treba poudariti, da je imel Grosseteste samo osnovno znanje optike, zato neenakost med obema pojavoma, ki jo vidimo danes, zanj ni predstavljala bistvene razlike. Ker torej ni imel razloga za drugačno razmišljanje, je razvil optična pravila na predpostavki, da ta temeljna podobnost oziroma istovrstnost obstaja. Vsekakor, kot poudarja Eastwood,⁴⁴ je imel dober razlog za podporo te predpostavke: pravilo za lociranje slike pri odboju je prav tako primerno za lom. V obeh primerih imamo površino (ki odbija ali lomi žarek), črto, potegnjeno pravokotno na površino iz gledanega predmeta, in žarek (odbit ali lomljen), ki gre iz očesa k predmetu preko površine. Grosseteste torej na osnovi pravila za lociranje podobe pri odboju poda pravilo za njeno lociranje pri lomu.

Tako kot lahko govorimo o uniformnosti pri zakonih o določanju

položaja slike pri odboju in lomu, lahko govorimo tudi o uniformnosti med kvantitativnim odbojnim in kvantitativnim lomnim zakonom: oba določata najkrajšo pot žarkov. Pri odboju pridemo do najkrajše poti med dvema točkama, ko sta vpadni in odbojni kot enaka. Skladno z načelom uniformnosti narava pod istimi pogoji deluje vedno na isti način. To pomeni, da neka delujoča sila vedno deluje na isti način, učinki se lahko spreminjajo skladno s spremembami zunanjih pogojev. V primeru odboja in loma imamo tako dva različna učinka istega naravnega delovanja, delovanja žarkov. Ko svetlobni žarek doseže ogledalo, se odbije; ko gre skozi prosojen medij, se lomi. Imamo torej različne pogoje in isto delovanje, saj svetloba deluje vedno na isti način. Zato lahko iz kvantitativnega odbojnega zakona sklepamo na lomni zakon. Če svetlobni žarek vedno ubere najkrajšo pot in je ta pot določena z enakostjo vpadnega in odbojnega kota v primeru odboja, potem lahko pričakujemo, da se tudi lom dogodi na način enakosti kotov. V primeru loma sta enaka kota dana z razpolovitvijo kota, ki ga tvorita navpičnica na površino in črta, ki nadaljuje pot vpadnega žarka skozi prosojen medij. Grosseteste lomnega kota ne opredeljuje s pojmi vpadnega kota, temveč govori o žarku, ki sledi poti, ki deli na enaka dela (*dividentia per aequalia*) kot med nadaljevanjem vpadnega žarka in pravokotnico. Kljub temu da je dejanska geometrija pri obeh pojavih različna, je način izražanja obeh pravil v bistvu identičen.

Ta verbalna podobnost, ki izpričuje očitnost metafizičnega principa uniformnosti, je za Grossetesta pomembnejša kot vsaka shematska razlika. Ne zanima ga toliko podrobna geometrijska obravnava optičnih propozicij, kot je ta zanimala npr. Ptolemaja ali al-Hazena. Zadostuje mu uporabnost geometrije v optiki. Geometrija mu bolj kot točnost predstavlja gotovost, obenem pa daje ugled metafizičnemu obravnavanju svetlobe. S tem, ko uporabi geometrijo kot pomočnico fiziki in metafiziki, razvije optične razprave, ki vključujejo več filozofskega razmišljanja kot matematike. Metafizični princip uniformnosti, ki je vključen in izražen v pojmu enakosti, je uporabljen za opis t.i. kvantitativnega lomnega zakona na osnovi odboja. Ta prvotna identiteta kaže na vpliv začetnih razprav o geometrijski optiki povezanih z

neoplatonizmom. Na tej osnovi je tudi postavljen ta zakon.⁴⁵

Grossetestova optika torej ne predstavlja primera nove »eksperimentalne metode«, kot pravi Crombie. Optika je za Grossetesta demonstrativna znanost, ki izhaja iz nedvoumnih *a priori načel oz. počel*, znanost, ki se od splošnega spušča k posamičnemu. Kot smo videli, Grosseteste razvije matematične principe optike na metafizičnih temeljih. Zaradi tega je geometrijska optika sama po sebi (*in se*) oblika znanosti, vednosti (*sapientia*), za ta nivo spoznanja ni potrebno nobeno nanašanje na izkustveni svet. Vsekakor je treba omeniti, da Grosseteste kljub naklonjenosti do uporabe optičnih primerov v svojem *Komentarju Aristotelove Druge analitike* ne uporabi metode eksperimentalne verifikacije in falsifikacije pri optiki. Ta znanost – optika je namreč, kot pravi Eastwood, najbolj dovzetna za antieksperimentalni pristop, če upoštevamo vlogo in pomen svetlobe v neoplatonistični metafiziki.⁴⁶

Lahko torej zaključimo, da je Grossetestov t. i. kvantitativni lomni zakon samo na pol kvantitativen, saj je osnovan na kvalitativnih principih ekonomičnosti in uniformnosti narave in bi bilo verjetno bolje, če bi ga imenovali kvalitativni lomni zakon, saj je na ta način tudi bolje razumljiv. S tem zakonom Grosseteste pokaže, kako lahko spekulativne, metafizične principe apliciramo na področje znanosti.

Grossetestova optika nasploh torej temelji predvsem na metafizičnih principih. Narava njegovih optičnih del, posebej njegova uporaba virov, dopolnjuje njegovo metafizično pozicijo. Kot je razvidno iz spisa *O svetlobi*, geometrija opisuje realnost, stvarjenje je prikazano v terminih geometrijskega optičnega atomizma. Ker je zemeljska svetloba odsev metafizične svetlobe in ker obe delujeta na geometrijski način, je spoznanje v optiki v bistvu geometrijsko spoznanje. Zato lahko do spoznanja v optiki pridemo z dedukcijo, induktivno sklepanje je omejeno le na specifične fizikalne pojave, ki jih povzroča svetloba. Ker Grosseteste v spoznavni teoriji daje prednost deduktivnemu spoznanju pred induktivnim, kot je razvidno iz njegovega

Komentarja Druge analitike, smo lahko pričakovali, da se je izogibal eksperimentalni metodologiji, kjer je le mogoče. In ker so bile zanj metafizične resnice bolj gotove, bolj zanesljive od fizikalnih, je apliciral metafizično spoznanje na optične probleme, kjer je bilo le mogoče. V tem smislu je razvijal optična pravila kot geometrijske propozicije. Metafizični princip ekonomičnosti delovanja narave uporablja na pomembnih delih svojih razprav, navaja ga celo kot dokaz lomnega zakona. Optika, razumljena na ta način, se tako lahko izogne pastem induktivnega spoznavanja, ki ostaja na ravni verjetnosti, če ni potrjeno z božjo iluminacijo.

OPOMBE

- 1 Ko govorimo o eksperimentu v moderni znanosti, Alexandre Koyré opozarja, da samo eksperimentiranje, čeprav je značilno za moderno znanost, ni imelo odločilne vloge pri njenem oblikovanju. Poleg tega pa eksperimentalna metoda moderne znanosti implicira prevlado razuma nad izkustvom in zamenjavo znane empirične realnosti z idealnimi – matematičnimi modeli ter primat teorije nad dejstvi. Alexandre Koyré, »Izvori moderne znanosti«, v: *Znanstvena revolucija* (Ljubljana 2006), 72; Alexandre Koyré, »Galilej in Platon«, v: *Znanstvena revolucija* (Ljubljana 2006), 105.
- 2 Alistair C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700* (Oxford 1953); Ludwig Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Münster v Vestfaliji 1912).
- 3 Alistair C. Crombie, *Augustineto Galileo, Volume one: Science in the Middle Ages 5th to 13th Centuries* (London 1979), 114; glej tudi: ibid., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700*, 116–134.
- 4 Geometrijski pristop v smislu metode geometrijskega dokazovanja – to pomeni, na splošno rečeno, da je bila določena stvar razložena, če je bila deducirana iz splošnih principov. Na primer, določena dejstva o trikotnikih, kot je to, da so trije notranji koti enaki vsoti dveh pravih kotov, so bila razložena z dedukcijo iz Evklidove definicije trikotnika, črte in nekaj drugih aksiomov. V antiki in srednjem veku je geometrija predstavljala model za ostale znanosti.
- 5 Bruce S. Eastwood, »Medieval Empiricism: The Case of Grosseteste's Optics«, *Speculum* 43 (1968), 307.
- 6 Robert Grosseteste, *De iride seu de iride et speculo* (1912), 72. Razlikovanje med znanostjo *quia* in *propter quid* izhaja iz razlikovanja med dvema vrstama silogizmov: silogizmom, ki dokazuje *dejstvo* – *da nekaj je (quia)* – in silogizmom, ki dokazuje *vzrok* – *zakaj nekaj je (propter quid)*. Pri dokazovanju dejstva napredujemo od posledic oz. učinkov, od zaznavnih pojavov, ki so bolj znani nam, da bi vzpostavili načela oz. počela, ki so bolj znana po sebi. Dokazovanje poteka od posameznega k splošnemu. Če pa hočemo pojasniti, *zakaj* nekaj je, mora biti sklep izpeljan iz prvotnih načel, ki so resnična, prvotna, neposredna, bolj znana, so *prej* in so vzrok sklepov. V tem primeru gre za dokazovanje od

splošnega k posameznemu. Cilj znanosti (*episteme, scientia*) je razlaga vzrokov (*propter quid*), zakaj so stvari takšne, kot so. Aristotel, *Druga analitika* (Ljubljana 2012), 2, 19, 100a; Robert Grosseteste, *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, (Firence 1981), I, 12, 1–22, 188–189. V srednjem veku in renesansi je bilo za znanstveno razumevanje dejstva, tj. *da nekaj je*, in znanstveno razumevanje vzroka, tj. *zakaj nekaj je*, v rabi več različnih poimenovanj: *demonstratio quia* in *demonstratio propter quid*; dokazovanje vzrokov iz posledic oz. učinkov in dokazovanje posledic oz. učinkov iz vzrokov; dokazovanje *a posteriori* in dokazovanje *a priori*, *compositio* in *resolutio* in tudi analiza in sinteza.

7 Grossetestovega razumevanja eksperimenta ne moremo povezati s t. i. kontroliranim eksperimentom moderne znanosti. Pri njem je namreč eksperimentalno opazovanje povezano z božjo iluminacijo – eksperiment ne predstavlja neke ločene vrste spoznanja, ampak le stopnjo spoznanja. Z eksperimentom pridemo do spoznanja, ki je z iluminacijo povezano z najvišjim spoznanjem. Eksperiment tako ne predstavlja kriterija resnice, je le prva stopnja na poti k popolnemu spoznanju. O tem več v Ingrid Kodolja, »Grossetestovo razumevanje 'eksperimenta' v Komentarju Aristotelove Druge analitike«, *Filozofski vestnik* 37, št. 3 (2016).

8 Eastwood, »Medieval empiricism«, 311.

9 Robert Grosseteste, *De Lineis angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum* (1912), 59–60.

10 Ibid., 60.

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Ibid., 61.

14 Ibid., op. 2. Grosseteste se sklicuje na Boetijevo *Arithmetico* I, 32; II 1.

15 Ibid., na tem mestu se sklicuje na Aristotelovo *Metafiziko* V, 6, 1016a.

16 Ibid., 61–62.

17 Aristotel, *O nebu* (Ljubljana, 2004), I, 4, 271a.

18 Eastwood, »Medieval Empiricism«, 313, op. 41, opozarja, da je Grossetestova raba tega načela vedno metafizična, čeprav ne razlikuje izrecno med metafizično in metodološko verzijo tega principa. Tu je to načelo uporabljeno kot vzrok in kot dokaz za enakost vpadnega in odbojnega kota.

19 Grosseteste, *De lineis*, 59.

20 Ibid., 63.

21 Ibid. Trditev, da se odbojni žarek bolj odkloni kot lomljen, seveda ne

drži. O tem glej več v: Edward Grant, ur., *A Source Book of Medieval Science* (Cambridge, Mass. 1974), 387, op. 14.

22 Grosseteste, *De Lineis*, 63; in Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, 121.

23 O tem več v: David. C. Lindberg, »Robert Grosseteste and the Revival of Optics in the West«, v: Grant, ur., *A Source Book of Medieval Science*, 384–391; Carl. B. Boyer, »Robert Grosseteste on the Rainbow«, *Osiris* 11 (1954), 247–258; Bruce S. Eastwood, »Robert Grosseteste's Theory of the Rainbow. A Chapter in the History of Non-experimental Science«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 19 (1966), 313–322; Bruce S. Eastwood, »Metaphysical Derivations of a Law of Refraction: Damianos and Grosseteste«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 20 (1970), 224–236; Bruce S. Eastwood, »Grossetestes Quantitative Law of Refraction: A Chapter in the History of Non-experimental Science«, *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), 403–414.

24 Kljub splošnemu prepričanju, da je srednji vek gradil na zaupanju in zanašanju na avtoriteto, pa Boyer (*Robert Grosseteste on the Rainbow*, 257) opozarja, da moramo preučevanje mavrice v 13. stoletju obravnavati kot izjemo glede na to pravilo. Od Grossetesta naprej smo priča resni kritiki, ki ne izvzema niti Aristotela. Iskanje novih in izpopolnjenih razlag se je vršilo z izrednim entuziazmom.

25 Eastwood, »Robert Grosseteste's Theory of the Rainbow«, 314.

26 Grosseteste, *De iride*, 72.

27 Ibid.: »Ideoque in praesenti ipsum »propterquid«, quod attinet ad perspectivum, pro modulo nostro et temporis opportunitate suscepimus explicandum.«

28 Ibid., 73.

29 Primeri takšnih povečav so navedeni v Evklidovi *Optiki*, 2, 5, in v delu Seneke *Quaestiones naturales*, I, vi, 5. Ti deli sta bili v času, ko je Grosseteste pisal *De iride*, dostopni. Eastwood, »Medieval Empiricism«, 318, op. 77.

30 Grosseteste, *De iride*. Tu se sklicuje na Evklidovo *Catoptrico*, def. 6. (Eastwood, »Medieval Empiricisms«, 318, op. 77) oz. postulat 7 (Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, 119, op. 6).

31 Grosseteste, *De iride*, 74; glej skico.

32 Eastwood, »Grossetestes Quantitative Law of Refraction«, 406 in op. 16.

33 Grosseteste, *De iride*, 74.

34 Prim. Eastwood, »Metaphysical Derivations of a Law of Refraction«, 234.

35 Grosseteste, *De iride*, 74–75. Na tem mestu je za odboj uporabljena beseda *refractio*, čeprav se le-ta ne pojavlja v vseh rokopisih (v Bibl. Marucell C. 163, f. 19D je uporabljena beseda *reflexio*). Sicer pa do sredine 13. stoletja v severni Evropi ni bilo fiksne oziroma veljavne terminologije za odboj in lom. Včasih so uporabljali besedo *fractio* izmenično za oba pojava, kar kaže na negotovost tistih, ki so jo uporabljali. Verjetno to zamenjevanje kaže tudi na to, da so imeli oba pojava za bolj ali manj enakovrstna. V latinski verziji al-Farabijevega dela *De scientiis* (3) se beseda *fractus* nanaša samo na odboj oziroma na specifično vrsto odboja. Čeprav v Grossetestovih drugih optičnih spisih nikjer ne naletimo na to splošno rabo, vseeno ne moremo reči, da je v *De iride* to samo lapsus, saj v nadaljevanju besedila združi odboj in lom pod enotnim principom in glede na eno kvantitativno pravilo. Eastwood, »Grosseteste's Quantitative Law of Refraction«, 406.

36 Eastwood, »Grossetestes Quantitative Law of Refraction«, 407, pravi, da je to bistveno podobnost med odbojem in lomom najbolj jasno razumel Grosseteste, vendar je razvidna tudi iz optičnih razprav njegovih predhodnikov (npr. Seneca).

37 Eastwood, *ibid.*, 408, op. 23, opozarja, da je bil ta zakon Grossetestu dostopen v Evklidovi *Katoptriki*, 16, 17, 18, in v al-Kindijevem delu *De aspectibus*.

38 Grosseteste, *De iride*, 74–75.

39 Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, 123.

40 Eastwood, »Grossetestes Quantitative Law of Refraction«, 409; in C. M. Turbayne, »Grosseteste and an Ancient Optical Principle«, *Isis* 50 (1950), 471.

41 *Ibid.*, 472.

42 Grosseteste, *De iride*, 74.

43 Grosseteste, *De lineis*, 60–61.

44 Eastwood, »Grossetestes Quantitative Law of Refraction«, 412.

45 Eastwood, »Metaphysical Derivations of a Law of Refraction«, 224–236, pravi, da tako Ptolemaj kot al-Hazen, ki sta o lomu vedela verjetno precej več od Grossetesta in sta jemala eksperiment resno, nista formulirala tega zakona; neuspeh pri izračunavanju v terminih trigonometrijske funkcije je seveda predstavljal oviro za tako formulacijo.

Tisti pa, ki so pristopali k znanosti z bolj neoplatonističnega vidika, so bili bolj osredotočeni samo na zakonitosti v naravi in niso usmerjali toliko pozornosti na dokaze teh zakonitosti. Damianos v 4. stoletju obravnava lom in odboj na podoben način kot Grosseteste, vendar ga Grosseteste ni poznal.

46 Eastwood, »Medieval empiricism: The Case of Grosseteste's Optics«, 311.

LITERATURA

Aristotel. *Druga analitika*. Prevedla Jera Marušič. Ljubljana: Založba ZRC, 2012.

Aristotel. *O nebu*. Prevedel Pavel Češarek, spremna študija in opombe Matjaž Vesel. Ljubljana: Založba ZRC, 2004.

Baur, Ludwig, ur. *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofsvon Lincoln*. Münster v Vestfaliji: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912.

Boyer, Carl B. »Robert Grosseteste on the Rainbow«, *Osiris* 11 (1954), 247–258.

Crombie, Alistair. C. *Augustine to Galileo, Volume one: Science in the Middle Ages 5th to 13th centuries, Volume two: Science in the Later Middle Ages and early modern times 13th to 17th centuries*. London: Heinemann Educational Books, 1979.

Crombie, Alistair. C. *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700*. Oxford: Clarendon Press, 1953.

Eastwood, Bruce S. »Grossetestes Quantitative Law of Refraction, A Chapter in the History of Non-experimental Science«, *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), 403–414.

Eastwood, Bruce S. »Medieval Empericism: The Case of Grosseteste's Optics«, *Speculum* 43 (1968), 306–321.

Eastwood, Bruce S. »Metaphysical Derivations of a Law of Refraction: Damianos and Grosseteste«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 20 (1970), 224–236.

Eastwood, Bruce S. »Robert Grosseteste's Theory of the Rainbow, A Chapter in the History of Non-experimental Science«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 19 (1966), 313–332.

Grant, Edward, ur. *A Source Book of Medieval Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

Grosseteste, Robert. *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*. Firenze: Leo S. Olschki, 1981.

Grosseteste, Robert. »Concerning Lines, Angles and Figures.« V: *A Source Book of Medieval Science*, ur. Edward Grant, angleški prevod David C. Lindberg, 385–388. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1974.

Grosseteste, Robert. »De iride seu de iride et speculo.« V: *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofsvon Lincoln*,

ur. Ludwig Baur, 72–78. Münster v Vestfaliji: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912.

Grosseteste, Robert. »De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum.« V: *ibid.*, 59–65.

Grosseteste, Robert. »De luce seu de inchoatione formarum.« V: *ibid.*, 51–59.

Grosseteste, Robert. »On the Rainbow«, angleški prevod David C. Lindberg. V: *A Source Book of Medieval Science*, ur. Edward Grant, 388–391. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1974.

Kodelja, Ingrid. »Grossetestovo razumevanje eksperimenta v Komentarju Aristotelove Druge analitike«, *Filozofski vestnik* 37, št. 3 (2016), 53–69.

Koyré, Alexandre. »Galilej in Platon«, prevod Valerija Vendramin. V: *isti, Znanstvena revolucija*, 103–129. Ljubljana: Založba ZRC, 2006,.

Koyré, Alexandre. »Izvori moderne znanosti«, prevod Vojislav Likar. V: *ibid.*, 51–73.

Lindberg, David C. »Robert Grosseteste and the Revival of Optics in the West.« V: *A Source Book of Medieval Science*, ur. Edward Grant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

Lindberg, David C., ur. *Science in the Middle Ages*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 1978.

Lindberg, David C. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 b.c. to a.d. 1450*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 1992.

Turbayne Colin M. »Grosseteste and an Ancient Optical Principle«, *Isis* 50 (1950), 467–472.

Branje Althusserja

Lea Kuhar

*Transformacija moderne misli – filozofija,
psihoanaliza, kultura*

O AVTORICI

Lea Kuhar je filozofinja in sociologinja kulture. Trenutno je zaposlena kot mlada raziskovalka na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU.

Je doktorska študentka modula *Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura* na Podiplomski šoli ZRC SAZU, kjer pod mentorstvom red. prof. dr. Rada Rihe pripravlja doktorsko disertacijo o Marxovi kritiki politične ekonomije, epistemologiji in sodobni politični filozofiji.

Email: lkuhar@zrc-sazu.si

POVZETEK**Branje Althusserja**

V *Branju Kapitala (Lire le Capital)* je Althusser zapisal, da je Marx le deloma premislil koncept revolucije, ki jo je sprožil na teoretskem področju. Da bi dokončal njegovo delo, si je Althusser zastavil dvojno nalogo: najprej je moral podrobno analizirati simptomalno branje, tj. metodo branja, ki jo je pri kritiki klasične politične ekonomije uporabil že Marx sam, nato pa le-to aplicirati na Marxa samega. Članek trdi, da je s takšno podvojitvijo simptomalnega branja Althusser zgolj delno premislil koncept revolucije, ki jo je sprožil na političnem področju. Da bi lahko zaključili Althusserjev projekt, moramo simptomalno branje, ki ga je Althusser uporabil za branje Marxa, aplicirati na Althusserja samega. To pa pomeni, da ga moramo brati kot filozofi in mu zastaviti vprašanje o specifičnosti predmeta njegove teorije, o specifičnosti odnosa med njegovo teorijo in njenim predmetom ter o naravi tipa diskurza, s katerim obravnava svoj predmet.

Ključne besede: znanost, filozofija, politika, Marx, Althusser

ABSTRACT**Reading Althusser**

In *Reading Capital (Lire le Capital)* Althusser wrote that Marx only partially grasped the concept of the revolution that he triggered in the theoretical field. In order to complete Marx's work, Althusser set a double task: first he had to carefully analyse the symptomatic reading, which is the method of reading employed by Marx in his critique of classical political economy, and then apply this method to Marx himself. The article argues that by doubling the symptomatic reading, Althusser only partially grasped the concept of revolution that he triggered in the political field. In order to complete Althusser's project we need to apply the symptomatic reading that Althusser used in his reading of Marx to Althusser himself. To do that we have to read him as a philosopher and pose him questions regarding the specificity of the object of his theory, the specificity of the relation between his theory and its object, and the nature of the type of discourse employed in analysis of this object.

Key words: science, philosophy, politics, Marx, Althusser

Kot odgovor na vprašanje, zakaj je Marxova misel danes še vedno aktualna za filozofijo, zagovarja Etienne Balibar v *La philosophie de Marx* (1993) paradokсно pozicijo. Marksistična filozofija ne obstaja in nikoli ne bo obstajala, pravi Balibar, vendar pa je kljub temu oz. ravno zaradi tega Marx danes bolj pomemben za filozofijo kot kadarkoli prej. Kljub temu da marksistična filozofija ne obstaja niti kot svetovni nazor družbenih gibanj niti kot sistem, ki bi ga v svojih delih vzpostavil Karl Marx, njen neobstoj aktualnosti Marxove misli za filozofijo ne izniči, temveč jo paradokсно opolnomoči. Opolnomočenje izhaja iz nenehnega prehajanja med *biti manj* in *biti več* od filozofije; med samopostavljenimi tezami, ki kriterije lastne veljavnosti vzpostavijo same v sebi in med dokazi, da filozofija ni samostojna aktivnost, saj je določena s položajem, ki ga zaseda znotraj razrednega boja. Kot nenehno prehajanje med biti manj in biti več od filozofije Marxova misel ne predstavlja zgolj negacije določene filozofske misli, temveč obstaja kot »ne-filozofija« kot nekaj, kar vdre v filozofijo, kot *dogodek znotraj filozofije*:

»Naj ponovimo, da omenjene kontradikcije, omenjena prehajanja v nobenem pomenu ne predstavljajo Marxove šibkosti. Pod vprašaj postavijo samo bistvo filozofske aktivnosti: njeno vsebino, njen slog, njeno metodo, njeno intelektualno in politično funkcijo. Lahko bi trdili, da po Marxu filozofija ni več to, kar je bila. Zgodil se je nepovraten dogodek, dogodek, ki ni primerljiv z vzpostavitvijo novega filozofskega stališča saj nas ne zavezuje zgolj k spremembi naših idej ali metod, temveč k spremembi same filozofske prakse«.¹

Pomen Marxa za filozofijo ni bil vselej samoumeven. Lahko bi rekli, da je bil za njegovo odkritje potreben svojevrsten dogodek. Dogodek, ki ga imamo v mislih, je bralni seminar *Branje Kapitala*, ki ga je skupaj s svojimi študenti v šolskem letu 1964/65 na *École Normale Supérieure* (ENS) izvajal Louis Althusser. Tako kot Marxov *Kapital* je tudi *Branje Kapitala* (v mislih imamo predvsem zbornik tekstov, predstavljenih na bralnem seminarju) v veliki meri zaznamovan s časom in prostorom, v katerem je

nastal. Podobno kot so bili po Engelsu potrebni trije dejavniki za nastanek Marxove kritike politične ekonomije – angleška politična ekonomija, nemška filozofija in francoski socializem – bi lahko tudi nastanku *Branja Kapitala* pripisali tri vire:

(i) V francoski teoriji 40-ih in 50-ih let prejšnjega stoletja sta prevladovala fenomenologija in eksistencializem. Glavni referenci v akademskih krogih sta bila Martin Heidegger in Edmund Husserl skupaj s humanističnimi teoretiki, kot so Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Albert Camus, Simone de Beauvoir, Henri Lefebvre, Frantz Fanon ipd. Ukvarjali so se z vprašanji človeške odtujitve, človeške svobode, s subjektivnimi človeškimi doživetji in vprašanji možnosti realizacije človeške subjektivnosti v obče. Vendar pa so že v začetku 40-ih let pričeli nastajati zametki teoretskega obrata, ki je naredil premik iz raziskovanja človeških doživetij kot takih na vzročne mehanizme, ki ta doživetja porodijo. Teoretski obrat ni bil enovit. Pojavil se je v številnih, med seboj zelo različnih teorijah, ki jih je združeval poudarek na raziskovanju epistemoloških vprašanj vednosti. Skupno jim je bilo prepričanje, kot bi rekel Jean Cavaillès, da ni več filozofija zavesti tista, ki lahko poraja znanstveno vednost. Nič ni neposredno dano, nič ni neposredno dostopno, vse je skonstruirano skozi *proces vednosti*. Razumevanje sveta in lastne umeščenosti vanj postaneta z znanstvenim teoretskim obratom odvisna od tega, kako je skonstruirana vednost, s katero ju skušamo zapopasti. Na podlagi teorije, ki so jo v svojih delih razvijali avtorji, kot so Gaston Bachelard, Alexandre Koyré in Georges Canguillem,² so lahko Althusser in njegovi učenci storili znanstveni obrat na področju marksistične teorije.

(ii) Poleg splošne intelektualne klime je k Althusserjevemu teoretskemu obratu prispevala predvsem *politična situacija* v tedanji Franciji. Po eni strani je postajala oblast Charlesa de Gaulla čedalje bolj represivna, po drugi strani pa je obstajalo vedno manj uporniških gibanj in političnih alternativ, v katerih bi se kritično naravnani študentje lahko udeleževali. Maoistična, trockistična, anarhistična in ostala gibanja, ki so leta 1968 zavzela francoske ulice, so v začetku 60-ih let šele pričela

nastajati. Obstajala je sicer *Parti communiste français* (Francoska komunistična partija), vendar se je ta na kongresu leta 1956 (in ponovno leta 1961) odrekla revolucionarnim stališčem in se odločila za mirno sožitje med vzhodom in zahodom ter za mirno tranzicijo k socializmu. Kot med drugim pokaže Peter Hallward, je pomanjkanje konkretne politične alternative povzročilo, da se je Althusser skupaj s svojimi učenci zatekel k bolj teoretskemu in abstraktnemu pojmovanju politike.³

(iii) Vendar pa do Althusserjevega bralnega seminarja niso privedle zgolj posebne teoretske in politične okoliščine. Ključna je bila predvsem *subjektivna odločitev*, da je kritika obstoječe družbene situacije tako kapitalističnega produkcijskega načina kot obstoječih marksističnih in levičarskih kolektivov mogoča le v kolikor se vrnemo k branju Marxovih del. Takšen povratek je bil vse prej kot očiten in je v prvi vrsti terjal vpeljavo nove metode branja. V uvodniku zbornika tako Althusser zapiše:

»Kapitala nismo brali kot ekonomisti, zgodovinarji ali literati. Nismo mu postavili vprašanja ne o njegovi ekonomski ali zgodovinski vsebini, ne o njegovi preprosti notranji ‚logiki‘. Brali smo ga kot filozofi in smo mu torej postavili neko drugo vprašanje. Preidimo naravnost k stvari in priznajmo: postavili smo mu vprašanje o njegovem odnosu do njegovega predmeta, torej hkrati vprašanje o specifičnosti njegovega predmeta in vprašanje o specifičnosti njegovega odnosa do predmeta; se pravi, postavili smo mu vprašanje, kakšna je narava tipa diskurza, s katerim obravnava svoj predmet, skratka vprašanje o znanstvenem diskurzu.«⁴

Ponovna aktualizacija Marxove kritike politične ekonomije je bila po Althusserju mogoča zgolj kot dokaz, da je Marxov diskurz *znanstveni diskurz*. Potrebno je bilo pokazati, da obstaja *marksistična znanost*, kateri pripadata posebni predmet in posebna metoda. Glede na to, da noben izmed njiju v Marxovih delih ni neposredno dan, ju je moral Althusser šele odkriti. To je storil tako, da je ostal zvest metodi branja, ki jo je praktical že sam Marx, vendar je zaradi omejitev svojega časa ni mogel

v celoti zapopasti. Da bi lahko aktualiziral Marxovo misel, si je bralni krožek tako zadal dvojno nalogo: najprej je bilo potrebno *podrobno analizirati Marxovo branje klasične politične ekonomije*, nato pa s *sredstvi, ki jih je podal že Marx sam, analizirati Marxa samega*.

Današnja politična situacija ni veliko drugačna od situacije, ki je privedla do Althusserjevega bralnega seminarja. Po eni strani se kapitalistični produkcijski način pogreza v čedalje večjo ekonomsko, politično in ekološko krizo, po drugi strani pa nove politične alternative ni na vidiku. Vprašanja, ki jih je v *Branju Kapitala* skupaj s svojimi učenci odpiral Althusser, vsaj do določene mere še vedno ostajajo nerazrešena, s čimer nas zavezujejo, da jih, četudi v nekoliko spremenjeni obliki, zastavimo ponovno. Dani članek bo poskusil pokazati, da je aktualizacija Althusserjeve (in posledično Marxove) teorije danes mogoča, zgolj v kolikor pokažemo, da temelji na *političnem diskurzu*, ki ga je Althusser sprovedel, ne da bi ga zares mislil. Da bi lahko to pokazali, bomo Althusserju storili to, kar je on storil Marxu. Simptomalno branje, ki ga je s svojimi učenci uporabil za branje Marxa, bomo aplicirali na njega samega. Brali ga bomo kot filozofi in mu zastavili vprašanje o specifičnosti predmeta njegove teorije, o specifičnosti odnosa med njegovo teorijo in njenim predmetom ter o naravi tipa diskurza, s katerim obravnava svoj predmet.

Znanost

Če iščemo predmet in diskurz Althusserjeve teorije, se zdi smiselno, da iskanje pričnemo pri poskusu, ki je spremljal celotno Althusserjevo teoretsko pot. Govorimo seveda o poskusu utemeljitve marksizma kot znanosti. Althusser ni bil prvi, ki je poskusil dokazati znanstvenost Marxove misli. Takšni poskusili so obstajali že znotraj socialdemokratskih strank druge polovice 19. stoletja in znotraj teoretskega nazora realno obstoječih socializmov prve polovice 20. stoletja. Marksizem-leninizem oz. svetovnonazorski marksizem, če uporabimo izraz Michaela Heinricha, je bil zasnovan kot »znanost o veliki sliki«.

Temeljil je na zelo preprosto zasnovanem materializmu, ki je s poenostavljenim razumevanjem Heglove dialektike ustvaril mešanico ekonomskega redukcionizma in zgodovinskega determinizma, s čimer je lahko razložil trenutno in prihodnje stanje vseh družbenih pojavov. Na ta način so tedanji marksisti, s Karlom Kautskyem na čelu, utemeljevali privilegirani položaj proletariata v družbeni strukturi, ki naj bi po naravni nujnosti dosegel in odpravil zadnji stadij družbenega razvoja. Althusser je kritiziral takšno pojmovanje tako, da je spremenil razumevanje tega, kaj se pojmuje za znanost. Vpeljava simptomalnega branja kot znanstvene metode Marxove kritike politične ekonomije mu je omogočila pokazati, da se *znanstvenost* Marxove misli ne nahaja v njeni vsebini, torej v tem, kar je Marx zapisal v obliki pozitivne vednosti, temveč v formi analize, s katero je razkril pomanjkljivo vednost svojih predhodnikov. Rečeno drugače, vpeljava simptomalnega branja mu je omogočila pokazati, da Marxova znanstvena metoda ne postopa kot utemeljitev (nove) vednosti, temveč kot odkrivanje manka vednosti svojih predhodnikov.

Kot pokaže Marx v tretjem delu uvoda *Očrtov kritike politične ekonomije* (1857/58), torej v enem izmed redkih tekstov, kjer se dotakne vprašanja lastne metode, obstajata dva načina analize družbenih pojavov. Prvi način za predmet svojega preučevanja vzame koncepte, ki naj bi označevali neposredno dane pojave. Vendar pa je takšen začetek napačen, saj se ob poskusu razlage neposredno danih in gotovih konceptov ti vselej izkažejo za abstrakcije. Če bi tako svoje raziskovanje pričeli s konceptom *prebivalstva*, bi hitro ugotovili, da za njegovo obrazložitev potrebujemo nove koncepte, kot je npr. koncept *razreda*, ki pa ponovno predpostavlja nove koncepte *mezdnega dela*, *kapitala*, *delitve dela* ipd. Sprva gotova vednost bi se nam tako sprevrgla v kaotično podobo celote, ki bi jo lahko razložili zgolj z novim skupkom abstraktnih določitev. Znanstveno pravilnejša metoda je zato po Marxu tista, ki za svoje izhodišče vzame prebivalstvo kot *prvotno abstrakcijo*, iz katere analitično izpelje posamezne in konkretne določitve, nato pa se iz gotovih določitev ponovno povzpne do celote preučevanih pojavov. Ta celota sedaj ni več

kaotična podoba družbene celote, temveč je celota konkretnih določitev in njihovih razmerij.⁵

S pomočjo koncepta, ki si ga je sposodil pri Freudu, Althusser preimenuje znanstveno pravilnejšo metodo v *simptomalno branje*. Simptomalno branje je branje, ki se vselej že nahaja na dveh nivojih. Iz Marxove kritike politične ekonomije je tako razvidno, da z branjem prvega teksta (skupka abstraktnih konceptov klasične politične ekonomije⁶) Marx vselej že bere nek drugi tekst (strukturo, ki je te koncepte vzpostavila). Simptomalno branje je torej dvojno branje. Vendar pa moramo biti previdni, kako to dvojnost razumemo. V tretjem zvezku *Kapitala* Marx na primer zapiše: »delo znanosti je, da razrešuje vidno, zgolj zunanje gibanje v resnično notranje gibanje«. ⁷ Ravno tako pri kritiki politične ekonomije ves čas uporablja izraze, kot so *znanstveni prikaz*, *abstraktne kategorije*, *zgolj zunanje gibanje*, katerim zoperstavlja izraze, kot so *resnično gibanje*, *reprodukcija konkretnega*, *resnično notranje gibanje*. V prvem zvezku *Kapitala* tudi pogosto govori o *pojavitvi* preučevanih pojavov. Med drugim zapiše: »bogastvo družb, v katerih vlada kapitalistični produkcijski način, se kaže kot ogromna zbirka blag«. ⁸ Marx ne pravi, da bogastvo kapitalističnih družb *je* ogromna zbirka blag, temveč da se *kaže kot* ogromna zbirka blag. Podobno je z menjalno vrednostjo. Menjalna vrednost za Marxa ni vrednost, ki bi pripadala določenemu blagu, temveč je »način izražanja blagovne vrednosti«. ⁹ Podobne ali enake izraze srečamo skozi celoten *Kapital*, kjer je *profit* zgolj pojavni način *presežne vrednosti*, *vrednost* pa je pojavni način *delovne sile*. Vendar pa pri Marxovi analizi ne gre za to, da bi obstajalo resnično, a zakrito bistvo abstraktnih konceptov klasične politične ekonomije, ki bi ga Marx z dvojnim branjem odkril. Ločnica med vidnim/nevidnim, pojavnim/nepojavnim je veliko bolj zapletena. Kot v prvem poglavju *Brati Kapital* strnjeno povzame Althusser:

»[T]o, česar klasična ekonomija ne vidi, ni to, česar ne vidi, temveč je to, kar vidi; to ni to, kar ji manjka, to je nasprotno to, česar ji ne manjka; to niso mesta njenih spodrseljajev, temveč nasprotno mesta, kjer ji ni spodletelo. Prezrtje

torej pomeni, da ne vidimo nečesa, kar gledamo; prezrtje se ne nanaša več na predmet, temveč na pogled sam. Prezrtje je prezrtje, ki zadeva videnje: ne-videnje je torej videnju notranje, je oblika videnja in zato v nujnem odnosu z videnjem«.¹⁰

Razmerje med vidnim in nevidnim, med pojavnim in nepojavnim, je pri simptomalnem branju obrnjeno na glavo. To, česar politična ekonomija ne vidi, je ravno to, kar vidi. Iz danega citata lahko izluščimo dva ključna poudarka:

Prvič: tisto, kar se skozi simptomalno branje podvoji oz. razcepi, ni preučevani predmet (v smislu *reči na sebi* in njenega *pojavnega*), temveč *polje vidnega*, ki se loči na *tisto, kar je vidno*, in *tisto, kar ni vidno*; na *tisto, kar je dano*, in *tisto, kar obstaja kot prisotna odsotnost* nečesa drugega. Marxova kritika ne deluje na dogmatični ali na metafizični način. Ravno tako ni zgolj negacija ali dekonstrukcija klasične politične ekonomije. S tem, ko Marx klasični politični ekonomiji pokaže, kaj je tisto, kar ta *ne vidi*, v *tem kar vidi*, v njeno vednost vnese manko. To pomeni, da jo zameji. Pokaže ji, da je necela. Premik iz abstraktnih kategorij v »resnično notranje gibanje«, o katerem govori Marx, je torej premik k *notranji omejitvi procesa misli politične ekonomije*.

Drugič: manko, ki ga Marxova praznina vnese v misel klasične politične ekonomije, ni gola praznina, temveč je nov predmet in nov diskurz vednosti. David Ricardo je po Marxu pravilno ugotovil, da je substanca vrednosti delo in da je količina vrednosti merjena glede na delovni čas. Vendar pa je lahko njene pojavnne oblike (renta, profit, mezda) zgolj predpostavil, ni pa mogel razložiti, zakaj se pojavljajo na način, na katerega se pojavljajo. Tega ni mogel storiti, ker si nikoli ni zastavil vprašanja, *zakaj ta vsebina privzame to formo?*¹¹ Marx pokaže, da je bil v klasični politični ekonomiji vselej že latentno prisoten predmet (vrednostna forma), ki pa ga je njegova kritika šele zares vzpostavila. Ključen je poudarek, da nov predmet in nov diskurz vednosti nastaneta sočasno z omejitvijo procesa misli politične ekonomije oz. sta njena hrbtna plat.

Nov predmet in nov diskurz vednosti nista odkrita, temveč sta ustvarjena. Ustvarjena sta skozi dejanje, ki ga Althusser poimenuje *operacija vednosti*.¹² Operacija vednosti deluje po kriteriju »pravilne znanstvene metode«, saj vzame za svoje izhodišče že obstoječe koncepte klasične politične ekonomije, njene predstave, koncepte, dejstva (splošnost I), ki jih preko analize (splošnost II) predela v nove predmete, v konkretno in specifično vednost (splošnost III).¹³ Althusser na tej točki sledi Gastonu Bachelardu, Georgesu Canghuillemu in Alexandru Koyréu ter njihovi ideji, da se znanost ustvari tako, da prelomi z znanstveno ideologijo. Znanstvene ideologije so razlagalni sistemi, ki segajo nad lastne norme znanosti, saj želijo neposredni dostop do bivajočega.¹⁴ Klasična politična ekonomija je po tej definiciji znanstvena ideologija, ker se ne zaveda lasnih omejitev oz. ker meni, da ima neposredni dostop do celote preučevanih pojavov. In obratno. Kritika politične ekonomije ni znanost zato, ker bi proizvedla novo vednost, ki bi zaradi tega ali onega razloga bolj ustrezala preučevanemu predmetu klasične politične ekonomije. Znanost je zato, ker skonstruira nov predmet, njegova konstrukcija pa neposredno sovpaše z omejitvijo misli klasične politične ekonomije. Po Althusserju naj bi Marx neprestano izvajal prelom z ideologijo svojih predhodnikov, vendar pa zaradi omejitev svojega časa ni mogel *misliti* koncepta lastne prakse. Tukaj vstopi Althusserjeva podvojitve simptomalnega branja, ki nam sedaj omogoča, da v Marxovi potezi preloma/omejitve vidimo odsotno prisotnost koncepta *epistemološkega reza*.¹⁵

Tako kot bralni seminar je bila tudi vpeljava epistemološkega reza, enega izmed ključnih elementov Althusserjeve teorije, delno pogojena s posebnimi okoliščinami. Med leti 1964 in 1966 so Althusserjanci zavzeli *Cercle d'Ulm*, organizacijo komunističnih študentov ENS, ki je bila pod okriljem *Union des Étudiants Communistes*, zveze komunističnih študentov francoskih univerz. Dani prevzem je bil ključnega pomena predvsem zato, ker je bila *Cercle d'Ulm* v tistem času popolnoma avtonomna glede na Francosko komunistično partijo, kar je pomenilo, da so imeli njeni člani določeno svobodo pri kritiki njenega tedanjega stanja. Z novim pojmovanjem znanstvenega marksizma so Althusserjevi

učenci lahko kritizirali sektaštvo, dogmatičnost ter teoretsko in filozofsko stagnacijo marksizma, ki naj bi tedaj prevladovala v Francoski komunistični partiji. Koncept epistemološkega reza je bil Althusserjev poskus, da prekine s hegeljansko linijo marksizma (empiricizmom, historicizmom, humanizmom in predvsem teleološkim pojmovanjem zgodovinskega procesa), a hkrati ohrani revolucionarno predpostavko marksistične misli. Z njegovo pomočjo je namreč lahko razložil sosledje različnih družbenih obdobj, ne da bi pristal na vnaprej določeno nujnost zgodovinskega razvoja.

Vpeljava koncepta epistemološkega reza je Althusserju omogočila pokazati, da je Marx vzpostavil novo znanost, *znanost zgodovine*. To naj bi bilo tretje veliko znanstveno odkritje po znanosti matematike, ki jo je vzpostavil Tales, in znanosti fizike, ki jo je vzpostavil Galilej.¹⁶ Vendar pa moramo biti na tem mestu zopet pazljivi. Kot smo že omenili, Marx po Althusserju ni ustvaril nove znanosti s tem, da bi zgolj zamenjal predhodno dane koncepte klasične politične ekonomije (*vrednost, bogastvo, delo* ipd.) z novimi koncepti (*produktivne sile, produkcijska razmerja, družbene formacije* ipd.), nato pa je iz novih konceptov sestavil nov sistem.¹⁷ Ni zgolj »pozgodovnil« predhodno obstoječih kategorij. Marxova znanstvena metoda sicer je *historični* materializem, vendar pa je historičen zgolj v smislu, kot ga bo kasneje poimenoval Adorno, ko bo zapisal »historični materializem je anamneza geneze«. Ko na začetku prvega zvezka *Kapitala* Marx pravi, da se njegovo raziskovanje prične z analizo blaga, ki je elementarna forma kapitalističnega produkcijskega načina, s tem ne želi reči, da bo analiziral zgodovinske pogoje njenega nastanka. V mislih ima pojmovno rekonstrukcijo, ki vodi od enostavne vrednostne forme (forme, v katerem eno blago izrazi vrednost v drugem blagu) do obče ekvivalentne forme (denar kot obči ekvivalent). Koncepti, ki jih Marx preučuje so zgodovinski zgolj v smislu, da veljajo za točno določen produkcijski način – kapitalistični produkcijski način. Kot pravi sam Marx v *predgovoru k prvi izdaji Kapitala*: »Ne gre za višjo ali nižjo razvojno stopnjo družbenih antagonizmov, ki izvirajo iz naravnih zakonov kapitalistične produkcije. Gre za

te zakone same, za tendence, ki delujejo in se uveljavljajo z železno nujnostjo«. ¹⁸ Za znanost zgodovine je tako ključna (re) konstrukcija konceptov, s katerimi lahko zapopade *železno nujnost* kapitalističnega produkcijskega načina in ne njene zgodovinske pogojenosti.

Vendar pa na tem mestu Althusser naleti na zagato. V kolikor želi razložiti delovanje znanstvenega diskurza, torej delovanje operacije vednosti, ki izhaja iz abstraktnih konceptov *splošnosti I* in vzpostavlja konkretno vednost *splošnosti III*, mora vselej že predpostaviti obstoj metode, torej *splošnost II*. Težava je v tem, da te ne zna utemeljiti drugače kot tako, da jo sprva preprosto predpostavi, nato pa jo prestavi na drugo področje. V *Branju Kapitala* tako zapiše: »ne moremo brati Marxovega znanstvenega diskurza, ne da bi po njegovemu nareku istočasno pisali tekst nekega drugega diskurza, ki je od prvega neločljiv, a ga od njega vseeno lahko razločimo: diskurz Marxove filozofije«. ¹⁹ Nekaj podobnega zapiše v uvodnem tekstu zbornika, kjer pravi, da obstaja razlika med tem, kar je Marx napravil v znanosti zgodovine, in tem, kar je napravil na področju filozofije. Ravno tako v tekstu *Od Kapitala do Marxove filozofije* neposredno zapiše, da znanstveni predmet Kapitala ne more biti enak predmetu Marxove filozofije. ²⁰

Da je za odkritje znanstvenega predmeta Marxove kritike potrebna določena filozofija, nas ne bi smelo presenetiti. Med drugim, če se spomnimo, je že na začetku *Branja Kapitala* Althusser dejal, da odkritje znanstvenega predmeta *Kapitala* predpostavlja simptomalno branje, ki je ravno filozofsko branje. Sicer sam nikoli ne razjasni, kaj je tisto, kar oba diskurza ločuje. Ravno tako si tekom teoretskega razvoja večkrat premisli glede tega, kateri izmed njiju naj bi predpostavljaj katerega – v zgodnejših delih prevladuje mnenje, da marksistična filozofija predpostavlja marksistično znanost, medtem ko v kasnejših delih, kot je npr. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trdi ravno obratno. ²¹ Gotovo pa je, da imamo opraviti z dvema različnima diskurzoma in dvema različnima predmetoma, ki se tako ali drugače medsebojno pogojujeta.

Filozofija

V *Očrtih Metapolitike* Alain Badiou zapiše: »vsaka filozofija, ki hoče biti dejansko sodobna, mora izhajati iz posebnih tez, s katerimi Althusser identificira filozofijo«. ²² Posebne teze, o katerih govori Badiou, so posledica Althusserjevega truda, da bi utemeljil marksistično filozofijo, s katero bi dokazal znanstvenost marksistične misli. Ker pa za Marxov filozofski sistem velja enako kot za njegovo znanstveno misel, tj. da ga Marx nikjer ni eksplicitno zapisal, so teze, o katerih govori Badiou, posledica verige premeščanj in preobratov številnih Althusserjevih definicij filozofije. Naredimo zgolj hiter pregled. V že omenjenih delih *For Marx* (1965) in *Branje Kapitala* (1965) je filozofija pojmovana kot »Teorija teoretske prakse« oz. kot dialektični materializem, ki se vzpostavi z epistemološkim rezom. Althusser sicer razlikuje med *Teorijo prakse v občem* (dialektičnim materializmom oz. marksistično filozofijo) in *Teorijo obstoječih teoretskih praks* (historičnim materializmom oz. marksistično znanostjo) ²³, vendar pa ne zmore zares določiti razlike med obema praksama. V *Filozofiji in spontani filozofiji znanstvenikov* (1967) nato poda novo definicijo. Po zgledu Kanta, ki pravi, da lahko obstajajo znanosti brez predmetov (psihologija, teologija, racionalna kozmologija), vzame filozofiji predmet, njen domet pa omejil z njenim delovanjem, tj. vlečenjem razmejitvenih črt med znanstvenimi ideologijami in znanostmi. Njena glavna domena naj bi bila postavljanje filozofskih tez, ki proizvajajo filozofske kategorije in ustvarjajo nova filozofska vprašanja. Medtem ko naj bi se historični materializem (znanost) ukvarjal z vlečenjem razmejitvenih črt na posebnem področju, kateremu pripada določena vednost in določena vsebina, naj bi dialektični materializem (filozofija) deloval zunaj sebe z rezultati, ki jih proizvaja sam v sebi. ²⁴ Vendar pa Althusser kmalu ugotovi, da je takšna definicija filozofije preširoka, saj lahko razmejitvene črte med znanostjo in ideologijo vleče zgolj določena filozofija. To pa pomeni, da je potrebno zavzeti določeno pozicijo *znotraj* filozofije. V kasnejših delih, kot so *Lenin and Philosophy and Other Essays* (1968), *The Reply to John Lewis* (1972) in *Elements of Self-Criticism* (1974), prične zato razvijati *materialistično pozicijo*

znotraj filozofije. To ga pripelje do poslednje definicije: »filozofija v zadnji instanci je razredni boj na področju teorije«. ²⁵ Na tej točki so se njegove težave zaključile, vendar zgolj za določen čas. Izkazalo se namreč je, da tudi dana rešitev ne zadostuje. V enem izmed redkih intervjujev na televiziji je dejal:

»Marksistična filozofija ne obstaja in ne more obstajati. To sem omenil že dolgo časa nazaj, dva meseca za tem, ko sem napisal kratek uvodnik za Italijansko izdajo Kapitala. Po izdaji knjige sem razumel, da je bilo skoraj vse narobe. Naposled je bilo potrebno govoriti o Marxovi poziciji znotraj filozofije, vendar ne o Marxovi filozofiji. Sedaj sem prepričan – in govorim na podlagi 15 letnih izkušenj – da je obstoj Marksistične filozofije nemogoč, preprosto nemogoč«. ²⁶

Nemožnost marksistične filozofije je misel, na katero se v citatu, ki smo ga navedli v začetku, navezuje tudi Balibar. Da bi lahko ugotovili, zakaj marksistična filozofija ni mogoča in kako njen neobstoj vpliva na utemeljitev marksizma kot znanosti, moramo ugotoviti, na kakšen način naj bi Marx s filozofijo prelomil.

Filozofija, v katero se je Marx umestil in glede na katero je vzpostavil lastno kritično držo, je bila idealistična filozofija G. W. F. Hegla. Heglova dialektika je v mnogih vidikih skoraj neločljivo podobna Marxovi dialektiki. Obe pričneta svoje raziskovanje z abstraktnimi koncepti in obe poskušata prikazati konkretno realnost po miselni poti. Nobena izmed njiju ne pristaja na obstoj objektivnega mesta v družbeni strukturi, torej mesta, iz katerega bi lahko podajali absolutne sodbe o svetu. Ravno obratno, obe se osredotočita na izpeljavo takšne nemožnosti in na prikaz omejitev, ki izhajajo iz poskusov, da bi dokazali drugače. Vendar pa Althusser pokaže, da Marx v svoji verziji dialektike ni zgolj zamenjal Heglovih konceptov (npr. iz *meščanske družbe v sistem potreb*, iz *države kot skupnosti v sebi in za sebe v razredno državo* ipd.), temveč je pokazal, da so ti medsebojno nezdržljivi. Za referenco vzame Marxov uvod k *Očrtom*, kjer slednji pokaže, da produkcija, distribucija in konsumpcija sobivajo znotraj družbene totalnosti kot različni momenti iste realnosti, ki jih ne

moremo zreducirati na skupni moment.

Althusserjev očitek je, da koncept družbene totalitete pri Heglu temelji na *ekspresivnem modelu*, znotraj katerega so posamezni deli zgolj manifestacija prvotne substance. To pomeni, da so vsi elementi življenja v določeni zgodovinski epohi (ekonomija, družba, politika, umetnost, filozofija, navade ipd.) zreducirani na en princip notranje enotnosti njihovega bistva. Althusser pravi, da je to mogoče, zgolj v kolikor se življenja posameznikov razume kot povnanjenje notranjega duhovnega principa, ki je najbolj abstraktna forma zavesti duha te epohe, torej njene ideologije.²⁷ Marxova materialistična dialektika naj bi predstavljala kritiko takšne identitete, saj na mesto enostavne celote znotraj materialistične dialektike postavi kompleksno in večplastno strukturo. Znotraj tako pojmovane družbene celote posamezni deli družbe niso neposredno povezani. Vendar pa to tudi ne pomeni, da so popolnoma ločeni. Po načelu materialistične dialektike se družba oblikuje kot učinek temeljne *kontradikcije*, ki *naddoloča*²⁸ vse njene dele. Kontradikcija, ki naddoloča družbo kot celoto, je po eni strani neločljiva od pojavov, skozi katere se izraža, in od formalnih pogojev lastne eksistence, a po drugi strani določa in je določena s strani teh pogojev.²⁹ Ne moremo je zagrabit v njeni čisti obliki, nanjo lahko zgolj sklepamo iz posledic, vidnih v posameznih družbenih pojavih – npr. v dvojnem značaju blaga, tj. njegova *uporabna* in *menjalna vrednost* ter dvojnem značaju dela, tj. *abstraktno* in *konkretno* delo. Na njen obstoj lahko vselej sklepamo zgolj posredno. Neposredna vednost o temeljni kontradikciji ni mogoča. Ali kot se lepše izrazi Althusser, »od prvega do zadnjega trenutka, samotna ura ‚zadnje instance‘ nikoli ne odbije«. ³⁰

Seveda tudi gibanje Heglove dialektike vselej že poganja določena kontradikcija. Vendar pa kot v svojem tekstu, izdanem v *Branju Kapitala*, opozori Rancière, kontradikcija v Marxovem primeru označuje nekaj radikalno novega. Označuje koncept nečesa, česar mu ni uspelo formulirati – način delovanja strukture kot načina delovanja produkcijskih načinov, ki jim vladajo.³¹ Rečeno bolj preprosto, razlika je v tem, da so kontradikcije v Heglovi

dialektiki notranje sami dialektiki, medtem ko kontradikcije pri Marxu nakazujejo na moment zunanosti. Medtem ko pri Heglovi dialektiki tekom razvoja vedno znova odkrijemo prvotno enotnost, pri Marxovi dialektiki vselej znova odkrijemo prvotno kontradikcijo. Prvotne enotnosti znotraj Marxove dialektike ne rabimo odkriti, saj nikoli ni bila izgubljena. Nikoli ni bila izgubljena, ker nikoli ni zares obstajala.

Če bi vztrajali pri tem, da Marxova materialistična dialektika kljub vsemu je *dialektika*, bi jo po Althusserjevi kritiki lažje umestili v Adornovo misel *das Ganze ist das Unwahre* (»celota je neresnično«) kot Heglovo *die Wahre ist das Ganze* (»resnično je celota«). Adornova negativna dialektika namreč še vedno ostaja dialektika – tako kot Heglovo tudi Adornovo dialektiko poganja temeljno protislovje med vednostjo in resnico. Tako kot pri Heglu poskuša tudi pri Adornu vednost zagrabit resnico mišljene reči, a ji ta vsakokrat uide. Vendar pa je pri Adornu celoten poudarek prestavljen na protislovje samo, torej na moment njunega neujemanja. Ohranjati moment neujemanja oz. neidentičnosti pa za Adorna ne pomeni preprosto tega, da bi bila celota lažna in da bi bile resnične zgolj posamezne partikularnosti. Adorno namreč ne pravi »celota je neresnična«, temveč »celota je neresnično«. Razlika se morda zdi minimalna, vendar je ključna. Če je za Hegla resnična pot, ki jo vednost prehodi, torej pozitivna plat razlike med vednostjo in resnico, je za Adorna resnično zgolj tisto, kar znotraj poti ohranja moment neidentičnosti, tisto, kar poskrbi za to, da se pot nikoli ne ustavi. Celota je neresnično tako pomeni, da jo konstituira predvsem tisto, kar ostane zunaj pojmovne določitve predmeta – tisto, kar »mišljenje samo ni«, njegov nepojmovni, neceli, neresnični moment.³²

Razredni boj je po Althusserju nepojmovni, neceli moment Marxovega dialektičnega materializma. Je »racionalno jedro« mistične lupine Heglove dialektike. V *Komunističnem manifestu* Marx zapiše: »zgodovina vsake dosedanje družbe je zgodovina razrednih bojev«.³³ V predgovoru k drugi izdaji prvega zvezka *Kapitala* pa doda: »razredni boj je latenten in se razodeva le v posamičnih pojavih«.³⁴ Podobno, kot smo rekli za znanstveni

diskurz, velja tudi za Marxovo filozofijo, ki je po Althusserjevi zadnji definiciji, v zadnji instanci, razredni boj na področju filozofije. Ključen poudarek Althusserjeve definicije je v *zadnji instanci*. Razredni boj ni metapozicija, nevtralna točka, na katero bi stopili in iz katere bi lahko objektivno presojali vse družbene pojave, temveč označuje ravno nemožnost takšne pozicije. Ravno tako tudi marksistična filozofija ni absolutna vednost, niti ne poseduje nobene resnice. Ni niti formula niti metodologija. V njej ni prelomov in točk nepovratnosti, saj ne obstaja kot dokončen sistem vednosti. Obstaja zgolj kot diskurz temeljne kontradikcije, ki *naddoloča* vse družbene sfere. Rečeno drugače, obstaja kot diskurz, ki pokaže, da družbena realnost, ki jo konstruira znanstveni diskurz, sama ni že vsa, ampak obstaja nekaj, kar jo presega. Na ta način lahko reformulira konceptualno polje, na katerem se družbeni, politični, ekonomski ipd. problemi razumejo kot problemi. Marxova filozofija je, kot bi rekel Balibar, »ne-filozofija«, »dogodek znotraj filozofije«, ker filozofija po Marxu pridobi sredstva za to, da razume lastno pozicijo znotraj razrednega boja, s čimer lahko transformira lastno prakso in navsezadnje prevzame tudi odgovornost za transformacijo lastne prakse.³⁵

Vendar pa Althusser na tej točki ponovno naleti na težavo. Rečeno zelo preprosto, uspelo mu je podati teoretsko definicijo, kaj marksistična (ne)filozofija počne, vendar njene prakse ni mogel zares dokazati. Ni mogel pokazati, kako materialistična filozofija omogoča Marxu, da s pojmovnim razvijanjem blagovne forme (znanstvenim diskurzom) seže do zunanje posledice (razrednega boja). Kot ugotavlja Ingo Elbe v delu *Marx im Westen*, je presenetljivo, da je v svojem premisleku o razliki med Marxovo in Heglovo dialektiko Althusser zoperstavil kompleksnost in razmerje determinacij konceptov, uporabljenih znotraj Heglove dialektike, ni pa napravil alternativnega koncepta za razvoj in razmerje med kategorijami analiziranimi v *Kapitalu*.³⁶ Na tem mestu ostaja popolnoma nejasno, kaj so meje med različnimi družbenimi sferami, kaj je tisto, kar drži posamezne kategorije neodvisne druga od druge, in kaj je tisto, kar povezuje realni predmet (občost I) in spoznavni predmet (občost III), če sta

si oba tako zelo različna. Althusser sicer pravi, da je razvoj vrednostne forme manifestacija *sistemske odvisnosti*,³⁷ torej družbene *naddoločenosti*, vendar pa je naddoločenost tu zgolj beseda, s katero navidezno reši dane težave, v resnici pa ne more misliti koncepta njenega delovanja.³⁸

Althusserjeva zagata je ponovno ta, da mora predpostaviti novo instanco, s katero bi lahko razložil delovanje naddoločenosti in s tem dokončal svoj teoretski sistem. V *Elementih samokritike* (1974) tako pravi: »razredni boj v teoriji je vselej sekundaren v razmerju do razrednega boja v občem, saj *obstaja nekaj zunaj filozofije*, kar slednjo konstituira kot filozofijo, kljub temu da filozofija sama po sebi zagotovo noče priznati tega dejstva«. ³⁹ V kolikor obstaja nekaj zunaj marksistične filozofije (in to drugo ne more biti marksistična znanost), to pomeni, da obstaja še tretji predmet in tretji diskurz Marxove teorije. V istem tekstu tako na več mestih poudari, da je filozofija »v zadnji instanci koncentrat politike«⁴⁰ oz. da »znanost temelji na filozofiji, ki temelji na politiki«. ⁴¹

Politika

Branje kapitala ni bil Althusserjev prvi bralni seminar. Bil je četrti po vrsti. Leto pred tem, torej v šolskem letu 1963/64, je vodil seminar na temo *Lacan in psihoanaliza*, v okviru katerega je svojim učencem (Miller, Milner, Duroux, Rancière in Balibar) predstavil Jacquesa Lacana. Poleg tega, da je Lacana umestil v svojo učno literaturo, je bil Althusser tudi tisti, ki ga je povabil na ENS, ko je ta prekinil z delom v bolnišnici Sainte-Anne oz. ko je bil ekskomuniciran iz *International Psychoanalytical Association* (Mednarodnega psihoanalitičnega združenja). Že nekaj mesecev po svojem prvem obisku na ECS je Lacan ustanovil novo šolo *École Freudienne de Paris* in jo odprl za neanalitike. Kar nekaj študentov, ki so sodelovali na Althusserjevemu bralnemu seminarju, se je priključilo novonastali šoli. Istočasno kot je potekal Althusserjev bralni krožek, na katerem so brali *Kapital*, je tako potekal tudi Lacanov seminar, katerega teksti so izhajali v študentski reviji *Cahiers pour l'Analyse*.⁴²

Obravnava razlike med Althusserjevo teorijo in teorijo, ki jo je v novi šoli razvijal Lacan, oz. med *Lire le Capital* in *Cahiers pour l'Analyse* bi zahtevala svoj članek. A vendar bi na tem mestu želeli izpostaviti razliko, ki je za našo temo ključna in ki je najbolje predstavljena v dveh tekstih, izdanih v *Cahier pour l'Analyse*. To sta *Dejavnost strukture*,⁴³ ki ga je Miller napisal skupaj z Durouxom in Milnerjem, ter *Šiv*,⁴⁴ ki ga je Miller napisal sam. Razlika, o kateri govorimo, je razlika, ki zadeva vprašanje razmerja med subjektom in znanostjo. Gre za vprašanje, kako bi subjekta, ki je za Althusserja vselej ideološka kategorija, vključili v strukturo znanstvenega diskurza, a hkrati ohranili nemožnost njegove pozicije.

Kot smo pokazali, se znanost po Althusserju vzpostavi z epistemološkim prelomom. Ne gre za to, da bi znanstvena vednost vzpostavila neposredno vednost o preučevanemu predmetu (pokazali smo, da ni globlje in resničnejše realnosti za Marxa), temveč da odkrije manko v obstoječi vednosti, ki se po nastopu znanosti izkaže za ideološko. Vendar pa s svojim kritičnim pristopom Marx za Althusserja ni zgolj naredil luknje v vednost klasične politične ekonomije, temveč je to luknjo tudi *zamašil* s tem, ko je razvil delovanje vrednostne forme. Vednost klasične politične ekonomije je tako po eni strani omejil, po drugi strani pa jo je razširil/dopolnil. Sicer je Althusser vselej že mislil koncept strukturne naddoločenosti kot nečesa, kar dano strukturo presega, vendar pa je ni mogel umestiti znotraj znanstvene misli. Glavna težava njegovega pojmovanja znanosti je, kot bi rekel Miller, da je »manko manka tudi manko«.⁴⁵ Miller očita Althusserju, da se njegova znanost po epistemološkemu rezu oblikuje kot samoreferenčna struktura in je potemtakem vselej oblikovana kot *psihoza*. Da bi znanstvena misel resnično bila *znanstvena*, mora moment naddoločenosti inkorporirati vase. Da bi pokazal, kako je to mogoče, vpelje Miller razliko med *strukturirajočo strukturo* in *strukturirano strukturo* ter *utopično točko*, ki obe povezuje.⁴⁶ Na prvi dve kategoriji bi pristal tudi Althusser. Če to prevedemo v jezik simptomalnega branja, bi lahko rekli, da je poleg strukturirane strukture (prvega teksta / splošnosti I) potrebna tudi strukturirajoča struktura (drugi tekst

/ splošnost III). Glavna razlika nastane v tretjem terminu. Kamor Althusser postavlja *naddeterminacijo*, tja Miller umesti *utopično točko*.

Miller definira utopično točko kot točko, ki se s svojo protislovno naravo ne ujema z ravnino, na kateri se prikazuje, saj obstaja kot »upodobitev nemožnosti lastnega zastopstva«. Je »refleksivni označevalec«, ki »nemogućnost prezentiranja reflektira v prezentiranje samo«. ⁴⁷ Rečeno bolj preprosto, za razliko od naddeterminacije, ki je znanstvenemu diskurzu dostopna zgolj po učinkih, ki jih ima na družbeno strukturo, ima utopična točka svojega zastopnika (označevalca) znotraj znanstvenega diskurza samega. To je mogoče, ker je v svojem delovanju razdvojena. Po eni strani deluje kot Althusserjeva naddeterminacija, po drugi strani pa deluje tudi kot šiv. ⁴⁸ Šiv oz. »točka prešitja« ⁴⁹ zašije celotno strukturo tako, da se ta prikazuje kot koherentna in homogena celota. Je »čisti označevalec«, »označevalca-brez-označenca«, saj ne označuje nobene pozitivne identitete, a je hkrati tudi »kreativni označevalec«, saj s svojim posegom poenoti celotno pomensko polje tako, da iz kaosa ustvari smiselno ureditev. Utopična točka je po Millerju moment *subjektivacije*, ki omogoča *spregled* delovanja družbe. Po eni strani omogoča videti delovanje naddoločnosti, ki drugače ni vidno (spregled v pomenu *videnja*), po drugi strani pa je njena funkcija ravno ta, da naddoločnost zakriva (spregled v pomenu *nevidenja*). Šele ko pokažemo, da utopična točka deluje tako preko naddeterminacije kot preko šiva, lahko po Millerju pokažemo, kako se strukturirajoča funkcija sprevrže v odsotnost. To pomeni, da lahko šele z utopično točko pokažemo, da dejavnost strukture temelji na manku ali – kot bi rekel Miller – da »strukturirajoče s tem, da ga ni v realnem, to realno ureja«. ⁵⁰ V kolikor bi Althusser razširil koncept naddoločnosti do te mere, da bi ta ustrezal konceptu *utopične točke*, bi s tem pridobil dve stvari:

Prvič: lahko bi rešil težavo z *naddoločnostjo*, saj bi lahko, ne da bi se odrekel težnji po znanstvenemu diskurzu, pokazal, da ta vselej deluje tako skozi *strukturo* kot skozi šiv. V primeru Marxove kritike politične ekonomije bi to pomenilo, da bi lahko pokazal,

da temeljni antagonizem deluje tako preko naddtemerminacije, na katero lahko sklepamo po učinkih, ki jih ta pušča v družbeni strukturi (dvojni značaj dela, dvojni značaj vrednosti ipd.), kot preko šiva, ki s kombinacijo *delovne sile* in *denarja* zašije družbeno strukturo v homogeno celoto. Na ta način bi lahko Althusser sistematično in v skladu z lastnimi zahtevami znanstvenosti povezal posamezne elemente družbene celote, ne da bi se v celoti odrekel poziciji *razrednega boja* kot naddoločujočega antagonizma.

Drugič: z vpeljavo utopične točke bi lahko razrešil dilemo, kako od fiksne strukture znanstvene misli (torej strukture, znotraj katere se elementi medsebojno določajo) prestopiti na področje političnega delovanja. Z vpeljavo utopične točke strukture bi tako lahko zaključil svoj teoretski podvig, saj bi lahko znanstvenost marksistične misli neposredno povezal s točko v družbeni strukturi, kjer je realna sprememba mogoča. Ali še drugače: v znanstveni diskurz bi lahko vključil subjektivni moment, ne da bi se v celoti odrekel začetnemu projektu utemeljitve marksizma kot znanosti.

Althusser tega nikoli ni storil. Leta 1963 je bil sicer Lacanu še zelo naklonjen, vendar se je skozi leta od njega čedalje bolj oddaljeval. Kljub temu pa se nikoli ni odrekel svojemu podvigu. Kot lahko razberemo iz tekstov, zbranih in prevedenih v *Philosophy of the Encounter, Later Writings 1978-87*, je v zadnjem obdobju svojega življenja pričel razvijati novo pojmovanje materializma, ki ga je poimenoval »materializem srečanja«, »aleatorični materializem«, »materializem kontingence«. ⁵¹ Materializem kontingence pojmuje družbo in njene posamične elemente kot *dogodke*, ki nastanejo kot posledica naključnega srečanja svojih delov in za svoj obstoj nimajo posebnega razloga. Če jih želimo preučevati, moramo izhajati iz golega dejstva njihovega obstoja. Althusser pravi, da materializem kontingence misli »kontingenco nujnosti in nujnost kontingence«. ⁵² Vsak dogodek (družbeno dejstvo) je kontingenten tako v svojem izvoru – lahko se ne bi zgodil – kot v svojih učinkih – nič v elementih srečanja, v elementih, ki so obstajali pred srečanjem, ne določa bivajočega, ki je iz srečanja

nastalo. Vsem je skupno zgolj to, da so kontingentni in da vzniknejo iz »politične praznine«. ⁵³

Koncept *politične praznine* je po našem mnenju Althusserjev zadnji poskus, da bi koncept naddoločenosti povezal s političnim diskurzom. Vendar pa mu tudi tega ni uspelo zares utemeljiti. Vprašanje, ali mu ni uspelo zaradi omejitev, v katere se je zapletel, zaradi osnovne zastavitve lastne teorije ali pa mu je preprosto zmanjkalo časa, bomo pustili odprto. Namesto tega bi za konec poskusili odgovoriti na neko drugo vprašanje. To je vprašanje, zakaj je Althusser do konca življenja trmasto vztrajal na lastnem pojmovanju naddoločenosti in ni želel prevzeti Lacanovih ugotovitev?

Pokazali smo, da se mu je problemsko polje, na katerem je želel utemeljiti znanstvenost marksistične misli, ves čas zamikalo – iz področja znanosti na področje filozofije in na koncu na področje politike. Da bi ponovno aktualiziral Marxa, je prelomil s tedanjim pojmovanjem marksistične znanosti in vzpostavil svoje pojmovanje *znanstvenosti*. Ker to ni bilo dovolj, je na področju filozofije prelomil s tedanjo hegeljansko interpretacijo Marxovih del in vzpostavil Marxa kot nefilozofa, kot *dogodek v filozofiji*. Naša teza je, da bi za dokončanje svojega podviga moral dokončno prelomiti tudi z obstoječo obliko marksistične politike. Tega pa nikoli ni storil. Tudi leta 1966, ko je Francoska komunistična partija razpustila *Cercle d'Ulm* in je večina njegovih učencev iz nje izstopila, se je Althusser (skupaj z Balibarjem) odločil podrediti partijski disciplini in je ostal njen član. ⁵⁴ Kljub temu da je bil že v času bralnega seminarja kritičen do njenega »svetovnega nazora«, jo je še vedno priznaval kot legitimno politično entiteto, kot nasledek Marxove teorije v praksi. V kolikor bi v svojo teorijo vključil koncept utopične točke, bi moral pristati na to, da Marxova kritika politične ekonomije sicer pokaže točko v družbeni strukturi, kjer je realna sprememba mogoča, nič pa ne pove o tem, kako je slednjo mogoče doseči. ⁵⁵

Trdimo torej, da Althusser svojega velikega projekta nikoli ni zaključil, ker v svojem podvigu ni šel dovolj daleč. A vendar je s

svojo teorijo segel dlje, kot si je upal iti v praksi. V *Branju kapitala* je zapisal, da je Marx le deloma premislil koncept revolucije, ki jo je sprožil na teoretskem področju.⁵⁶ Lahko bi rekli, da je s simptomalnim branjem Marxovega znanstvenega diskurza sam zgolj delno premislil koncept revolucije, ki jo je sprožil na političnem področju. Politično delovanje kot *posebni način subjektivacije družbene strukture* je predmet, ki ga je njegova teorija sprovedla, ne da bi ga mislila. Je tisto, česar Althusser ne vidi v tem, kar vidi. Ena izmed ključnih posledic branja »Althusserja z Althusserjem« bi potemtakem bila teza, da tako kot marksistična filozofija tudi *marksistična politika ne obstaja*. Vendar pa, če parafraziramo Balibarja, to ni njena šibkost, saj nam omogoči pokazati, da ne obstaja zgolj *ena* določena politika, ki izhaja iz Marxove kritike politične ekonomije. Če že kaj, je Marx dogodek znotraj politične misli. Je dogodek, ki nas ne zavezuje zgolj k spremembi naših idej ali metod obstoječih političnih praks, temveč k spremembi same politične prakse.

OPOMBE

- 1 Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (London 2014), 4.
- 2 Na področju lingvistike so Ferdinand de Saussure, Nikolai Trubetzkoy in Roman Jakobson naredili obrat k strukturalni lingvistiki. Njihove ugotovitve je na področje antropologije prenesel Claude Lévi-Strauss. Na področju filozofije znanosti so Gaston Bachelard, Alexandre Koyré in Georges Canguilhem raziskovali avtonomno logiko znanstvenega diskurza in prelome med znanstvenimi diskurzi. Peter Hallward, »Introduction: Theoretical Training«, v: *Concept and Form* (London 2012).
- 3 Ibid.
- 4 Louis Althusser, »Od Kapitala do Marxove filozofije«, v: *Branje Kapitala* (Ljubljana 2018), 4.
- 5 Karl Marx, *Kritika politične ekonomije 1957–58* (Ljubljana 1985).
- 6 Pod klasično politično ekonomijo ima Marx v mislih predvsem vejo ekonomske misli, ki izvorno izhaja iz Francije, npr. Boisguillebertom (1646–1714), in Velike Britanije, npr. William Petty (1623–1687), ter se nato dovrši v delih Adama Smitha (1723–1790) in Davida Ricarda (1772–1823), ki sta po Marxu dala klasični politični ekonomiji njeno zadnjo obliko.
- 7 Karl Marx, »Das Kapital. Dritter Band«, v: *MEGA II. 15* (Berlin 2004), 306.
- 8 Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije* (Ljubljana 2012), 29.
- 9 Ibid., 32.
- 10 Louis Althusser, »Od Kapitala do Marxove filozofije«, 12.
- 11 Karl Marx, *Kapital*, 63. To je med drugim tudi Rancierjeva poanta, ki jo podrobno razdela v svojem tekstu »The Concept of Critique and the Critique of Political Economy: From 1844 Manuscripts to Capital«, izdanem v *Reading Capital*. Jacques Rancière, »The Concept of Critique and the Critique of Political Economy: From 1844 Manuscripts to Capital«, v: *Reading Capital: the Complete Edition* (London/New York, 2015).
- 12 Ibid., 22.
- 13 Althusser, »On the Materialist Dialectics«, v: *For Marx* (London 2005).
- 14 Georges Canguilhem, »What is Scientific Ideology?«, v: *Ideology and Rationality in the History of Life Sciences* (Cambridge 1988), 38.
- 15 V tekstu »On the Materialist Dialectic« iz leta 1963 Althusser pravi, da je prevzel koncept epistemološkega reza od Bachelarda. Kasneje v *Elementih samokritike* iz leta 1975 pravi, da ga je vzel iz Spinoze.
- 16 Louis Althusser, *Lenin and philosophy and the other essays* (London 1971), 15.

- 17 Louis Althusser, »Marxism and Humanism«, v: *For Marx* (London/New York, 2005), 193.
- 18 Marx, *Kapital*, 14.
- 19 To poanto Althusser pogosto ponovi. Med drugim v »Objekt Kapitala«, v: *Branje Kapitala* (Ljubljana 2018), 290.
- 20 Louis Althusser, »Od Kapitala do Marxove filozofije«, *Branje kapitala* (Ljubljana 2018), 210.
- 21 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Esseys* (London 1971), 18.
- 22 Alain Badiou, »Očrt Metapolitike«, v: *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike* (Ljubljana, 2010), 242.
- 23 Althusser, »On the Materialist Dialectics«, 132.
- 24 Louis Althusser, *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (Ljubljana 1985), 59.
- 25 Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism* (Great Britain, 1976). Enako poanto ima tudi v drugih tekstih, npr. v Louis Althusser, *Lenin and philosophy and the other esseys*, 18–19.
- 26 Louis Althusser, »An Interview with Louis Althusser: The Crisis of Marxism«, *Crisis and Critique*, dostopno na: <http://crisiscritique.org/blog.html>
- 27 Louis Althusser, »Contradiction and Overdetermination«, v: *For Marx* (London 2005), 66.
- 28 Tako kot koncept *simptomalnega* branja si je tudi koncept *naddoločnosti* Althusser izposodil pri Freudu.
- 29 Louis Althusser, »Contradiction and Overdetermination«, 63.
- 30 *Ibid.*, 76.
- 31 Jacques Rancière, »Koncept kritike in kritika politične ekonomije od Pariških rokopisov 1844 do Kapitala«, v: *Branje Kapitala* (Ljubljana 2018).
- 32 To je, vsaj do določene mere priznaval tudi Althusser sam. V tekstu *Objekt Kapitala* pravi, da je par sinhronija-diahronija mesto »nespoznanja«. *Branje Kapitala*, 248. Poleg tega je poanta z Adornom ključna za kasnejšo izpeljavo formne analize. Ni namreč naključje, da so bili glavni predstavniki *Novega branja Marxa* (Reichelt, Backhaus ipd.) ravno Adornovi učenci.
- 33 Karl Marx in Friedrich Engels, »Komunistični manifest«, *Izbrana dela*, 2. zvezek (Ljubljana 1971), 588.
- 34 Karl Marx, *Kapital*, 17.
- 35 Louis Althusser, *Elements of Self-criticism*, 175.

- 36 Ingo Elbe, *Marx im Westen: die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, (Berlin, 2010), 50.
- 37 Louis Althusser, *Elements of Self-criticism*, 53.
- 38 Mnoge izmed težav pa preprosto pripiše Marxu. Tako slednjemu med drugim očita, da ne prepraša narave enostavnih abstrakcij, problema njihove ustreznosti njihovem predmetu ali transformacije teh abstraktnih kategorij skozi proces teoretske prakse. Ibid., 235.
- 39 Ibid., 145.
- 40 Ibid., 38. Kot pravi tudi Althusser sam v najpogostejši samokritiki, ki jo navaja predvsem v poznejših delih, je *teoreticizem* – primat teorije nad politiko.
- 41 Ibid., 69.
- 42 Peter Hallward, »Introduction«.
- 43 Jean-Alain Miller, »Dejavnost strukture«, *Psihoanaliza in kultura* (Ljubljana, 1981), 238.
- 44 Jean-Alain Miller, »Šiv«, *Psihoanaliza in kultura* (Ljubljana, 1981).
- 45 Miller, »Dejavnost strukture«, 250.
- 46 Jean-Alain Miller, »Dejavnost strukture«, 238.
- 47 Ibid.
- 48 Jean-Alain Miller, »Šiv«.
- 49 Jean-Alain Miller, »Šiv«, 262.
- 50 Ibid.
- 51 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter* (London 2006), 167. Materializem srečanja je presenetljivo podoben kasnejši verziji spekulativnega realizma, ki ga je razvijal predvsem Quentin Meillassoux v delu *Po končnosti*. Meillassoux na nobeni točki ne omenja Althusserjeve teorije materializma kontingence.
- 52 Ibid., 187.
- 53 Ibid., 173.
- 54 Peter Hallward, »Introduction«.
- 55 Seveda je Marx pisal tudi politične tekste, vendar se na te tekste Althusser (vsaj načeloma) ne navezuje. Glede na to, da je njegov teoretski podvig utemeljitev marksizma kot znanosti, se v svojem delu nanaša predvsem na Marxove tekste, ki jih ima za *znanstvene* – to so predvsem *Očrti* in *Kapital*. V kolikor bi želel biti konsistenten, bi moral marksistično politiko izpeljati iz konceptov, razvitih pri iskanju marksistične znanosti in marksistične filozofije, ne pa iz tekstov »mladega Marxa«, za katere sam večkrat trdi, da so *neznanstveni*.

56 Louis Althusser, »Od Kapitala do Marxove filozofije«, 44.

LITERATURA

- Adorno, W. Theodor.** *Minima Moralia*. Ljubljana: Založba cf*, 2007.
- Althusser, Louis.** »Od Kapitala do Marxove filozofije.« V: *Branje Kapitala*. Prevedli Maja Breznik in Suzana Koncut, 1–65. Ljubljana: Sophia, 2018.
- Althusser, Louis.** »On the Materialist Dialectic.« V: *For Marx*, 125–185. London/New York: Verso, 2005.
- Althusser, Louis.** *Lenin and philosophy and the other essays*. London: NLB, 1971.
- Althusser, Louis.** »Marksizem ni historicizem.« V: *Branje Kapitala*. Prevedli Maja Breznik in Suzana Koncut, 261–289. Ljubljana: Sophia, 2018.
- Althusser, Louis.** »Marxism and Humanism.« V: *For Marx*, 185–215. London/New York: Verso, 2005.
- Althusser, Louis.** *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1985.
- Althusser, Louis.** »An Interview with Louis Althusser: The Crisis of Marxism.« V: *Crisis and Critique*, dostopno na: <http://crisiscritique.org/blog.html>
- Althusser, Louis.** »Contradiction and Overdetermination.« V: *For Marx*, 49–93. London/New York: Verso, 2005.
- Althusser, Louis.** *Essays in Self-Criticism*. Great Britain: NLB, 1976.
- Althusser, Louis.** »Reply to John Lewis.« V: *Essays in Self-Criticism*, 33–101. London: Monthly Review Press, 1976.
- Althusser, Louis.** »Predmet Kapitala.« V: *Branje Kapitala*. Prevedli Maja Breznik in Suzana Koncut, 207–351. Ljubljana: Sophia, 2018.
- Althusser, Louis.** *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–1987*. London; New York: Verso, 2006.
- Badiou, Alain.** »Očrt Metapolitike.« V: *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike*. Prevedli Samo Tomšič, Peter Klepec, Jelica Šumič-Riha, 43–195. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2010.
- Balibar, Etienne.** *The Philosophy of Marx*. London: Verso, 2014.
- Canguilhem, Georges.** »What is Scientific Ideology?« V: *Ideology and Rationality in the History of Life Sciences*, 27–41. Cambridge: The MIT Press, 1988.
- Elbe, Ingo.** *Marx im Westen: die neue Marx–Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. 2. izdaja. Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- Heinrich, Michael.** *Wie das Marxsche »Kapital« lesen? Teil 1*. Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2009.

Hallward, Peter. »Introduction: Theoretical Training.« V: *Concept and Form*, ur. Peter Hallward in Knox Peden, 1–57. London: Verso, 2012.

Marx, Karl. *Kritika politične ekonomije 1957–58*, METI, 8. zvezek, ur. Rado Riha, Pavle Zgaga. Prevedel Božidar Debenjak. Ljubljana: Delavska enotnost, 1985.

Marx, Karl. *Kapital: kritika politične ekonomije*. Prevedla Mojca Dobnikar. Ljubljana: Sophia, 2012.

Marx, Karl. »Das Kapital. Dritter Band.« V: *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA), II.15*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

Marx, Karl, Friedrich Engels. »Komunistični manifest.« V: *Izbrana dela*, 2. zvezek. Prevedla Cene Vipotnik in Božidar Debenjak, 567–631. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.

Miller, Jacques-Alain. »Dejavnost strukture.« V: *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 233–257. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1981.

Miller, Jacques-Alain. »Šiv.« V: *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 257–275. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1981.

Rancière, Jacques. »Koncept kritike in kritika politične ekonomije od Pariških rokopisov 1844 do Kapitala.« V: *Branje Kapitala*. Prevedli Maja Breznik in Suzana Koncut, 65–167. Ljubljana: Sophia 2018.

Mit o lameli

Marko Levačič

*Transformacija moderne misli – filozofija,
psihoanaliza, kultura*

O AVTORJU

Marko Levačič študira v okviru modula *Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura*.

Njegovi študijski in teoretski interesi so vezani na teorije, ki obravnavajo oziroma konceptualizirajo prepletenost subjektivnosti in kulture, družbe, politike, ter na povezave, aplikacije in doprinose teoretske psihoanalize k analizi kulturnih, družbenih, političnih procesov in pojavov. Poglavitni področji njegovega raziskovanja sta strukturalizem in teoretska psihoanaliza.

Email: levacic.marko@gmail.com

POVZETEK

Mit o lameli

Lacan se v *Seminarju XI* zateče h konstrukciji mita, da bi razložil pojem nagona (kar je, mimogrede, zanj dokaj neobičajen korak). Ustvari pa bolj prispodobno kot mit, prispodobno lamele, brezobličnega, fantomskega, »irealnega«, kot mu pravi, organa. Ta organ se obnaša kot nagon (v svojem slepem gnanju k zadovoljitvi, užitku). Z nekaj domišljije lahko to prispodobno vpnemo v mitični okvir, v naracijo o izvoru in genezi. Stava je ta, da je nekaj, kar pripada redu realnega, nemara mogoče najbolje pojasniti z mitom, s konstrukcijo njegovega nikoli prisotnega in nikoli sedanjega izvora ter razvoja.

Ključne besede: *Lacan, mit, lamela, nagon, užitek, objekt a, označevalec*

ABSTRACT

The Myth of Lamella

In *Seminar XI* Lacan uses construction of a myth to try to explain the concept of drive. Instead, he creates more of an allegory than a myth, allegory of the lamella, an unusual, formless, phantom, "unreal" organ as he names it. This organ behaves like a drive in its blind forcing and extracting of enjoyment. With a bit of imagination lamella can be put into a mythical frame, into a narration of origin and genesis. Maybe something that belongs to the order of the real can be best explained via myth, i. e. by construction of its never present origin and development.

Key words: *Lacan, myth, lamella, drive, enjoyment, object a, signifier*

Freudov pojem nagona se razlikuje od spontanih predstav o nagonu kot naravnem kompasu, ki uravnava delovanje in obnašanje (živih bitij). Freud je nagone izrecno razložil od instinktov. Lacan je omenjeni pojem še nekoliko prečistil, in sicer tako, da se ne sklada niti »z običajnimi predstavami o nagonu kot biološkem ali somatskem pritisku, kot energiji, libidu kot rezervoarju energije, ki se pretaka sem in tja, kot polju sil itd. – vse te predstave je mogoče v obilju najti skozi vse Freudove spise«. ¹ Da bi razmejil pojem nagona od takšnih predstav, ga je Lacan poskušal predstaviti z nenavadno prisposodbo irealnega, lažnega, fantomskega organa, ² ki se doda telesu in ga podaljšuje. To čudno prisposodbo je vpel v okvir mita; pri predstavitvi nagona si je pomagal s konstrukcijo njegovega mitičnega izvora.

»Ta organ je irealen. Irealen, to nikakor ne pomeni imaginaren. Irearno je definirano s tem, da se navezuje na realno na način, ki nam uhaja, in prav zato mora biti njegova predstavitev mitična, tj., takšna, kakršna je tudi naša. Toda to, da je neki organ irealen, mu nikakor ne preprečuje, da bi se utelesil«. ³

»Organ pulzije se umešča glede na pravi organ. Da bi vam ga ponazoril [...], si bom dovolil, da tu pred vami razvijem neki mit – ki mu bom za zgodovinskega botra vzel tisto, kar je v Platonovem Simpoziju skozi Aristofanova usta rečeno o naravi ljubezni«. ⁴

Lacan je torej poskušal ponazoriti nagon s konstrukcijo svojega mita, mita o lameli, ki podaja genezo seksualnosti. Kakor vsak mit tudi Lacanov služi razlagi obstoječega stanja s pomočjo njegove geneze iz mitičnega, konstitutivno izgubljenega izvora. Mit o lameli torej podaja tudi genezo (ali vsaj nastavke za razumevanje geneze) specifičnosti človeškega stanja, ki ga določa seksualnost, ki jo tvori nagon. Ta mit je alternativa Platonovem mitu (oziroma mitu, ki ga izreče Aristofan v Platonovem *Simpoziju*) o izvoru človeške seksualnosti, na katerega se je nekajkrat sklical tudi Freud. Slednji mit razlaga seksualnost, skrajno poenostavljeno rečeno, kot posledico razpolovitve izvorno celega, samozadostnega

človeškega bitja. Razcep prinaša hrepenenje, željo. Polovično bitje išče svojo drugo polovico, hrepeni po zacelitvi in ponovni vzpostavitvi izgubljene celote in harmonije. Lacan predlaga svojo različico podobe izvirne celosti, in sicer lamelo. To je nenavadno, brezoblično, plosko bitje, ki se premika kakor ameba in se lahko ovije okoli česar koli, prerine kamorkoli, steče v vse špranje ter jih zapolni. To bitje predstavlja neko izvorno obliko libida. Lacan pravi, da je to tisto, kar so bitja, ki so ujeta cikel spolne reprodukcije, nepovratno izgubila. To je torej izvorna oblika samozadostnosti, ki predhaja razcepu, ki določa človeško stanje in človeško seksualnost. Delni nagoni (libido, ki nastopa v Freudovih *Treh razpravah o teoriji seksualnosti*) delujejo kot takšni fantomski organi, ki se dodajo, prisesajo na prave organe in telesu vsilijo svoj interes, svojo zadovoljitev.

Človek bi lahko našel celovitost in neposrednost kvečjemu v lameli in ne v drugem človeškem bitju. Namreč tisto, kar je izgubil, ni druga polovica, pač pa »libido kot čisti življenjski nagon, se pravi nagon nesmrtnega življenja, neustavljivega življenja, življenja, ki ne potrebuje nikakršnega organa, poenostavljenega in neuničljivega življenja«. ⁵ Na mestu, kjer Lacan opisuje grozljiv fiktivni prizor, v katerem se človek bori s takšnim bitjem, ki bi se mu prisesalo na glavo, lahko nadaljujemo in podaljšamo njegovo prisposodbo. S tem, ko se lamela ovije okoli telesa in njegovih lukenj, blokira vsako razlikovanost in vsako interakcijo z zunanostjo ter željo, ki je v temelju te interakcije. Lamela bi tako bila korelat manjkajoči polovici iz Platonovega mita, izgubljeni člen, ki lahko zaceli razcep in ustavi željo. Deluje kot manjkajoči del, ki naj zakrpa luknjasto človeško telo, kot ovojnica, ki se ovije okoli telesa, in mu povrne celovitost ter harmonično zaprtost vase. Lamela bi v tem smislu bila tisto, kar človeškemu bitju povrne neskaljeno samozadostnost, ki jo je domnevno izgubil (in česar posledica in ime je seksualnost). Toda to mitično stanje neposrednosti in lastni užitek, ki ga lamela vsili telesu, sta hkrati nekaj grozljivega. Morda se zdi, da si želja želi takšne zacelitve in teži k odpravi razlike, toda pravzaprav dela vse, da do regresije v to stanje ne bi prišlo, saj bi se s tem ukinila. S tem bi se desubjektiviral (želeči) subjekt. Od tu

izvira grozljivost prispodobe lamele. Lamela poskuša človeka z vleči nazaj v embrionalno stanje neposrednosti, ga odrezati od sveta in zapreti vase, pri čemer se napaja s črpanjem energije iz njegovega telesa. Lamela je agent desubjektivacije. Lahko bi rekli, da naredi iz človeka *hommelette*, o kateri govori Lacan.

»Če hočete poudariti učinek potegavščine, ji recite hommelette. To hommelette je, kakor boste videli, laže oživiti kakor prvotnega človeka, v čigar glavo moramo vselej postaviti človečka, da ga poženemo v tek.

Vsakokrat, kadar počijo opne na jajcu, od koder bo prišel fetus, ki postaja novorojenec, nekaj – zamislite si za trenutek – iz njih odleti, nekaj, kar lahko naredimo tako iz jajca kakor iz človeka, namreč hommelette ali lamela«.⁶

Prvotnega človeka, človeka, ki še ni človek, ki torej še ni zapleten v peripetije nezavednega in seksualnosti, lahko najlažje opišemo kot *hommelette*, kot človeka omleto, kot človeka, ki ga je lamela zaprla v kokon. To je vase zabubljeno bitje, ki ga lamelasta ovojnica zapira v zapredek, pri čemer izsesava njegovo energijo in prekinja njegovo interakcijo z zunanjim svetom. Opis, ki je zelo podoben (človeškemu) zarodku oziroma plodu, s to razliko, da tukaj ni plod tisti, ki se napaja iz posteljice,⁷ ampak obratno. Zato bi lahko rekli, da je predporodno stanje, v katerem je človeški zarodek (oziroma zarodek vsake žive vrste, ki je ujeta v cikel spolne reprodukcije, za razliko od neposredne delitve in množitve), neki filogenetski nasledek, ostanek te mitične, izvirne življenjske oblike (iz katere so se razvile vse oblike življenja).⁸

Toda človek že s samim rojstvom izgubi tisto ovojnico, ki ga je zapirala v samozadostno celoto, in tu se začne trnova pot, ki je tlakovana s težavami, zagatami, zadregami, ki jih prinašata želja in seksualnost. Tisto specifično človeške seksualnosti, tisto, zaradi česar človeška seksualnost ni zgolj reprodukcija, je nagon. Nagon je snov, iz katere je sestavljena človeška

seksualnost. Seksualnost je specifičen način, kako se manifestira izvorna izguba pri človeku. Lacanov mit poskuša razložiti nagon kot fantomske preostanke lamele, ki parazitirajo na človeškem telesu tudi po rojstvu in tudi po posegu označevalca.⁹ Človek se ne more nikoli povsem znebiti lamele. Lamele ne prizadene nobena cepitev, saj se z delitvijo le še bolj množi, pri čemer posamezni deli ostajajo hkrati celota, tj. nerazcepljeni. Vsak del je nova celota.¹⁰ In Freudov pojem libida iz *Treh razprav* prikazuje nagon kot razpršene parazitske koščke, ki s svojo množitvijo parcializirajo telo in mu vsiljujejo svoj ekscesni užitek.

Toda zakaj se nagon razbije, razdeli na koščke? Zakaj je nagon vselej delni? Če naj bo mit uspešen, če naj bo na ravni mita, mora podati genezo obstoječega stanja iz izvorne mitične preteklosti.¹¹ To izvorno stanje v tem mitu je, kot rečeno, z lamelo obdan človek, človeška omleta, *hommelette*. Kaj je torej tisto, kar razreže izvorno neposrednost, odpre zaprtost in izvleče človeka iz kokona? To je poseg označevalca. Jezik omreži telo in lamelo, ki ga obdaja, ter jo s tem razprši na delčke. Lahko bi rekli, da je označevalec kuhalnica, ki naredi praženec iz omlete lamele.¹² Toda problem je v tem, da lamele, kot rečeno, ni mogoče uničiti z razrezom, saj se na ta način le razmnoži v več enakih samozadostnih enot. Označevalec in želja ji sicer lahko preprečujeta, da bi spet popolnoma obdala človeško telo in ga zaprla vase, ne moreta pa je uničiti. Lahko jo le razkosata na manjše enote, ki imajo vse lastnosti celote. Simbolna mreža ni nikoli dovolj gosta, da se skozi njo ne bi prevlekli razpršeni kosi izvornega užitka.¹³ Bolj označevalec poskuša razrezati lamelo in iztisniti užitek iz telesa, bolj se lamela parcializira, množi ter seli po telesu.

Lahko bi rekli, da bogovi lameli ne morejo priti do živega s cepitvijo in razrezom (za razliko od bogov v Platonovem oziroma Aristofanovem mitu). Lamela je neuničljiva, po vsakem poskusu zatrtja je je še več. Lahko ji le preprečujejo, da bi pogoltnila vsa človeška bitja in zaprla človeški svet v neposrednost – v ta namen ji je treba nenehno postavljati pasti, zapreke, jo omejevati in filtrirati skozi (označevalne) mreže. Bogovi torej poskušajo brzdati

lamelo tako, da na *hommelette*, človeka-lamelo vržejo simbolne mreže. Tako opremijo (ali pa vržejo prekletstvo na) človeka z označevalcem, ki poraja željo, ki ga iztrga iz neposrednosti. Želja je obramba pred užitkom (kot pravi Lacan). Človeški svet je zato svet simbolnih mrež, ki preprečujejo, da bi ga lamela spet zabubila, zaprla vase. Mreže povzročijo parcializacijo lamele, parcializirajo nagon, pri čemer se njeni neuničljivi delčki oprimejo vozlišč v označevalni mreži, vozlišč, v katerih je mreža pripeta na človeško telo. To so predeli, kjer je telo načeto z označevalcem in odprto v »svet«. To so točke, v katerih ti razpršeni delčki še vedno črpajo energijo iz telesa – delujejo kot krvosesi paraziti, ki se ne ozirajo na dobrobit gostitelja (tj. telesa in subjekta), ampak slepo sledijo svojemu interesu in izsiljujejo lasten užitek. (Tako nastanejo erogene cone, predeli, kjer je še posebej skoncentriran užitek.) V skladu s svojo naravo poskušajo zapreti te luknje in vrniti človeka v stanje neposrednosti. Zato Lacan pravi, da je libido fantomski organ. Delni nagoni so fantomski organi, ki podaljšujejo telo in grabijo (parcialne) objekte ter jih tlačijo v telesne odprtine, saj na ta način dobijo zadovoljitev. Toda to je njihov užitek, ne pa užitek telesa ali subjekta. Užitek se proizvede v fantomskem organu. Ta užitek, ki ga proizvajajo delni nagoni, je torej preostanek mitičnega izvornega užitka in neposrednosti, ki ju opisuje lamela. Presežni užitek so koščki skozi cedilo označevalca precejenega užitka. Ker so človeška telesa in odnosi med njimi zapleteni v simbolne mreže, parazitski delčki lamele začnejo plezati tudi po njih. Užitek (kot presežni) se na ta način ne razprši zgolj po telesu, ampak tudi po vsem simbolnem tkivu, ki sestavlja človeški svet in intersubjektivna razmerja. Mit nam tako pojasni, zakaj je libidinalna »energija« vedno oprta na označevalne konfiguracije (in zakaj potrebuje simbolno mrežo za svojo širitev in vzdrževanje).

Parcialni objekti so torej tisti nenavadni objekti, s pomočjo katerih se mimo označevalca poskuša izmuzniti oziroma vrniti delček tiste izvorne neposrednosti in košček izgubljenega užitka. Predstavljajo objekt, ki je podaljšek telesa, s katerim lamela poskuša zamašiti telesno odprtino in spet vzpostaviti izsesavanje energije iz telesa; poskuša suspendirati razlikovanost med

objektom in telesom, razlikovanost, ki je posledica označevalca. Paradoks je v tem, da nagon dobiva svoj momentum in svojo moč šele na podlagi razlike, zareze, ki jo odpre označevalec. Nagon deluje skozi večno vračanje k izvornemu mitičnemu užitku, kroži okoli limite, ki je ne more in ne sme prestopiti (saj bi se s tem ukinila želja ter razcep, znotraj katerega nagon sploh vznikne). Zato pa je njegov cilj paradokсно ta, da se to izvorno stanje neposrednosti ne vzpostavi. Nagon tako deluje skozi cirkulacijo okoli praznine, odsotnosti izvorne neposrednosti. Parcialni objekt stopi v to razmerje kot zunanje mašilo (na mestih, kjer je telo »odprto«), na primer pri zadovoljevanju telesnih potreb. Nagon se ga oprime v svojem krožnem gibanju, ga obkroži in se vrne na začetek gibanja. To je trenutek vznika užitka znotraj akta zadovoljevanja telesne potrebe. Toda parcialni objekt ni preprosto zunanji objekt, ampak je v tem gibanju vpotegnen v notranjost. Obeležen je s paradokšno strukturo notranje zunanosti, ekstimnosti, ki jo konceptualizira objekt *a*. Prav zato so parcialni objekti »zastopniki« izgubljene mitične neposrednosti (oziroma, kot pravi Lacan, simbolizirajo izgubljeni objekt).

»In prav zastopniki, ekvivalenti tega so vse oblike objekta a, ki jih lahko naštejemo. Objekti a so samo njegovi zastopniki, njegove figure. Dojka – kot dvoumje, kot element, značilen za sesalsko organizacijo, na primer placenta – predstavlja prav tisti del individua samega, ki ga ta zgubi ob rojstvu in ki lahko rabi za to, da simbolizira najgloblje zgubljeni objekt. Isto referenco bi lahko dal za vse druge objekte«.¹⁴

Posebnost parcialnih objektov je torej v tem, da omogočajo reminiscenco domnevno izgubljene izvorne neposrednosti in užitka, in sicer tako, da zavzamejo to posebno strukturalno mesto ekstimnosti. Telesu so zunanji, toda hkrati ga dopolnjujejo, saj so korelativni telesnim odprtina. Ponujajo se kot zapolnitev manka, kot zacelitev označevalne zareze, ki proizvede subjekt želje. Toda manko je neizbrisen, praznina, ki jo implicira želja, je strukturalna, želja pa inherentno nezadovoljena. Nagon zato lahko

zgolj kroži okoli te praznine, v limiti večnega vračanja k mitičnemu izvornemu užitku. Nagon sprva sicer vznikne v navezavi na parcialne objekte, ki so neki nadomestek polnosti, toda kmalu se preusmeri k drugim objektom, v končni fazi je njegov objekt zadovoljitev kot taka, zadovoljitev kot objekt, zadovoljitev, ki se paradokсно proizvede v kroženju okoli lastne strukturne nezmožnosti zadovoljitve oziroma ponovitve zadovoljitve (zaradi katere je prisiljen v ponavljanje) in nemožnosti zapolnitve razcepa želje. Zato se nagon v končni fazi vrti okoli objekta *a* (ki je hkrati objekt-razlog želje, tj. dejavnik, ki požene željo v gibanje). Užitek je torej vezan na objekt *a*, ne na konkreten objekt. Vezan je na paradokšno ukrivljenost »prostora« in se pojavlja kot presežek v manku, dobiček v izgubi. Parcialni objekti pa padejo v to topološko strukturo, kjer je prostor (človeške realnosti) spodvihan vase, stopijo na ekstimno mesto, pri čemer postanejo zastavek užitka.

»Tu je vdolbina, zev, ki jo bo seveda najprej napolnilo določeno število objektov, ki so na nek način vnaprej prilagojeni, prirejani za to, da lahko služijo kot zamašek. Nedvomno se tu zaustavi klasična analitična praksa, da bi poudarila te različne člene, oralnega, analnega, skopičnega, vokalnega. To so različna imena, s katerimi lahko kot objekt označimo tisto, kar pripada a-ju – toda a kot tak v strogem pomenu izhaja iz tega, da je vednost ob svojem izvoru zvedena na označevalno artikulacijo.

Ta vednost je sredstvo užitka. In, ponavljam, kadar dela, proizvede entropijo. Ta entropija, ta točka izgube, je edina točka, edina redna točka, prek katere nam je dostopno to, kar pripada užitku. Tako se prevede, sklene in motivira tisto, kar zadeva vpad označevalca v usodo govorečega bitja«. ¹⁵

Tako nastanejo oaze užitka – vzniknejo ob telesnih odprtinah, preko katerih označevalec sili telo v stik z zunanjim svetom, lamela pa poskuša blokirati odprtost s parcialnimi objekti in na

ta način vzpostaviti (domnevno izgubljen) neposrednost. Zaradi (delčkov) lamele subjekt nikoli ne more vzpostaviti neposrednega stika z zunanostjo – vsak poskus je blokiran z delčkom (izvorno in inherentno) izgubljenega objekta. Ta paradoksní objekt, kot rečeno, ni preprosto zunanji objekt, ampak je delček zunanosti v sami notranjosti subjekta. Zato je vsako subjektivno razmerje z zunanostjo posredovano preko objekta *a*. Ta paradoksní stik zato tudi ni nekaj, kar bi predhajalo označevalcu, temveč se lahko vzpostavi šele z označevalnim posegom, kot notranja meja označevalnega polja. Označevalec se zato nikoli ne more znebiti užitka, slednji ga spremlja kot njegova senca.

Rezultat tako izpeljanega mita je torej ta: libido kot izvorni življenjski nagon je izgubljen s spolno reprodukcijo, a tisto, kar tvori specifiko te izgube pri človeku, tisto, zaradi česar se ta izguba pri človeku manifestira na specifičen način, je poseg označevalca. Označevalec sicer preprečuje lameli, da bi »pogoltnila« človeško bitje, toda ta obramba proizvaja nove in nove parazitske delne nagone ter presežne užitke, ki vse bolj parcializirajo telo in iščejo zadovoljitev v novih objektih. Pri tem se ne ustavijo zgolj na telesu, pač pa se na podlagi svoje fantomske narave in raztegljivosti preselijo tudi na večino človeških dejavnosti ter na objekte in pripomočke, ki jih človek pri tem uporablja. Vsi pripomočki, s katerimi človek »rokuje«, so podaljški njegovega telesa, proteze, s tem pa verjetne žrtve lamele oziroma delnih nagonov.¹⁶ Zato so potencialni vir oziroma pripomoček za doseg njihovega užitka.

Če zaključimo razvijanje mita s prisposodbo omlete, lahko rečemo, da tisti praženi koščki šmorna, ki ostanejo od omlete (oziroma od tekoče lamelaste plasti, ki jo vlijemo v ponev), predstavljajo delne nagone. Hrana in prehranjevanje sta kraj, kjer se stikata narava in kultura, nagon nastane prav v tem presečišču. Označevalec, ki je v jedru simbolnega, je dejavnik kulture – dejavnik, ki »pripravi« surovi nagon – lamelo, iz nje naredi praženec, tj. delne nagone. Sublimacija je mehanizem in lastnost nagonov, s katero se lahko praženec spremeni v cesarskega. Priprava hrane je eno izmed znamenj kulture, področje, na katerem se ločita človek in žival.

Kulinarika ni niti najmanj arbitrarna, ampak zelo strukturirana, kot je pokazal Claude Lévi-Strauss.¹⁷ Toda strukturirana je na način, da znotraj sebe vključuje in perpetuira samo razliko med kulturo in naravo,¹⁸ da torej na paradoksen način vključuje svojo zunanost. Vsaka struktura je strukturirana okoli takšne paradokсне točke zunanosti v svojem jedru, zaradi česar strukturno ne more biti sklenjena, cela. Prav ta notranji razcep je točka, v kateri se v strukturo vrineta nezavedno in nagon, želja in užitek, kot njen manko in presežek (kot presežek, ki vznikne v manku).

Mit o lameli je torej mit, ker pojasnjuje značilnosti človeškega stanja preko neke nikoli sedanje preteklosti. Včasih je analiza in pojasnitev obstoječega stanja mogoča le s pomočjo konstrukcije njegovih mitičnih izvorov. Analiza mehanizmov, ki so na delu, je včasih mogoča zgolj preko konstrukcije njihove geneze, toda ta geneza se ni nikoli odvila v realnem času. Obstoječe stanje se je lahko vzpostavilo le naenkrat, v sočasnosti in prepletu vseh konstituirajočih dejavnikov. A nemara jih lahko razpletemo zgolj preko konstrukcije njihovega postopnega razvoja. Mit tako prikazuje neko izvorno stanje neposrednosti pred posegom označevalca, pred razcepom, pred željo, pred nagonom kot delnim. Izvorno stanje je stanje polnosti, ki smo ga vselej že pustili za sabo in ki nikoli ni bilo sedanje. Človek nikoli ni bil v stanju neposrednosti. Razcep, ki konstituira človeško stanje, je vselej na delu. To sploh konstituira človeško bitje. (Brez tega momenta ne moremo govoriti o človeku.) Zato je tudi tisti izvorni užitek inherentno izgubljen. Vse, kar človek ima, je presežni užitek, ki vznikne na mestih izgube, kjer so usidrani delni nagoni. Presežni užitek zato ni dejanski preostanek izvorne energije; ta je vsaj že izgubljena. A deluje in obnaša se tako kot pravi preostanek tistega izvornega užitka. Zato ga nemara najbolje razložimo tako, da konstruiramo izvorno mitično stanje, stanje pred izgubo, ki ga je vzpostavila.

OPOMBE

1 Mladen Dolar, *Strel sredi koncerta* (Ljubljana 2012), 375.

2 »Ta neulovljivi organ, ta objekt, ki ga lahko le obidemo, in, če povem vse, ta lažni organ – prav ta organ bomo zdaj postavili v središče vpraševanja.« Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Ljubljana 1996), 180. »[...] ta organ, katerega značilnost je, da ne obstaja, ki pa ni zato nič manj organ [...].« Ibid., 182.

3 Ibid., 191.

4 Ibid., 181.

5 Ibid., 182.

6 Ibid.

7 Lacan postavi posteljico v vrsto parcialnih objektov, ki simbolizirajo izgubo: »[...] element, značilen za sesalsko organizacijo, na primer placenta – predstavlja prav tisti del individua samega, ki ga ta izgubi ob rojstvu in ki lahko rabi za to, da simbolizira najgloblje zgubljeni objekt.« Ibid., 182.

8 Freud je znotrajmaternično obliko obstoja vzel za prototip t. i. primarnega narcizma (konceptualizacije katerega so se sicer spreminjale), za katerega naj bi bila značilna odsotnost kakršne koli povezave z »zunanjim svetom«.

9 Lahko bi rekli, kot posamični koščki neposrednosti in užitka, ki so se prikradli iz maternice.

10 »Tu imamo opravka s podobo življenja, ki se ohranja in širi s pomočjo delitve, življenja, ki ni individuirano, kar pomeni, da ni razlike med posameznikom in vrsto. Vsako bitje te vrste je na nek način neposredno življenje svoje vrste. In seveda bogovi ne bi mogli kaznovati morebitne arogance in napuha teh bitij tako, da bi jih presekali na dvoje – ta operacija ne bi pripeljala do dveh pomanjkljivih (spolnih) polovic, pač pa do še več samozadostnih bitij.« Alenka Zupančič Žerdin, »Seksualno in ontologija«, *Filozofski vestnik* 29 (2008), 65.

11 Mit torej ne sme ostati zgolj pri zatrditvi, da so bitja, ujeta v cikel spolne reprodukcije, izgubila ta izvorni nagon, ampak mora pojasniti, zakaj njegovi delci vztrajajo tudi po izgubi.

12 »[...] po Lacanu predojdipski gon ni predlingvističen ali surov; gon je, v primerjavi z 'naravnimi potrebami', zelo razdelan koncept. Gon ni primitiven in 'predojdipski goni' niso predlingvistični. Tisto, kar je Lacan imenoval Drugi, je v gonu že prisotno. Zato je gon kuhan. Ne le, da ni surov, pač pa skušajo vse Lacanove izpeljave, ki zadevajo gon, pokazati,

da je gon dejansko zelo sofisticiran.« Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu* (Ljubljana 2001), 114.

13 »Vrnili se bomo k trditvi, da obstaja nekaj od libida, kar ne more biti prevedeno v označevalce, kar ne more nastopiti na mestu Drugega, kar ne more biti označeno in prenešeno kot nek označevalec. Prav to je Lacan imenoval mali *a*; to je *plus-de-jouir* kot razlika med libidom in jezikom, ki proizvede ta mali *a* kot preostanek, $J - A = a$. [...] Ta mali *a* je del libida, ki ne more biti prenešen na mesto Drugega.« Ibid., 43.

14 Lacan, *Štirje temeljni*, 182.

15 Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize* (Ljubljana 2008), 54–55. Ta odlomek iz Lacanovega *Seminarja XVII* sicer vpeljuje nova izraza, vednost in entropija, ki sta vezana na njegovo teorijo štirih diskurzov. Na hitro rečeno, gre za idejo označevalne artikulacije in izgube, ki jo ta proizvede (pri govorečem bitju). V odlomku je razviden miselni tok, po katerem sta označevalec in užitek pri poznem Lacanu še bolj povezana, na način, da označevalec postane sredstvo užitka.

16 Prim: »[...]orodje kot proteza podaljšuje telo in se umešča natanko v tisto 'sivo cono', ki sega preko telesa, a mu ni preprosto zunanja, v cono, kjer gre nagon preko telesa in se suče okoli netelesnega organa in kjer telo seže preko svojih neposrednih fizičnih meja. Mladen Dolar, *Oficirji, služkinje in dimnikarji* (Ljubljana 2010), 88.

17 »[...] kuhanje [je] pravzaprav jezik, v katerem družba nezavedno prevaja svoje strukture in s tem razkriva svoja protislovja.« Claude Lévi-Strauss, »Kulinarični trikotnik«, *Časopis za kritiko znanosti* 42 (2014), 15.

18 »Kuhanje je deležno obeh ravni, tako nature kot kulture, prav ta dualnost pa je tista, ki jo projicira v vsakokratno svojo manifestacijo.« Ibid., 14.

LITERATURA

Dolar, Mladen. *Oficirji, služkinje in dimnikarji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010.

Dolar, Mladen. *Strel sredi koncerta*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2012.

Lacan, Jacques. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek in Slavoj Žižek. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996.

Lacan, Jacques. *Hrbtna stran psihoanalize*. Prevedli Samo Tomšič, Ana Žerjav in Alenka Zupančič Žerdin. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.

Leader, Darian. »Lacan's Myths.« V: *The Cambridge Companion to Lacan*, ur. Jean-Michel Rabaté, 35–50. New York: Cambridge University Press, 2003.

Lévi-Strauss, Claude. »Kulinarični trikotnik«, *Časopis za kritiko znanosti* 42, št. 255 (2014), 9–15.

Miller, Jacques-Alain. *O nekem drugem Lacanu*. Prevedli Miran Božovič, Uršula Cetinski, Tomaž Erzar, Saš Jovanovski, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Dragana Kršič, Marjan Šimenc, Jelica Šumič-Riha, Blaž Vodopivec in Alenka Zupančič Žerdin. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.

Zupančič Žerdin, Alenka. »Seksualno in ontologija«, *Filozofski vestnik* 29, št. 1 (2008), 59–73.

O »Lacanovem dolgu Descartesu«

Aleš Rojc

*Transformacija moderne misli – filozofija,
psihoanaliza, kultura*

O AVTORJU

Aleš Rojc se je rodil leta 1978 v Ljubljani, kjer trenutno biva, deluje in občasno dela. Študiral je filozofijo in sociologijo kulture ter v času študija opravljal delo glasbenega novinarja za Radio Študent in nekatere druge medije.

Doktorat iz filozofije Alaina Badiouja in sodobnikov pripravlja na modulu *Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura* PŠ ZRC SAZU pod mentorstvom prof. dr. Alenke Zupančič. Organiziral je različne dogodke v okviru skupine Živka skvotca, kjer je tudi predaval.

Email: rojc.ales@gmail.com

POVZETEK

O »Lacanovem dolgu Descartesu«

V članku izhajam iz Badioujeve shematične zavrnitve Lacanove teorije subjekta in v nadaljevanju obravnavam Lacanovo splošno sprejeto postavko, po kateri je subjekt cogita hkrati subjekt, ki ga obravnava psihoanaliza. Nato v dveh delih analiziram tako enega kot drugega. V obeh primerih se izkaže, da je za kategorijo subjekta bistvena njegova razpetost med dvema krajema. Hkrati pa s tem odprem možnost za demonstracijo, po kateri kartezijanski dvom v svoji dvojnosti opiše neko razlikovanje, ki bo za Badiouja potekalo med konstruktivnim subjektom (kartezijanskega dvoma) in zvestim subjektom (prehod od dvoma k misli). Omenjena demonstracija ostane zgolj nakazana.

Ključne besede: subjekt znanosti, cogito, psihoanaliza, dvom, gotovost

ABSTRACT

On "Lacan's debt to Descartes"

In the article, I take as a point of departure Badiou's critique of Lacanian theory of subject, as described at the end of his *Being and Event*. I continue with the general Lacanian notion of the subject in psychoanalysis being identical to the subject of Cartesian cogito. In the analysis of both an emphasis is put on the way each notion of the subject is related to some division between the two places. Through discussion of Cartesian subject, I also try to open the possibility of demonstrating how the two stages of Cartesian doubt could be related with Badiou's later two notions of the subject: the constructive one, which is described in Cartesian doubt as suspension of will, and the faithful one, which in Descartes passes from doubt to decision of thought.

Key words: the subject of science, cogito, psychoanalysis, doubt, certainty

Kaj je »enačba subjektov«?

V zaključnem poglavju *Biti in dogodka* Badiou (ponovno) vpelje svojo kritiko teorije subjekta, kakršno sam pripisuje Lacanu. Kritika se tu odvija na filozofskem področju, kjer črpa tudi Lacan. Če ponovimo Badioujev abstrakten opis, je točka razhajanja lokalizacija praznine: bodisi bit – bodisi subjekt.

Eden ključnih nasledkov Badioujeve teorije je, kot povzame sam, *redkost* subjektov, kolikor je subjekt vedno dogodkoven in torej odvisen od določene kontingence. Nobenega jamstva ni, da je *neki* subjekt. In ravno te samoumevnosti naj bi se držal Lacan: s svojo predpostavko, da so »vselej-že subjekti«, ostaja znotraj kartezijske epohe.¹ Oziroma: ravno izpraznjenost subjekta te epohe, s katero psihoanalizo res poveže Lacan, omogoča prešitje subjekta znotraj »v celoti prenosljive forme znanosti«:² »Kar Lacan še dolguje Descartesu, in to je dolg, katerega račun je treba zapreti, je ideja, da so vselej bili neki subjekti«.³

Od tu bi bilo mogoče takoj potegniti neko alternativo: bodisi z razlogi podpremo Badioujevo oceno in ponovimo, v čem je Lacanovo kartezijanstvo, ki ga je seveda treba zavreči. Ali pa bi kot vestni lacanovci pokazali, kako se Lacan v resnici uspe izogniti nekakšni slamnati ‚pasti kartezijanstva‘ in je v resnici Badiou tisti, ki njene epohe ni uspel zapustiti. Naša ambicija ne bo prevelika, če se skuša izogniti tako postavljeni izbiri. Ob tem prepoznavamo Badioujev lastni filozofski racionalizem kot vsekakor filozofijo, ki v nekaterih točkah ostaja zvesta Descartesu – a tudi zavite poti lacanovske teorije subjekta iz zgoraj ključnega obdobja, ki nemara ni nujno tako enoznačna, kot jo bere Badiou. Zato bi radi najprej obnovili določene tekste psihoanalize in tekst Descartesovih *Meditacij* ter poudarili nekatere njune skupne točke. In morda – morda se bo neka možnost delitve v dvoje pokazala ne toliko v prekinitvi z epoho, ki bi naj ji še pripadal Lacan, pač pa v nekaterih dvoumnostih razvpitega ‚kartezijskega subjekta‘.

A poglejmo si najprej pogoje Lacanove izenačitve in razmika

dveh subjektov; ‚kartezijanski subjekt‘ kot pogoj psihoanalize in psihoanaliza kot nekakšna ‚notranja‘ prekinitev s prav tem, kolikor ga uspe premestiti na neka nova tla. Najbolj skopo, eksaktno in neposredno najdemo osnovno Lacanovo tezo glede subjekta, Freudovega in Descartesovega, zapisano v Milnerjevi »enačbi subjektov«:

»Je neki subjekt, ki je različen od vsake oblike empirične individualnosti. [...]

Moderna znanost, kolikor je znanost in kolikor je moderna, določa način konstitucije subjekta.

[Torej:] Subjekt znanosti je zgolj ime subjekta, kolikor po hipotezi moderna znanost določa njegov način konstitucije [...]

Če je Descartes prvi moderni filozof, je to zaradi cogita.

Descartes iznajde modernega subjekta. [...] Descartes iznajde subjekta znanosti.

Freudovski subjekt, kolikor je psihoanaliza po svojem bistvu moderna, ne more biti nič drugega kot kartezijanski subjekt«.⁴

Koyré: minimum teorije znanosti

Badiou se v svojih sicer skopih zapisih o Lacanovi teoriji subjekta nasloni na zadnjega v zbirki *Spisi, Znanost in resnica*, kjer je na sledi Koyréjeve zgodovinske intepretacije povezana znanstvena revolucija 17. stoletja z Descartesovo ‚arhimedovo točko‘ cogita. Cogito v Lacanovem spisu nastopa kot *korelat* moderne znanosti: *»Ta korelat, vzet kot trenutek, je zavrženje vsake vednosti, a ravno zato naj bi subjektu omogočil, da se na neki način vsidra v bit, za nas konstituira subjekt znanosti v njegovi definiciji, pri čemer ta izraz razumemo v zelo ozkem pomenu«.⁵* Da znanost in njen subjekt nastopata v takem razmerju, pa ne more biti le posledica nekega naknadnega, zunanjega prišitja. Bistveno razmerje je postavljeno v neko nesorazmernost vednosti in biti, ki se pojavi

v trenutku nastopa moderne znanosti.

Koyré na primer kot učinek znanstvene revolucije prepozna nek razcep oziroma podvojitvev, po katerem izkustvo v svetu nove znanosti ravno nima mesta in v tem je mogoče brati tudi neko nelagodje.⁶ Matematizirana znanost izprazni svet vseh čutnih kvalitetev, kar ima nujno učinke tudi na subjekt: ta je bodisi svetu moderne znanosti neadekvaten bodisi to zahteva ravno tako čutnih kvalitetev izpraznjenega subjekta – subjekta, ki *bi lahko* postal predmet neke ravno tako matematizirane znanosti. Vsekakor pa ta ‚subjekt‘ ni ne človek, ne nosilec spoznanja; svet znanosti in torej *resnični* svet je za oba postal »nemogoč«. A verjetno najpomembneje je, da je njegove zakone mogoče zapisati s formulo. Če s tem matematika kot znanstvena črka postane predvsem način, kako je svet mišljen, potem je »podvojitvev« sveta izražena kot razcep med »misliti si« in »predstavljati si«. ⁷ To odštetje *predstave* pa Lacanu očitno zadostuje, da matematizacijo poveže z označevalcem: znanost je *vednost* v pomenu označevalne verige. Descartesovo filozofsko utemeljevanje zgradbe znanosti ali kar moderna filozofija kot učinek nastopa novega diskurza je tako lahko razumljena kot učinek ločitve vednosti in resnice, pri čemer je slednja vržena v pozabo.

»Subjekt v psihoanalizi«

Misel

Ko Lacan poudarja simetrijo med Freudovim in Descartesovim subjektom, to počne za nazaj, izhajajoč iz Freudove metode (kolikor odmislimo vsaj še določen spoprijem s strukturalizmom). Osnovni napotki za interpretacijo simptomov, kakor jih Freud navede na začetku *Interpretacije sanj*, so na prvi pogled natanko nasprotni poti, ki jo je v svojih filozofskih tekstih ubral Descartes. Za Freuda je glavni nasprotnik proste asociacije kritika. Zato je pri metodi bistveno, da se posameznik v obravnavi »odpove kritičnosti do misli, ki jih zazna«. ⁸ To stori tako, da je do »tega, kar mu pride na misel, [...] docela nepristranski, saj v drugačnih

okolščinah prav zaradi kritičnosti ne more razvozlati sanj, prisilnih idej ipd. Pri psihoanalitičnem delu sem opazil, da je človekovo psihično stanje, ko premišljuje, čisto drugačno kakor takrat, ko opazuje svoje psihične procese. Pri premišljevanju poteka psihično delo, ki ga tudi pri najbolj pozornem samoopazovanju ni, kar se kaže med drugim v nasprotju med napetim izrazom, nagubanim čelom premišljujočega in mirnim obrazom samoopazovalca. V obeh primerih je treba zbrati vso pozornost, toda človek, ki premišljuje, je tudi kritičen [...] Samoopazovalec pa se mora nasprotno zgolj potruditi, da zatre svojo kritičnost; če se to posreči, mu privre v zavest nešteto stvari, o katerih drugače ne bi imel pojma. [...] Tako spremenimo ‚nehotne‘ predstave v ‚hotene‘«. ⁹

V odlomku je poudarek na dveh držah subjekta v razmerju do svojih misli in za nas bo indikativen način, kako Freud opiše držo, naloženo »subjektu v psihoanalizi«. Ta je namreč že povsem na začetku soočen z nekakšnim razcepom ali vsaj odpovedjo temu, da mu misli, ki jih izreka, docela pripadajo. Drža, ki naj jo zavzame analiziranec, ga ne sooča z njegovimi misli kot mislečega, pač pa prej kot od njih nekako ločenega, saj, kot se izrazi Freud, »jih zazna«, mu »pridejo na misel« in jih »nekritično opazuje«. Medtem bi nasprotno za nekoga, ki »misli, torej je«, vsaj na videz povsem ustrezal opis prve drže, drže človeka, ki premišljuje. Vsekakor pa sta tako eden kakor drugi izpostavljena opazovalcu Freudu in tudi »premišljujoči« subjekt mora svoje razmisleke v analizi sporočati skozi govor, četudi le tako, da molči. Zato bi lahko premišljujočega subjekta, ki je povsem pogreznjen v svoje misli, ki teh torej ne toliko pripoveduje, kot jih izreka ali skriva, opišemo tudi kot subjekt, ki govori predvsem to, kar *hoče reči*. Analiziranec, ki sprejme Freudov osnovni napotek in se premesti v držo samoopazovalca, pa si tako omogoči, da nasprotno *hoče* ravno *to, kar reče*.

Da bi bilo gornje Freudovo opažanje sploh mogoče, je treba namreč upoštevati dejanski razcep med hoteti in reči, med *hotenjem*, ki ga Freud poveže s »kritičnostjo jaza«, in *mislimi*, ki prvemu dejansko ne sledijo in jih, tako Freud, samoopazovalec

šele »zaznava«. Treba je *predpostaviti* ravno vztrajnost in prvotnost »nehotnih« predstav ali neposredneje določen smisel v *zarečenem*. Če je tako premišljevalec eno s svojim *hoteti-reči* lahko tudi tedaj, ko misli povsem osamljen, ko torej nekako govori sam s seboj, pa samoopazovalec »nehotne predstave spremeni v hotene« le tako, da sprejme predlagano držo »premišljeno in namenoma« in pozorno sledi »nehotnim predstavam«, četudi se zdi, da se te vrstijo »po [njemu] lastni volji«. Napotek je tako v tem, da analizirani tako rekoč metodično sprejme možnost, da je tudi v tem, kar uide njegovi volji ali hotenemu smislu, njegovemu hoteti-reči, neka misel, *osvobojena* premišljevalčeve kritike.

V primerjavi Descartesa in Freuda na prvi pogled najprej naletimo le na neko nasprotje. Če prvi dvomeč svoji misli metodično odvzema vsebino toliko časa, dokler ne preostane le še dejstvo, *da* misli, v katerega je lahko povsem gotov itd., pa drugi v analizi zahteva ravno to, da se jaz metodično od misli loči, si v svojem razmerju do njih pridrži zgolj skromno mesto opazovalca ter dopusti rečenemu nek smisel tudi tam, kjer ga premišljevalec ne bi želel priznati. A taka neposredna primerjava bi po drugi strani na silo skušala izenačiti ravno tisto, kar ločitev Lacanove primerjave šele izpostavlja: *subjekta* po Lacanu ni formuliral Freud, pač pa Descartes.

Freud, ki v »psihičnih procesih« ločuje delovanje »kritike« in »zaznanih misli«, je na svoj način upošteval neskladje (zavestne) volje in (nezavednih) misli, v katerem prva kvečjemu nekako caplja za drugimi. Če razumemo premišljevalca v njegovi doživeti obrazni mimiki kot tistega, ki je s pomenom in hotenjem svojih misli nekako stopljen, je samoopazovalec le pogoj, da misel nastopi kot ločena od te prvotne volje, tako rekoč kot neka zunanost. In če *cogito* ni tisto, kar je odpravljeno v tej redukciji, potem lahko domnevamo, da se bo subjekt moral pojaviti šele v tej zunanosti.

Dvom

Na drugem mestu *Interpretacije sanj* Freud posveti pozornost

interpretaciji sami in tokrat so njegovi napotki namenjeni analitiku. Gre za odlomek, kateremu v svoji tezi o kartezijanski dediščini psihoanalize napotuje Lacan in tokrat razcep, ki ga vpelje Freud, poteka med *dvomom* in *gotovostjo*. »Če pa še vedno dvomimo o kakšnem nejasnem elementu vsebine sanj,« piše Freud, »je to zanesljivo znamenje, da imamo opravka s precej neposrednim derivatom izobčene sanjske misli. [...] Zato pri analizi sanj vztrajam, da v celoti opustimo cenitev po lestvici gotovosti in obravnavamo vsako najmanjšo možnost, da se je kaj tako ali drugače pojavilo v sanjah, kot popolno gotovost«. ¹⁰ Namreč popolno gotovost glede tega, da ima »nejasni element« že status neke misli, četudi podvržene dvomu: (analizirančev) dvom – ki meri na neizrečeno – je razlog (analitikove) gotovosti ¹¹ – glede tega, da ima opravka z nezavednim.

Glede na navedeni odlomek, v katerem je opisano pravilo, ki se mu mora podvreči analizirani v analizi, bi se sedaj lahko vprašali, od kod se je, po tem, ko je samoopazujoči že moral premagati lastno kritiko in sestopiti iz drže premišljevalca, sedaj vzel dvom? Je to le znamenje, da je začetna zapoved prekršena, da je subjekt, ki se je neki določeni drži moral odpovedati v korist druge, da je lahko stopil v analizo, potemtakoem z dvomom na nek način iz nje zopet izstopil? Najprej je videti, kot da gre za neko nezadostnost prvotne zapovedi: kritična instanca, ki jo je pacient s sprejetjem drže samoopazujočega zavrnil, pač trdovratno vztraja in zato si je sedaj treba pomagati z ad hoc pravilom. Samoopazujoči ne zmore povsem zadostiti začetnemu navodilu, a nič hudega – tu je zanj Freud, ki oklevanje dvoma preobrne v svojo popolno gotovost.

Če je odpoved kritiki v prvotnem pravilu analize za Freuda lahko že odpoved neki misli, neki racionalizaciji zgolj v korist neke druge, »nehotne« misli, tudi v dvomu sedaj ni nič racionalnega – saj *ravno zato* je za Freuda še toliko bolj znamenje neke skrite, izobčene misli. Odmik glede na začetno situacijo, ko se analizirani šele seznanijo z najbolj osnovnim napotkom analize, je najprej v tem, da kljub uspešnemu premaganju kritike pripoved samoopazujočega sedaj vendarle nekaj zaustavi: »*Odpor*

se s premestitvami in nadomestitvami, ki jih je povzročil, še vedno ni izčrpal; zdaj vztraja kot dvom o tem, čemur je dovolil vstop v zavest«. (ibid.) Dvom, ki »nima razumske podlage«, ne preprečuje neki misli, da bi postala zavestna – njegov učinek je le ta, da taki misli odvzame vrednost. Še vedno pa lahko tako situacijo razumemo kot neko notranjo bitko, v kateri je v dvomu samoopazujoči ponovno klonil pred tisto silo, ki jo je na videz uspešno in zlahka premagal ob samem vstopu v analizo, oziroma je »kritična instanca« že priznala svoj poraz, a ga sedaj obupana poizkuša z novim orodjem, dvomom, odpraviti. Gre torej zgolj za to, da mora Freudov pacient ves čas premagovati istega nasprotnika, za katerega se je zdelo, da ga je zavrnil že na začetku?

Četudi bi temu lahko pritrdili, pa je potrebno pojasniti vsaj še, zakaj dvom vztraja ravno *na tem* mestu. Freudovo opozorilo ne govori o tem, da se je pacient z odvrnitvijo od začetnega pravila odvrnil tudi od analize, na primer zaradi kake lastne šibkosti, odpor je prej notranji situaciji *analize*, za katero se predpostavlja, da je vendarle že v teku. Freud iz opisane težave, ko analitika posvari pred dvomom in mu kot vodilo naloži ravno »popolno gotovost«, tako izlušči še definicijo, ki naj to vodilo opraviči: »*prav ta učinek dvoma, da moti analizo, ga razkriva kot derivat in orodje psihičnega odpora. Psihoanaliza je upravičeno nezaupljiva. Eno njenih pravil je: Kar koli moti napredovanje analitičnega dela, je odpor*«. ¹² Dvom ima v analizi tako dvoumno vrednost: kot odpor očitno potek analize ovira, a kolikor je razlog analitikove gotovosti, jo tudi usmerja. Ni namreč premaganje dvoma pogoj, da bi analiza lahko tekla, pač pa je obratno analiza šele pogoj, v katerem dvom dobi svoj razlog, odpor v analizi je odpor le pod pogojem, da je odpor *glede na* analizo, da ji je torej notranji. Tak je vsaj Lacanov poudarek, ko v svoji razdelavi odpora v analizi komentira: »*Odpor dobi vrednost le v odnosu do dela. Nikakor ni obravnavan s stališča subjektivih psiholoških lastnosti. [... O] dpor ni pojmovan kot nekaj v psihološkem smislu notranjega subjektu, temveč izključno v odnosu do dela interpretacije*«. ¹³

Subjekt dvoma in subjekt gotovosti

Freudova opisana definicija odpora pa še vedno ostaja dvoumna. Najprej je odpor definiran kot vsaka motnja analize, torej tudi tista, glede katere samoopazujoči sploh ni imel nobene moči – in ta pomislek Freud predvidi ter v opombi zavrne. Res je, da samoopazujočega ne bi smeli kriviti za vsako motnjo, ki objektivno poseže v analitičen proces, a omenjeno pravilo tega niti ne zahteva. Saj je natanko govoreči *sam* odgovoren za to, kako neko motnjo uporabi kot *razlog*, da ta govor *prekine*. Četudi je dvom *lahko* utemeljen, s stališča analize oziroma nadaljevanja govora *nikoli* ni utemeljen. A tako pravilo lahko še vedno razumemo kot za Freuda posebej lagodno utrditev pozicij moči v analizi. Razumemo ga lahko kot inačico teme, po kateri ima analitik pač vedno prav, medtem ko je njegov pacient edini vir zmote in laži. Če torej ne gre pri odporu za nek notranji pacientov boj, je še vedno videti, kot da je ta boj nasprotno pač zunanji – porazdeljen med obe skrajnosti analitične situacije. Vendar: dvom in gotovost glede poteka sanj lahko nastopata na ta način le v primeru, ko oba merita na isti objekt. A v kolikor se izkaže, da to ne drži, razmerja med dvomom in gotovostjo vendarle ne moremo brati skozi neposredno konfrontacijo sanjavca in analitika, laži in resnice.

Freud gornje opažanje o dvomu umesti v poglavje o pozabljanju sanj, kjer najprej opozori ravno na neadekvatnost spominjanja sanj glede na njihov »dejanski« potek. »Predmet« spominjanja, namreč »dejanska vsebina« sanj, se v pripovedi zlahka »izmuzne iz rok«¹⁴ in vedno obstaja nevarnost, da je sama obnova bodisi preveč bodisi premalo glede na sanje. Vendar Freuda bolj kot »dejanska vsebina« sanj zanima ravno njihova obnova oziroma prišteva k »besedilu« sanj tudi njegove »hibe« in, kot pravi, vsak element, ki se pojavi v obnovi, obravnava »kot sveto pismo«.¹⁵ Tako tudi dvom v analizi zadeva ravno to »dejansko vsebino«, sanjsko doživetje, vendar pa je analitikova naloga s kar največjo *gotovostjo* obravnavati prav vsak element pripovedi, spomina ali obnove tega doživetja. Popačenje, ki je na delu v posnetku (spominjanje) glede na original (dozdevno dejanska vsebina

sanj), je zanemarljivo zato, ker je popačen že sam original. Če je torej izvirna sanjska misel enako odsotna, »izobčena« tako v doživetem kot njegovi obnovi, analitikova gotovost tako zadeva ravno to misel, ki naj šele nastopi. Dvom na drugi strani meri na neujemanje doživetja sanj z obnovo in pri tem meri na resničnost doživetja, torej že oblikovano vsebino jemlje za original, ki se mu mora približati. Če torej dvom meri na pomen, ko se ustavi pred vprašanjem ujemanja besede in doživetja, denimo kar resničnosti govora, gotovost velja besedi, govoru samemu – torej ne toliko resničnosti rečenega, kot *temu*, da je bilo nekaj rečeno, nastopu same izjave. Ker dvom in gotovost na ta način ne merita na isto, analitikova gotovost ne izniči sanjavčevega dvoma – obratno pa sanjavčev dvom vseeno okrepi analitikovo gotovost. Vendar ta gotovost nima pozitivne vsebine: zadeva le mesto neke izobčene, odsotne misli, ki pa naj se potemtakem šele razodene.

Ali to sedaj pomeni, da dvom in gotovost nimata istega objekta? V skladu z zgodnjo Lacanovo konceptualizacijo¹⁶ se odpor dvoma, ki meri na pomen neke sanjske podobe, nahaja na »imaginarni osi«, torej v razmerju, ki ga sestavlja jaz in njegov drugi, podobnik, oziroma os $a-a'$. Če sedaj zanemarimo nekatere Lacanove poudarke s tistega obdobja – vendar ne da bi jih pri tem tudi zanikali¹⁷ – pa orisano razlikovanje med dvomom in gotovostjo opozarja na to, da oba nista postavljena na isto raven: »*Ko vam pravim, da je edini resnični odpor v analizi odpor analitika, to pomeni, da je analiza možna samo, kolikor je a izbrisan. V analizi mora priti do nekakšnega subjektivnega prečiščenja – čemu sicer vsi ti obredi, v katere se spuščamo? – , tako da lahko ves čas analitske skušnje tečaj a zamenjujemo s tečajem A*«. ¹⁸ Torej: mali drugi, »partner« analizirančevega jaza, mora biti v analitikovi poziciji izbrisan, analitikova navzočnost ni v konfrontaciji z analizirancem in pomenom njegovega govora, ampak drži mesto Drugega na »simbolni osi«, osi $\$-A$. Sporočilo, ki ga tako dvomljivec pošilja svojemu nasprotnemu polu, malemu drugemu analitikovega jaza, je slišano, prestreženo na kraju Drugega, katerega protipol ni pošiljavec sporočila, jaz, pač pa – subjekt, eS ali \$.

Nesorazmernost subjekta dvoma in subjekta gotovosti – njuna umeščenost na različni osi, kot je to razlagal Lacan svojih začetnih seminarjih – temelji na pomenu drugega, subjekta gotovosti. Ta najprej ne meri na tisto resničnost, v katero je potopljen subjekt dvoma, kolikor ga ne zanima »resnica, pač pa gotovost«. ¹⁹ Subjekt gotovost izkustva ali pomen, ki vsaj na ravni pripovedi o sanjah sovpadeta, reducira na govor. To pa dalje pomeni, da ta v rečenem še vedno prepozna le *mesto odsotnosti* nezavedne misli. Dvom torej nosi pečat nezavednega, pred katerim se je delo interpretacije zaustavilo in do katere bo morda vodil kak drug niz asociacij, kake druge sanje ali kak hipen domislek. ²⁰ Med subjekt dvoma in subjekt gotovosti je treba umestiti nezavedno misel, v katero Lacan postavi nekega *tretjega*: subjekt nezavednega.

Subjekt gotovosti, kakor ga povzema Lacan, tako ne stoji nasproti subjektu dvoma – oba nimata istega ‚objekta‘ – pač pa vzdržuje, stoji za delitvijo subjekta na subjekt dvoma in subjekt nezavednega. Zato lahko to za silo zapišemo takole: *dvom* v analizi se pojavi na nekem *mestu*, kjer subjekt *gotovosti* anticipira vznik *subjekta nezavednega*. Za silo, saj smo s tem pridobili le določen prostorček za Lacanov koncept, ki nas v resnici šele zanima: nek subjekt, ki mu telo in besedo posodi subjekt dvoma ter zanj jamči subjekt gotovosti – subjekt, ki ni postavljen na enega izmed polov analitičnega razmerja, pač pa prebiva šele v neskladju obeh polov. Če v subjektu dvoma sedaj prepoznamo izraženo pretenzijo po resnicoljubnosti, v subjektu gotovosti pa nek tej neadekvaten odgovor z mesta Drugega, potem upamo, da bo subjekt v analizi mogoče opredeliti skozi Lacanovo opazko, »da *poslej korelativ subjekta ni več varajoči Drugi*, pač pa *prevarani Drugi*«. ²¹

Tako nadaljevanje je odvisno od tega, da smo dvom v analizi prepoznali kot znamenje delovanja transferja, kolikor transfer »*po svojem bistvu deluje na način odpora*«. ²² Kaj bi pomenilo, če bi bil korelativ subjekta »varajoči Drugi«? Referenca tu je Descartes, a zakaj je ne bi mogli nasloviti na analitično situacijo, kot smo jo uspeli prebrati do sedaj? To bi najprej pomenilo, da govoreči dvomi zato, ker mu nič ne jamči za pravilnost

njegovega spomina na doživetje oziroma obnove sanj. Vendar v takem govoru, ki išče jamstvo za svojo pripoved, prepoznamo držo *premišljevalca* – subjekta, ki bi govoril to, kar hoče reči, a *ne ve*, kaj hoče reči. Če pa je subjekt dvoma *samoopazujoči* subjekt – torej analizirani, ki je privolil na pravilo analize, a sedaj dvomi, da njegove misli res kaj pomenijo – potem je v pomenu njegove besede postavljeno pod vprašaj tudi to pravilo, za katerega je moral nekdo jamčiti²³. Na ta način pa nas dvom zopet vrne na začetek analize. Vendar ne tako, da ga razumemo preprosto kot znak nekega neuspeha in izstopa iz nje, pač pa tako, da ga hkrati kot dvom razumemo tudi v njegovi izjavljalni ravni: kot način, kako je *od znotraj* postavljena pod vprašaj začetna zapoved analize.

Miller je v svojem kratkem povzetku teorije transferja v psihoanalizi pod formulo analitikovega diskurza takole povzel strukturo analitične situacije: »S je govoreči subjekt, analiziranec, ki govori izhajajoč iz psihoanalitikove pozicije, da bi proizvedel kaj? - prav označevalec, ki ga Lacan imenuje označevalec-gospodar, prav od tod je subjekt postavljen v pozicijo vladanega«. ²⁴ Denimo, da govoreči subjekt S, še ni razcepljen \$, ki ga mora anticipirati subjekt gotovosti, medtem ko potrpežljivo čaka na prekinitve v diskurzu, pa se bo lahko pojavil le zaradi te anticipacije, ki *jamči* za analizo.

Lacan: delitev subjekta

Lacan svoj spis *Znanost in resnica* začne z delitvijo subjekta v psihoanalitični praksi in jo kasneje opiše kot »točko razdelitve subjekta na resnico in vednost«. ²⁵ Isto opažanje mora zadeti tudi subjekt znanosti, kolikor gre za isti subjekt, a to znanstveno vednost s stališča psihoanalize že postavlja v določen položaj v tej delitvi. Lacan to sicer nekoliko enigmatično izpostavi v svojem branju *cogita*, ki ga, kolikor je kot subjekt v položaju izginjanja, razume kot trenutek, na primer trenutek izjavljanja. »*Ta korelat, vzet kot trenutek, je zavrženje vsake vednosti, a ravno zato naj bi subjektu omogočil, da se na neki način vsidra v bit; za nas [to vsidranje] konstituira subjekt[a] znanosti v njegovi definiciji, pri*

čemer »definicijo« razumemo v zelo ozkem pomenu«.26 Subjekt je kot *cogito* ravno v svoji *izjemi* glede na vednost. Če je analiza tista, ki resnici daje besedo, se znanost znajde na drugi strani te delitve. To naj bi opredeljevalo obe strani zgodovinskega obdobja, ki mu pripada Descartes, namreč tako subjekta znanosti kot moderno znanost, kot jo razume Lacan – torej kot Znanost.²⁷

Moderno znanost torej opredeljuje nek priklic delitve, ki pa je sočasen z njenim zavrženjem: poslej je *resnica* ločena od *Znanosti*. Da bi se dokopal do biti subjekta, je moral Descartes zavreči vednost, a je nato z utemeljitvijo znanstvene vednosti v biti subjekta zavrzel resnico oziroma takemu zavrženju vsaj odprl pot:

»Jedro plodnosti kartezijskega pristopa je natanko zavrnitev resnice iz dialektike subjekta in vednosti. Descartes, mislec, je bil namreč začasno še zmožen ohraniti truplo tradicionalnega jamstva večnih resnic. Takšne so, ker bog hoče, da so takšne; a na ta način se jih dejansko tudi znebi. Na pot, ki se s tem odpre, stopi in po njej napreduje znanost, katere vednost si ne bo več belila glave z njenimi temelji v resnici. [...R]azmerje kartezijskega subjekta do tiste biti, ki je v njem potrjena, je utemeljeno na akumulaciji vednosti. Vednost je tisto, kar od Descartesa dalje lahko služi povečanju vednosti. In pri tem gre za vprašanje, ki se popolnoma razlikuje od vprašanja resnice«.28

S tem pa je v izpostavljeni delitvi psihoanalizi dostopno neko temeljno zavrženje, ki opredeljuje celotno epoho (akumulacijo vednosti Lacan vzporeja kar z akumulacijo vrednosti). Kar psihoanalizo ponovno usmeri v zavrženo te epohe, ni ponovno branje utemeljitvenih tekstov, pač pa »odkritje« nezavedne želje in njenega seksualnega značaja (ki Lacanu omenjeno branje kvečjemu omogočajo). Zato lahko zavrženje, ki naj bi bilo sočasno s pojavom moderne znanosti in artikulacije njenega subjekta, Lacan v *Razpravi o metodi* bere tudi skozi vprašanje Descartesove želje. V iskanje gotovosti, navaja Lacan, ga

pripelje »skrajna želja, da bi se naučil razlikovati resnično od napačnega, da bi dosegel jasen vpogled v svoja dejanja in da bi lahko z gotovostjo šel skozi to življenje«. ²⁹ Na tem mestu je sicer izpostavljena naravnost k delovanju, gotovost na začetku manjka Descartesovim *dejanjem*. To nas zlahka napelje k branju, po katerem je za Lacana smoter njegove filozofije podrediti negotovost subjektovih dejanj znanstveni gotovosti in zmožnosti ločiti pravilno od napačnega. Subjekt ostaja zunaj znanosti kot delujoči, živi subjekt, partikularni individuum, ki je ‚vselej že tu‘, in zlahka si zamislimo takega »vselej-že« subjekta, kako se, odtujen od racionalne razlage sveta, kakršno mu nudi znanost, zateče po odgovore ‚o sebi‘ k psihoanalitiku.

A tako branje bi ponovno vzpostavilo istovetnost jaza in subjekta, ki jo je Lacan zavrnil. V nadaljevanju se bomo zato obrnili na tekst *Meditacij*, ki se izogne avtobiografskemu utemeljevanju *cogita* in kjer je *cogito* vpeljan v redu, kjer imamo subjekt vselej pred očmi. Res je sicer, da se mora ta subjekt ločiti od vrveža vsakdanjega življenja, kolikor mu »zdaj pač ne gre za delovanje, temveč za spoznavanje«. ³⁰ A gre nam za to, da subjekta znanosti kot domnevnega subjekta želje najdemo ravno v taki konstrukciji, ki ni plod praktičnega strmenja, pač pa ima svoj pojmovni obstoj ravno kot subjekt *misli*, iz katere je tudi sestavljena vsa njegova praksa.

Subjekt Meditacij

Misel

Če se najprej ozremo k temu, kako za *nazaj* Descartes povzema svoj postopek, lahko vidimo, da vsebuje neko dvoumnost. V svoji teoriji o izviru zmote na primer ne more izhajati iz razuma, kolikor naj bo spoznanje sploh mogoče. Zmota je zato lahko le posledica notranje delitve, njena imanentna možnost izhaja iz ločitve svobodne volje in razuma:

»Vse moduse mišljenja, ki so v nas, je mogoče zvesti na dva splošna: eden je dojetanje (*perceptio*) oziroma dejavnost

razuma (intellectus), drugi pa je hotenje oziroma dejavnost volje. Čutiti, predstavljati si in čisto umevati so tako le različni modusi dojetanja, medtem ko so želiti, odkloniti, trditi, zanikati, dvomiti različni modusi hotenja».³¹

Medtem ko odklonimo ali želimo nek zunanji predmet ali predmet predstave, potrdimo ali zanikamo neko idejo ali predstavo, pa dvom očitno nima tovrstne moči pritrditve ali zavrnitve kot tudi ne svojega neposrednega nasprotja. Zatrditev ali negacija sta lahko le kot neko *dejanje*, zato je sem potrebno postaviti tudi možnost *zmote*, ki je tako pomanjkljivost subjekta – je *sodba*, ki ne sledi ustreznemu dojemu. Če dojetanje, kot dalje ugotavlja Descartes, potrebuje tudi soglasje volje, pa obratno ne drži: volja lahko deluje kot samovolja, torej kot trditev ali zanikanje tudi v povezavi z neustreznimi sodbami in pri tem lahko nič ne ve o vsebini, o kateri odloča. V tem drugem primeru se nahaja vzrok zmote. Kaj bi bile sodbe brez soglasja volje, Descartes ne pove – zato pa ga mora zanimati, kaj je v tem primeru volja, ki ne razsoja o ničemer. V to nekoliko izjemno dejavnost hotenja Descartes očitno umesti dvom. Ali to pomeni, da je mogoče priti do neke možnosti resnice – torej neke zatrditve ali zanikanja – po poti, ki se vsakršnemu razsojanju metodično odpove, torej zgolj z dvomom? Ko Descartes na začetku istega dela opiše začetek svoje poti k znanosti, se zdi, da te možnosti ne dopušča.

Takoj za tem, ko Descartes napove nujnost zdvoqljenja v vso negotovo vednost, da bi si lahko pridobil gotovo spoznanje, namreč doda: »*Koristno bo celo, da vse, o čemer dvomimo, štejemo za lažno, da se nam bo toliko jasneje pokazalo tisto, kar je najbolj gotovo in najlažje spoznavno*».³² Dejavnosti, ki bo sodbam odvzemala soglasje volje, je treba vendarle pridružiti še *neko* dejavnost volje, če naj hotenje pripelje do gotovosti. Descartesova pot k gotovosti tako očitno ne more biti pot zgolj dvoma. Zdaj je že jasno, da je cilj, torej gotovost, v nekem posebnem soglašanju razuma in volje, vendar pa zmota ravno tako izvira iz njune neustrezne zveze. Vprašanje je torej, *kaj* je tisto, kar bo misel naposled pripeljalo iz tega nedoločljivega položaja? Preprosteje: kako je sploh mogoče resnično in tudi

gotovo spoznanje – torej tako, na katerega nikoli več ne bi padla senca dvoma, ki pa se vendarle zdi precej vztrajna?

Zagata morda še ni prehuda, saj pozna Descartes kar dva odgovora na to vprašanje, torej dva postopka, s katerima se izognemo zmoti. Prvi je neposredno, »razvidno spoznanje«, glede katerega pa ni mogoče zatrdno vedeti, kdaj je njegova raba upravičena.³³ Zmota vendarle obstaja, prav zato pa je predmet zmote lahko tudi sama razvidnost spoznanja. Rečeno drugače: na tak način je sicer mogoče spoznati resnico, a *brez gotovosti*, da smo spoznali resnico, nam to nič kaj dosti ne pomaga. Zato pa je vedno na razpolago drugi postopek, odtegnitev volje, redukcija, ki možnost zmote odpravi. V četrti *Meditaciji*, kjer Descartes obširneje oriše svojo teorijo možnosti resničnega spoznanja, to drugo možnost opiše tako:

*»Kadar torej ne dojemam dovolj jasno in razločno, kaj je resnično, je očitno, da storim prav in se ne motim, če se vzdržim sodbe, in da napak uporabljam svobodno odločitev, če kaj trdim ali zanikam. Če bi se odločil za tisto stran, ki je lažna, bi bila moja zmota popolna, če za nasprotno stran, bi sicer po naključju zadel resnico, toda ne bi bil brez krivde, ker je po naravni luči očitno, da mora biti umsko spoznanje zmeraj pred odločitvijo volje«.*³⁴

Vzrok zmote tako pade na stran subjekta oziroma je ta v napačni, umevanju nesorazmerni rabi svobodne volje. Tako je tudi tedaj, če subjekt naključno zatrdi kaj resničnega: v tem primeru je raba volje sicer pravilna, a o tem ne ve ničesar, saj tako dosežena resnica brez vodstva razuma pač ne more šteti za resnično *spoznanje*. V obeh primerih pa se lahko izognemo tako zmoti kot negotovosti, če se sodbe vzdržimo. A če je prvi postopek vpeljal možnost resnice brez gotovosti, sedaj obtičimo v nekakšni gotovosti brez resnice: dojemanju se – iz sicer dobrih razlogov – ni pridružila volja, ki bi odločila o tem, kaj je resnično.

Svobodna volja, ki ne sledi umevanju, je kakor slepa: njena samostojna raba še ne privede do gotovega spoznanja. Na

drugi strani pa se umevanje, ki mu manjka odločitev volje, ustavi v ravnodušju, neodločenosti, vpričo katere mu ni mogoče dodeliti nobene vrednosti resničnega. Rešitev je torej v tem, da razum omeji rabo volje zgolj na to, kar spoznava na prvi, neposredni način. S tem se *gotovo* izogne zmoti in potrebna je le še dejavnost volje, ki tistim redkim neposrednim uvidom dodeli svojo pozitivno odločitev – seveda ob predpostavki, ki pa je do tega mesta v *četrty meditaciji* že dokazana, da so taki uvidi odvisni od resnicoljubnega popolnega bitja. Vendar pa na začetku *Meditacij* taka predpostavka še ni zanesljiva in tam se njihov subjekt znajde pred nekoliko težjo nalogo: priti do gotovega in resničnega spoznanja bodisi po poti resnice bodisi po poti gotovosti. Ker prva brez druge na začetku ni nič, je naloga tako: ob gotovemu izogibanju zmoti, torej vzdržanju sodbe, priti do gotovega in resničnega spoznanja. Misel se bo postopoma omejevala na to, glede česar se *zagotovo* ne more motiti.

V omenjenem postopku vzdržanja sodbe se tako izognemo vsaki možnosti *napačne* rabe volje. Cilj pa je neko posebno soglasje volje in razuma. In sicer tako, v katerem je volja svobodno odločila na podlagi določitve razuma. Pot do tja je pot dvoma, torej hoteno odvzemanje pristojnosti vsakemu hotenju glede negotovih sodb, kar je prva dvojnost. Volja se namreč kot dvom obrača sama proti sebi, Descartesov metodični dvom je sicer vodeno, a postopno samoomejevanje volje in slutimo lahko, da bo brez preseganja volje tako samoomejevanje mogoče le do neke točke njene skrajne negotovosti glede same sebe. S tem v zvezi pa pričakujemo tudi zgoraj omenjeno napoved, po kateri bo neko preseganje dvoma vendarle potrebno. Subjekt Descartesovih *Meditacij* je tako na neki točki »*predpostavljaj* [vse stvari] *kot popolnoma lažne samo zato, ker sem se bil zavedel, da je o njih kakor koli mogoče dvomiti.*«³⁵

Kot da bi na nekem mestu to samoomejevanje volje bilo prepoznano kot kvadratura kroga, kot redukcija na nedosegljivo točko nič in, če je že tako, prestopilo svoje meje na nekem strateškem mestu tik pred doseženo gotovostjo. Še boljši

opis tega premika najdemo na primer v formulaciji, po kateri se ‚nič hoteti‘ (vzdržati se sodbe) sprevrne v ‚hoteti sam nič‘ (predpostaviti vse dvomljivo kot popolnoma lažno), četudi je ta drugi korak storjen s figo v žepu. To je torej druga dvojnost, drugi način, v katerem se volja postavi sama proti sebi ali kar v katerem se volja postavi sama proti svojemu prvemu poizkusu postavljanja same proti sebi. V branju prve meditacije nas bosta tako zanimala ta dva momenta, ob čemer pa bo le drugi izrečen, medtem ko nam je prvi dostopen le v vnazajšnjem pogledu.

Dvom

Pri vprašanju prve meditacije, *O čem je mogoče dvomiti*, ne gre za iskanje resnice le preko zavrnitve ‚napačnih mnenj‘ – teh subjekt dvoma pač še ne zna razločiti od resnice – pač pa za odpravo vsake *možnosti* zmote skozi vzdržanje sodbe o resničnem in napačnem: »[K]er mi pamet pravi, da moram pri ne popolnoma gotovih in nedvomnih stvareh pridržati soglasje nič manj skrbno kot kakor pri očitno lažnih, bo za ovržbo vseh, prvih in drugih, zadoščalo, če v vsaki posebej najdem kak razlog za dvom«. ³⁶ Najprej je torej potrebno odpraviti vsako možnost zmote in vzdržanje sodbe, »pridrzanje soglasja« bo primerna metoda. Sledijo tri etape tega, v kar je mogoče dvomiti: v tisto, kar je pridobljeno s čuti³⁷; v predstave, sestavljene iz ‚enostavnih in občnih stvari‘; ter nazadnje v same te ‚enostavne in obče stvari‘, kar bi bila poslednja vsebina ‚čistega umevanja‘.

Medtem ko pri prvih zadostuje že samo subjektivno izkustvo zmote (oziroma sanj), pri drugih njihova sestavljenost in odvisnost od ‚enostavnih in občnih stvari‘, ki dajo lahko nešteto različnih kombinacij, pa se zdijo zadnje nekoliko bolj trdovratne. Za razliko od čutnih vtisov in predstav namreč obče ideje kriterija resničnosti nimajo več v kakem objektu, na katerega bi merile, pač pa zgolj v samih sebi in tako »puščajo vnemar vprašanje, ali te stvari v naravi so ali jih ni«. ³⁸ Če prva in druga skupina sodb zadevajo eksistence bodisi reči bodisi predstav, gre pri zadnji za spoznanje, ki je od te eksistence neodvisno.

Na tem mestu sicer Descartes prvič vpelje Boga kot možen, morebiti varajoč, vzrok vseh idej, a zaenkrat tako njegovi – božji – nameni kot njegova narava in eksistenca ostajajo v megli ravno toliko kot vse, v kar je bilo mogoče dvomiti doslej. Zato pa se razlog za dvom premesti: ni ga več iskati v idejah in predstavah, ki so bodisi zmotne ali ne, pač pa v njihovem *vzroku*. Naj je namreč vzrok spoznanja bog ali kaj manj popolnega, ker v nobenem primeru ni mogoče poznati razlogov svojih preteklih zmot, tiči možnost zmote v prav vsem, kar si je mogoče zamisliti. Če je na primer kriterij resničnosti občih in enostavnih idej v njih samih in je bilo doslej videti, da je zmeta vselej izvirala iz neke nepopolnosti predstave ali ideje, se zdijo te zadnje na primer matematične resnice morda same popolne. Vendar pa je vedno subjekt zmote tisti, ki jih kot take prepozna, in (božji) vzrok kot sredstvo dvoma³⁹ je tu le zato, ker mora nekaj nepopolnega biti učinek nečesa popolnejšega. Vzrok je tako vzrok subjekta zmote, ki v svoji pomanjkljivosti ne more poznati ne tega, ali se pri matematičnih resnicah moti ali ne, kot tudi ne tega, zakaj se glede teh včasih moti, saj kot pomanjkljiv ne more poznati svojega popolnejšega vzroka.

Prevara

Delo dvoma – pridržanje soglasja – je bilo s tem, ko se je postopoma razširilo na prav vse, kar je mogoče vedeti, pravzaprav končano. Kar pa se je izkazalo kot (zgolj) dvomljivo, bo sedaj treba popolnoma zavreči. Četudi je namreč dvom obsegel vse, pa se vsega še vedno drži verjetno oziroma, kolikor so bila vsa dosedanja mnenja »do neke mere dvomljiva, pa vendar nič manj verjetna«,⁴⁰ je njihova trdnost sicer močno omajana, vendar pa s tem ni dosežena nobena druga gotovost. Da bi dosegli neko gotovost, namreč ni dovolj zgolj dvomiti: ravno zato, ker je mogoče dvomiti v vse, je še vedno mogoče verjeti v *karkoli*. Če je vse dvomljivo, zato tudi še ni *povsem* napačno, kar bi prineslo vsaj *nekaj* gotovega.

Tukaj dobi pomen umestitev dvoma kot dejanje volje: verjetnost je namreč zgolj druga plat dvoma v tem, da je sedaj soglasje

mogoče dati vsemu ravno tako, kot ga je bilo doslej mogoče odvzeti. Razlogi za dvom so doslej veljali temu, kar ni povsem gotovo, oziroma temu, v čemer je prisotna vsaj možnost zmote. Vendar (zgolj) možnost zmote (še) ne odpravi možnosti resnice, in če je subjekt zmote sedaj v skušnjavi, da na katero od verjetnosti preprosto pristane, je to pač zato, ker v dvomu ukročena samovolja vendarle ni tudi odpravljena. Dvom in verjetnost sta si komplementarna, a dvomu gre za to, da najde preostanek, v katerem bo uničeno oboje. Zato je očitno stanje, v katerem se subjekt *Meditacij* znajde, predvsem, v kar je mogoče dvomiti, nevzdržno.⁴¹

Kaj je preostanek dvoma po tem, ko je dvom obsegel ‚prav vse‘? Nič – vendar nič, ki ga ni mogoče zagrabit. Če je subjekt dvoma vztrajno odtegoval mnenjem, predstavam in idejam soglasja volje toliko časa, dokler jih ni izčrpal, je preostanek sedaj tole: na eni strani ideje, ki brez soglasja volje plavajo v nekakšni neodločenosti, na drugi strani dvom, ki pa ni nič drugega kot zadržanje soglasja, izvzemanje volje same sebe iz onih idej. V tej točki bi sicer lahko vztrajali, da še nekaj ni bilo postavljeno pod dvom, namreč dvom sam kot tisti nič, preostanek spoznanja, da je dvomiti mogoče v vse. A to ni čisto res, saj je ravno dvom v to, da je res vse dvomljivo, dvom v samo delo dvoma in njegov končni iztek, pravzaprav le drug opis za stanje, v katerem se subjekt dvoma znajde ob koncu prve meditacije. Dvom ni povsem negativen in lahko se izteče samo v neko radikalno nevednost, ki sama zase ni nič gotovega.

Descartes po tem, ko je pretresal možne argumente za dvom v »enostavne in obče stvari«, nadaljuje: »*Mislim, da zatorej storim prav, če obrnem svojo samovoljo v nasprotno smer, se sam nalašč motim in si za nekaj časa izmislim, da so ta mnenja popolnoma lažna in izmišljena*«. ⁴² Vsa dosedanja vednost, ki je toliko, kolikor je bilo vanjo mogoče dvomiti, vendarle ostajala vsaj verjetna, je sedaj zavržena. In na drugi strani: dokler je subjekt *Meditacij* zgolj postopoma pridrževal soglasje, je *dvomil*. Vendar pa je samovoljna zatrditev lažnosti prav vseh mnenj glede na dvom tudi že presežek. Če je dvom za sabo puščal le neko množstvo

vednosti, postavljenih v oklepaj, potem je potrebno sedaj to množstvo zavreči – saj se bo edino na ta način lahko pokazalo tisto, kar je radikalno drugačno od vsega, dostopnega dvomu. Samovoljni *obrat* subjekta *Meditacij* privzame obliko negativne hipoteze o ‚lažnosti vsega‘. Dokler je možnost zmote prisotna v samem subjektu zmote in se zato lahko ta lahko vselej moti glede vsega, se lahko moti tudi glede tega, da se moti. Ko pa je vse lažno, se nič od tega ne more več vrniti kot verjetno in s tem je lahko opuščen tudi sam dvom. Če je sedaj glede na dvom nastopil tudi še neki presežek, se lahko tako vprašamo, ali ni bil ta presežek na delu že vse od začetka metodičnega dvoma. Vse od začetka *Meditacij* namreč lahko prepoznamo vsaj še en razlog za dvom, ki ni ne v izkustvu ali predstavah ne v subjektu zmote.

Descartes se z namenom »v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega« poda na pot dvoma, ki je zaobsegla vse, v čemer je obstajala vsaj možnost zmote. Ta dvom pa ni dvom zaradi sebe samega. Če bi bilo tako, bi morda lahko dvom našel v sebi vsaj to gotovost, da dvomi, vendar bi v tej gotovosti moral obtičati. Za to možnost bi zadostovala ugotovitev, da dvom, ki nikoli ne more upati na nič gotovega, preneha biti dvom v tistem trenutku, ko nekaj *gotovega* prepozna v sebi (kot dvomu). S tem pa je tudi že izničen tisti razlog gotovosti, ki naj bi ga dvom predstavljal, in v trenutku, ko je *gotov* glede sebe (kot dvoma), se je spet pogreznil nazaj v dvom – edino gotovost, ki mu je bila dostopna. Denimo, da bi to možnost lahko prihranili za skepticizem, ki sicer v svojem »dvomim« formulira nekakšno verzijo paradoksa lažnivca – vendar pa ostane brez sredstva, s katerim bi se iz paradoksa lahko izvlekel. Ostal bi v nekakšnem krogu: *dvomim – da dvomim, da ...* V tem primeru bi lahko kar v samem dvomu prepoznali subjekta dvoma ali bi veljala izjava: *dvom dvomi*. Dvom bi se izrekal le iz samega sebe. Vendar se je Descartes že po svojem izhodiščnem namenu od takega dvoma ločil. Še en dodatni razlog za dvom je namreč že imenovan v anticipaciji, pričakovanju gotovosti. Dvom subjekta *Meditacij* ni dvom zaradi dvoma, ampak je dvom zaradi gotovosti.

Subjekt dvoma torej začne z anticipacijo, ki meri onkraj dvoma, in sedaj mu je tudi dvom nezadosten za to, da bi dosegel gotovost. Zato mora postaviti hipotezo. Če se subjekt *Meditacij* tu oprime svoje nove hipoteze, da je »vse lažno«, ji mora v istem trenutku tudi pritrditi kot edini resnici takega sveta. Subjekt dvoma se sedaj znajde v svetu, v katerem je vse lažno, sam pa je le žrtev take univerzalne prevare. A če je sedaj subjekt *dvoma* lahko rešen vsaj tega, da se mu *zagotovo* nič lažnega ne postavlja več kot resnično, ga to ob koncu prve meditacije še vedno pušča zmedenega – hipoteza o univerzalni epistemološki zaroti dopušča zgolj še prazno spoznanje, da je resnično »morda le to, da ni nič gotovo«. ⁴³

Subjekt dvoma se je v takem svetu znašel tako, da je sam naredil korak od (zgolj) negotovega – metodične neodločenosti dvoma – k (domnevno) lažnemu, kar je neka hipotetična odločitev. Če naj bo resnična, potem ni mogla biti odločena in tako tudi storjeni korak ni moral biti zares njegov. Se pa zato lažni svet, v katerega je sedaj prestavljen subjekt dvoma, razlikuje od negotovega sveta, v katerem se je nahajal trenutek pred postavljenjo hipotezo. Sam sebe bi sicer lahko domneval kot avtorja te prevare, katere žrtev je postal – a to ne bi bil več isti subjekt, kot je ta, ki dvomi. To lahko vidimo po tem, da apliciramo dvom na samo hipotezo, ki je bila vmes postavljena. Hipoteza namreč na ta način sploh ne more biti nikoli postavljena – dvom bi se moral zaustaviti pred neodločenostjo glede tega, ali je vse lažno ali pa *vsaj nekaj* gotovo. Zato lahko hipotezo vzame *nase* le tako, da njeno vršitev položi v *drugega*, nekega »nadvse mogočnega varljivca«. Predpostavka o univerzalni prevari opravi svoje v trenutku, ko jo subjekt dvoma upošteva še na sebi: tu ji namreč spodleti in s tem tudi domneva o vsemogočnem varljivcu postane odveč. ⁴⁴ Subjekt dvoma se prepozna kot prva *stvar*, ki *zagotovo je*, in kot tak je ravno on sam tisto, kar je iskal.

Gotovost

Kaj bi ostalo od subjekta dvoma, če bi mu vzeli vsako pričakovano gotovost? Padli bi v že omenjeni paradoks, ki smo ga skušali opisati kot dvom, ki dvomi. A denimo, da bi subjekta dvoma njegovo početje tako zelo zaneslo, da bi na svojo anticipacijo na primer pozabil. Pozabljivi dvomljivec bi se znašel v stanju, ki ga Descartes opiše na koncu prve *Meditacije*. Najprej bi ostal sam v množici verjetnosti, glede katerih bi se lahko svobodno odločal po kakem arbitrarnem kriteriju. Še vedno bi lahko deloval – tako v življenju kot v znanostih; pri tem pa bi ga preganjala senca dvoma. Tudi ko bi prepoznal vsaj svoje bivanje kot gotovo in onkraj dvoma na tak neposreden način, ne bi o njem mogel reči ničesar – niti tega na primer, da je misleče bitje, saj bi se prej lahko prepoznaval v množici podob, ki bi se mu zdele bolj ali manj verjetne.

Ko subjekt pričakovane gotovosti postavi svojo negativno sodbo in neha zgolj *opazovati* svoje misli, lahko v tem prepoznamo trenutek, ko se *dvomim* prevesi v *mislim*. Vendar pa gotovost ni v tem, da se subjekt zopet prepozna kot subjekt mišljenja, pač pa v tem, da se najprej postavi v položaj *objekta* – kot neka stvar bi bival tudi, ko bi to bilo vse, kar biva. A naslednji korak *cogita* je nenazadnje ravno v tem, da se ta *objekt* prepozna kot *misleči subjekt*. V dvomu ni zavrgel vsega, v kar je mogoče dvomiti, kot nič ali laž, pač pa je za seboj pustil vse, v kar je mogoče dvomiti kot misli brez sodbe – in tu se ponovno prepozna kot stvar, glede katere sodbe ni več mogoče zadržati.

V začetku tega branja se nam je neka dvojnost v Descartesovem postopku postavljala kot nesorazmernost *gotovosti* in *resnice*, ki jo lahko opazimo šele, ko eden od členov umanjka. Resnična sodba brez gotovosti je namreč za Descartesa popolnoma mogoča: izhaja iz nespoznanja in je torej le plod naključnega ugibanja. A obratno očitno ne velja: gotovost je vedno gotovost glede neke resnične ideje, saj ni posledica samovoljne odločitve, pač pa šele sledi spoznanju. Iz tega bi lahko sklepali, da resnica lahko obstoji neodvisno od subjekta, kolikor je vedno nek

subjekt tisti, ki je lahko glede nje gotov. Zato je slednjič subjekt lahko gotov le tako, da se njegova gotovost na nek način dogaja *v resnici*, torej na nekem *drugem* kraju in v tem pomenu pri kartezijanski gotovosti ne gre za nikakršno solipsistično epistemologijo. Vendar je vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku, drugačno: ali je mogoče doseči resnico *v gotovosti*? In zdi se, da to vsekakor je Descartesova stava: dvom je pač iskanje resnice po poti gotovosti, četudi le na nek negativen način. Je redukcija vednosti le na tiste sodbe, ki so onkraj dvoma. A težava je seveda v tem, da se izkaže, da takih sodb ni. Kako je bilo torej mogoče doseči gotovost zgolj ob odmikanju od negotovega? Odgovor je znan: edino tako, da je to odmikanje moralo trčiti ob zid *cogita*, torej ob samega subjekta tega odmikanja. A pot do njega je podvojena: bodisi se je dvom ustavil na točki subjekta, ko ta ni več dvomil, bodisi pa se subjekt dvoma pojavi kot gotova reč šele z njegovo pomočjo. Gre torej tu za dva subjekta, na primer tistega, ki dvomi, in tistega, ki zavrže – tistega, ki *dvomi* in tistega, ki *je*?

Dvojnost je v tem, da je postopek, ki gotovost obkroža na negativen način – tako da se postopoma umika negotovemu (četudi verjetnemu in torej ne nujno lažnemu), postopek redukcije, ki jo opravlja dvom, le ena plat početja subjekta *Meditacij*. Ta ga pripelje zgolj v slepo ulico in potrebno je nekaj več – *to* pa je mogoče le zato, ker je vseskozi subjekt *dvoma* hkrati tudi subjekt *anticipirane gotovosti*. Če bi šlo le preprosto za dva subjekta, ki bi drug drugega vlekla iz medsebojnih zagat, bi to subjekta dvoma vrnilo v skeptikov krog. Torej se mora subjekt *Meditacij* nekako nahajati na dveh krajih. Medtem ko izvaja svojo epistemološko askezo, hkrati že čaka na nekem praznem mestu gotovosti, kolikor je to zgolj nekaj anticipiranega. Natančneje, subjekt je hkrati neka nedoločljiva redukcija samega sebe in prazno mesto, ki ga vzdržuje zgolj anticipacija. A zakaj ne bi mogli reči, da gre pač le za dva modusa subjekta? Na primer: kot posamično dejavnost volje, ki dvomi, in neko obče dejstvo razuma, ki s svojim presežkom glede na dvom šele izpelje gibanje k sklepu?

Tudi če bi želeli dvom pojasniti s pojmi Descartesove epistemologije, torej pojmi četrte *Meditacije*, bi v dvojnosti trčili ob paradoks. V tem primeru bi rekli, da je dvom zgolj umikanje dejavnosti volje iz vseh negotovo resničnih sodb in vsa naloga prvih dveh *Meditacij* bi bila, da pokaže, kako na ta način doseže točko, kjer se svobodna odločitev volje in nujno spoznanje razuma ujameta. Namreč tako, da volja spontano pritrdi neki ideji, glede katere druge možnosti nima, ki ji torej *ni* mogoče *ne* pritrditi. A tudi to se zgodi na nekem paradoksnem, subjektu *imanentnem* kraju, kjer je *dvom* kot redukcija *in* dejanje volje, kot hoteno zadrževanje hotenja. Zato: če je bila celotna epizoda z varljivcem le plod dejanja negacije, ki naj dvom prižene do absurda, potem subjekta gotovosti ni mogoče več ločiti od tega dejanja. Hkrati pa se je v biti (nič hoteti) našel le tako, da se je ločil od dejanja (hoteti nič), ki mu je to omogočilo.

OPOMBE

- 1 Temu je posvečeno zadnje poglavje *Biti in dogodka*, Alain Badiou (London 2005), 431–435.
- 2 Ibid., 432.
- 3 Ibid., 434.
- 4 Jean-Claude Milner, *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija* (Ljubljana 2005), 37–45.
- 5 Jacques Lacan, »Znanost in resnica«, *Spisi* (Ljubljana 1994), 306.
- 6 Lepo in zgoščeno na primer v članku *Pomen in vplivnost Newtonove sinteze* preberemo: »Moderna znanost je, kot sem dejal, porušila ovire, ki so ločevale nebo in Zemljo, ter združila in poenotila univerzum. Res je. Toda kot že rečeno, ga je poenotila tako, da je naš svet čutnih zaznav in kvalitet, svet, v katerem živimo, ljubimo in umiramo, nadomestila z nekim drugim svetom, s svetom kvantitete in popredmetene teorije – kjer je prostor za vse mogoče, ni pa mesta za človeka. Tako se je svet znanosti – resnični svet – ločil in se docela oddaljil od sveta življenja, ki ga znanost ni zmožna pojasniti – in ki ga tudi ne more odpraviti z omalovažujočo razlago o nekakšnem 'subjektivnem' videzu. Oba svetova namreč vsak dan znova – in to vse bolj – združuje praxis. V theoria pa ju ločuje brezno. Dva svetova: to pomeni dve resnici. Ali nobene. V tem je tragedija modernega duha, ki 'je razvozlal uganko univerzuma', vendar jo je takoj zamenjal z novo: z uganko o samem sebi.« Alexandre Koyre, *Znanstvena revolucija* (Ljubljana 2006), 181.
- 7 »Izbirati moramo torej med misliti si in predstavljati si. ... Kajti misel, čista misel brez primesi, in ne izkustvo in zaznavanje s čuti, je osnova 'nove znanosti' Galileja Galileja.« Ibid., 142.
- 8 Sigmund Freud, *Interpretacija sanj* (Ljubljana 2001), 109.
- 9 Ibid., 109–110.
- 10 Ibid., 471.
- 11 »Natančno analogno [z Descartesovim cogitom] je Freud tod, kjer dvomi – zakaj navsezadnje so to njegove sanje in on je tisti, ki sprva dvomi – gotov, da je tam neka misel, ki je nezavedna, kar pomeni, da se razodeva kot odsotna.« Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Ljubljana 1996), 38.
- 12 Ibid., 472.
- 13 Jacques Lacan, *Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* (New York 1991), 127.

14 Ibid., 468.

15 Ibid., 469.

16 Prim. »shema L«, Jacques Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki« (Ljubljana 1978), 38.

17 S tem merimo predvsem na temo, ki se pojavlja v zvezi z odporom, ko Lacan vztraja: »En sam odpor je, analitikov odpor.« (ibid., 33) Kolikor s tem meri na analitikovo postopanje, da se (ne) prenašajo v svoji interpretaciji oziroma da »subjekta v analizi« korigira v skladu z vednostjo, ki je pripisana analitiku, bomo sami v subjektu gotovosti prepoznali ravno svarilo pred takim postopanjem. V nadaljevanju nam gre tako ravno za umestitev Freudovega napotka analitiku, ki glede na pojav odpora umešča analitika kot »subjekta gotovosti«. Naše branje sledi predpostavki, da kljub določenim nihanjem med Lacanovim *Semiarjem II*, ki tematizira odpor kot analitikov, in *Seminarjem XI*, kjer obravnava odpor v obliki transferja, ni diskontinuitete. Natančneje: če je poudarek *Seminarja II* v grobem ta, da postavlja analitika na mesto A velikega Drugega, potem v *Seminarju XI* zgolj nadaljuje isto temo tako, da analitika postavi na mesto *zaprečenega* A, *manka* v Drugem. Prvi stavek (*Seminar II*) je predpostavka drugega (*Seminar XI*).

18 ... torej analitikov jaz z analitikom kot mestom Drugega v kliniki. Ibid., 46.

19 Lacan, *Štirje temeljni koncepti*, 37.

20 Prim. sanje o Kanalu njegove »skeptične pacientke«, Freud, *Interpretacija sanj*, 472–473.

21 Ibid., 39.

22 Ibid., 121.

23 »Analitikova prisotnost je tako v bistvu dokaz zaupanja v nezavedno, v začetnem momentu je prisotna analitikova zahteva, zahteva po izrekanju nečesa, kar nič ne pomeni, z gotovostjo, da bo zmeraj pomenilo. V tem smislu bi lahko transfer imenovali prehod iz nesmisla k pomenu, obljubo pomena. Tu lahko vidimo, zakaj Lacan pravi, da analitska situacija histerizira subjekta, ki vstopa v analizo«. Jacques-Alain Miller, »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu«, *Gospodstvo, vzgoja, analiza* (Ljubljana 1983), 96.

24 Ibid., 96.

25 Jacques Lacan, »Znanost in resnica«, *Spisi* (Ljubljana 1994), 313.

26 Ibid., 306; Jacques Lacan, *Écrits. The First Complete Edition In English* (New York 2006), 727.

- 27** Ibid., 305; La science, v prevodu tudi Ta znanost, torej znanost v ednini kot celota nekega diskurza, za katero je konstitutivna ravno izključitev njenega subjekta. Primerjaj še: Lacan, *Écrits*, 216, 249.
- 28** Lacan, *Seminar XII, 9. junij 1965*.
- 29** Lacan, *Štirje temeljni koncepti*, 207.
- 30** René Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa* (Ljubljana 1989), 54.
- 31** René Descartes, »Principi filozofije: O principih človeškega spoznanja«, *RAZPOL 5* (Ljubljana 1989), 58.
- 32** Ibid., 47.
- 33** Kot na primer opaža Descartes drugje: »Presodil sem, da lahko sprejemem za splošno pravilo, da so resnične vse stvari, ki jih zelo jasno in razločno dojemam, da pa je določena težava samo v prepoznanju, katere so te stvari, ki jih razločno dojemamo.« René Descartes, *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*, (Ljubljana 2007), 53.
- 34** Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji*, 89–90.
- 35** Ibid., 89.
- 36** Ibid., 49.
- 37** Pri tem ne gre toliko za to, da 'čuti pač varajo'; bolj bistveno se zdi tu izkustvo sanj, v katerem nismo prevarani le glede tega, kar se predstavlja našim čutom, pač pa tudi glede stanja, v katerem se nam kažejo sanjske podobe. Vsaka določitev prisotnosti dvomljivca je tu odpravljena skozi kratek pristanek: »prav, naj bo: sanjamo.« (ibid., 51).
- 38** Ibid., 8.
- 39** Prim. Miran Božovič, »Spremna beseda: Descartes – dvom, gotovost, norost«, *Dvom in norost* (Ljubljana 1990), 85–86.
- 40** Ibid., 53.
- 41** »... zakaj mnenja, ki sem jih navajen, se vztrajno vračajo in se domala celo proti moji volji polaščajo moje lahkovernosti, kot da bi jo bila z dolgotrajno rabo in zaupnimi vezmi priklenila nase.« Ibid.
- 42** Ibid., poudaril A.R.
- 43** Ibid., 55. Če je lažno tudi to, da je vse lažno, potem pač ni lažno vse, pač pa le nekaj. A ker subjekt ne ve, kaj to je, prav tako kot ni vedel, kaj je resnično, spet zdrsnje nazaj v dvom. Drugače je z dvomljivim: če je dvomljivo vse, tudi to, da je vse dvomljivo, je sicer mogoče, da je vsaj nekaj gotovega, a enako tudi to, da nič ni gotovega. In ravno to neprehodnost dvoma bi rad presegel subjekt anticipirane gotovosti.

44 Potreboval jo je namreč le kot sredstvo, s katerim je lahko ne le podvomil, pač pa tudi kot lažnega postavil svoj lasten obstoj. Prim. Božovič, »Spremna beseda«, 88–89.

LITERATURA

- Badiou, Alain.** *Being and Event*. Prevedel Oliver Feltham. London: Continuum, 2005.
- Božovič, Miran.** »Spremna beseda: Descartes – dvom, gotovost, norost.« V: Michel Foucault, Jacques Derrida, *Dvom in norost*, 73–151. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1990.
- Descartes, René.** *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Descartes, René.** »Principi filozofije: O principih človeškega spoznanja.« V: RAZPOL 5, Problemi-Razprave, letnik XXVII, št. 5, 47–78. Prevedla Nataša Homar. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1989.
- Descartes, René.** *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Prevedla Saša Jerele. Ljubljana: Založba ZRC, 2007.
- Freud, Sigmund.** *Intepretacija sanj*. Prevedla Zdenka Erbežnik. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2001.
- Koyré, Alexandre.** *Znanstvena revolucija. Izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*. Prevedli Saša Jerele, Vojislav Likar, Valerija Vendarmin, uredil Vojislav Likar. Ljubljana: Založba ZRC, 2006.
- Lacan, Jacques.** *Seminar XII, 9. junij 1965*. Prevedel Cormac Gallagher (neavtorizirana objava, lacaninireland.com), 1965.
- Lacan, Jacques.** »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki.« V: *Problemi/Razprave* št. 177–180, 3–50. Prevedli Slavoj Žižek, Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik. Ljubljana: RK ZSMS, 1978.
- Lacan, Jacques.** *Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Prevedla Sylvana Tomaselli. New York: Norton, 1991.
- Lacan, Jacques.** »Znanost in resnica.« V: *Spisi*, 305–325. Prevedel Blaž Vodopivec. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994.
- Lacan, Jacques.** *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Prevedli: Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996.
- Lacan, Jacques.** *Écrits. The First Complete Edition In English*. Prevedli: Bruce Fink, Héloïse Fink, Russell Grigg. New York: Norton, 2006.
- Miller, Jacques-Alain.** »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu.« V: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, 7–109. Prevedla Mladen Dolar in Slavoj Žižek.

Ljubljana: DDU Univerzum, 1983.

Milner, Jean-Claude. *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija.* Prevedla Peter Klepec in Ana Žerjav. Ljubljana: Založba ZRC, 2005.

The Idea of Universal Man: Dilthey, Collingwood and the Notion of Historical Understanding

Svetozar Matejašev

Cultural history

ABOUT THE AUTHOR

Svetozar Matejašev is enrolled in the module *Cultural History* at the Postgraduate School ZRC SAZU. He finished B.A. and M.A. studies in History at the Department of History at University of Novi Sad. His research interests include contemporary history, historiography, theory of history, memory studies, oral history, studies of audio and visual culture. His doctoral project focuses on the question of archive in the twentieth century, particularly on the correlation between documentary movies, memory and historical interpretations.

Email: svetozarmatejasev@gmail.com

ABSTRACT**The Idea of Universal Man: Dilthey, Collingwood and the Notion of Historical Understanding**

This paper presents the theoretical foundations, development, implementation and contemporary position of the prevalent forms of historical understanding, as developed by Leopold von Ranke, Wilhelm Dilthey and Robin G. Collingwood. Starting with Ranke's opinion on historical understanding, it examines to what extent and in which manner Dilthey's and Collingwood's concepts of historical understanding relied on hermeneutics, and what were the theoretical consequences of those correlations. On the basis of what these two concepts included and excluded, Dilthey's method of re-experiencing and Collingwood's notion of re-enactment are discussed in regards to the possibilities and limitations of their visions to participate in acquiring historical knowledge. In conclusion, an analysis of their ability to approach or distance us from a better understanding of the past is followed by a critical inquiry of the contemporary position and potential for historical understanding(s).

Key words: *understanding, Wilhelm Dilthey, Robin G. Collingwood, re-experiencing, re-enactment*

POVZETEK**Ideja univerzalnega človeka: Dilthey, Collingwood in koncept zgodovinskega razumevanja**

Prispevek predstavi teoretične temelje, razvoj, implementacijo in sodobni položaj nekaterih izbranih izpeljav koncepta zgodovinskega razumevanja, kot so jih razvili Leopold von Ranke, Wilhelm Dilthey in Robin G. Collingwood. Začeniši z Rankejevim mnenjem o zgodovinskem razumevanju, prispevek ugotavlja, v kolikšni meri in na kakšen način sta izpeljavi pojma zgodovinskega razumevanja, tako Diltheyeva kot Collingwoodova, sloneli na hermenevtiki in kakšne so bile teoretične posledice teh korelacij. Prispevek kritično obravnava Diltheyevo metodo podoživljanja in Collingwoodov koncept rekonstrukcije preteklosti. Poleg tega prispevek razpravlja o možnostih in omejitvah obeh konceptov v njuni viziji pridobivanja objektivnega zgodovinskega védenja. Analizi njune zmožnosti, da nas približata ali oddaljita od boljšega razumevanja preteklosti, sledi kritičen premislek, kaj je sodobna pozicija in potencial za zgodovinsko razumevanje oziroma zgodovinska razumevanja.

Ključne besede: *razumevanje, Wilhelm Dilthey, Robin G. Collingwood, podoživljanje [Nachfühlen], rekonstrukcija [re-enactment]*

Often exceeding the disciplinary boundaries of historical science, *historical understanding* is a broad, almost elusive concept lying at the core of how we teach, learn and write history. It is intrinsically entwined with the way we perceive and interpret past lives. Interpretations of past lives (in particular, their quality) rely heavily on the capacity of historical understanding to participate in producing relevant historical narratives. On the basis of those narratives, historical understanding again plays a significant role, this time in creating images of the past, along with visions of future. The paper aims to explain the theoretical backgrounds and the implementation of prevalent forms of historical understanding, to discuss their possibilities and limitations, and, finally, to rethink their ethical value and position within contemporary historical knowledge.

During the 20th century, history as a discipline was undergoing significant changes. In European and North American contexts, they first became visible in the choice of topics, followed by methodological changes surfacing in the second half of the 20th century. Along with the emergence of new research themes, values and objects, historians gradually developed different scientific approaches. Eventually, these alterations were followed by a critical self-questioning of the methods and tasks, as well as the purpose of history. Despite inevitable methodological changes, most historians' ideas about the task and purpose of history remained closely linked to older notions of historical understanding. Originally introduced by Leopold von Ranke (1795–1886) in the 19th century, these notions were later on theoretically shaped by Wilhelm Dilthey (1833–1911), and subsequently modified by Robin G. Collingwood (1889–1943) in the first half of the 20th century.

For Leopold von Ranke, historical science was at the crossroads of hermeneutics and philology. He assumed a unity between the world of historian and actions and thought processes under investigation. Hermeneutics with their core elements, understanding and interpretation, implied that researchers can directly understand the object of their research, because “there is a common ground between the observer and the observed

that makes understanding possible”.¹ Ranke was also highly merited for implementing philological techniques in the work of historians, which represented a specific mode of interpretation of historical sources.² In order to restore the meaning of the text in its original form, philology wanted to avoid imposing contemporary values on the text itself, a method which was intended to shorten the gap between the past and the present, therefore allowing historians to reconstruct past events in the way they occurred.

By endorsing an old dream of historians that time distance enables discovering the truth about the past reality, Ranke posited hermeneutics and philology as a basis for historical understanding. His ambition was supported by a belief that applying hermeneutics leads to an understanding of the continuity of meaning, while philology guarantees an objective approach to historical sources. More importantly, the regulations of hermeneutics and philology inspired historians not to observe the people from the past as dead, and not to think of them as some sort of monuments. The line between the present and the past, between understanding and misunderstanding, was erased in the idea that people from the past are spiritually present among us and are, in that sense, available for establishing a noetic connection.

Re-experiencing with Dilthey

Wilhelm Dilthey agreed with Ranke that understanding is the basis of historical science. Seeing it as an important and long lasting mission of history, Dilthey also connected understanding with the utilization of philology and hermeneutics. In his vision, philology in the formal sense was the fundamental science of history, which “encompasses the scientific study of the languages in which tradition has been deposited, the gathering of the legacy left behind by the human past, the removal of errors from it, and the chronological ordering and linking that brings out the inherent relatedness of these documents”.³ However, while the methodical understanding is an interpretation performed by philology, Dilthey made clear that the science about philology

is hermeneutics.⁴ Making a hierarchy of that type meant that hermeneutics occupied a central theoretical place in his notion of historical understanding.

The first emerging question was how to fortify hermeneutics. That task required an explanation regarding the level of dependency between parts, and a designation of their position within the system. For Wilhelm Dilthey, hermeneutics was possible in historical research because there is a defined relation between the parts and the whole. The parts “receive a meaning from the whole, and the whole receives its sense from the parts”.⁵ An almost structural unity inside the field of hermeneutics represented a key starting point for his notion of historical understanding.

Hans-Georg Gadamer noted that this sense of unity proves Dilthey’s conscious acceptance of the hermeneutics of romanticism. Dilthey expanded that vision of hermeneutics into a historical method, even into a cognitive theory, by emphasizing that life interprets itself because it has a hermeneutical structure. His idea of “basing historical study on a psychology of understanding” indicated that the historian is placed in a position of “ideative contemporaneity with his object”.⁶ With this in mind, it becomes clear that his theoretical scheme contained not only a structural, but also a temporal unity, embodied in the notion of *spiritual timelessness*.

Along with the defined relation between the parts and the whole, *spiritual timelessness* is another important element of Dilthey’s historical understanding. This effacement of time and space lies in the core of his belief that people of the past and present must understand each other because the thought content of every set was and still is equal to itself, as “a judgment is the same for the person who formulates it and the one who understands it”.⁷ Dilthey subsequently complemented his idea by introducing two forms of understanding: *elementary* and *higher*. The notion of structural unity appears again in the concept of elementary understanding, while the additional layer of temporal unity is reserved for the more abstract form of higher understanding.

According to Dilthey, elementary understanding is mostly derived from the “interests of practical life, where persons rely on interchange and mutual communication”.⁸ Mastering the craft of elementary understanding, notably in perfecting skills of communication and gaining insight into the “inner nature of people”, sets a foundation for developing its higher form. Hence, historical understanding becomes achievable through a specific act of higher understanding, which Dilthey signified as *re-experiencing*.

What enables re-experiencing, and at the same time historical understanding, is an individual transposition, an ability to think inductively, and to recognize and shift between perspectives. Dilthey explained how “the position that higher understanding adopts toward its object is defined by its task of discovering a vital connectedness in what is given”. Moreover, “if the perspective of understanding requires the presence of the experience of one’s own psychic nexus, this could also be described as the *transfer* of one’s self into a given complex of manifestations of life”.⁹ In that manner and in order to situate re-experiencing, Dilthey introduced *individual transposition* or transfer as the instrument of personal detachment, a spiritual vessel leading towards a fulfilled historical understanding.

However, not every higher understanding is necessarily a historical understanding, as it can sometimes be applied also to present circumstances. Conversely, every historical understanding has to be founded in the higher understanding, in the act of re-experiencing and ability to transpose ourselves through time and space. For that reason, Dilthey underlined their mutual importance, stating that “on the basis of the transfer or transposition arises the highest form of understanding in which the totality of psychic life is active: re-experiencing”. Dilthey also believed that “the triumph of re-experiencing is that it completes the fragments of a course of events in such a way that we believe them to possess a continuity”.¹⁰ The resulting psychology of understanding, highlighted by the significance of the re-experiencing, finds the source of energy in historical continuity and unchanged structure of life which eliminates the

difference between the thoughts of people from the past and the present.

Dilthey's scheme can be critiqued for its defined relations and the assumption about what is included in the content of understanding. For that reason, it is useful to start with Friedrich Schlegel's (1772–1829) and Wilhelm von Humboldt's (1767–1835) objections, pointing out paradoxes which follow every attempt of understanding. Schlegel explained his position aphoristically: if we want to understand someone, we must first be smarter than that person, then we must be as smart as that person, and, lastly, we must be as stupid as the object of understanding. Schlegel added that it is not enough to understand the true meaning of a confused work better than the author did. Rather, we must also be able to notice, describe and construct the principles of the confusion itself.¹¹ Humboldt meanwhile stated that every understanding is at the same time a misunderstanding, while every agreement on ideas is at the same time a disagreement.¹² Clearly focusing on the ambivalence of the process of understanding, they both revolved around the notion that it is equally important to understand which pieces are included and which are excluded from the content of understanding.

Following the question of content and its excluded parts, Dilthey's method can be critically approached by further asking the following question: is understanding of ourselves even possible? This particular question motivated Friedrich Nietzsche and represented the starting point for his inquiry on the limits of self-understanding. Nietzsche posited that people inevitably stay unknown to themselves, that we do not understand ourselves and, for that reason, "must confusedly mistake who we are".¹³ Hence, the inability to separate our personality from others is mutually connected with the inability to understand our own personality. These incompetences undermine the structural unity of Dilthey's notions of elementary and higher understanding, finally resulting in the rejection of Dilthey's scheme of historical understanding.

Georg Simmel (1858–1918) chose a slightly different approach,

by moving the starting point from the question of self-understanding to the possibility of understanding someone else. In his review of Dilthey's method, Simmel made a key distinction between understanding a person and understanding the meaning of their words. He claimed that we do not understand the person speaking. Instead, we can only understand the spoken words. Therefore, the claim that the spiritual life of other people could correspond to our own must remain a hypothesis.¹⁴ In contrast to Dilthey's concept of re-experiencing, Simmel strongly believed that thought set of every human is unique in its diversity. And what is highly significant for further analysis, Simmel acknowledged that the divergence between meaning people put in their words and their inner natures is frequently marked by various emotional states.

Prior to this section, the role of emotions in Dilthey's method was not discussed. However, emotions proved to be very influential, as one of the integral parts of historical understanding is compassion.¹⁵ Leopold von Ranke often emphasized its importance, which is evident in his statement that the final result of the historical science is indeed a compassionate knowledge of the universe.¹⁶ Expanding on Ranke's vision of understanding, Wilhelm Dilthey proclaimed sympathy and empathy to be crucial catalytic factors in the act of re-experiencing, stating that sympathy strengthens the energy of the act itself.¹⁷ Such a capacity for compassion – based on the assumption that a historian is capable of emotionally re-experiencing the challenges people faced in the past while remaining rational enough to scientifically explain them without losing the original meaning – takes an active part in Dilthey's formation of historical knowledge.

To analyze the previous paragraph, we need to turn once again to Georg Simmel's detailed comments. Simmel was skeptical about the historical knowledge acquired by Dilthey's method of historical understanding. He detected the enigma of that knowledge in subsequent formation of subjectivity, in experiencing emotions we do not actually feel. The difficulties of historical projection were, in his opinion, present in the

tendency that something which was shaped afterwards and only existed subjectively, had to be moved away from ourselves and transferred to a certain historical character.¹⁸ Hence, Simmel managed to put into question two notable aspects of Dilthey's method seen as the default ones: continuity and scientific approach. In particular, personal construction of emotions during the act of re-experiencing appears to be inseparably related to the construction of continuity, as both constructions have an aspiration to fit into a desirable image of one another. In that manner, anachronistic attribution of our thoughts to the thoughts of people from the past ultimately leads to abandoning the scientific approach to which historiography aspires.

Re-enacting with Collingwood

Persistently striving for that elusive scientific approach, Robin G. Collingwood remained a firm advocate of the position that the comprehension of past thoughts could be achieved through an act of thinking them again for ourselves. Since historians are not eyewitnesses of past events, Collingwood claimed that for that very reason they must *re-enact* the past inside their own minds, and that "the re-enactment of past thought is not a precondition of historical knowledge, but an integral element in it".¹⁹ Collingwood understood that the main issue in regards to the act of re-enactment is making a distinction between the thoughts of our own and those that occurred in the past.

Eager to discuss this issue and establish re-enactment as a driving force of historical understanding, Collingwood considered that knowing what someone thinks or thought includes thinking it for oneself, which implies that history as a science of past thoughts (acts of thinking) is possible. He believed that the power of *memory* bridges the temporal gap between our present thought and its past object. This assessment led him to conclude that "historical knowledge is that special case of memory where the object of present thought is past thought".²⁰ By having a clear perception that the past is spatially and temporally far away, Collingwood rejected Dilthey's idea of spiritual simultaneity. On the other hand, his concept of re-enactment presents an

almost fairy-tale scenario for historical understanding. The past thoughts, laid in a state of hibernation, wait for the human memory in the role of mediator to revive them by the virtuous “kiss” of re-enactment.

Collingwood’s theoretical project thus essentially reduces the whole discipline of history solely to the history of thought.²¹ Furthermore, Collingwood strongly believed that knowledge acquired through re-enactment is objective. He supported this opinion with two postulates. The first asserts that “the act of thought in becoming subjective does not cease to be objective; it is the object of a self-knowledge which differs from mere consciousness in being self-consciousness or awareness, and differs from being mere self-consciousness in being self-knowledge: the critical study of one’s own thought, not the mere awareness of that thought as one’s own”.²² The second postulate, that “those elements in experience whose being is just their immediacy (sensations, feelings, etc. as such) cannot be re-enacted”,²³ separates his idea from Dilthey’s concept of re-experiencing. Therefore, re-enactment of the past is equal to knowing past acts of thinking, liberated from feelings and emotions.

By eliminating emotional factors from the equation, Collingwood’s intention to establish re-enactment as the key factor of historical understanding ignored one crucial aspect: neglecting compassion alienated re-enactment from the ethical method of understanding.²⁴ Also, one of the questions arising from his concept is how can emotions be derived from the act of thinking, and vice versa. Furthermore, how can the interpretation of the known be based on an emotionless disposition? Is such an interpretation *de facto* a return to the problems Dilthey’s method faced in regards to constructed meaning and continuity?

Aware of these issues, historiographer Keith Jenkins criticized both the idea of compassionate re-experiencing and the idea of re-enactment. Instead he openly stated that empathy as a method of historical understanding is not possible and suggested that the way we accept empathy is the result of our education,

academic pressures and ideology. He furthermore pointed out that the contemporary educational system supports re-experiencing different roles and situations, guided by the desire to develop a sense of inclusion and also to personalize learning and teaching. He found the basic settings of empathy in liberal ideology. In his opinion, these settings represent a return to John Stuart Mill's idea of reciprocal freedom, suggesting a "pragmatic weighing up, and a balancing of viewpoints, a consideration of the pros and cons /.../, and the banishment of all extremes as rational choices for action".²⁵

Via emphasizing the importance of rationality and balance, Mill's approach is a foundation for the demands to put ourselves in the position of someone else. Jenkins considers that type of harmful consequence to be visible in the spatial and temporal universalization of ideology of liberalism and in transferring of Mill's reflections into the minds of people who couldn't have known his ideas.²⁶ In historical understanding based on Dilthey's or Collingwood's schemes (but also in emphatical understanding), Jenkins sees an anachronistic procedure which creates an illusion of coming closer to the past, while in reality it moves us away from establishing a closer relation with the past.

Searching for different examples of ideologically imposed forms of understanding, Jenkins investigated Collingwood's idea of understanding the people from the past through re-enacting their acts of thinking. Collingwood reckoned that there is a clear difference between historian's intention of being someone and knowing someone. Jenkins criticized that stance using the example of the relation between Thomas Cromwell (1485–1540), the English statesman, and the British historian Geoffrey Elton (1921–1994) to show that we cannot empathise with Cromwell directly, as we only get to know him through an indirect source (through Elton or some other historian). That mediation is filled with accumulated meaning, conducive in fact to forming an emotional connection with Elton's thinking, much more than with Thomas Cromwell's.²⁷ In that manner, Collingwood's notion of historical understanding is faced with a problem of mediation and interpretation of meaning.

Dilthey's method of re-experiencing and Collingwood's idea of re-enactment both ignored the circumstance that not every act of thinking can be perceived as rational. For that reason, E. H. Carr admitted that "human beings do not always, or perhaps even habitually, act from motives of which they are fully conscious or which they are willing to avow".²⁸ Jenkins added that any reading of the people in the past, grounded in faith in a constancy of human nature, proves to be without foundation.²⁹ In this respect, discussing the limitations of Dilthey's and Collingwood's methods reveals their utter reliance on rational human behaviour, and noticeable lack in understanding of the situations in which the behaviour is primarily driven by emotions or the situations in which the border between rational and irrational fails to be deciphered.

Considerable obstacles also appear when we are trying to analyze human behaviours as the results of acting in accordance with specific moral principles. The lack of knowledge regarding past reality prevents a historian from reconstructing what people from the past could have accepted as truth.³⁰ Additionally, as Paul Veyne pointed out, introspection and common sense hardly help us find out what the normality of a given period was.³¹ These issues of individual comprehension of truth and collective perception of normality, along with the previously mentioned barrier in separating rational and irrational human motives, become increasingly complicated with an implementation of the contemporary vocabulary used in representing the past reality.

There is a clear discrepancy between the language used today and the language(s) used in the past. The vocabulary of the modern world, for example, is very different from the vocabulary of the Middle Ages. However, those are not the only discrepancies, as the issue of language should be observed in accordance with two important aspects: the difference between the words used and the difference between meaning given to them. The first aspect is highly visible in the process of interpretation, in which historians often use words and expressions completely unfamiliar to the previous generations.³² As a result, the created interpretations show a significant number of anachronisms, and,

from the start, fail to provide a vision in accord with the past.

The second aspect (the difference between meaning given to the words used) can be explained by calling upon Collingwood's notion of re-enactment. Namely, Collingwood claimed that we can understand someone's thoughts expressed in writing only if we come to the reading prepared "with an experience sufficiently like his own to make those thoughts organic to it".³³ Meanwhile, contemporary theory of history believes that this idea is unrealistic, as languages shape the dominant forms of thinking in various epochs.³⁴ To a large degree, our experience is molded by the thinking expressed in language, which is a result of continuous cultural and historical changes.

In summary, it is worth noting that most of the information we gain about the people from the past, we actually gain through a specific mediation, usually in the form of reading (or hearing) the interpretations of their lives and thoughts. We do not understand those people entirely because we meet them again with every new reading or hearing. We cannot claim to know them as we constantly attach new meaning and context to their beings. Acknowledging the mediative nature of our access to the lives of previous generations eventually results in admitting that we are unable to directly understand them, since we obtain our historical knowledge under the impression of convincing interpretations and accumulated meanings.

Conclusion

Intrigued by the idea of establishing a spiritual bond with the past, Dutch historian Johan Huizinga coined the term *historical sensation* in 1920s. He described historical sensation as an immediate contact with the past, a sensation as deep as the purest enjoyment of art, an almost ecstatic perception of no longer being ourselves, of flowing into the world around us, touching the essence of things, experiencing Truth through history. Huizinga hastened to add that such a mystical experience of immediate contact with the past has little or nothing to do with the historian's profession. A historical sensation does not

produce historical knowledge and certainly does not offer a privileged insight into the past. It does, in Huizinga's words, stimulate *passion for the past*: love of historical research and care for what is nowadays called *historical heritage*.³⁵ According to him, historical sensation is a poetically transcendental act. Although it allegedly allows establishing a closer relationship with the past, its nature is incompatible with the notion that historical understanding should be a scientific method aimed at the expansion of historical knowledge.

It is exactly in this attempt to create a pristine method of inquiry, and, at the same time, a unique and valuable concept, that the importance of Dilthey's and Collingwood's ideas lie. Nevertheless, their theoretical visions cannot be separated from what Johan Huizinga called the passion for the past and love of historical research, the emotional states that prove to be a strong motivational factor in every phase of historical thinking. Contrary to Huizinga's sensation of no longer being ourselves, Dilthey and Collingwood chose another approach. They insisted that historical understanding could be achieved through an act of thinking, which would allow us to always remain ourselves and rational enough to explain the nature of the acquired knowledge. In accordance with Dilthey's idea, the main intention of their concepts could be summarized in the stance that knowing persons from the past is a higher form of truly knowing ourselves.

However, their concepts possess a pernicious trait: they impose an image of a *universal man*. Dilthey's idea of re-experiencing and Collingwood's notion of re-enactment imply that all people, regardless of their culture and their past are essentially the same. In other words, their theoretical projects not only delete the difference in time but also delete differences between people.³⁶ Consequently, their concepts end up denying ideas they wish to promote. They end up negating the complexity of individual personalities, of their past realities and power relations hidden behind the notion of universal man. As a result, we are only left with a possibility to know the people that history has allowed us to know, under imposed conditions, through continuous

mediation and created contexts. Under those circumstances, historical understanding does not succeed in obtaining a profound knowledge of others or ourselves, and ultimately fails in establishing a genuine emotional connection with the people from the past.

The nature of many historical events in the 20th century changed the focal point of historical understanding. In light of the devastating consequences of war crimes and concentration camps, *empathy* became a key factor in understanding previous generations. Applying empathical understanding in praxis is connected to the emergence of oral history, which tried to empower the individuals whose stories could not be heard otherwise.

However, the concept of empathy needs both its practical and theoretical sides. Without theory, we are prone to fall into the trap of the notion of universal man and start believing that universal empathy is also achievable.³⁷ But a thorough examination of the concept actually requires a rejection of extreme standpoints, mainly the postulates that empathy is always achievable or that it is never possible.³⁸ For that reason, one of the most salient tasks of contemporary theory of history is to investigate empathy as a concept, and to determine conditions and mechanisms leading to its occurrence. Through the interconnection between the subject and the object of empathical process, it should research the attributes of acquired information, and, finally, use those findings to improve our relation with the present and past Other.

In conclusion, to use Michel de Certeau's words, historical thinking cannot be separated from thinking about the *past Other*. The task of historical science is indeed to show *otherness*, an entity which defies complete understanding.³⁹ De Certeau's stance leads us to conclude that, as in the case of empathy, the concept of historical understanding is far too complex to be reduced only to the ubiquitous extremes of complete existence or non-existence. Different cultures, traditions, languages and geopolitical positions are just some of the factors to have enticed contemporary historians to abandon the singular form "history"

for the plural form *histories*. Similarly, it would be pertinent to start using the term “understandings”, as the singular form no longer corresponds with the theoretical task of acknowledging differences.

Nevertheless, the process of discussing and evaluating the concept of historical understanding/s is not yet finished. As the debates regarding history/histories have shown, the complexity of our world is reflected in the existence of several temporalities. The changes happening in the “accelerated” time are leaving less time for decision making, therefore presenting a continuous challenge to the way/s we perceive and write history. That challenge also evokes a need for self-reflexion as re-thinking the relevant topics and the validity of the (historiographical) responses provided. Perpetual desire to find new solutions confirms that the question of historical understanding/s remains open.

NOTES

- 1** Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Middletown, Connecticut, 2005), 124; *ibid.*, “Racionalnost i istorija”, *Letopis Matice srpske*, god. 191, knj. 495, sv. 1–2 (2015), 133.
- 2** As early as the 18th century, Giambattista Vico propagated the importance of philological method, stating that it allows for the great fragments of the ancient world “to shed great light when cleaned, pieced together, and restored.” Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico: Unabridged Translation of the Third Edition (1744)* (Ithaca and London, 1984), 106.
- 3** Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences* (Princeton and Oxford, 2002), 280.
- 4** *Ibid.*, 238.
- 5** *Ibid.*, 284.
- 6** Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London and New York, 2004), 221, 226.
- 7** Dilthey, *The Formation of the Historical World*, 226.
- 8** *Ibid.*, 228.
- 9** *Ibid.*, 234, 235.
- 10** *Ibid.*, 235.
- 11** Friedrich von Schlegel, *Schriften und Fragmente: ein Gesamtbild seines Geistes; aus den Werken und dem handschriftlichen Nachlaß* (Stuttgart, 1956), 158.
- 12** Wilhelm von Humboldt, *Linguistic Variability and Intellectual Development* (Philadelphia, 1972), 43.
- 13** Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality and Other Writings* (Cambridge, 2017), 3.
- 14** Georg Simmel, *Problemi filozofije istorije* (Novi Sad, 1994), 17.
- 15** Hayden White notes that the first phase of nineteenth-century historical consciousness took shape within the context of a crisis in the late Enlightenment historical thinking. The pre-Romantics – Rousseau, Edmund Burke, the *Stürmer und Dränger*, and especially Herder – shared a common antipathy for the rationalism of Enlightenment and believed in empathy as a method of historical inquiry. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore and London, 1973), 38.
- 16** Leopold von Ranke, *Das politische Gespräch und andere Schriftchen zur Wissenschaftslehre* (Halle/Saale, 1925), 52.

- 17** Dilthey, *The Formation of the Historical World*, 235.
- 18** Simmel, *Problemi*, 44, 54.
- 19** Robin G. Collingwood, *The Idea of History: With Lectures 1926–1928* (Oxford and New York, 1994), 282, 290.
- 20** *Ibid.*, 293, 294.
- 21** Keith Jenkins pointed out that for Collingwood, “all history is the history of mind(s). Consequently, to gain historical knowledge, we must get inside such cultural remains/traces to the minds that infused them with life, to see the world as they did.” Keith Jenkins, *Rethinking History* (London and New York, 2004), 53.
- 22** Collingwood, *The Idea of History*, 292.
- 23** *Ibid.*, 297.
- 24** Collingwood’s theoretical work undoubtedly made an impact. Edward Hallett Carr, mostly known for his work on the history of Soviet Russia, criticized Collingwood, while, at the same time, admitted to be under the influence of his idealism. That influence can be seen in Carr’s statement: “History cannot be written unless the historian can achieve some kind of contact with the mind of those about whom he is writing.” Edward Hallet Carr, *What is History?* (London, 1990), 24. John Tosh agrees with Carr on this matter, adding that historian should firstly try to enter the spiritual world of the people who created historical sources. In his opinion, the main trait of a good historian is the ability to imagine the mentality and atmosphere of the past. John Tosh, *Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History* (London, 1991), 139.
- 25** Jenkins, *Rethinking History*, 53–56.
- 26** *Ibid.*, 55.
- 27** *Ibid.*, 51.
- 28** Carr, *What is History*, 48.
- 29** Jenkins, *Rethinking History*, 56.
- 30** Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the Truth About History* (New York, 1994), 308.
- 31** Paul Veyne, *Writing History: Essay on Epistemology* (Middletown, Connecticut, 1984), 175.
- 32** For that reason, Veyne claims that history of historiography is in a way a history of anachronisms caused by *ready-made ideas*, invented by historians as *ad hoc types*. Paul Veyne, *Writing History*, 129.
- 33** Collingwood, *The Idea of History*, 300.
- 34** Alun Munslow, *Deconstructing History* (London and New York, 2006), 144.

35 Johan Huizinga, “Het historisch museum”, in: *Verzamelde werken, vol. 2* (Haarlem, 1948), 566; taken from: Herman Paul, *Key Issues in Historical Theory* (London and New York, 2015), 18.

36 Terry Eagleton suggests that the idea of a universal humanity has been one of the most brutal ways history has found to eliminate the otherness of others. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford, 1996), 49. Keith Jenkins also concludes that “the only way to bring people in the past (who were so different to us) under our control is to make them the same as us”. Jenkins, *Rethinking History*, 55.

37 As Steven E. Aschheim points out, “universal empathy is usually more rhetorical than real.” Steven E. Aschheim, “The (Ambiguous) Political Economy of Empathy”, in: *Empathy and its Limits*, eds. Aleida Assmann and Ines Detmers (New York, 2016), 30.

38 Hannah Arendt gave a valuable evaluation of this matter: “Compassion, by its nature, cannot be initiated by the suffering of a whole class or group of people, it cannot reach further than what one person is suffering and still remain what it should be: co-suffering.” Hannah Arendt, *On Revolution* (London, 1963), 80.

39 Michel de Certeau, *The Writing of History* (New York, 1988), 85.

REFERENCES

- Appleby, Joyce, Lynn Hunt, Margaret Jacob.** *Telling the Truth About History*. New York: W. W. Norton & Company, 1994.
- Arendt, Hannah.** *On Revolution*. London: Faber and Faber, 1963.
- Aschheim, Steven E.** "The (Ambiguous) Political Economy of Empathy." In: *Empathy and its Limits*, eds. Aleida Assmann and **Ines Detmers**, 21–37. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Assmann, Aleida, Ines Detmers, eds.** *Empathy and its Limits*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Carr, Edward Hallet.** *What is History?* Second Edition. London: Penguin Books, 1990.
- de Certeau, Michel.** *The Writing of History*. Translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.
- Collingwood, Robin George.** *The Idea of History: with Lectures 1926–1928*. Revised Edition. Oxford and New York: Oxford University Press, 1994.
- Dilthey, Wilhelm.** *The Formation of the Historical World in the Human Sciences. Wilhelm Dilthey: Selected Works, Volume III*. Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Eagleton, Terry.** *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg.** *Truth and Method*. Second, Revised Edition. London and New York: Continuum, 2004.
- Humboldt, Wilhelm von.** *Linguistic Variability and Intellectual Development*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- Igers, Georg G.** "Racionalnost i istorija." *Letopis Matice srpske*, god. 191, knj. 495, sv. 1–2 (2015): 131–153.
- Igers, Georg G.** *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 2005.
- Jenkins, Keith.** *Rethinking History*. London and New York: Routledge Classics, 2004.
- Munslow, Alun.** *Deconstructing History*. London and New York: Routledge, 2006.
- Nietzsche, Friedrich.** *'On the Genealogy of Morality' and Other Writings*. Edited by Keith Ansell-Pearson, translated by Carol Diethe. Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Paul, Herman.** *Key Issues in Historical Theory*. London and New York:

Routledge, 2015.

Ranke, Leopold von. *Das politische Gespräch und andere Schriftchen zur Wissenschaftslehre.* Halle/Saale: Niemeyer, 1925.

Schlegel, Friedrich von. *Schriften und Fragmente: ein Gesamtbild seines Geistes; aus den Werken und dem handschriftlichen Nachlaß.* Stuttgart: Kröner, 1956.

Simmel, Georg. *Problemi filozofije istorije.* Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 1994.

Tosh, John. *Pursuit of History. Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History.* London: Longman Publishing Group, 1991.

Veyne, Paul. *Writing History: Essay on Epistemology.* Translated by Mina Moore-Rinvuluceri. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1984.

Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico.* Unabridged Translation of the Third Edition (1744) with the addition of "Practice of the New Science". Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.

White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1973.

Normativna zadrega – izziv ali nerešljiva uganka?

Manca Černivec

Leksikologija, leksikografija, slovničarstvo

O AVTORICI

Manca Černivec je mlada raziskovalka na Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša, kjer sodeluje pri pripravi tretje izdaje Slovarja slovenskega knjižnega jezika (eSSKJ). Posveča se raziskovanju normativnosti v sodobnem slovenskem knjižnem jeziku.

Na Podiplomski šoli ZRC SAZU pod mentorstvom doc. dr. Nataše Gliha Komac in somentorstvom doc. dr. Helene Dobrovoljc pripravlja doktorsko delo z naslovom *Normativnost v enojezičnih razlagalnih slovarjih*.

Email: manca.cernivec@zrc-sazu.si

POVZETEK**Normativna zadrega – izziv ali nerešljiva uganka?**

V prispevku je predstavljeno trisestavinsko pojmovanje knjižnojezikovne norme in njeno razmerje do kodifikacije, pri čemer je slednja razumljena kot sprejetje in zapis norme v jezikovnih priročnikih – pravopisu, slovarju in slovnici. Sodobni uporabnik jezika lahko pri tvorjenju besedil naleti na vprašanje, povezano z izbirami v jeziku – na normativno zadrego. Normativno zadrego lahko razreši s pomočjo obstoječih jezikovnih priročnikov, če informacije v priročnikih ne najde ali je ta v nasprotju z njegovimi pričakovanji in izkušnjami, si lahko pomaga tudi z *Jezikovno svetovalnico Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU*. Prispevek obravnava tri jezikovne pojave, ki se pri uporabnikih vzpostavljajo kot normativne zadrege, prikaže njihovo obravnavo v jezikovnih priročnikih in Jezikovni svetovalnici ter s pomočjo opazovanja jezikovnih pojavov v korpusu predstavlja njihovo razširjenost v sodobni rabi.

Ključne besede: jezikovna norma, normativna zadrega, jezikovni priročniki, jezikovno svetovanje

ABSTRACT**Normative problem – challenge or unsolvable riddle?**

The article presents the concept of the norm in a standard language and its relation to codification. Codification is understood as the acceptance and record of the norm in the lexicographic reference works – orthography, dictionary and grammar. Language users can encounter a normative problem connected to choices in language. Users may resolve normative problems with the help of existing language guides, but in some cases information cannot be found or information is contradicted by a user's expectations and experience. In such cases users can address their problem to the *Language Advisory Service of the Institute for the Slovene Language Fran Ramovš ZRC SAZU*. The article deals with three normative problems, compares their treatment in the lexicographic reference books and Language Advisory Service and through the analysis of the corpus represents their occurrence in modern use.

Key words: language norm, normative problem, language guides, language consulting

Sodobni jezikovni uporabnik se pri tvorjenju besedil srečuje tudi z vprašanji jezikovne pravilnosti in ustreznosti, saj se zaveda, da s svojimi jezikovnimi izbirami med soudeleženci sporazumevanja ustvarja vtis, podobo, da se knjižni jezik razlikuje od idiolekt in da ima knjižni jezik pravila, ki so zapisana v jezikovnih (kodifikacijskih) priročnikih. Ko uporabnik naleti na zadrego, povezano z jezikom, ima na voljo več možnosti, kako bo ravnal – zadrego bo kot izziv skušal rešiti ali jo preprosto pustil vnemar kot nerešljivo uganko. Če se bo odločil za prvo možnost, lahko odgovor na svojo zadrego poišče v jezikovnih priročnikih (npr. pravopisu, slovnici, slovarju) ali se do odgovora dokoplje kako drugače. Lahko se zgodi, da svojega odgovora ne bo našel – bodisi zaradi specifičnosti vprašanja, zastarelosti priročnikov bodisi zaradi prevelikega neskladja z lastnimi izkušnjami, tj. stanjem v sodobni rabi, in s tem povezanimi pričakovanji. Ob tem se vzpostavlja razmerje med uporabnikom, kodifikacijo in knjižnojezikovno normo, ki se lahko posredno uveljavlja tudi preko dejavnosti jezikovnega svetovanja.

V prispevku je predstavljeno razmerje med knjižnojezikovno normo in kodifikacijo, saj je razumevanje tega razmerja bistveno za razumevanje nastajanja normativnih zadreg. V nadaljevanju je predstavljena jezikovnosvetovalna dejavnost in prikazani so nekateri jezikovni pojavi, ki se pri uporabnikih vzpostavljajo kot normativne zadrege kljub obravnavi jezikovnega pojava v kodificiranih priročnikih ali prav zaradi njega.

Knjižnojezikovna norma in kodifikacija

Knjižnojezikovno normo¹ določajo tri sestavine, in sicer (1) jezikovni sistem, (2) jezikovna raba in (3) jezikoslovno uravnavanje, kar je utemeljeno v narodnopovezovalni in narodnopredstavitveni družbeni vlogi, ki ju opravlja knjižni jezik.²

Sistem jezika je ogrodje jezika, ki se najpočasneje spreminja in v trikotniku (sistem – raba – norma) predstavlja najtrdnejši vogal trikotnika. Spremembe v sistemu potekajo zelo počasi, pojavijo se bodisi zaradi potrebe po izražanju novih konceptov ali pojmov

bodisi zaradi prvotne napake, torej odstopa od norme, ki pa s pogostejšo rabo pomenijo pritisk na jezikovni sistem v smislu njegove spremenljivosti.³

Jezikovna raba pomembno uravnava knjižnojezikovno normo. O njej se večinoma piše kot o splošni rabi, ki pa je lahko narobe razumljena, zato je bolje govoriti o nezaznamovani rabi, ki jo Müller opredeljuje kot »v vseh zvrsteh nezaznamovano rabo«⁴ in jo moramo ugotavljati na vseh jezikoslovnih ravlinah. Nosilci splošne rabe so tisti tvorci besedil, ki jim širše okolje priznava kultiviranost izražanja, torej tudi jezikovno kredibilnost, najbolj vplivajo na jezikovno rabo in prek nje na (pre)oblikovanje norme kultiviranega izražanja. Za ugotavljanje splošne rabe moramo upoštevati tudi dejavnik relativne pogostnosti določene jezikovne pojavnosti.⁵

Jezikovno uravnavanje, ki predstavlja tretji vogal trikotnika, je neposredno uzakonjenje oz. kodifikacija norme v temeljnih jezikovnih priročnikih in posredno delovanje v obliki jezikovnega svetovanja, pomožne jezikovne literature ipd. oz. vplivanje na kultiviranost knjižnojezikovnega izražanja. Utemeljenost jezikovnega uravnavanja je v posebnih družbenih vlogah knjižnega jezika. Posegi v knjižnojezikovno normo morajo podpirati ustalitev knjižnega jezika – biti morajo v skladu s povečanjem izraznih možnosti jezika – in upoštevati vplivanjsko moč splošne rabe in trenutno (ali starejšo) kodifikacijo ter vpliv drugih dejavnikov, odvisnih od posameznega obdobja. Merilo uspešnosti normiranja so odzivi tvorcev besedil v knjižnem jeziku oz. njihovo identificiranje s kodificirano normo.⁶

Norma se v prepletu jezikovnega sistema, rabe in zunajjezikovnih dejavnikov nenehno spreminja.⁷ Ekspliciten zapis norme v priročnikih pomeni kodifikacijo. Pravopis je zapis jezikovnih pravil, ki urejajo pisno rabo, slovnica zapis jezikovnosistematskih lastnosti in slovar zapis obsega in značilnosti besedišča jezika⁸. Ker gre za zapis, je kodifikacija precej statična in zajame le sinhroni vidik razvoja, odvisno od metodologije pa še vpogled v bližnje preteklo in (pričakovano) prihodnje stanje. Zaradi teženj

po ustaljenosti in razvojni prožnosti pri spreminjanju norme lahko kodifikacija za določeno obdobje zajame normo s pomočjo dovolj občutljivih mehanizmov pri presojanju in predstavljanju jezikovnega gradiva. Mehanizmi v kodifikacijo uvrstijo in ustrezno označijo tiste jezikovne prvine, ki v kultivirani nezaznamovani rabi zastarevajo, in tiste, ki prejšnje postopno nadomeščajo in postajajo normotvorne.⁹

Normativne zadrege in jezikovno svetovanje

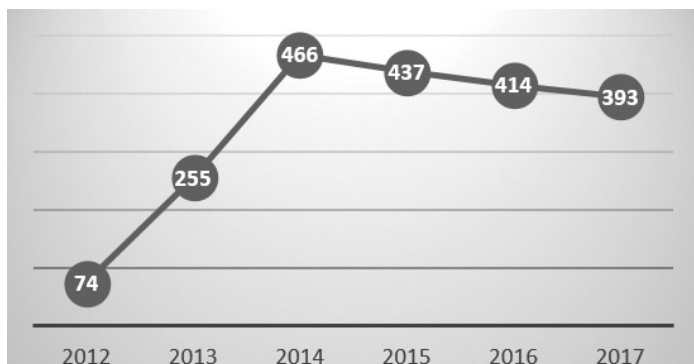
Sodobni uporabnik slovenskega knjižnega jezika lahko pri tvorjenju besedil prihaja do vprašanj, ki so povezana z jezikovnimi izbirami, normativnih zadreg. Razumevanje izraza normativne zadrege povzemam po H. Dobrovoljc in S. Kreku, ki navajata, da so normativne zadrege »vsa tista mesta v jezikovnem sistemu, ob katerih je uporabnik jezika oz. govorec negotov. Občutek negotovosti in nekompetentnosti, ki ga pogosto pripisujemo „škrbinam“ v posameznikovem jezikovnem znanju, je lahko tudi posledica jezikovne neustaljenosti, ki jo v procesu jezikovnega opisa, standardizacije oziroma normiranja zaznajo tudi jezikoslovci«. ¹⁰

Jezikovni uporabnik si pri razreševanju normativnih zadreg lahko pomaga z normativnimi informacijami¹¹ v obstoječih normativnih priročnikih, če pa jih s to informacijo ne more razrešiti ali pa ta ni v skladu z njegovimi izkušnjami in pričakovanji, lahko rešitev za svojo zadrego išče v številnih spletnih jezikovnih svetovalnicah.¹² Normativna zadrega v jezikovnih spletnih svetovalnicah je torej vprašanje, ki ga zastavi uporabnik, ne glede na vzrok zadrege. Spletne svetovalnice so lahko zastavljene v obliki pogovornega/forumskega¹³ ali nepogovornega/neforumskega načina posredovanja odgovorov. Neforumski način svetovanja je značilen za Jezikovno svetovalnico *Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU* (v nadaljevanju *Jezikovna svetovalnica*).

Jezikovna svetovalnica je oblika jezikovne svetovalne dejavnosti,¹⁴ ki odgovarja na jezikovna vprašanja uporabnikov,¹⁵ torej vsebine

Jezikovne svetovalnice niso predvidene vnaprej,¹⁶ saj nastajajo sproti kot odziv skupine raziskovalcev z Inštituta za slovenski jezik na jezikovna vprašanja uporabnikov. Deluje od leta 2012. Jezikovno svetovalnico je moč uporabljati kot »priročnik, po katerem lahko iščemo s pomočjo iskalnika ali pa brskamo po njem s pomočjo razdelitve odgovorov na posamezna jezikoslovna področja«. ¹⁷ Uporabnik, ki išče po *Jezikovni svetovalnici*, lahko vidi izhodiščno vprašanje – zadrego jezikovnega uporabnika¹⁸ – in odgovor raziskovalcev. Jezikovna svetovalnica s svetovalno dejavnostjo posredno deluje na jezikovno uravnavanje, tj. enega treh gradnikov knjižnojezikovne norme, zaradi svojega uradnega oz. institucionaliziranega položaja ter jezikovno usposobljenih svetovalcev. Kot navaja Dobrovoljc, je naloga svetovalnice pojasnjevanje in komentiranje jezikovnih zadreg, ne pa narekovanje rešitev, ki bi bile v nasprotju s prevladujočo prakso, ob tem je na morebitno odstopanje od kodifikacije opozorjeno.¹⁹ »[Č]e sodobno gradivo priča o spremembah jezikovnih praks [...], je najpogosteje opozorjeno, da je »veljaven« *Slovenski pravopis 2001*«, raziskovalci pa ob neskladju med kodifikacijo in rabo svetujejo, kako se zadregi izogniti.²⁰

Da se pri uporabnikih nenehno vzpostavljajo jezikovne zadrege, kaže tudi število vprašanj in odgovorov v *Jezikovni svetovalnici* – januarja 2018 je bilo objavljenih 1984 vprašanj in odgovorov. V povprečju raziskovalci odgovorijo na 30 vprašanj mesečno. Številčna krivulja zastavljenih vprašanj je naraščala vse do leta 2014,²¹ potem je opazen manjši padec, kar lahko izhaja iz dejstva, da uporabniki naletijo na jezikovne zadrege, ki so v odgovorih Jezikovne svetovalnice že pojasnjene,²² poleg tega so leta 2017 v *Jezikovni svetovalnici* prenehali odgovarjati na vprašanja po etimologiji priimkov, saj etimološke poizvedbe ne spadajo v skupino normativnih in splošnih jezikovnih zadreg, katerim je svetovalnica namenjena.²³



Slika 1: Število letno zastavljenih in odgovorjenih vprašanj v Jezikovni svetovalnici (Dobrovoljci idr. 2018)

V nadaljevanju prispevka so prikazane tri normativne zadrege, ki se vzpostavljajo pri uporabniku in z vidika jezikovnih priročnikov niso normativne. Predstavljena je obravnava v normativnih jezikovnih priročnikih, tj. *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*²⁴ (v nadaljevanju SSKJ) in *Slovenskem pravopisu* (v nadaljevanju SP), *Jezikovni svetovalnici* ter s pomočjo opazovanja jezikovnih pojavov v korpusu predstavlja njihovo razširjenost v sodobni rabi. Gradivni vir za analizo je korpus Gigafida, in sicer v spletnem orodju Sketch Engine, ki z uporabo sintakse CQL (Corpus Query Language) omogoča iskanje po oblikoskladenjsko označenem besedilnem okolju.

Nahajati se

Glagol *nahajati* je supletivni nedovršni par glagolu *najti*, torej je njegov pomen *večkrat najti*, v rabi pa večkrat kot glagol *nahajati* zasledimo povratni glagol *nahajati se* v pomenu *biti*. Povratni glagol *nahajati se* v pomenu *biti* je germanizem, nastal pod vplivom glagola *befinden sich*.²⁵ Na neustrezno rabo sta opozarjala tudi Janez Sršen in Janez Gradišnik, pred njima že na začetku 20. stoletja Ivan Koštiál.²⁶ Sršen glagol *nahajati se*, ki je enota, »ki jezikovni kulturi pisca in govorca gotovo ni v

prid in ne čast«,²⁷ nadomesti z glagoli *biti*, *stati*, *ležati*, *prebivati*, *živeti*, *tičati* ter navede, kakšna je pravilna raba nedovršne oblike glagola *najti*.²⁸ Podobno pojav obravnava tudi Gradišnik, pri čemer doda, da »[d]anes nekateri gledajo na rabo „nahajati se“ v pomenu *biti* prizanesljiveje, tudi kak jezikoslovec to zapiše brez pomislekov«,²⁹ da pa »ima SSKJ rabo še vedno oznamovano za publicistično, torej ne najboljšo«. ³⁰ Nihče od omenjenih avtorjev v svojem delu ne pojasni, da je glagol *nahajati se* v pomenu *biti* germanizem, iz Gradišnikove razlage bralec lahko sklepa, da je do takšne rabe prišlo zaradi vpliva trpnika,³¹ vendar *nahajati se* ni trpnik, se je splošnovršilski.

SSKJ in SP obravnavata povratni glagol *nahajati se* v iztočnici *nahajati*. V SSKJ je zgledom v *knjigi se nahajajo napake*; v *gorah nahajamo sneg*; *predsednik se nahaja v pisarni*; *nahajam se pred odločilnim obdobjem* dodana oznaka publicistično, ki označuje »[b]esed[o], pomen ali zvez[o], značiln[o] za dnevni in revialni tisk ter za druge oblike javnega sporočanja«. ³² Kot ugotavlja Kalin Golob, »v SSKJ ta oznaka ne kvalificira (le) besedja oz. posameznih pomenov, ki bi bili stilnoplastno povezani z rabo v publicističnih besedilih, ampak je zaznamovana s slabšalnim vrednotenjem oz. kar jezikovno kritiko«, ³³ kar velja tudi za glagol *nahajati se*, saj se ta pogosto pojavlja tudi v leposlovnem in strokovnem gradivu. ³⁴ Oznaka publicistično je pripisana tudi zgledu *V knjigi se nahajajo napake* v SP. Zgledu je pripisana tudi puščica (odsvetovano), kar pomeni, da je to »jezikovna prvina (beseda, oblika, naglas, zveza), za katero je v knjižnem jeziku priporočljiva dvojnica«. ³⁵ Tako v SSKJ kot v SP je raba glagola *nahajati se* v pomenu *biti* zaznamovana, odsvetovana, nadomešča jo glagol *biti*.

V Jezikovni svetovalnici

Uporabnika Jezikovne svetovalnice je zanimalo, ali se je treba uporabi zveze *se nahaja* izogibati in jo nadomeščati z *je*, *najdemo*. Na vprašanje je odgovorila Helena Dobrovoljc septembra 2015. Najprej je v odgovoru predstavljeno slovensko stilistično izročilo, ki »pravi, da je glagol *nahajati* pravilno uporabljati le v pomenu

‚večkrat najti‘, saj gre za nedovršno obliko glagola *najti*«, nato je pojasnjeno, da glagola nahajati v pomenu *večkrat najti* danes skorajda ne uporabljamo več in da SSKJ in SP opozarjata, da je raba publicistična in zato v knjižnem jeziku manj zaželena, in predlagata nadomeščanje z glagolom *biti*. Ob tem je opozorjeno, da okoliščine sporočanja pogosto zahtevajo še druge stilno primernejše glagole obstajanja (*stati, stanovati, ležati ...*).³⁶ V nadaljevanju Dobrovoljc odločitev o primernosti zveze prepusti uporabniku, saj

*»Slovenci še nimamo stilističnega priročnika, s katerimi bi določila iz SSKJ in pravopisnega slovarja podkrepili z argumenti ali jih tudi ovrgli, [zato] se sklicujemo na oba slovarja, nastala pred 40 oz. 20 leti. [...] Za sodobni zborni jezik je pomembno, da se zavedate [uporabniki, op. a.] dejanske gradivske zasnove obeh slovarjev in da napotila tudi prezrete, če imate občutek, da je zaradi upoštevanja le-teh vaša sporazumevalna namera onemogočena oz. da zelenega ne morete povedati s priporočenimi sredstvi.«*³⁷

V korpusu Gigafida

Iskalna poizvedba v korpusu je bila:

(1) [lemma= „nahajati“]

Z besedami: poišči vse pojavitve leme *nahajati*.³⁸

Iskalna poizvedba je vrnila 43974 rezultatov.

Stavčni zgledi iz Gigafide za iskalno poizvedbo:

(1) *Malce nad pastirskim naseljem se nahaja kapela Marije Snežne.* (vir: Gorenjski glas)

(2) *Verigi poganja elektromotor, nameščen na vrhu naprave, na*

spodnjem delu pa se nahaja napenjalna naprava. (vir: Gradbeni priročnik)

(3) *Izpolnjen prijavni obrazec (nahaja se na spletnih straneh fakultete) je treba oddati fakultetnemu koordinatorju za Erasmus.* (vir: Finance)

(4) *Mar vi veste, kje se nahaja? Seveda vam ni treba povedati, saj nisem od policije.* (vir: Mladinska knjiga)

Pregled naključnih 200 pojavitev kaže, da se glagol *nahajati* se uporablja v pomenu *biti* in je z njim tudi zamenljiv. V nekaterih primerih bi sicer glagol lahko pomensko razumeli kot *večkrat najti*, a bi bilo takšno zamenjevanje prisiljeno in nenavadno.

Glede na korpusno analizo ugotavljam, da se glagol *nahajati* se danes uporablja v pomenu *biti*, njegova raba pa ni vezana le na publicistiko, kot je to razvidno iz SSKJ in SP. Raba glagola *nahajati* v pomenu *večkrat najti* v korpusnem gradivu ni izkazana, kar je skladno z ugotovitvijo Helene Dobrovoljc, da »[d]anes glagola *nahajati* v tem pomenu skorajda ne uporabljamo več, morda bi našli še kake primere rabe, a jih v običajnem govoru nikakor ne moremo pojmovati za stilno nevtralne«. ³⁹ Razširjenost glagola *nahajati* se v pomenu *biti* kaže, da jezikovni uporabniki sprejemajo ta pomen glagola⁴⁰ in se niti ne zavedajo, da so ob tem prezrli slovarska napotila. Ker so v korpusnem gradivu besedila večinoma lektorirana, se zaznamovanosti očitno ne zavedajo niti lektorji.

Polvikanje

Polvikanje je jezikovni pojav, pri katerem prihaja do mešanja med edninskimi in množinskimi oblikami pri ogovarjanju posameznika. Pri vikanju uporabljamo množinski zaimke (*vi*) in množinski pomožni glagol (*ste*) ter množinske oblike moškega spola deležnikov (npr. *delali, rekli, šli*) in pridevnikov (npr. *zadovoljni, hitri, ustrezljivi*). Za polvikanje je značilno, da se ohranjata množinski zaimke (*vi*) in množinski pomožni glagol (*ste*), oblike deležnikov

(npr. *delal oz. delala, rekel oz. rekla, šel oz. šle*) in pridevnikov v povedku (npr. *zadovoljen oz. zadovoljna, hiter oz. hitra, ustrežljiv oz. ustrežljiva*) pa so edninske in spremenijo svojo obliko glede na spol ogovorjenega. Polvikanje v oblikah deležnikov in pridevnikov torej izhaja iz naravnega spola ogovorjenega in tako omogoča njegovo spolsko razvidnost. Toporišič navaja, da je polvikanje značilno »zlasti za pogovorni jezik na nekaterih področjih Slovenije [in] [r]azodeva na pol intimen ali neprizadet poslovni odnos do nižjih«. ⁴¹

SSKJ in SP obravnavata jezikovni pojav polvikanja v iztočnici *reči*. V SSKJ je zapisan zgled *ponovite, prosim, kar ste rekel, rekla*, v stranski razlagi je zapisana oblika, ki je v knjižnem jeziku nevtralna (*ste rekli*), zgledu je pripisana oznaka pogovorno. Z oznako pogovorno SSKJ označuje besede ali zveze »iz vsakdanje govornice ljudi, ki ne govorijo v narečju«. ⁴² V SP je zgled *Saj ste vi to rekla* označen s črno piko, ki zaznamuje v knjižnem jeziku prepovedano, ⁴³ v ležečem tisku brez oklepaja, ki »zaznamuje besedo ali besedno zvezo, ki je nevtralna oz. navadnejša od besede ali besedne zveze, ki ima oznako«. ⁴⁴

Oba jezikovna priročnika označujeta jezikovni pojav polvikanja kot v knjižnem jeziku zaznamovan jezikovni pojav. Polvikanje je v slovenskem jezikoslovju znano že od slovnice *Kraynska Grammatika* Marka Pohlina iz leta 1768 ⁴⁵ in za knjižni jezik kot nesprejemljivo označeno v *Windische Sprachlehre* Ožbalta Gutsmana. ⁴⁶

V Jezikovni svetovalnici

V Jezikovni svetovalnici je bilo zastavljeno vprašanje, katera od dveh oblik (*pozdravljeni, ga. Darja* ali *pozdravljena, ga. Darja*) ⁴⁷ je pravilnejša v dopisu, in pripisana trditev, da nekateri trdijo, da sta pravilni obe. Na vprašanje je bilo odgovorjeno aprila 2016, odgovoril je Marko Snoj. V odgovoru je najprej navedeno, kako v slovenščini vikamo in katera jezikovna sredstva pri tem uporabimo, v nadaljevanju je razloženo, katera jezikovna sredstva uporabimo pri polvikanju, in navedeno, da je polvikanje

»pogovorno in družbeno sprejemljivo le v manj formalnih govornih položajih, v katerih se želimo ogovorjenemu približati za korak [...], in sprejemljivo le v govorjenem jeziku[, v za]pisanem pa učinkuje robato, kaže znake nižje jezikovne kulture in je zato za marsikoga celo žaljivo«.48 Iz odgovora torej poleg razlage jezikovnega pojava izvemo tudi, v katerih okoliščinah rabe je polvikanje sprejemljivo. Odgovor ni vrednotenje jezikovnega pojava v razmerju prav – narobe, temveč primerno – neprimerno glede na okoliščine rabe.

V korpusu *Gigafida*

Pri pregledovanju pojavitev v korpusu sem se omejila le na obliko polvikanja z množinskim pomožnim glagolom (*ste*, *boste*) ter edninske oblike deležnikov.

Iskalni poizvedbi za iskanje po korpusu sta bili:

(1) [word="ste"][tag!="," & tag!="..." & tag!="-" & tag!="." & tag!=";" & tag!="." & tag!="?" & tag!="!"]{0,2}[tag="Ggdd-e.*"] in

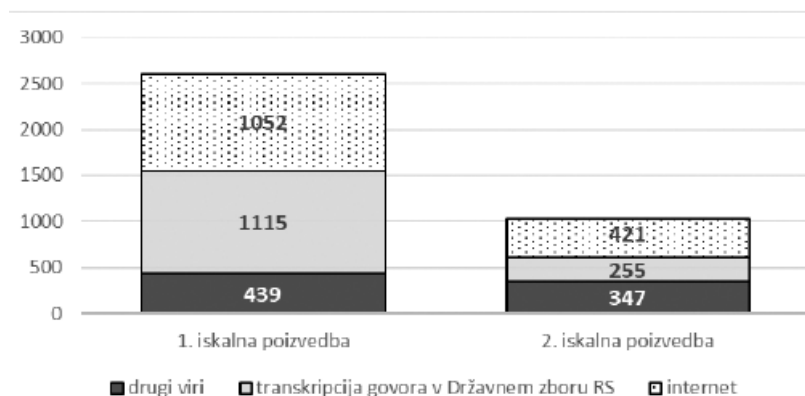
(2) [word="boste"][tag!="," & tag!="..." & tag!="-" & tag!="." & tag!=";" & tag!="." & tag!="?" & tag!="!"]{0,2}[tag="Ggdd-e.*"].

Z besedami: (1) Poišči vse korpusne pojavitve, ki vsebujejo pomožni glagol *ste* in mu od prvega do tretjega mesta sledijo deležniške glagolske pojavitve v ednini. Vmes naj ne bo ločil, in sicer vejice, tropičja, vezaja, dvopičja, podpičja, pike, vprašaja in klicaja. (2) Poišči vse korpusne pojavitve, ki vsebujejo pomožni glagol *boste* in mu od prvega do tretjega mesta sledijo deležniške glagolske pojavitve v ednini. Vmes naj ne bo ločil, in sicer vejice, tropičja, vezaja, dvopičja, podpičja, pike, vprašaja in klicaja.

Prva iskalna poizvedba vrne 2606 zadetkov korpusnih pojavitev, druga 1023.

Med rezultati je nekaj pojavitev, pri katerih ne gre za polvikanje⁴⁹ – po pregledu naključnih 200 pojavitev je pri prvi poizvedbi treba

izključiti 14 % zgledov, pri drugi pa 9 %, število zadetkov iskalne poizvedbe moramo temu ustrezno zmanjšati. Viri pojavitev so pri obeh iskalnih poizvedbah sicer raznovrstni, po zastopanosti je največ pojavitev iz transkripcij govora v Državnem zboru Republike Slovenije, sledijo viri z interneta, med katerimi je največ komentarjev na spletu, v katerih je jezik prav tako približan govorjenemu.⁵⁰ Še posebej pri slednjih je veliko zgledov, pri katerih ne gre za polvikanje, temveč je posledica napačnega skladsenjskega označevanja, ki je posledica redukcije končnega -i.⁵¹



Slika 2: Viri pojavitev v Gigafidi, v katerih se pojavi polvikanje

Iz grafa lahko razberemo, da obe iskalni poizvedbi vrneta vsaj dve tretjini pojavitev, ki so vezane na govorjeni jezik.

Stavčni zgledi iz Gigafide:

1. iskalna poizvedba:

(1) *Ali ste rekel, da bodo dražja vozila cenejša?* (vir: dz-rs.si)

(2) *Zaboga, pa prav jaz moram naleteti na policaja s platfusom! Gospa, takoj prekličite, kar ste rekla, sicer bom prisiljen ukrepati!*

(vir: Alan Ford)

(3) *Takrat sem vas okarala, vi pa ste zagrozil, da boste šel v bolniški stalež.* (vir: Gorenjski glas)

2. iskalna poizvedba:

(1) *V tem obdobju boste ugotovila, kaj v resnici potrebujete.* (vir: Delo Revije)

(2) *Ne, besede ne boste dobila, imate repliko.* (vir: dz-rs.si)

(3) *Upala sem, da boste vi uredila s temi podnapisi pri ...* (vir: rtvslo.si)

Glede na korpusno analizo ugotavljam, da je polvikanje jezikovni pojav, ki je v rabi prisoten in značilen za govorne položaje oz. položaje, v katerih se jezik kljub pisnemu prenosniku približa govorjenemu.

Iti se za kaj oz. iti za kaj

Jezikovna priročnika obravnavata rabo zveze v iztočnici *iti*. Zvezo, sestavljeno iz predloga *za*, predmeta v tožilniku, glagola *iti* in zaimka *se* (*za kaj se gre*), priročnika nadomeščata z zvezo brez zaimka *se* (*iti za kaj*). SSKJ zgled *gre se mu za to, da bi bilo vse prav* označi s kvalifikatorjem nižje pogovorno, torej kot zvezo »iz nižje plasti pogovornega jezika«,⁵² pripisano je za knjižni jezik nezaznamovano sredstvo (*gre*). Zvezo *iti se za kaj* v podiztočnici *iti se* prepoveduje tudi SP z grafično oznako, in sicer s črno piko, ki zaznamuje v knjižnem jeziku prepovedano,⁵³ in jo zamenjuje z zapisom brez zaimka *se*, kar podkrepi z zgledom *Za kaj se gre?* in napotuje na zapis *Za kaj gre*.

Štrekelj trdi, da se je zaimek *se* v slovenskem jeziku pojavil pod vplivom nemščine (*es handelt sich*), drugi slovanski jeziki (navaja zglede rabe iz hrvaščine, srbsščine, poljščine, češčine, ruščine) pa v tej zvezi zaimka ne uporabljajo, v slovenskem jeziku pa

je zvezo treba zapisovati brez se.⁵⁴ S temi ugotovitvami se ne strinja Snój, saj navaja, da je »[h]ibridna zveza *iti se za + tož*. (pogosto udejanjena v izrazu *za kaj se gre*), ki je dokazljivo nasledila prvotnejšo *iti za + tož*. (pogosto udejanjeno v izrazu *za kaj gre*), [...] zelo verjetno remotivirana v slovenščini pod vplivom zveze *iti se + tož*. (pogosto udejanjene v izrazih tipa *kaj se greš*), ne pa nastala pod vplivom nemške sopomenke *sich handeln um + tož*.«⁵⁵ Zvezo z zaimkom kot manj primerno oz. napačno označi tudi Sršen.⁵⁶

V Jezikovni svetovalnici

Uporabnika Jezikovne svetovalnice je zanimalo, zakaj je zveza *za kaj se gre* napačna, želel je tudi izvedeti razlago pravila, ki veleva nadomeščanje z zvezo *za kaj gre*. Na vprašanje sta odgovorila Helena Dobrovoljc in Marko Snój ter v odgovoru pojasnila, da je zveza *za kaj se gre* napačno označena kot germanizem in zato neupravičeno preganjana, ob tem pa navedla, da je ravno zveza, ki naj bi nadomestila omenjeni germanizem, še točnejši germanizem, preveden iz *es geht um*.⁵⁷ V nadaljevanju odgovora je prikazano stanje v SSKJ in SP ter v jezikovni rabi, kjer »že več kot sto let vsem napotkom in knjižnim zgledom navkljub prevladuje zgradba *za kaj se gre, tukaj se gre za denar* ipd.«, glede na ugotovitve, izhajajoče iz opazovanja jezika, je dodan sklep, da je »[r]aba zveze *iti za* s splošnovršilskim se v tej zvezi v nižjih jezikovnih plasteh, predvsem v nižjepogovornem jeziku in narečjih, močno zasidrana in verjetno sistemsko utemeljena, saj se sicer ne bi niti pojavila, kaj šele vzdržala že več kot stoletni pritisk zborne«. ⁵⁸ Uporabnik iz odgovora torej izve, zakaj je zveza *za kaj se gre* napačna, da jo tako vrednotijo tudi jezikovni priročniki, seznanja ga tudi z napačnimi razlogi za preganjanje zveze in možnostjo njene sistemske utemeljenosti v slovenskem knjižnem jeziku.

V korpusu *Gigafida*

Iskalne poizvedbe v korpusu so bile:

(1) [lemma = „za“][tag = „Z.*“ | tag = „S.*“][word = “se”][word = „gre“]

(2) [lemma = „za“][tag = „Z.*“ | tag = „S.*“][word = „gre“]

(3) [word = „gre“][word = “se”][lemma = „za“][tag = „Z.*“ | tag = „S.*“]

(4) [word = „gre“][lemma = „za“][tag = „Z.*“ | tag = „S.*“]

Z besedami: (1) Poišči vse pojavitve zvez, ki jih začenja lema za ter ji sledijo pojavnica z oznako zaimek ali samostalnik, beseda se in beseda gre. (2) Poišči vse pojavitve zvez, ki jih začenja lema za ter ji sledita pojavnica z oznako zaimek ali samostalnik in beseda gre. (3) Poišči vse pojavitve zvez, ki jih začenja beseda gre ter ji sledijo beseda se, pojavnica z oznako zaimek ali samostalnik ter beseda gre. (4) Poišči vse pojavitve zvez, ki jih začenja beseda gre ter ji sledita lema za ter pojavnica z oznako zaimek ali samostalnik.

Iskalna poizvedba	Število pojavitev iskalne poizvedbe
(1) [lemma = "za"][tag = "Z.*" tag = "S.*"] [word = "se"][word = "gre"]	561
(2) [lemma = "za"][tag = "Z.*" tag = "S.*"] [word = "gre"]	10440
(3) [word = "gre"][word = "se"][lemma = "za"] [tag = "Z.*" tag = "S.*"]	302
(4) [word = "gre"][lemma = "za"][tag = "Z.*" tag = "S.*"]	152696

Tabela 1: Število pojavitev posamezne iskalne poizvedbe na Gigafidi

Iz tabele je razvidno, da so v korpusu prisotne predvsem zveze brez zaimka se. Pri tem ne gre zanemariti dejstva, da je večina besedil v korpusu lektoriranih.

Stavčni zgledi iz Gigafide:

1. iskalna poizvedba:

(1) *Krucifix. A za nafto se gre? Sm mislil da za kamele.* (vir: 24ur.com)

(2) *Koledar, kakršnega so pripravili pri osrednji košarkarski organizaciji, je povsem zgrešen, kajti razvodenel se je tekmovalni naboj tako pri ekipah, še bolj pa pri gledalcih, ki več ne vedo, za kaj se gre.* (vir: Novi tednik)

2. iskalna poizvedba:

(1) *V prvem primeru gre potem bolnik na specialistične preglede. Tam spet niso čisto prepričani, za kaj gre, in odredijo nove diagnostične postopke.* (vir: Dnevnik)

(2) *To, kar se dogaja okrog referendumu, je velika zmeda in ljudje sploh ne vedo, za kaj gre.* (vir: Dolenjski list)

3. iskalna poizvedba:

(1) *Sam tu se ne gre za nikakršno faušijo, gre se za stanje v državi.* (vir: 24ur.com)

(2) *Razumem, da vojna obstaja v sodobni pop industriji, ker je borba neizprosna, gre se za trg, ker so očitno tako vzgojeni.* (vir: Nova)

4. iskalna poizvedba:

(1) *Izkazalo se je, da gre za poškodbo mišice pod kolenom, ki pa k sreči ni natrgana.* (vir: Ekipa)

(2) *Kakor vedno, kadar gre za varnost, tudi v tem primeru velja, da je boljše preprečevati kot zdraviti.* (vir: Tehniška založba)

Glede na korpusno analizo ugotavljam, da so zveze z zaimkom se v gradivu veliko manj pogoste od zvez brez zaimka, kar pa je lahko tudi posledica lektoriranja besedil, saj se zveze za zaimkom se pojavljajo predvsem v nelektoriranih besedilih korpusa (npr. komentarji na spletu).

Povzetek ugotovitev

Glede na ugotovitve, ki izhajajo iz pregleda normativnih oznak v kodificiranih jezikovnih priročnikih in pregleda stanja v sodobnosti s pomočjo korpusne analize, za analizirane jezikovne zadrege ugotavljam, da vrednotenje jezikovnih pojavov v razmerju prav – narobe ni dovolj, temveč mora biti utemeljeno glede na okoliščine rabe, saj so kljub prepovedi (oz. odsvetovanosti) v rabi prisotni. Posamezne jezikovne izbire sicer res niso pričakovane in primerne na vseh ravneh jezikovnega sporazumevanja, vendar jih zato ne moremo posplošeno označiti kot nepravilne. Jezikovne zadrege se tako vzpostavljajo kot izziv, ki lahko ob zavedanju, da kodifikacija vedno zaostaja za nenehno spreminjajočo se jezikovno normo, pomeni tudi kritično ovrednotenje opisov jezikovnih pojavov v jezikovnih (kodifikacijskih) priročnikih.

OPOMBE

* Prispevek je nastal v okviru usposabljanja mladih raziskovalcev, ki ga financira ARRS pri programu P6-0038.

1 Norma je po Bohuslavu Havránku »celot[a] jezikovnih sredstev, slovničnih in besednih (sistemskih in nesistemskih), uporabljanih v skladu s pravili.« Prevezeto iz: Helena Dobrovoljc, »Normativna informacija v slovarju«, *Jezikoslovni zapiski* 20, št. 1 (2014), 44.

2 Tina Verovnik, »Sodobni slovenski jezik med rabo, normo in kodifikacijo«, v: *Uvod v novinarske študije*, ur. Melita Kovačič, Karmen Erjavec (Ljubljana, 2005), 111.

3 Ibid., 112.

4 Ibid., 112.

5 Ibid., 112–113.

6 Ibid., 113.

7 Ibid., 113–114.

8 Slovnica je zapis urejevalnega, slovar pa poimenovalnega dela jezika.

9 Verovnik, »Sodobni slovenski jezik«, 114.

10 Helena Dobrovoljc, Simon Krek, »Normativne zadrege – empirični pristop«, v: *Meddisciplinarnost v slovenistiki*, ur. Simona Kranjc (Ljubljana, 2011), 90.

11 »Izraz norma [je] v slovenščini danes razumljen kot nezapisani dogovor, normativne informacije pa kot informacije o sinhroni normi, informacije, ki opredeljujejo jezikovne pojave vseh ravni v razmerju do knjižnojezikovne zvrsti.« Helena Dobrovoljc, »Normativna informacija v slovarju«, *Jezikoslovni zapiski* 20, št. 1 (2014), 45.

12 Spletne jezikovne svetovalnice razumemo kot svetovalno dejavnost, ki je nadaljevanje tradicije klasičnih jezikovnih koticikov, objavljenih v tiskanem mediju. Kot ugotavlja Kalin Golob, so jezikovni koticiki »popularizacija jezikoslovnih ugotovitev, velikokrat pa so stik med uporabniki in avtorjem koticika pri reševanju jezikovnih vprašanj.« V razvoju jezikovnih koticikov, katerih začetek lahko postavimo na prelom 19. in 20. stoletja, so se izoblikovali trije tipi: (1) Splošni jezikovni koticiki, »ki obravnavajo vprašanja sočasne jezikovne prakse, opozarjajo na nepravilnosti in pomagajo uporabnikom pri različnih jezikovnih zadregah. Avtorji posamezna vprašanja rešujejo predvsem s poljudno slovnično razlago ter navajanjem pravopisnih in pravorečnih pravil«. (2) Terminološki

jezikovni koticiki, v katerih so širši javnosti predstavljeni in dani v razpravo predlogi za nove ali boljše strokovne izraze. (3) Tendenčni jezikovni koticiki, ki obravnavajo zglede jezikovne prakse z namenom uveljavljanja določenih jezikoslovnih načel. Monika Kalin Golob, *Jezikovni koticiki in jezikovna kultura* (Ljubljana, 1996), 144, 148–150.

13 Primer tovrstne svetovalnice je Al' prav se piše, ki deluje na spletišču Med.over.net. K tovrstnemu svetovanju lahko pristopi vsakdo, zaradi pogoste anonimnosti uporabnikov ne poznamo jezikovne usposobljenosti tistega, ki odgovarja. Na pomanjkljivost forumskega svetovanja opozarjata tudi Marušič in Žaucer, saj navajata, da uporabniki k tovrstnemu svetovanju pristopajo hitro in nepremišljeno, pri čemer so si lahko odgovori nasprotujoči in zato neuporabni. Franc Marušič, Franc Žaucer, »Jezikovno svetovanje, praksa in ideali«, v: *Infrastruktura slovenščine in slovenistike*, ur. Marko Stabej (Ljubljana, 2009), 453.

14 Marušič in Žaucer trdita, da bi morala dobra in demokratična jezikovnosvetovalna dejavnost poleg odgovora na zastavljeno vprašanje ponuditi tudi razlago jezikovnega pojava (ponuditi argumente za jezikovno prvo in proti njej ali dogovor), enakovredno predstaviti vse možnosti, ob navedbi ustrežnejše pojasniti svojo izbiro ter odločitev o rabi ene od možnosti prepustiti uporabniku. Glavna naloga jezikovnega svetovanja je izobraževanje uporabnikov in spodbujanje njihove jezikovne zavesti. Uporabnik si lahko ob nedemokratičnem jezikovnem servisiranju ustvari sliko, da je jezik za splošnega uporabnika tako neobvladljiv, da potrebuje posredovanje nekoga, ki mu v jezikovnih zadevah pove, kaj je prav in kaj ne, s čimer uporabnik postaja nesamozavesten in odvisen od jezikovnega svetovanja. Ibid., 450.

15 Jezikovno svetovanje ima v slovenskem prostoru dolgo tradicijo – sprva (v prvi polovici 20. stoletja) v obliki časopisnih jezikovnih koticikov, od 90. let prejšnjega stoletja pa z razmahom interneta v obliki spletnih jezikovnih koticikov. Ibid., 449.

16 Glede na tipološko kategorizacijo jezikovnih koticikov Kalin Golob bi Jezikovno svetovalnico lahko umestili v tip splošnih jezikovnih koticikov.

17 *Jezikovna svetovalnica*.

18 Pri tem je treba opozoriti, da vsa vprašanja v Jezikovni svetovalnici niso normativne zadrege, npr. vprašanja o etimologiji priimkov.

19 Helena Dobrovoljc, »Vprašanje glede svetovalnice in njenih pristojnosti«, *Jezikovna svetovalnica* (2018).

20 Ibid.

21 Helena Dobrovoljc, Tina Lengar Verovnik, Aleksandra Bizjak Končar,

»Spletna jezikovna svetovalnica za slovenski jezik ter normativne zadrege uporabnikov in jezikoslovcev«, v: *Škrabčevi dnevi 10: zbornik prispevkov s simpozija 2017*, ur. Aleksandra Bizjak Končar in Helena Dobrovoljc (Nova Gorica, 2018).

22 Uporabnik lahko odgovor išče s pomočjo iskalnika Jezikovne svetovalnice. Če uporabnik išče s pomočjo iskalnika *Google*, ta tudi ob ne prav natančnih iskalnih poizvedbah uporabniku ponudi zadetek na odgovor Jezikovne svetovalnice (npr. uporabnika zanima, ali se pri stopnjevalnih zvezah *tako – kot tudi* vejica piše ali ne, v *Google* vnese iskalno poizvedbo *vejica tako kot*, prvi zadetek ga preusmeri na stran Jezikovne svetovalnice).

23 »O svetovalnici«, *Jezikovna svetovalnica*.

24 *Slovar slovenskega knjižnega jezika* ni samo normativni priročnik, je informativno-normativni priročnik, »to pomeni, da je v njem knjižni jezik na široko in objektivno predstavljen z vso množico variant in posebnosti, vendar tako, da je že iz razporeditve gradiva in spremnih opozoril vidna pomembnost in vrednost obravnavanih jezikovnih prvin« *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, »Uvod, Normativnost«.

25 Prim. Monika Kalin Golob, *Jezikovnokulturni pristop h knjižni slovenščini* (Ljubljana, 2008), 20.

26 Prim. Ivan Koštiál, *Slovniški in slovarski brus knjižne slovenščine* (Prevalje, 1927), 28.

27 Janez Sršen, *Jezik naš vsakdanji* (Ljubljana, 1998), 5.

28 *Ibid.*, 89.

29 Janez Gradišnik, *Slovensko ali angleško?* (Celje, 1993), 71.

30 *Ibid.*

31 »Glagol najti ima tudi nedovršno obliko nahajati (pomeni predvsem: večkrat najti), vendar se je precej pozabilo, kaj pomeni. Ker nedovršno rabo včasih le potrebujemo, nekateri uporabljajo na novo skovani izraz "najdevati", ki seveda ni dober. Pravilna raba: planinsko cvetje nahajamo tudi v velikih višinah. V trpni rabi bi se to reklo: planinsko cvetje se nahaja v velikih višinah. To torej pomeni, da ga tam večkrat najdemo. Vendar se je ta nahaja s časom osamosvojil in se začel rabiti v pomenu je, stoji, leži[.]« Gradišnik, *Slovensko ali angleško?*, 71. Kar trdi Gradišnik, se je zgodilo v nemščini, slovenščina je rabo glagola kalkirala.

32 *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, »Uvod«, § 135.

33 Monika Kalin Golob, »Stilistika v slovarju: oznaka publicistično«, v: *Slovnica in slovar – aktualni jezikovni opis (2. del)*, ur. Mojca Smolej (Ljubljana, 2015), 364.

34 Z enostavnim iskanjem *nahajati se* po besedilih npr. na *dLibu* ali *Wikiviru* dobimo veliko rezultatov, kjer je raba izkazana v strokovnih in leposlovnih besedilih, npr. *Ko sem popil vino, ki je bilo pravi vivodinski pridelek, mi je začel razkazovati starec taka podzemeljska čuda, kakršnih bi iskal zaman po vseh kraljestvih in deželah. Mislil sem, da se nahajam v nebesih.* Zgled je vzet iz Narodne blagajnice Janeza Trdine s konca 19. stoletja.

35 *Slovenski pravopis*, »Pravila«, § 1062.

36 Helena Dobrovoljc, »Primernost zveze 'nahajati se'«, *Jezikovna svetovalnica* (2015).

37 *Ibid.*

38 V iskalno poizvedbo nisem vključila prostega morfema, saj sem pri pregledu naključnih 300 pojavitev ugotovila, da je ob glagolu *nahajati* vedno prisoten tudi morfem *se*. Z iskalno poizvedbo, ki bi vsebovala morfem *se*, ne bi bili rezultati nič natančnejši, le iskalnih poizvedb bi morale biti zaradi potencialne lege morfema *se* na različnih mestih v povedi več.

39 Helena Dobrovoljc, »Primernost zveze 'nahajati se'«, *Jezikovna svetovalnica* (2015).

40 Ob tem se glagol *nahajati se* pojavlja v različnih okoliščinah in tako nadomešča tudi druge glagole obstajanja.

41 Jože Toporišič, »*Enciklopedija slovenskega jezika*« (Ljubljana, 1992), 122.

42 *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, »Uvod«, § 132.

43 *Slovenski pravopis*, »Pravila«, § 23.

44 *Ibid.*

45 Alenka Jelovšek, »Polvikanje v slovenščini v luči starejših pisnih virov«, *Jezikoslovni zapiski* 17, št. 1 (2011), 73.

46 *Ibid.*

47 V Jezikovni svetovalnici je tudi opozorjeno, da »[t]udi ogovor samo z rojstnim imenom neposredno za nazivom *gospa* ali *gospod* ni sprejemljiv ob vsaki priložnosti oz. vsakomur.« Marko Snoj, »Polvikanje.« *Jezikovna svetovalnica* (2016).

48 *Ibid.*

49 Npr. zaradi napačne lematizacije v zgledu *Ena sama razlaga je, in sicer, da ste preslišali opozorila.* Obliki *opozorila* so v korpusu pripisane oznake Ggdd-ez (glavni glagol, dovršni, deležnik, ednina, ženski spol) – oblika je torej lematizirana kot opozoriti, pravilna lematizirana oblika bi bila

opozorilo, v korpusu bi morale biti pripisane oznake Sosmt (samostalnik, občno ime, srednji spol, množina, tožilnik).

50 Prim. Mira Krajnc Ivič, Špela Skitek (2007). »Engliško?« v: *Besedje slovenskega jezika*, ur. Marko Jesenšek (Maribor, 2007).

51 *Vsi pravte da greste na premiero. Kje ste dobil karte in kje sploh bo?* Obliki *dobil* so pripisane oznake Ggdd-em (glavni glagol, dovršni, deležnik, ednina, moški spol), kar ni ustrezno, saj je oblika *dobil* rezultat in gre za glagol v množini, torej bi morale biti pripisane oznake Ggddtmm.

52 *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, »Uvod«, § 140.

53 *Slovenski pravopis*, »Pravila«, § 23.

54 Karel Štrekelj, »Jezikovne drobnosti«, *Ljubljanski zvon* 12, št. 6 (1892), 367.

55 Marko Snoj, »Slovensko *iti* za in podobno«, *Slavistična revija* 58, št. 1 (2010), 24.

56 Janez Sršen, *Jezik naš vsakdanji* (Ljubljana, 1998), 52.

57 Helena Dobrovoljc, Marko Snoj, »'Zakaj se gre' ali 'za kaj gre'?«, *Jezikovna svetovalnica* (2014).

58 *Ibid.*

LITERATURA

Besedilni korpus slovenskega jezika Gigafida. Dostop prek: <https://www.clarin.si/noske/all.cgi/first>.

Dobrovoljc, Helena. »Normativna informacija v slovarju«, *Jezikoslovni zapiski* 20, št. 1 (2014), 43–57.

Dobrovoljc, Helena. »Normativno vrednotenje zvez 'v kolikor' in 'v slučaju'«, *Jezikovna svetovalnica* (2015). <https://svetovalnica.zrc-sazu.si/topic/853/normativno-vrednotenje-zvez-v-kolikor-in-v-slu%C4%8Daju>. Dostop 17. 4. 2018.

Dobrovoljc, Helena. »Primernost zveze 'nahajati se'«, *Jezikovna svetovalnica* (2015). <https://svetovalnica.zrc-sazu.si/topic/1016/primernost-rabe-zveze-nahajati-se>. Dostop 17. 5. 2018.

Dobrovoljc, Helena. »Tri največje jezikovne nemarnosti«, *Jezikovna svetovalnica* (2018). <https://svetovalnica.zrc-sazu.si/topic/2682/tri-najve%C4%8Dje-jezikovne-nemarnosti>. Dostop 18. 4. 2018.

Dobrovoljc, Helena. »Vprašanje glede svetovalnice in njenih pristojnosti«, *Jezikovna svetovalnica* (2018). <https://svetovalnica.zrc-sazu.si/topic/3014/vpra%C5%A1anje-glede-svetovalnice-in-njenih-pristojnosti>. Dostop 6. 5. 2018.

Dobrovoljc, Helena, Simon Krek. »Normativne zadrege – empirični pristop.« V: *Meddisciplinarnost v slovenistiki*, ur. Simona Kranjc, 89–97. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011.

Dobrovoljc, Helena, Tina Lengar Verovnik, Aleksandra Bizjak Končar. »Spletna jezikovna svetovalnica za slovenski jezik ter normativne zadrege uporabnikov in jezikoslovcev.« V: *Škrabčevi dnevi 10: zbornik prispevkov s simpozija 2017*, ur. Aleksandra Bizjak Končar in Helena Dobrovoljc, 52–69. Nova Gorica: Založba Univerze v Novi Gorici, 2018.

Dobrovoljc, Helena, Marko Snoj. »'Zakaj se gre' ali 'za kaj gre'?«, *Jezikovna svetovalnica* (2014). <https://svetovalnica.zrc-sazu.si/topic/672/zakaj-se-gre-ali-za-kaj-gre>. Dostop 18. 4. 2018.

Gradišnik, Janez. *Slovensko ali angleško?* Celje: Mohorjeva družba, 1993.

Jelovšek, Alenka. »Polvikanje v slovenščini v luči starejših pisnih virov«, *Jezikoslovni zapiski* 17, št. 1 (2011), 73–88.

Kalin Golob, Monika. *Jezikovni koticiki in jezikovna kultura*. Ljubljana: Jutro, 1996.

Kalin Golob, Monika. *Jezikovnokulturni pristop h knjižni slovenščini*.

Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2008.

Kalin Golob, Monika. »Stilistika v slovarju: oznaka publicistično.« V: *Slovnica in slovar – aktualni jezikovni opis (2. del)*, ur. Mojca Smolej, 363–370. Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2015.

Koštiál, Ivan. *Slovníški in slovarski brus knjižne slovenščine*. Prevalje: Družba svetega Mohorja, 1927.

Krajnc Ivič, Mira, Špela Skitek. »Engliško?« V: *Besedje slovenskega jezika*, ur. Marko Jesenšek, 325–336. Maribor: Slavistično društvo, 2007.

Marušič, Franc, Franc Žaucer. »Jezikovno svetovanje, praksa in ideali.« V: *Infrastruktura slovenščine in slovenistike*, ur. Marko Stabej, 449–456. Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2009.

»O svetovalnici.« *Jezikovna svetovalnica*. <https://svetovalnica.zrc-sazu.si/o-svetovalnici>. Dostop 14. 1. 2019.

Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana: SAZU – Državna založba Slovenije, 1970–1991.

Slovenski pravopis. Ljubljana: SAZU – ZRC SAZU – Založba ZRC, 2001.

Snoj, Marko. »Slovensko *iti* za in podobno.« *Slavistična revija* 58, št. 1 (2010), 21–26.

Snoj, Marko. »Polvikanje.« *Jezikovna svetovalnica* (2016).

<https://svetovalnica.zrc-sazu.si/>. Dostop 10. 4. 2018.

Sršen, Janez. *Jezik naš vsakdanji*. Ljubljana: Gospodarski vestnik, 1998.

Štrekelj, Karel. »Jezikovne drobnosti.« *Ljubljanski zvon* 12, št. 6 (1892).

Toporišič, Jože. *Enciklopedija slovenskega jezika*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1992.

Trdina, Janez. »Narodna blagajnica.« *Bajke in povesti o Gorjancih*. Wikivir. https://sl.wikisource.org/wiki/Narodna_blagajnica. Dostop 19. 5. 2018.

Verovnik, Tina. »Sodobni slovenski jezik med rabo, normo in kodifikacijo.« V: *Uvod v novinarske študije*, ur. Melita Kovačič, Karmen Erjavec, 110–132. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005.

Platforma: Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU je prostor, kjer lahko študentke in študentje vseh študijskih modulov predstavijo svoje dosedanje raziskovalno delo.

Zbornik avtoric in avtorjev ne zavezuje k isti temi in jih ne združuje glede na vnaprej določen nabor raziskovalnih vprašanj. Ravno obratno. Povezati želi prispevke, ki prihajajo iz najrazličnejših področij humanistike in družboslovja ter pri svojem delu izhajajo iz raznolikega spektra raziskovalnih vprašanj.

VSEBINA

Grossetestov kvalitativni lomni zakon

Ingrid Kodolja

Branje Althusserja

Lea Kuhar

Mit o lameli

Marko Levačič

O »Lacanovem dolgu Descartesu«

Aleš Rojc

The Idea of Universal Man: Dilthey, Collingwood and the Notion of Historical Understanding

Svetozar Matejašev

Normativna zadrega – izziv ali nerešljiva uganka?

Manca Černivec

<https://zalozba.zrc-sazu.si/>



7 €