

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nikola Janovič

POPULARNA KULTURA KOT PRIMER UNIVERZALIZACIJE BLAGOVNEGA
FETIŠIZMA

Magistrsko delo

Ljubljana 2007

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nikola Janovič

POPULARNA KULTURA KOT PRIMER UNIVERZALIZACIJE BLAGOVNEGA
FETIŠIZMA

Magistrsko delo

Mentor: red. prof. dr. Rastko Močnik

Ljubljana 2007

Moji Družini in Meti

Zahvala

Zahvalil bi se rad prof. Rastku Močniku od katerega sem se imel v teh letih možnost učiti teoretskih in praktičnih pristopov reševanja zagat družboslovja in humanistike. Vsekakor to ne bi bilo mogoče brez pomoči prof. Tanje Rener in prof. Mirjane Ule, ki sta imeli veliko potrpljenja in razumevanja za moje prošnje in vsa moja vprašanja. Zahvale za teoretske in druge debate gredo v prvi vrsti Oliverju Vodebu ter vsem drugim kolegom za koristne nasvete in posvete. Hvala Živojinu Aksentijeviću brez katerega bi bilo izposojevanje knjig v fakultetni knjižnici neznosno. Hvala tudi prijateljem, ki so mi stali ob strani in me podpirali pri mojem delu. In na koncu, Velika Hvala moji veliki Družini in Meti za vso podporo. Hvala Vsem!



IZJAVA O AVTORSTVU

magistrskega dela

Spodaj podpisani/-a _____, z vpisno številko _____,
rojen/-a _____ v kraju _____, sem avtor/-ica magistrskega dela z naslovom:

S svojim podpisom zagotavljam, da:

- je predloženo magistrsko delo izključno rezultat mojega lastnega raziskovalnega dela;
- sem poskrbel/-a, da so dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric, ki jih uporabljam v predloženem delu, navedena oz. citirana v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem poskrbel/-a, da so vsa dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric navedena v seznamu virov, ki je sestavni element predloženega dela in je zapisan v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem pridobil/-a vsa dovoljenja za uporabo avtorskih del, ki so v celoti prenesena v predloženo delo in sem to tudi jasno zapisal/-a v predloženem delu;
- se zavedam, da je plagiatorstvo – predstavljanje tujih del, bodisi v obliki citata bodisi v obliki skoraj dobesečnega parafraziranja bodisi v grafični obliki, s katerim so tuje misli oz. ideje predstavljene kot moje lastne – kaznivo po zakonu (Zakon o avtorstvu in sorodnih pravicah, Uradni list RS št. 21/95), prekršek pa podleže tudi ukrepom Fakultete za družbene vede v skladu z njenimi pravili;
- se zavedam posledic, ki jih dokazano plagiatorstvo lahko predstavlja za predloženo delo in za moj status na Fakulteti za družbene vede;
- je elektronska oblika identična s tiskano obliko magistrskega dela ter soglašam z objavo magistrskega dela v zbirki »Dela FDV«.

V Ljubljani, dne _____

Podpis avtorja/-ice: _____

Kazalo

Uvod	1
Predstavitev izhodišč.....	1
Vpeljava hipotez	2
Predstavitev strukture dela	3
1. Metoda.....	4
i. Za epistemologijo dela.....	4
ii. Za metodo dela	6
iii. Za metodo diskurzivnega branja: teoretska praksa.....	8
1.1. Teoretska praksa.....	10
I O ideologiji nazaj naprej (Teoretska hrestomanija I).....	18
2. »Durkheimova stvar«	18
2.1. O sociologiji in epistemologiji.....	18
2.2. O družbeni stvari	20
2.3. O religij in ritualu.....	24
2.4. O reprezentacijah	25
2.5. O instituciji	28
3. »Althusserjeva institucija«.....	30
3.1. O Marxovi in Althusserjevi epistemologiji	30
3.2. O ideologiji tako in drugače	32
3.3. O ideologiji in Instituciji	38
3.4. O subjektu in interpelaciji.....	43
4. »Lacanov subjekt«	46
4.1. O ustroju subjekta.....	46
4.2. O identifikaciji	51
4.3. O želji	58
4.4. O fantazmi	60
4.5. O užitku	63
4.6. O identiteti	65
II (Re)turn of ideology: o humanistiki, družbenih vedah in ideologiji (Teoretska hrestomanija II)	70
5. Rekonstrukcija notranje logike horizonta družbenosti	70
6. (Re)thinking present-day: kulturna logika in globalnost.....	80

III O poblagovljenju kulture	87
7. Od totema do fantoma »but always sex«	87
7.1. O fetišizmu	87
IV Dva niza	93
8. Uporaba pojma	93
8.1. POP	94
8.2. Ideologija	96
V O kulturalizaciji ekonomije.....	98
9. AestheticCoolindustry	98
9.1. Tehnologija	100
9.2. Estetika.....	103
9.3. Ideologija	107
10. O blagovni estetiki in estetiki eksistence.....	109
10.1. Estetsko oblikovanje in estetska vrednost	109
10.2. Estetski učinek.....	113
VI Sledi globalne kulturne hegemonije: POP Code (praksa potrošniškega kapitalizma).....	116
11. Dizajniranje vsakdanjega življenja: inventing & consuming POP Code	116
11.1. O tiraniji označevalcev.....	119
11.2. O identitetnih preobrazbah	122
11.3. O potrošništvu	125
11.4. O POP ideologiji	127
12. Komentarji k produkciji vsakdanjega življenja	129
VII Show must go on!.....	131
13. Spektakel (V živo).....	131
13.1. O fantazmatskem realnem.....	131
13.2. O spektaklu.....	132
13.3. O simulaciji in stimulaciji	134
14. Ali se ljudje zavedajo kakšne so stvari v resnici?	136
VIII O Subjektu.....	140
15. We need you! (Nikoli izgubljen nikoli najden subjekt)	140
17.1. Nemi	142
15.2. Interpelirani.....	143
15.3. Neposlušni.....	145
IX Slep v dveh premisah	147

16. Mobilizatorska moč POP ideologije ali zakaj se ne upiramo komercializaciji vsakdanjega življenja	147
17. Alternative.....	153
X Literatura	156
XI Summary	165

Kazalo slik

Slika 1.1. Lacanov dispozitiv štirih diskurzov	9
Slika 1.2. Shematski prikaz Althusserjeve metode teoretske prakse	11
Slika 2.1. Durkheimova shema teorije družbenih dejstev	19
Slika 2.2. Durkheimovo totalno družbeno dejstvo.....	21
Slika 2.3. Totalno družbeno dejstvo in mana	26
Slika 4.1. Lacanov diskurz gospodarja in shema L.....	49
Slika 4.2. Imaginarni in simbolni trikotnik Lacanove ojdipske faze (konstitucije subjekta)	51
Slika 4.3. Diskurz gospodarja in histerika (histeričarke)	57
Slika 4.4. Lacanov dispozitiv štirih temeljnih diskurzov	66
Slika 5.1. Artikulacija diskurza gospodarja in univerze.....	71
Slika 5.2. Drevesna shema strukturacije sistema družboslovja.....	73
Slika 9.1. Shema tehnološke determinacije v artikulaciji družbene formacije	100
Slika 9.2. Diskurz gospodarja in diskurz histeričarke	104
Slika 9.3. Diskurzi gospodarja, univerze in histerika v medsebojni artikulaciji.....	108
Slika 10.1. Diskurz analitika	114
Slika 11.1. Shematski prikaz modernistične in postmodernistične distinkcije kulture.....	117
Slika 11.2. Prikaz Fiskjeve artikulacije kulturnega blaga v razmerju politična ekonomija – kulturna ekonomija	120
Slika 11.3. Diskurz gospodarja.....	120
Slika 11.4. Diskurz histerika.....	122
Slika 11.5. Diskurz univerze.....	125
Slika 11.6. Diskurz analitika	127
Slika 15.1. Transformacija Douglasove diskurzivne matrice kulturnih tipov.....	141

Uvod

Predstavitev izhodišč

Problemski horizont je artikuliran skozi tri polja raziskovanja:

- 1) *logiko poznega kapitalizma*: odnos med poznokapitalističnim proizvodnim načinom, oblastjo in (popularno) kulturo (teza 1)
- 2) *ideološki dispozitiv*: odnos med ideologijo, institucijo in posameznico/posameznikom v polju družbenosti (teza 2)
- 3) *kulturno-produkcijo vsakdanjega življenja*: produkcijo načinov družbenosti in produkcijo pomenov (teza 3).

Omenjena polja v svoji medsebojni prepletenosti tvorijo raziskovalni problem, ki v vsej svoji razsežnosti zadeva *problematiko mediacije* – razmerja med popularno kulturo in ideološkim dispozitivom, ki v konjunkturi modaliteti s poznokapitalističnim proizvodnim načinom – *univerzalnim blagovnim fetišizmom* - nastopa kot proizvajalec sodobnih popularnih diskurzov - *spektaklov*, skozi katere se oblikujejo sodobne *identitete*.

Raziskovalni problem je usmerjen k problematizaciji *vsakdanjega življenjskega sveta*, ki se konstruira v dialektični razsežnosti z medijskim reprezentacionalizmom *simulacije in stimulacije*, in katerega istočasno odraža ravno ta medijski reprezentacionalizem - *medijski sistem poblagovljenja in stilizirane ideologije oglaševanja vsakdanjega življenja*.

Ker se v tem diskurzu popularna kultura kaže kot *pop koda, vrtnec kodiranih sporočil, pop diskurz*, specifična oblika družbenosti - *sodobna mitologija*, ki vzgaja, razlaga, legitimira, oblikuje in v končni instanci *strukturira* identitetno eksistenco posameznic in posameznikov skozi vrsto heterogenih družbeno-kulturnih simbolnih praks od potrošnje do komunikacije, se zdi, da imamo danes opraviti z *diskurzivno ideološko dimenzijo in vanj interpeliranim subjektom: specifičnim pop kulturniškim dispozitivom*, ki je paradigma sodobnih družbenih razmerij.

Pop kulturni dispozitiv je del tistega temeljnega dispozitiva, *temeljne ekonomske paradigme* družbenih razmerij in praks, s katerimi družba vase vključuje in obravnava sleherni problematični element, slehernega posameznika in posameznico z označevalcem presežka ali manka osebne sreče, zadovoljstva in izpolnitve pričakovanj kot možnosti zapopadanja *užitka* v kruti realnosti sodobnega *potrošniškega kapitalizma*.

Raziskovalni problem je strukturiran ravno okrog te »fantomske ideološkosti«, torej okrog relevantnosti pojma ideologije, ki ga je danes potrebno razumeti kot subtilni mehanizem družbene kohezije – družbene vezi, v tem primeru kot mehanizem identifikacije: posamezničine in posameznikove »svobodne« izbire samopodrejanja, konstrukcije (ne)smisla v svetu sanj in katastrof.

Vpeljava hipotez

Ker je namen dela diskurzivno teoretsko raziskovanje sodobne popularne kulture in ideologije, ki za uspešno teoretsko artikulacijo zahteva minimalni dispozitiv ekonomija-kultura-ideologija, smo teoretsko produkcijo zastavili na treh temeljnih tezah, ki ustrezajo trem raziskovalnim sklopom.

1.) *Logiko poznega kapitalizma* - odnos med poznokapitalističnim proizvodnim načinom, oblastjo in (popularno) kulturo - raziskujemo s prvo tezo:

Teza 1: *Blagovno fetiška logika poznega kapitalizma je del forme materialistične dialektike vednosti o zgodovinskem razvoju in spremembah ekonomskega načina družbenosti, ki nam pomaga misliti in razumeti razmerje med ekonomizmom, oblastjo in kulturo ob koncu sistema.*

2.) *Ideološki dispozitiv* - odnos med ideologijo, institucijo in posameznico/posameznikom v polju družbenosti - raziskujemo z drugo tezo:

Teza 2: *Ideologija deluje skozi mehanizme identifikacije, tako da se ji posamezniki in posameznice podreajo, ne da bi to sploh opazili; svojo podreitev dojemajo kot svobodno izbiro. Zato ideologija ni preprosto »napačna zavest«, iluzorna reprezentacija realnosti, temveč je bolj dejanska realnost na sebi, ki je že ideološko mišljena.*

3.) *Kulturno-produkcijo vsakdanjega življenja* - produkcijo načinov družbenosti in produkcijo pomenov - raziskujemo s tretjo tezo:

Teza 3: *Popkulturništvo (pop diskurz) kot specifično obliko družbenosti (sodobna mitologija, ideologija), ki nagovarja posameznice in posameznike, da se skozi vrsto heterogenih družbeno-kulturnih (simbolnih) praks (npr. potrošnjo, komunikacijo idr.) vpišejo v dominantni diskurz, ga legitimirajo in si s »svobodno« izbiro (identifikacijo) oblikujejo identitetno eksistenco, je potrebno*

razumeti kot subtilni mehanizem samopodrejanja (obliko družbene kohezije). Posameznice in posamezniki se vanj vpisujejo ravno s tem, ko »(ne) vedo kaj delajo, ampak vseeno to delajo«

Predstavitev strukture dela

V pričujočem delu so zbrana fragmetirana besedila, ki se artikulirajo v medsebojnih razmerjih v diskurzivno »celoto«, ki ni nikoli zares zaključena celota. Delo je diskurz, ki vzpostavlja razmerja med svojimi poglavji in proizvaja neko berljivo vednost. Zastavljeno je kot Barthesov berljivi diskurz, ki obstaja v razliki med poglavji, zaradi česar nima nekega končnega označenca, temveč obstaja zgolj v svoji produkciji množstva partikularnih pomenov (spoznanj).

V svoji strukturi je pričujoče delo odprto delo, kot bi rekel Foucault, ki zaradi svoje strukturne naravnosti na dinamični model intertekstualne igre med poglavji - diskurzivne proizvodnje in branja ter številnih sklicevanj na druge avtorje in njihove koncepte - od bralca zahteva potrpežljivo in aktivno branje. Delo je sestavljeno iz IX nosilnih poglavji, ki so strukturirana na številna manjša poglavja.

V prvem poglavju *I O Ideologiji nazaj naprej (Teoretska hrestomanija I)* so predmet diskurzivnega branja tri epistemologije, tri teorije: Althusserjeva, Durkheimova in Lacanova, na osnovi katerih v vseh ostalih poglavjih izpeljemo diskurzivne analize in produciramo nove diskurze spoznanja. V tem poglavju artikuliramo elemente za proizvodnjo teorije ideologije: institucija, subjekt, praksa in ideologija.

V drugem poglavju *II (Re)turn of ideology: O humanistiki, družbenih vedah in ideologiji (Teoretska hrestomanija II)* dekonstruiramo diskurz univerze in problematiziramo položaj humanistike in družbenih ved v sodobnem globalnem kapitalističnem univerzumu in njihovem epistemičnem razmerju do svojega predmeta raziskovanja: družbe, ki je ni.

V tretjem poglavju *III O poblagovljenju kulture* postavimo pod vprašaj moč koncepta blagovnega fetišizma v njegovi klasični opredelitvi – v razmerju do ekonomizma in oblasti, tako da ga prevrednotimo v temeljni univerzalistični princip sodobnega kapitalizma.

V četrtem poglavju *IV Dva niza* v fragmetiranem ekskurzu opredelimo uporabi pojma ideologije in pop kode.

V petem poglavju *V O kulturalizaciji ekonomije* izpeljemo dve diskurzivni analizi. Prva analiza se ukvarja z možnostmi tehnološkega determinizma za proizvodnjo estetike ideologije. Druga analiza se ukvarja s svetom blaga in svetom označevalcev kot s specifičnimi estetskimi oblikami medijskih potez. Obe analizi podpirata tezo, da se v ekonomij znaka artikulira primat označevalca nad označencem.

V šestem poglavju *VI Sledi globalne kulturne hegemonije: POP Code* se ukvarjamo s študijem popularne kulture kot kulture vsakdanjega življenja, ki je razdeljeno v tri temeljne diskurze. V prvem se

ukvarjamo s proizvodnjo in potrošnjo kulture, ki artikulira temeljni dispozitiv tistega, kar imenujemo Pop ideologija, v drugem analiziramo izbrane teme iz arheologije sodobnega pop kulturnega dispozitiva, v tretjem pa artikuliramo produkcijo posameznic in posameznikov kot subjektov v razmerju do produkcije kulture vsakdanjega življenja.

V sedmem poglavju *VII Show must go on!* opredelimo tri temeljne koncepte sodobnega pop kulturniškega dispozitiva: fantazmatsko realno, spektakel in simulacijo kot vprašanje o Zavesti.

V osmem poglavju *VIII O subjektu* gre za analizo treh temeljnih kulturnih tipov v luči treh epistemičnih modalnosti sodobnega subjekta: nemi, neposlušni in interpelirani.

V devetem poglavju *IX Sklep v dveh premisah* podamo na podlagi »celote« dela artikulirano sklepno misel.

1. Metoda

i. Za epistemologijo dela

Ker je temeljno strukturno počelo moderne tudi počelo kapitalistične episteme, ki uveljavi »strukturno razliko«, pravzaprav počelo univerzuma, je znanstveno diskurzivnost potrebno razumeti kot počelo kapitalističnega univerzuma. To je tudi razlog, da je zahtevi po diskurzivni metodi raziskovanja možno ustreči z Althusserjevo terminologijo modernega epistemološkega horizonta, v katerem je »univerzum moderne znanosti koekstenziven s svetovnim trgom« (Milner 1995/2005:82), torej prav tam, kjer pojem univerzuma družbene zgodovine kapitalizma (in marksizma) ter diskurzivne znanosti sovpadeta, pravi Milner v *Jasnem delu* (1995/2005).

Foucault ta moment sovpadanja v *Arheologiji vednosti* (1969) imenuje možnost *globalne zgodovine* oziroma *globalne strukture*, ki se v svoji diskurzivni diskontinuiranosti razlikuje od horizonta kontinuitete obče zgodovine ravno zaradi svoje zmožnosti *operativnega delovanja*, s katerim določa predmet raziskovanja in potrjuje njegovo analizo (glej Foucault 1969/2001:12). To pomeni, da je pogoj bodisi za teorijo ali empirijo, da mora zajeti vse kontingentno, če hoče biti znanstvena, kot pravi Milner, kajti le celota vseh kontingentnosti, kolikor jih zajema znanost v teoriji in praksi, je univerzum. Iz tega razloga je epistemološki enotni horizont možno artikulirati v homologiji, kjer je *teorija univerzuma zgolj znanost, objekt znanosti pa sam univerzum* (glej Milner 1995/205:70).

A ker je danes, kot pravi Jameson, »totalni« univerzum diskurzivna teorija svetovnega trga (glej Jameson 2001:44-45), pravzaprav teorija svetovnega kapitalizma, kot pravi Wallerstein (glej Wallerstein 1991:23-25), potem doktrinal znanosti in kapitalizem sovpadata v afirmativnem koekstenzivnem sočasju zgodovinskih dogodkov kot diskurzivnih dogodkov. Foucault ta doktrinal zapiše:

Takšen projekt je povezan z dvema ali s tremi hipotezami: predpostavljamo, da moramo biti zmožni med vsemi dogodki nekega točno določenega prostorsko-časovnega območja, med vsemi fenomeni, katerih sledi smo odkrili, vzpostaviti sistem homolognih relacij: mrežo vzročnosti, ki omogoča, da izpeljemo vsakega izmed njih, razmerja analogije, ki pokažejo, kako se vzajemno simbolizirajo ali kako vsi izražajo eno in isto osrednje jedro; po drugi strani predpostavljamo, da ena sama in ista forma zgodovinskosti potegne za seboj ekonomske strukture, družbene stabilnosti, inertnost mentalitet, tehnične navade in politična zadržanja ter jih vse podredi istemu tipu transformacije; naposled predpostavljamo, da je sama zgodovina lahko povezana v velike enote – stadije oziroma faze -, ki v sebi samih vključujejo svoje načelo kohezije. (Foucault 1969/2001:13)

Foucaultov doktrinal diskurza »*kar tekst skriva in manifestira je nikoli izrečeno*« (Foucault 1969/2001:27-28) na materialni ravni pogojno ustreza Althusserjevemu diskurzu »*simptomalnega razodkrivanja odkritega in ne-odkritega*« (Althusser 1968/1975:32) v tisti točki, ki misli diskurzivno funkcijo (reza), analogno zgodovinskim rezom, s katerimi se vzpostavi *določitev objekta znanosti kot koncepta (objekta spoznanja)* (glej Milner 1995/2005:83) tam, kjer gre zgolj znotraj kontinuuma za možnost slehernega diskurzivnega reza (znanost robov, zunanosti, notranosti in prekrivanj).

S Foucaultovimi besedami bi rekli, da gre za problem razreza in meje in ne temelja kot takega, ki traja. Zato je potrebno problematiko transformacij diskurza, *ki je sposoben izdelati svojo lastno teorijo* (glej Foucault 1969/2001:8), ne le misliti v formi zgodovinskega totalizacijskega (časovnega) kontinuuma mišljenja kot ustvarjanja zgodovine, temveč tudi v formi diskontinuitete (revolucije) kot ozaveščanja, *kar je nedvomno naš namen*.

In kaj so *diskontinuitete*, če ne vse oblike revolucij - politični, znanstveni, razredni itd., *proizvedeni ozaveščeni rezi*, ki so v svojem obstoju množstveni, kakor so množstveni diskurzi. Diskurzi so torej načini obstoja množstva (spoznanja) v terminih kulturne totalitete kot oblike heterogenosti imen in njihovih neenakosti. Milner pravi, da »*za vsak diskurz, ki ga aficira rez, bo vselej obstajal en diskurz, ki v tem trenutku ne bo aficiran [...] Vsak diskurz izmenoma služi kakemu drugemu kakor trdna referenca. Nobene potrebe ni po domnevi o absolutni Opori, ki bi bila po svojem bistvu zunaj reza [...]*« (Milner 1995/2005:87). To pomeni, da označevalec ne more biti povezan z referentom zunaj diskurza, temveč ima lahko svojo referencialno oporo zgolj znotraj diskurza, ki je diskurz množstva razlik.

Diskurzivni oziroma *teoretsko praktični* način prisvajanja Realnega objekta sveta (zunaj reza, ideologija) kot objekta spoznanja (diskurzivna realnost) s specifično diskurzivno prakso sinhronih spoznavanj (teoretsko prakso), ki se v celoti nanaša na družbeno-zgodovinski predmet spoznanja, je

Althusser postavil v *Lire Capital* kot mehanizem spoznavanja (glej Althusser 1968/1975:66), ki spada v področje funkcije formalne spoznavne teorije, v katerem je *referenčna znanstvena realnost (objekt)* - kot pri Lacanu - lahko zgolj (notranja) *stvar diskurza*. Posledično takšni zastavitvi *diskurzivne realnosti* ustreza tudi praksa, ki tisto, kar je zunaj diskurza (referent), misli kot imaginarno ideološko, ideološki diskurz, ki ga je mogoče prevesti v simbolno kot notranje znanstveno diskurza (referencial), s čimer je pravzaprav: a) določena relativna *avtonomija teorije* v odnosu do referenta in b) postavljeno razmerje misli in materialnosti.

ii. Za metodo dela

V pričujočem delu, ki je po svoji naravi *analitično delo*, se ne ukvarjamo z empiričnim, temveč z *diskurzivnim raziskovanjem*, teorijami in koncepti, strukturami, paradigmami in liki, torej s *teoretskimi praksami* in *interpretativnimi postopki*, s katerimi diskurzi *prisvajajo* svoje *predmete raziskovanja* in (iz njih) *proizvajajo spoznanja in vednosti*.

Diskurzivnega raziskovanja kot teoretskega oziroma analitičnega dela v tem smislu ne razumemo le kot prisvajanje predmeta vednosti in proizvodnjo spoznanja o predmetu, temveč kot proizvodnjo nove vednosti, ki se skozi samovzpostavljajočo se teoretsko prakso ne sprašuje le po epistemičnih pogojih za svojo možnost, temveč vselej že retroaktivno utemeljuje znanstvenost nekega *temeljnega diskurza vednosti (toka mišljenja)*, ki se je simbolično končal leta 1968.

Metoda našega dela je zastavljena preprosto in nezahtevno na epistemičnih temeljih tistega, čemur Milner v svojem delu *Le périple structural. Figures et paradigme* (2002) pravi *gibanje strukturalistične dokse*. Pod strukturalistično dokso razumemo gibanje strukturalizma, *njegove raziskovalne ambicije in propozicije*, ki so izšle iz *strukturalne lingvistike* Saussura in Jakobsona, etnologije in antropologije Lévi-Straussa, ki je črpala iz Durkheimove in Maussove funkcionalistične sociologije, Lacanovega strukturalnega branja Freuda, Barthesove strukturalne poetike, Althusserjevega branja Marksa, Foucaultove epistemološke misli in vseh tistih velikih imen in del strukturalističnega obdobja, ki je začelo umirati tistega maja revolucionarnega leta 1968.¹

¹ Pod propozicijami in raziskovalnimi ambicijami strukturalistične dokse razumemo njen strukturalni znanstveni minimalizem, ki izvira iz strukturalnega jezikoslovja (Milner 1995/2005:100): a) minimalizem teorije: teorija se približa idealu znanosti s čim večjo deskriptivno močjo ter z minimalnim številom aksiomov in izvornih konceptov; b) minimalizem objekta: obravnava minimalnega števila lastnosti, ki jih tvori sistem, katerega je mogoče dekonstruirati v njegove strukturne elemente; in c) minimalizem lastnosti: elementi sistema imajo tiste lastnosti, ki jih določa sistem. Deleuze v tekstu *A quoi reconnaît-on le structuralisme* (1973) zapiše sedem strukturalističnih propozicij, ki tvorijo »jedro raziskovalnega strukturalizma«: 1) prvi kriterij strukturalizma je simbolno v njegovem diferencialnem razmerju do imaginarnega in realnega; 2) drugi kriterij je obstoj

Naše delo se nekako nostalgичno in simbolično umešča v to obdobje »preloma«, kar smo že dvakrat poudarili z letnico in njeno simboliko, ne toliko s problematiko ki jo obravnava, temveč s strukturalistično *epistemologijo in metodo*, ravno kolikor si prizadeva ponovno *aktualizirati paradigmo* in *obnoviti raziskovalni program* tistega obdobja. Postavlja se vprašanje, zakaj obnavljati nekaj, kar je že del zgodovine?

Odgovor je in ni enostaven. Reči, da so sodobne metode nezadostne, ne bi opravičilo odločitve in dejanja, vsaj ne brez obrazložitve. Razlog je globlji in tehtnejši in izhaja iz prepričanja, da:

a) uporaba strukturalističnih metod in diskurzivnih praks zaradi njihove minimalistične znanstvenosti ponuja formalni okvir za raziskovanje družbenih odnosov vsakdanjega življenja v svetu kapitalističnega univerzuma;

b) ravno z uporabo strukturalističnih metod in diskurzivnih praks lahko simuliramo delovanje oblastniških diskurzov v produkciji posameznic in posameznikov kot subjektov in subjektivnosti, kot so to mislili Lacan v seminarju *L'envers de la psychanalyse* (1969), Althusser v spisu *Idéologie et appareils idéologiques d'état* (1970) in Foucault v predavanju *L'ordre du discours* (1970);

c) se z uporabo strukturalističnih metod in diskurzivnih praks lahko izognemo množstvu *postmodernističnih paradigem znanstvenega diskurza*, ki so nezavedajoč postale integralne dominantne paradigme, imanentne *iluzornemu pluralizmu kapitalističnega univerzuma*, čigar transformiranje so artikulirale. Predvsem imamo v mislih postmodernistični pluralizem znanstvenih misli, teorij in metodologij, ki so pomagale vzpostaviti postmodernistični tok »anything goes«, artikulirati epistemološko misel humanistike in družbenih ved v tisto, kar je Lacan imenoval *diskurz univerze* in Foucault *biopolitika* pod pregrado *kapitalističnega, torej ekonomskega gospodarja*, in utemeljiti diskurze *vednosti* o vsakodnevnem življenju (v družbi potrošnje) za mikrofiziko oblasti: *individualizem, estetizem in figuralizem* kot načine razkroja (fragmentacije) družbenega subjekta.

strukturnega vzroka in strukturnega »kraja«; 3) tretji kriterij je diferencialnost in singularnost razmerij elementov; 4) četrti kriterij je strukturiranje strukture kot načina reprodukcije strukture; 5) peti kriterij je, da strukture delujejo zgolj kot sistem/diskurzi; 6) šesti kriterij pravi, da mora v vsaki strukturi obstajati označevalec izjeme (prazno polje), ki sploh šele omogoča artikulacijo vseh struktur v nekem strukturnem polju; in 7) sedmi kriterij je kriterij subjekta kot prakse delovanja – vpisovanja v strukturo skozi označevalec izjeme, ki mu omogoča nenehno prehajanje med strukturami (glej Deleuze 1973/1995:41-65). Skratka, temeljna propozicija strukturalistične dokse je tisto, kar je postavil Saussure (glej Saussure 1916/1997:115-116) kot sinhronijo doktrine znanstvenosti v njenem zgodovinskem, diahroničnem gibanju: sistem obstaja zgolj, če obstaja sistem razlik. Minimalna enota sistema je njegovo minimalno in singularno diferencialno razmerje (relacija) med minimalnim številom elementov, v katere le-ti vstopajo in se vzajemno določajo (glej Deleuze 1973/1995:47). Minimalno razmerje je struktura in strukturalizem označuje to minimalno teorijo, ki pravi, da element vztraja v sistemu zgolj kot člen v razmerju razlike, ki mu določa strukturno mesto in lastnosti, ki se stekajo v *razmerju razlike* (glej Milner 1995/2005:101).

Iz tega razloga je naš povratek k *strukturalistični paradigmi* - ali kot jo Milner posthumno imenuje *hiperstrukturalizem* (glej Milner 2002/2003:135) - bolj ideološke narave, utemeljen v samem lacanovskem logionu *týche* prisile »ponavljanja kot vračanja« (glej Lacan 1996:52), in deluje kot *označevalec protesta* in *praksa kričanja*, kot pravi Holloway (glej Holloway 2002/2004:28), da je *treba nekaj spremeniti*.

Če sprejmemo tri aksiome družboslovja in humanistike: 1) družbena dejstva so realna (Durkheim), 2) družbeni konflikt so večni (Marx) in 3) mehanizmi legitimacije obvladujejo družbene konflikte (Weber), katere je predlagal Wallerstein v *Dediščini sociologije* (glej Wallerstein 1999:81) in na osnovi katerih naj bi »*unthink*« neko historično obdobje družbenih ved in humanistike za prihodnost, potem pridemo do nekega ključnega in problematičnega sklepa za naše delo.

Ker sta prvi in drugi aksiom v načelu sprejemljiva, ravno kolikor zagotavljata družbeno dialektiko, je problematičen v vsej svoji razsežnosti ravno tretji aksiom. *Diskurzivni mehanizmi legitimacije* so ravno tisto, kar je *temeljna paradigma oblasti*, kot pravijo Althusser, Foucault in Lacan, ravno kolikor določajo *temeljno družbeno vez* (nemogoče resnice) *postmoderne*, ki se je začela artikulirati s prelomom 1968 – v *diskurzu vednosti*. Iz tega razloga se *vračamo k diskurzom*, kjer so začeli krožiti.

iii. Za metodo diskurzivnega branja: teoretska praksa

Povratek k »izvoru« je bilo tudi *postmodernistično geslo*, ravno kolikor se je postmodernizem izkazal za poskus zgodovinskega *replaya avantgardističnega označevanja*, ki se je iztekel v sublimni *spektakel ekonomije in trženja*, kot ga je predvidel Debord v *Société du spectacle*.

Vsaj na prvi pogled se bo zdelo, da tudi mi nič drugega ne počnemo v našem delu. Zares pa se tako zdi samo na prvi pogled. Naše ambicije niso postmodernistični replay, temveč tisti način »obnove«, katerega Foucault vpelje z delom »*Qu'est-ce qu'un auteur?*« kot razliko med 1) *vrnitvijo k izvoru - delu samem* in 2) *reaktualizacijo* nekega *aplikativnega toka mišljenja*, s katerim lahko ponovno *vzpostavimo nov diskurz* (glej Foucault 1969/1995:37).

Razlika, ki jo je postavil Foucault med 1) in 2), *označuje »globalno« diferencialno strukturo pričujočega dela* in nam omogoča, da vzpostavimo njegovo *minimalno strukturalno diskurzivnost*, ki je utemeljena v zadovoljitvi minimalnega epistemičnega pogoja za vrnitev k izvoru, *nastopu pozabe*.

Nastop pozabe je tisti *minimalni pogoj* za diskurzivno vrnitev k delu samemu, ki je hkrati tudi *temeljni aksiom subjekta znanosti* modernega univerzuma (glej Pêcheux 1975/1982:113-115), ki je strukturiran kot vsak sleherni diskurz z govorico kot *subjekt nezavednega* (glej Lacan 1966/1983:84). To pomeni, da je način diskurzivnega obstajanja tak, da se ne more izogniti pozabi, a tudi tak, da ne more

biti pozabljen, ravno kolikor obstaja kot neki materialni - *arheološki spomenik vednosti*, kot pravi Foucault v *L'archéologie du savoir* (glej Foucault 1969/2001:25).

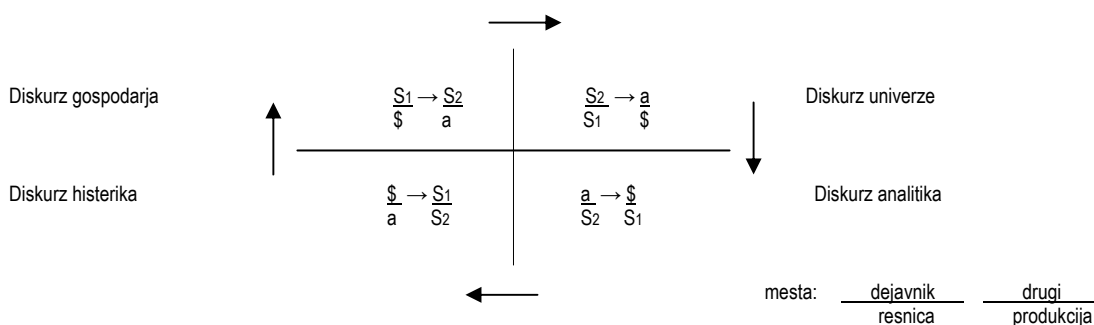
Na tem razločku slonita tako struktura našega dela kot metoda dela. Struktura dela ustreza minimalnem strukturnem razločku, ravno kolikor razloček opredeljuje njeno strukturalno minimalnost:

1) Poglavje z nazivom *O Ideologiji nazaj naprej (Teoretska hrestomanija I)* označuje vrnitev k *delom samim* (Durkheim, Althusser, Lacan) in opredeljuje »metodo«, ki je imanentna delom samim – *teoretsko prakso*, kot jo je zastavil Althusser v *Lire Capital* (Althusser 1968/1975: 19-20), ki jo utemeljuje Jameson v *Political Unconscious* v poglavju *On Interpretation* (Jameson 1981) in ki nam bo omogočila, da izpeljemo teoretične transformacije v smeri epistemološke aktualizacije.

V tem poglavju bomo s *teoretsko prakso* re-aktualizirali določene strukturalistične koncepte, tako da bomo proizvedli pogoje za njihovo ponovno možnost uporabe, ki si prizadeva artikulirati odgovor na vprašanje, kateri elementi so potrebni za zagotavljanje pogojev za reprodukcijo polja družbenosti kot *sui generis*.

Pri tem gre za rekonstrukcijo (možnosti) treh epistemologij hiperstrukturalizma: Durkheimove epistemologije družbenega dejstva, Althusserjeve epistemologije strukturne (ekonomske) naddoločenosti diskurzov in Lacanove teorije kroženja diskurzov kot paradigme konstitucije subjekta.

2) Vsa ostala poglavja v delu temeljijo na uporabi reaktualiziranih (restavriranih) konceptov, s katerimi ponovno opredelimo temeljni kapitalistični diskurzivni univerzum in proizvedemo nova spoznanja in vednost o samemu diskurzu kot temeljni družbeni vezi. Izhodiščni konceptualni aparat je Lacanov *dispozitiv štirih diskurzov* (glej sliko 1.1.).



Slika 1.1. Lacanov dispozitiv štirih diskurzov

Teorija diskurzov, kot jo je zastavil Lacan, ko se je spraševal, »kje nas drži užitek,« odgovarja »v obliki partikularnih načinov uživanja«, tako da vdira v subjektovo politično prav tam, kjer je subjekt določen s tipom diskurza, v katerem in skozi katerega živi svoja razmerja do globalne strukture. Izhodišča, ki jih bomo obravnavali skozi delo, tako da bomo mislili epistemične pogoje za njihove

možnosti, so *diskurz gospodarja* (izhodiščni diskurz) in njegove strukturne permutacije: *diskurz histerika*, *diskurz univerze in diskurz analitika*.

1.) diskurz gospodarja: osnovna strukturna matrica, v kateri deluje označevalec brez označenca, ki označuje zaprečeni subjekt [\$] za drugi označevalec in proizvaja objekt a kot nesimbolizirani učinek, do katerega ima subjekt fantazmatski odnos [$\$ \diamond a$], s katerim uravnava svoje razmerje do njega. Gospodar je prisoten v diskurzu ravno skozi to ničelno točko pomena, ki v končni instanci določa pomen označevalne verige [$S_1 \rightarrow S_2$].

2.) diskurz analitika: križni inverzni diskurz gospodarjevega diskurza, ki deluje na principu čistega analitičnega dela – neke prakse, ki naj bi proizvedla neko spoznanje o subjektu na podlagi določene vednosti, ki nikoli ne bo čista objektivna vednost.

3.) diskurz univerze: diskurz vednosti, ki nastopa v svoji »nevtralni drži« prav tam, kjer je njegova resnica podprta z označevalcem gospodarjem, namreč v produkciji subjektov za politično oblast in afirmaciji oblastnega diskurza.

4.) diskurz histerika: diskurz upora, ravno kolikor ga tlači diskurz gospodarja, od katerega pričakuje prepoznanje in priznavanje, pri čemer se upira dejstvu, da je »zveden na objekt« želje Drugega.

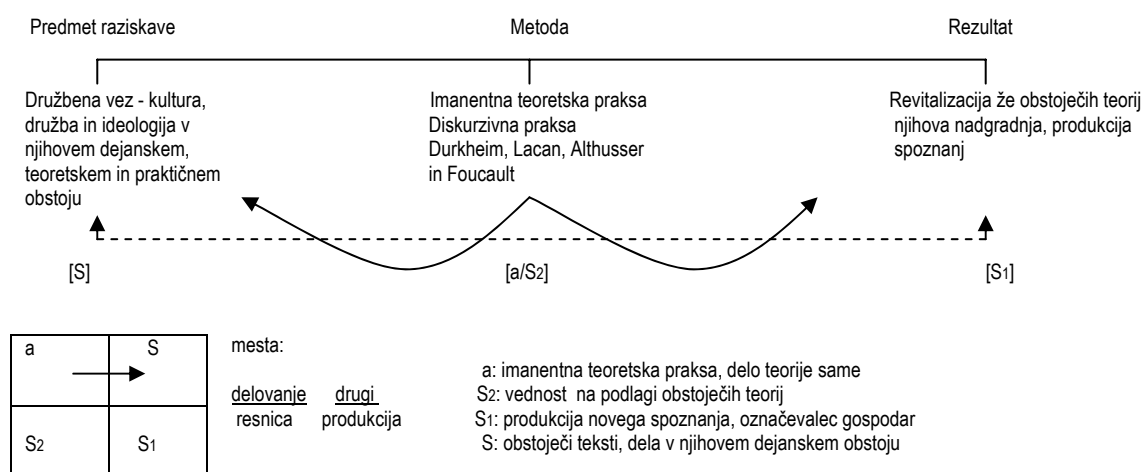
1.1. Teoretska praksa

Z našim delom se zato vračamo k *branju izvornih del*, k *delom samim*, kot to zahteva Foucault (glej Foucault 1969/1995:37-38), torej k tistemu, kar je *pozaba zakrila ali spregledala*, da bi lahko danes znova odkrili. K branju del samih se vračamo s prakso, ki jo je Althusser poimenoval »*simptomalno branje*« (glej Althusser 1975:32), ki nam bo omogočila, da določene koncepte, ki veljajo za temelj nekega teoretičnega polja, iztrgamo ideologiji preteklosti in jih *naddoločimo na aktualni ravni diskurza* skozi teoretsko prakso preizpraševanja in transformacije temeljev za poskus izdelave nove forme diskurza oziroma *lastne teorije* (glej Foucault 1969/2001:8).

Foucault enega od tistih prelomnih tekstov v zgodovini sodobne epistemologije »*Kaj je Avtor?*« začne s formulacijo, ki si jo sposodi od Becketta: »*Kaj pa je pomembno, kdo govori*«, pravi Foucault, *da je nekdo rekel* (Foucault 1969/1995:25). Z Beckettovo formulacijo Foucault zahteva razmislek o *ravnodušnosti razmerja med avtorjem in delom* kot nekem *temeljnem etičnem načelu* sodobnega razmišljanja, govorjenja in pisanja, ki je postalo *imanentno pravilo*, ki se ne povzema v rezultatu dejanja, temveč je prisotno v sami *praksi*.

Foucault postavi razmerje avtorja in njegovega dela kot stvar diskurza prav tam, kjer diskurze razume kot organizirane načine prilaščanja predmetov, ki v svoji praksi prilaščanja proizvajajo nove oblike vednosti (glej Foucault 1970/1991:9; 1969/1995:30). Ker sta avtor in delo v transdiskurzivnem položaju, kot pravi Foucault, potem pri diskurzivni analizi ne gre (le) za analizo avtorja, temveč za diskurzivno analizo dela - notranjo imanentno analizo dela in njegovih notranjih strukturnih razmerij, da bi ugotovili, kako je delo strukturirano in katere prvine ga sestavljajo.

Na tej epistemični ravni diskurzivne analize, kot jo je zastavil Foucault, se bo gibalo tudi naše delo. Foucaultovo zahtevo po imanentni diskurzivni analizi nekega dela, na primer Durkheimovega družbenega dejstva, Althusserjeve teorije ideologije ali Lacanovega koncepta subjekta znanosti, zato razumemo ne zgolj kot zahtevo po utemeljitvi že obstoječe znanstvenosti, temveč kot zahtevo, ki bo s teoretsko prakso na isti ravni kot so predmeti, ki jih obravnava – teorije in epistemologije navedenih avtorjev - proizvedlo nova spoznanja kot tisti del transformacij, ki bodo vključene v diskurz (glej Foucault 1969/1995:36).



Slika 1.2. Shematski prikaz Althusserjeve metode teoretske prakse

Raziskovanja *družbene vezi*, torej predmeta raziskovanja v njegovem dejanskem, teoretskem in praktičnem obstoju [S], ki je imanenten samemu diskurzu raziskovanja, se bomo lotili na ravni vednosti [S2] s čistim delom teoretske prakse [a] na ravni imanence, tako da bomo proizvedli novo spoznanje o predmetu raziskave [S1].

Metoda, ki jo bomo uporabili v tem delu, je Althusserjeva metoda teoretske prakse (glej sliko 1.2.) kot oblike teorije spoznanja iz dela *Lire Capital* (1968). Tovrstna metoda temelji na znanstvenem branju tekstov, tj. imanentnem branju znotraj diskurza, ki ga postavlja že samo delo (glej Foucault 1969/1995:36), tako da artikulira samo »interpretativno branje« kot vrsto nove hermenevtične prakse (glej Jameson 1981/2002:5). Imanentna teoretska praksa kot teorija spoznanja ima opraviti z branjem

diskurza, v katerega so že vpisani njegovi avtorji in njihova vednost v obliki teoretskega diskurza (ideologije), kar pomeni, da mora teoretska praksa opraviti delo teoretskega mišljenja, ki izhaja iz notranje deskripcije dela, ki ni nič drugega kot »arheološki spomenik« (glej Foucault 1969/2001:10). Zato Jameson pravi, da gre za »način« interpretacije, ki ga določa samo delo, ki se bere: »*Interpretacija je na tem mestu zgrajena kot alegorično dejanje, ki se izraža s ponovnim pisanjem besedila z upoštevanjem posebnega izvirnega koda (danega besedila, op. N.J.)*.« (Jameson 1981/2002:x).

Gre torej za simptomalno branje [a] točno določenega dela ali predmeta [S] na podlagi obstoječe vednosti o tem delu, ki izhaja iz strukture »notranjosti« samega dela in sekundarne vednosti o tem delu [S₂], iz katerega je potrebno sproducirati spoznanje kot novi označevalec dela [S₁] – spoznanje predmeta/dela v njegovi danosti oz. v njegovi transparentnosti: da vsakemu izmed njih definiramo njene elemente, določimo njihove meje, da razkrijemo tipe relacij, ki so značilni, da formuliramo njihove notranje forme (strukturne zakone) in da onstran tega opišemo razmerja med različnimi serijami razmerij (glej Foucault 1969/2001:10-11). Drugače povedano: teoretska praksa kot specifična teorija spoznanja zahteva, da predmet raziskovanja (teoretski koncepti) raziskujemo z njegovimi lastnimi koncepti, s čimer naj bi proizvedli določeno teoretsko spoznanje o starih konceptih in omogočili artikulacijo neke problematike na povsem nov način: »[...] *danés lahko opazimo, da se njena naloga* (teoretske prakse, op. N.J) *na splošno ujema z nalogo, ki jo je predlagal Luis Althusser, ki je: ne izdelati dovršenega, življenjskega simulakruma (posnetka, op. N.J.) domnevnega predmeta (objekta, op. N.J.), temveč "izdelati"* (proizvesti, op. N.J.) *določen koncept*« (Jameson 1981/2002:xii).

V tem smislu gre za prakso branja, raziskovalne in razlagalne dejavnosti, ki je sposobna proizvesti novo teorijo v nekem zgodovinsko-ideološkem kontekstu tako, da s *koncepti, imanentnimi delom*, ki jih raziskuje, ponovno artikulira neko pozabljeno in nevidno problematiko v vidno problematiko in na ta način omogoči diskurzu – samemu delu, da spregovori. V tem smislu ne gre le za *vzpostavitev raziskovanja o predmetu specifičnega diskurza*, ampak tudi o *specifičnem odnosu tega diskurza do njemu lastnega predmeta*. Torej imamo opraviti z enotnostjo *diskurza-predmeta* kot epistemološko lastnostjo, ki se razlikuje od drugih oblik enotnosti diskurz-predmet (glej Althusser 1968/1975:19): »[...] *(enotnosti diskurza-predmeta, op. N.J) s številnimi oblikami distinkcij in artikulacij sestavljajo posebne "problemske horizonte" praktičnih ideologij na področju produkcije znanja z različnimi stopnjami dostopnosti in avtonomije*« (Pêcheux 1975/1982:134).

Nedvomno gre za branje, ki *proizvaja neko temeljno vednost*, o tem kar raz-odkriva kot odgovor na vprašanje »*kaj pomeni brati?*«. Teoretsko branje, ki ga razlikujemo od navadnega branja, je potrebno razumeti v zgodovinski razliki med ideologijo in znanostjo, in je botrovalo izginotju religijskega mita o branju. Teoretsko branje kot imanentno branje znotraj diskurza je praksa branja, ki prehaja v novo teorijo (branja), ki, kot pravi Manheim v *Ideologie und Utopie*, »[...] *meri na eno določeno "realnost"*, ki

se odkriva edino v praksi« (Manheim 1965/1968:79). Ta teoretski diskurz [a] je kot praktični diskurz, ki poskuša proizvesti iz »nevidnega v tekstu« nekaj vidnega, pravzaprav praksa produkcije ideološkega na simbolno, ki izpelje teoretično transformacijo, tako da »neko ideologijo« naredi za znanstveno: *»Analizirati diskurz pomeni povzročiti, da protislovja izginejo in se znova pojavijo; pomeni dokazati igro, ki jo igrajo protislovja v diskurzu; pomeni ponazoriti, kako jih lahko samo diskurz izrazi, jih utelesi ali jim posodi bežni videz«* (Foucault 1969/2002:162).

Takšno imanentno branje, teoretsko branje nekega dela ali predmeta je potrebno zvesti na videnje predmeta/teksta v njegovi danosti, tj. v njegovi transparentnosti spoznavanja (glej Althusser 1968/1975:22-23), da bi legitimirali samo prakso spoznavanja »ideološkega diskurza« v razmerju do njegove »znanstvene artikulacije« (glej Manheim 1965/1968:80).

Teoretska praksa zato izhaja iz nekega temeljnega izhodišča, namreč da mora za izdelavo novega spoznanja obstajati neko temeljno izhodišče znotraj samega dela kot diskurza, ki ga označuje načelo ne-identitete. To pomeni, da znotraj diskurza, ki je zasnovan totalno, obstaja neka nediskurzivna vrzel, ali tista Lacanova izguba, *»[...] kar se definira kot izguba«* (Lacan 1970/2003:14), ki uhaja delu kot diskurzivni celoti, zaradi česar je samo delo ne-celo (glej Jameson 1981/2002:10-11).

Iz tega razloga se »ne-vidno«, kot pravi Althusser, kaže kot konstituiven strukturni element, ravno kolikor je odnos med vidnim (spoznanim) in nevidnim (ne-spoznanim) konstituiven za vzpostavljanje novega predmeta-diskurza (glej Althusser 1968/1975:23-24). Da bi ovrednotili to »ne-vidno«, moramo delo brati z njegovim konceptualnim aparatom – ta operacija je diskurzivna in interpretativna (glej Foucault 1969/2001:27), ravno kolikor poskuša prikazati tisto, kar je ostalo v delu zgodovinsko epistemično nespoznano – spregledano, kot ne-še konceptualno izčrpano za neko novo diskurzivno artikulacijo.

To je tudi razlog, zaradi katerega Foucault pravi, da se »vrnitev k delu« naslavlja na tisto, kar je v delu ostalo neodkrito, zaradi česar se v diskurzivnih praksah pojavi zahteva po ponovnem ovrednotenju tistega, kar bi lahko bilo po teoretski transformaciji aplikativno v nekem novem diskurzu (glej Foucault 1969/1995:37). V tem smislu gre za razširitev koncepta, s katerim zajamemo tisto, kar je novo, česar stari konceptualni aparat ne more zajeti.

To pomeni, da se teoretsko branje artikulira na že obstoječih teorijah (glej Jameson, 1981/2002: ix-x) – je *reflektivni empirični koncept*, tako da v svoji interpretaciji na teoretski ravni simultano bere izbrane tematike znotraj diskurzivnih del drugih avtorjev in njihovih teoretskih prispevkov. Iz tega razloga je potrebno teoretsko branje jemati v njegovi širini, saj zajema tako racionalistični kot senzualistični empirizem, zaradi česar je novo branje večdimenzionalno, ravno kolikor poskuša oblikovati heterogeni teoretski dispozitiv, na osnovi katerega je mogoča produkcija novih odgovorov, ki jih je proizvedla stara (ideološka) problematika.

Koncept spoznanja potemtakem dejansko izpostavlja proces, ki se dogaja med *danim predmetom raziskave* – določenim diskurzom (delom) in *subjektom raziskave*. Objekt in subjekt kot dana predhajata procesu spoznanja in na ta način že definirata *temeljno teoretsko polje* (glej Pêcheux 1975/1982:136). Tisto, kar ju določa, je ravno sam proces spoznanja, razmerje, ki samo spoznanje definira kot takšno v funkciji dejanskega objekta, na katerega se spoznanje nanaša (glej Althusser 1968/1975:39).

Če tovrstna spoznava temelji na *subjektivni operaciji*, ki je *abstraktna* ravno toliko, kolikor iz dejanskega predmeta producira njegovo bistvo, potem *prisvajanje »abstraktnega bista«* - spoznanje ne glede na vrsto možnih variacij v povezavi s pojmom abstrakcije, *definira nespremenljivo strukturo*, ki tvori *specifiko teoretske prakse*. *Praksa spoznanja*, ki iz dejanskega predmeta izloči njegovo bistvo ni nič drugega kot *dejanska abstrakcija*, s katero subjekt prisvaja *bistvo nekega dela* (glej Althusser 1968/1975:39-40). Ali kot pravi Jameson, prisvajanje bista.

[...] prikazuje način, pri katerem konstrukcija historične totalitete vključuje izolacijo in daje prednost enemu od elementov totalitete, s čimer ta element postane prevladujoča koda ali "notranje bistvo" totalitete, ki je sposobno pojasniti ostale elemente oziroma lastnosti »celote«. Tovrstno tematiko, oziroma "notranje bistvo", potemtakem lahko razumemo kot implicitni ali eksplicitni odgovor na danes nezaželeno interpretativno vprašanje "kaj to pomeni?". (Jameson 1981/2002:12)

Dejanska abstrakcija je tisto »bistveno spoznanje«, ki je kot tako abstrahirano iz nekega konkretnega dela (izloženo, razdvojeno, izolirano). *Teoretsko spoznanje* je abstrakcija v pravem smislu besede, kot pravi Althusser (glej Althusser 1968/1975:40), ravno toliko, kolikor gre za »izoliranje« nekega bistvenega spoznanja iz konkretnega dela, ki zakriva svoje »nespoznano bistvo«. V tem smislu gre, kot pravi Foucault, za reaktualizacijo določene praznine, ki jo je pozaba zaobšla, prekrila ali zakrinkala, da bi jo lahko s teoretsko prakso odkrili (glej Foucault 1969/1995:38; Althusser 1968/1975:41-42).²

V praksi spoznave, kot pravi Foucault, lahko ugotovimo, da predmet spoznave ni identičen dejanskemu predmetu, kajti akt, ki utemelji neko znanstvenost, deluje kot vrsta praktičnih transformacij, ki omogoči vrsto sprememb (glej Foucault 1969/1995:36). Na ta način odkrivamo konstitutivno razliko

² V tem smislu je Althusserju (Althusser 1968/1975) spoznanje že vseskozi prisotno v dejanskem predmetu, ki ga je potrebno spoznati. V predmetu je spoznanje dejansko prisotno. Ni prisoten le predmet spoznanja, temveč tudi operacija, ki tvori razliko med vidnim in ne-vidnim, tj. ustrezajoča (dejanska) pozicija med deli (elementi dejanskega) predmeta. Strukturo samega procesa spoznave lahko tako definiramo kot prakso spoznavanja, s katero spoznava določenega predmeta oziroma dela postaja dejanski del dejanskega predmeta spoznave. Tisto, kar predstavlja spoznavo, omogoča dejanskemu predmetu novo eksistenco samo-spoznanja (saj gre za stvar dejavnega subjekta) in je v celoti vpisano v strukturo dejanskega predmeta na način (v obliki distinkcije) razlike bistvenega in ne-bistvenega, med površino in notranjostjo, zunanjim in notranjim.

med dvema predmetoma: *predmetom spoznave* in *dejanskim predmetom*, ki jo lahko izvedemo na razliko med strukturnimi elementi predmeta. Zato je nujno potrebno ločiti med dvema različnima predmetoma, *dejanskim predmetom*, ki obstaja zunaj subjekta, neodvisno od procesa spoznanja, in *predmetom spoznanja*, ki je različen od dejanskega predmeta. Iz tega lahko zaključimo, kot pravi Althusser (glej Althusser 1968/1975:44), da je potrebno pod vprašaj postaviti predmet, tj. pojem predmeta, čigar *razliko* je potrebno proizvesti. V tem smislu je Althusserjeva teorija avtonomna v razmerju do referenta, kot pravi Jameson, saj: » – referenca "konteksta " ali "temelja", zunanji stvarni svet neke vrste, referenca, z drugimi besedami, vprašljivi "referent" sam po sebi – je preprosto samo še en tekst več med mnogimi drugimi (teksti, op. N.J.)« (Jameson 1981/2002:20) kar pomeni, da se teoretska praksa kot praksa spoznanja vz-postavlja znotraj diskurzivne realnosti kot *enotnost teorije in prakse*.

Torej imamo opraviti z *diskurzivnim delom* kot *občim predmetom spoznave*, ki se razlikuje od dejansko obstoječega dela. Razlika med delom kot predmetom diskurzivnega raziskovanja in delom kot totaliteto spoznanj, »teorijo«, je proizvod *konkretnega mišljenja* »teorije na delu«, kot pravi Althusser (glej Althusser 1968/1975:44-45), in obstaja prav tam, kjer je *mišljeni predmet absolutno različen* od *dejanskega predmeta*, dejanske totalitete, čigar spoznanje omogoča ravno teoretska praksa (mišljena totaliteta): »Paradoks, ki v resnici ni paradoks, je, da vsak znanstvenik, ki se ukvarja z določeno znanostjo zavzame neizbežni položaj objektivnosti, to je materializma« (Pêcheux 1975/1982:140). Če povemo drugače: kot sleherna praksa spreminja svoje predmete dela v proizvode, tako teoretska praksa spreminja dano diskurzivno vedenje v določeno spoznanje, kar ni nič drugega kot *oblika teoretskega prisvajanja realnosti*: »Teorija bomo imenovali vsako teoretsko prakso znanstvenega karakterja. Teorija je ime za določeni teoretski sistem neke znanosti. V svoji teoriji vsaka določena znanost misli – v kompleksni enotnosti svojih konceptov (enostnosti katere je, med drugim, vedno manj – bolj problematično) – rezultate, ki so postali pogoji in sredstva njene lastne teoretske prakse« (Althusser 1965/1971:146).

Teoretski praksi lastna proizvodnja tvori proces, ki se v celoti odvija v *mišljenju*, zaradi česar je *teoretska praksa* kot spoznavno delo mišljenja na njenem predmetu raziskovanja *delo predelave* (Verarbeitug) in *razlaganja* (Vorstellung) v pojme (in Begriffe) (glej Althusser 1968/1975:46). Predmet, na katerem se izvršuje delo »spoznanja«, ni neko prvotno delo, temveč imamo opraviti s *predmetom diskurza* na večih ravneh diferenciacije, kot pravi Foucault (glej Foucault 1969/2001:47), torej že z *razdelano mislijo*. Takšno diskurzivno delo tvori konstitutivni del pogojev vsake spoznave, zaradi česar se spoznava nikoli ne nahaja pred čistim predmetom, ki bi ustrezal dejanskemu predmetu, ampak ima opraviti z *razlikami znotraj sistema formacije*, ki nastajajo s »predmetom« spoznanja:

Če nam je ideja o tekstualni produkciji pomagala, da prebijemo reificirajočo navado mišljenja o določeni pripovedi kot objektu, ali kot združeni celoti, oziroma kot statični strukturi, potem je bil njen učinek pozitiven; vendar je delujoči center te ideje dejansko zasnova teksta kot procesa, in prav tako je zaznamek o produktivnosti metaforični poudarek, ki le malo dodaja k metodološki sugestivnosti ideje samega procesa, pač pa veliko k možnosti njene uporabe ali nezakonitega prisvajanja s strani nove ideologije. (Jameson 1981/2002:30)

Pri možnostih spoznanja gre torej za vprašanje *mehanizma spoznavnega prisvajanja*, kot pravi Althusser (glej Althusser 1968/1975:60), ki nastopi s posredovanjem predmeta spoznave, tako da nam odpira zaprto (znanstveno, teoretsko) strukturo (ideologije) za prostor nove teorije, ki jo postavljamo (ustvarjamo, konstruiramo, iščemo).³ Mehanizem, s katerim proizvodnja predmeta spoznanja producira spoznavno prisvajanje predmeta, ni nič drugega kot *praksa*, kot nova diskurzivna praksa *znanstvenega eksperimentiranja* (praksa in teorija tvorita dva termina enega zrcalnega polja), kot točno določena družbeno - partikularna praksa, ki je v konkretnem odnosu s svojo teorijo (glej Althusser 1965/1971:147; Pêcheux 1975/1981:152-153), za katero Foucault pravi, da je oblika vednosti:

Vednost je torej tisto, o čemer lahko govorimo v neki diskurzivni praksi, ki je s tem specificirana: področje, ki ga konstruirajo različni objekti, ki bodo ali ne bodo dosegli znanstvenega statusa [...]; vednost je tudi prostor, v katerem lahko subjekt zavzame stališče, da bi govoril o objektih, s katerimi se ubada v svojem diskurzu [...]; vednost je polje koordinacije in podreditve izjav, kjer se pojmi pojavljajo, se definirajo, se aplicirajo in se transformirajo [...]; naposled definirajo neko vednost možne rabe in apropiacije, ki jih ponuja diskurz. (Foucault 1969/2002:195)

Ko govorimo o kriteriju prakse v odnosu do teorije, pride ravno prva do svojega polnega smisla: teoretska praksa sama sebi z lastnimi kriteriji postavlja vrednote svoje proizvode, kvalitete svojih proizvodov, tj. kvalitete znanstvenosti proizvoda znanstvene prakse (glej Althusser 1968/1975:63). Kriterij »resnice« (veljavnosti) spoznanja je tako vsebovan v sami *teoretski praksi*, tj. v njeni veljavnosti (že obstoječe) znanstvene forme, ki je sploh omogočila proizvodnjo (novih) spoznanj (in novih refleksij teorij o sebi) (glej Althusser 1968/1975:64). Oziroma kot pravi Foucault:

[...] gre za elemente, ki jih je morala formirati neka diskurzivna praksa, da bi se morebiti konstruiral znanstveni diskurz, ki je specifičen ne zgolj po svoji formi in svoji strogosti, temveč tudi po objektih, s katerimi ima opraviti, po tipih izjavljanj, ki jih

³ Da bi se izognili vnaprej dani zaprtosti ideološkega kroga, moramo zavrniti/falsificirati obstoječe teorije (glej Althusser 1968/1975:59) in postaviti odprti teoretski princip, ki je homogen v svoji strukturi odprtosti, tj. vsem dejanskim vprašanjem, ki jih postavlja spoznanje o svoji znanstveni dejavnosti. To strukturno odprtost izraža skozi formo, v polju in terminih teoretske problematike, tako da 1) izključuje ideološke rešitve in 2) postavlja vprašanja, ki izhajajo iz same že obstoječe teoretske strukture (znanosti). Slednje je neobhodno, da bi sploh lahko mislili (in utemeljili) razliko med teorijo proizvodnje spoznanja (filozofije) in že obstoječih vsebin spoznanja (teorij, znanosti) (glej Althusser 1968/1975:60).

obelodanja, po pojmi, s katerimi manipulira, ter po strategijah, ki jih uporablja. Tako znanosti ne navezujemo na tisto, kar je moralo biti izrečeno – ali kar mora biti izrečeno – zato, da bi lahko obstajal diskurz, ki morebiti ustreza eksperimentalnim ali formalnim kriterijem znanstvenosti. (Foucault 1969/2002:194-195)

Iz tega razloga je potrebno zarisati jasno ločnico: ni znanstvenega koncepta prakse brez jasnega razlikovanja med konkretnimi/partikularnimi praksami kot tudi ne brez novega koncepta odnosov med teorijo in prakso. Zato v ospredje postavljamo *tisto diskurzivno prakso*, ki ima nekakšen primat nad teorijo, izhajajoč iz sfer družbenega življenja, ki ga, kot vemo, obvladujejo palete različnih praks: ekonomske, ideološke, politične, tehnične, znanstvene, umetniške, pravne itd. prakse (glej Jameson 1981/2002:17-18). Vsebine teh praks razkrivamo tako, da spoznavamo njihovo strukturo, ki je v vseh partikularnih primerih struktura (točno določene) proizvodnje. Odnose utemeljenosti in artikulacije teh partikularnih praks spoznavamo tako, da raz-krivamo stopnjo vzajemne so-odvisnosti, njihovo stopnjo relativne avtonomije ter *njihovo (ekonomsko) determiniranost v zadnji instanci* (glej Althusser 1968/1975:63; Foucault 1969/2002:198-199; Pêcheux 1975/1982:155; Jameson 1981/2002:20-21), kar pomeni, da »[...] je v tem kontekstu tega politično-ideološkega dela na kompleksu ideoloških aparatov države in zato tudi na ideoloških in diskurzivnih formacijah, ki se z njimi prekrivajo, mogoče razumeti pojav novih, če uporabimo Michael Foucaultov izraz, "diskurzivnih praks"« (Pêcheux 1975/1982:152). S Foucaultovimi besedami lahko rečemo, da bo morala »[...] natančnejša deskripcija razmerij med epistemološko strukturo ekonomije in njeno ideološko funkcijo potekati skozi analizo diskurzivne formacije, ki jo je omogočila, ter skozi analizo celote objektov, pojmov in teoretskih izbir, ki jih je morala razdelati in sistematizirati; in tedaj bomo morali pokazati kako je diskurzivna praksa, ki je omogočila takšno pozitivnost, funkcionirala med drugimi praksami, ki so lahko bile diskurzivnega reda, a tudi političnega ali ekonomskega« (Foucault 1969/2002:199). Skratka, način prisvajanja sveta s specifično prakso spoznavanja, ki se v celoti nanaša na predmet spoznanja (teoretsko spoznanje), ki je različen od dejanskega predmeta (diskurzivnega dela ali teksta), ki ga spoznava, je mehanizem, ki spada v področje *zgodovine spoznavne teorije* (le-ta nam kaže, kako so si ljudje skozi zgodovino prisvajali svet, najprej skozi ideološka, nato skozi znanstvena spoznanja) in je nedvomno oblika teoretskega pragmatizma, ki vodi v vprašanje »*kaj je ideološko in kaj znanstveno?*«:

Človek si ne more kaj, da ne bi opazil, da to razhajanje v posebnem vprašanju diskurza, vodi do nasprotja med »ideološkim jezikom« (ki se nanaša na konkretne situacije, ki se zavzemajo za prevzem položaja) in "znanstvenim jezikom" (do čiste razvrstitve "abstraktnih" lastnosti tj. lastnosti, ki so "pravilne" ne glede na zavzeti položaj zgoraj ali spodaj), ker je tak vsak diskurz, tudi "politični diskurz", bi bilo možno zaznati in razlikovati med tistim "kar je ideološko" (ki je vezano na zavzemanje določene pozicije) in "neideološkim" (ki je postavljeno onkraj katerekoli pozicije). (Pêcheux 1975/1982:152-153)

In za kaj gre v teoretski praksi? Kot pravi Foucault, vprašanje ideologije, ki je naslovljeno na znanost, nikakor ni vprašanje glede konteksta ali prakse, ki ju znanost bolj ali manj reflektira, niti vprašanje zlorabe znanosti, temveč gre za vprašanje njenega obstoja kot diskurzivne prakse in njenega funkcioniranja med drugimi praksami (glej Foucault 1969/2002:199). Gre za ideološki boj v teoriji, kot pravi Althusser:

Zakaj se filozofija prepira zaradi besed? Realnosti razrednega boja so "reprezentirane" (predstavljene, izražene, op. N.J.) z "idejami", ki so "reprezentirane" z besedami. V znanstvenem in filozofskem mišljenju besede (koncepti, kategorije, op. N.J.) so "instrumenti" znanja. V političnem, ideološkem in filozofskem boju, pa so besede tudi orožje, razstreliva ali pomirjevala in strupi. Občasno bi ves razredni boj lahko povzeli kot boj ene besed z drugo. (Althusser v Pêcheux 1975/1982:153)

I O ideologiji nazaj naprej (Teoretska hrestomanija I)

2. »Durkheimova stvar«

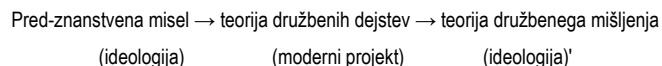
2.1.O sociologiji in epistemologiji

Kaj je »Durkheimova stvar« in kje jo najdemo?

Za boljši vpogled v Durkheimovo sociološko teoretsko-epistemično misel, na kateri se je vzpostavila *institucija sociologije*, je potrebno najprej izhajati iz vpisa sociologije v *horizont modernega projekta*, ki šele omogoča Durkheimovo samonanašajočo se spoznavno-teoretsko spekulacijo objektivnega sveta, objektivnih dejstev in objektivnih pojasnitev, na osnovi katerih je bilo mogoče opraviti vrsto *epistemoloških rezov* in utemeljiti *obča izhodišča in načela* za objektivno proučevanje družbe, ki so strukturno vezana na udejanjanje modernega projekta razsvetljenskega racionalizma in francoske revolucije – *državo* (glej Lallement 1993:141-143; Wallerstein 1991:89-92).⁴ Z drugimi besedami: teorija

⁴ V tem smislu je pozitivistični poseg v humanistično epistemo nastopil s postavitvijo humanistike in družboslovja v obči horizont moderne paradigme (*Science*), kar je proizvedlo paradokšno situacijo, zaradi katere sta humanistika in družboslovje "obsojena" na uporabo »objektivizacijske« metode, ne da bi se zares ločili od primata stare humanistične metode (*Wissenschaft*) (glej Lévi-Strauss 1950/1996:243-245; Geertz 1973/1998:18-28; Wallerstein 1999:78-81; Močnik 2000:177-181). Učinek, spremembo paradigme, je čutiti v Durkheimovem *znanstvenem univerzalnem racionalizmu*, tj. prvem pravilu raziskovanja družbenih dejstev: »Prvo in najbolj osnovno pravilo je, da na družbena dejstva gledamo kot na stvari«

spoznanja je po Durkheimu mogoča le, če se začne s *teoretsko kritiko predznanstvene misli* (glej Durkheim 1985/1963:32-33, 56-57) in že obstoječih *znanstvenih diskurzov* (glej ibid. str. 43).



Slika 2.1. Durkheimova shema teorije družbenih dejstev

Izhodišča za izoblikovanje ključnih teoretsko-epistemoloških aksiomov za sociologijo je Durkheim postavil v drugi knjigi *Pravil*, v kateri je s kritiko že obstoječih znanstvenih diskurzov razvil občo teorijo družbenih dejstev in »prelomil« z ideologijo kot pred-znanstveno mislijo (glej sliko 2.1.).⁵ Slednja je v *Pravilih* uporabljena v povezavi s pojmovanjem »znanstvene resnice«, torej ne kot sociološka teorija ideologije, ki jo lahko slutimo v *Formah*, ampak kot del njegove epistemologije, brez katere ne bi bilo mogoče ločevanje resnice/resničnega od ideologije/ideološkega. Durkheimovo *kritiko ideologije* lahko zapišemo: A) ideologija predhaja znanosti in znanost mora odpraviti ideološko misel ob svoji vzpostavitvi, B) pri čemer ne smemo ideologije misliti kot napačno predstavo, C) ampak kot primarno in spontano formo utemeljeno v izkustvu, s katero si sleherna posameznica in posameznik razlagata in usklajujeta svoj odnos do realnosti skozi določene oblike delovanja (*pratiques*); D) a ker so ideološke predstave zakoreninjene v imaginarnem odnosu do zunanjega sveta, povzročajo v znanosti zmoto v vzročnem odnosu med stvarmi in idejami, kar pelje v obliko spontanega idealizma.⁶

Možno je torej sklepati, da Durkheim v svojem epistemološkem diskurzu ideologijo pravilno postavi v *horizont imaginarnega*, v katerem živijo posameznice in posamezniki svoj zavedni ali nezavedni odnos do zunanje realnosti. To je področje praktične pametnosti in praktičnega delovanja, ki je imanentno

(Durkheim 1985/1963:31), ki temelji na občem prepoznanju sveta simbolov kot sistema realitet (stvarnosti) (glej Durkheim 1912/1982:18-19).

⁵ Drugo poglavje *Pravil* je zaradi svoje »*common sense koncepcije*« v nekem smislu sociološka klasika, ustanovitveni akt sociologije in mesto vznika modernega družboslovja, a prav tako izhodišče za Durkheimovo teorijo ideologije: za Baconove »idola« Durkheim pravi, da so neka vrsta »prikazov« oziroma »iluzij«, ki izkrivljajo pravo predstavo stvari, a jih vseeno jemljemo in percipiramo kot stvari (glej Durkheim 1885/1963:33; Hirst 1975:83).

⁶ Zgornji interpretaciji ustreza Durkheimov izvirnik: A) »V trenutku, ko neke nove oblike pojavov postajo predmet znanosti, one se že nahajajo predstavljene v duhu, ne samo v čutnih predstavah, temveč tudi z neko vrsto grobo oblikovanih pojmov [...]« (Durkheim 1885/1963:31); B) »Človek ne more živeti med stvarmi ne da bi o njih ne imel ideje na osnovi katerih določa svoje obnašanje« (ibid. str. 31, 34); C) »Kot proizvodi laičnega izkustva oni predvsem imajo nalogo, da usklajujejo naše dejavnosti s svetom, ki se nahaja okoli nas; oni so ustvarjeni v praksi in za njo« (ibid. str. 32); in D) »To so idola, neke oblike predstav (iluzij, op. N.J.), ki nam izkrivljajo pravi izgled stvari, katere jemljemo za stvari same« (ibid. str. 33; glej Hirst 1975:84-86).

posameznicam in posameznikom v njihovem vsakdanjem življenju.⁷ Ker pa je v tem imaginarnem razmerju do zunanjega sveta, ki ni samo red stvari, ampak tudi svet družbenih stvari in ki se realizira skozi posameznice in posameznike, nemogoče ločiti/izničiti ideologije od subjektne pozicije, je predmet znanosti lahko samo »družbeno«, ki ga je mogoče objektivirati in ločiti od subjektivnih (ideoloških) predstav.⁸

2.2. O družbeni stvari

V prejšnjem sestavku smo ugotovili: A) da je Durkheim razvil teorijo ideologije kot del svoje epistemologije, B) tako da je z epistemološkim rezom prelomil z ideološko mislijo, C) kar mu je omogočilo, da je vzpostavil teoretsko polje sociologije s konceptom (totalnega) družbenega dejstva. Pri tem smo družbeno dejstvo konceptualizirali »od zunaj«, ne da bi preizkusili njegovo notranjo konsistentnost. Zato je naša naslednja naloga, da pokažemo kako je družbeno dejstvo notranje strukturirano.

Najprej se moramo vprašati, kaj je družbeno dejstvo. Odgovor na vprašanje najdemo v prvem poglavju *Pravil*, kjer je »družbeno« določeno kot »kolektivni pojav« (glej Durkheim 1885/1963:21, 23, 26, 30), ki se »članom družbe« kaže kot nekaj »občega« in se prenaša skozi »družbene prakse«.⁹ Toda

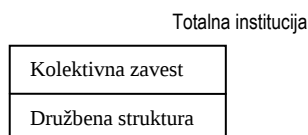
⁷ »Ker vznikne samo, da bi zadovoljila življenjske potrebe ona (ideologija praktičnega delovanja, op. N.J.) se povsem naravno usmerja k praksi« (Durkheim 1885/1963:33).

⁸ Če drži Durkheimova teza »[...] družbene stvari se realizirajo zgolj preko ljudi, one so proizvod človeške dejavnosti« (Durkheim 1885/1963: 33, 42), potem so (družbene stvari) kot »obči zgodovinski proizvodi« predmet znanosti, kar pomeni, da je vsako partikularno dojetje družbene stvarnosti oz. zunanje stvarnosti imaginarno in zato ideološko, torej kot tako neznanstveno. Povedano drugače: vsaka subjektivna sodba o zunanji stvarnosti je vrednostna sodba, ki se ji zgodovinsko pripisuje pomen »napačne zavesti«. Izhajajoč iz te predpostavke Durkheim ideološko pozicijo pripiše posamezniku in posameznici, tj. subjektu, s čimer jasno pokaže na paradigmatško analogijo med distinkcijami: posameznik-družba → subjekt-objekt → psihologija-sociologija → ideologija-stvar. In ker v *Pravilih* subjekt in ideologija nista bila predmeta zanimanja, je znanost o družbi za Durkheima mogoča le, če izhaja iz ločitve subjekta od objekta, subjektivne ideje od družbenega predmeta. Zavrnitev subjekta in ideologije se v zgodovini humanistike in družboslovja pokaže prvič kot pogoj za (zgrešeno) zgodovinsko konstitucijo sociologije oziroma humanistične in družboslovne misli kot znanosti (Science) in drugič kot zdrs v objektivizem in sociologizem, ki ga je že sam Durkheim deloma relativiziral »[...] ko razmišljamo o kolektivnih institucijah (družbeno dejstvo), ko se jim prilagajamo, jih individualiziramo (subjekt) [...]« (ibid. str. 16), Mauss pa redefiniral kot stvar in predstavo, ki tvorita totalno družbeno dejstvo, v katerega je vpisana subjektivna strukturna predstava (glej Mauss 1923/1996:131; Wallerstein 1999:85).

⁹ Skozi diskurz o občosti družbenega dejstva - pojava je lahko družbena praksa obča le, če je dojeta kolektivno in je veljavna za vse, torej če je prepoznana kot absolutna in je kot taka obvezujoča/zavezujoča; ne gre pa zamenjati, da je

heterogena in mnogovrstna družbena dejstva obstajajo le, če obstajajo individualne, skupinske ali institucionalne interakcije, katerih posledica so verjetja in načini vedenja, ki jih institucionalizira kolektivnost (glej Durkheim 1912/1982:44; Alexander 1982:25; Wallerstein 1999:85). Dejstva so v tem smislu forme družbene vsebine, tiste realitete, ki eksistirajo »neodvisno« od subjektivnih manifestacij družbenega, zadovoljujejo kriterij objektivnosti in so dostopne raziskovanju skozi obče postavljena pravila raziskovanja (glej Durkheim 1985/1963:6, 13-17; Wallerstein 1999:84-86; Meštrović 1988/1993:87-88). Lahko zapišemo, da je, ločeno od subjektivnih predstav, družbeno tisto objektivirano obče »common sense«, na osnovi katerega je izpeljano metodološko pravilo raziskovanja družbenih dejstev: družbena dejstva je potrebno raziskovati z družbenimi dejstvi in jih proučevati od zunaj kot zunanje stvari, torej v tistem svojstvu, v katerem se tudi kažejo, kot zunanje [prisile] (glej Durkheim 1985/1963:40, 41).

Z Lévi-Straussovimi besedami bi rekli, da je tovrstno definiranje »realnosti družbenega« kot razsežnosti pojma totalnega dejstva možno le, če so načini družbenosti, mnogoštevilna družbena dejstva, integrirani v *sistem* (glej Lévi-Strauss 1950/1996:241; Durkheim 1897/1968:310). In ravno to načelo nam omogoča, da formuliramo družbeno dejstvo kot totaliteto *sui generis* (glej sliko 2.2.), čigar totalnost je v tem, da organizira mnoštvo načinov družbenosti in skozi *mehanizme poenotenja* proizvaja (*učinek*) *totalnosti družbe* in ob tem vsakokrat zagotavlja pogoje za reprodukcijo družbe kot totalnega družbenega dejstva (glej Durkheim 1912/1982:133-134; Močnik 1996:272-273).



Slika 2.2. Durkheimovo totalno družbeno dejstvo

Družbeno dejstvo je na ta način postavljeno na križišče različnih načinov družbenosti (v našem modelu dveh načinov družbenosti), pri čemer je vsak od načinov družbenosti že sam navznoter strukturiran, kar omogoča sama logika neskončnega strukturiranja polja družbenosti. Takšna ugotovitev

kolektivna zato, ker je obča - Durkheim neopazno vpelje »strukturo« kot »podlago« za družbena dejstva, s čimer implicira morfološko podlago, tj. neko univerzalno strukturo na eni in obliko infrastrukture na drugi strani (glej Durkheim 1985/1963:27-28). Prva je pomembna zaradi svoje univerzalne (simbolne) razsežnosti – družbena struktura se kaže v načelih, ki so skupna opazovanim pojavom, ki so onstran empirije, torej bolj abstraktna in članom družbe nezavedna (glej Lévi-Strauss 1958:289-300). Druga je pomembna za razvoj britanskega strukturalizma, kjer je termin strukture razumljen empirično, kot oblika zakonitosti in se nanaša na družbene odnose oziroma sorodstvene odnose, ekonomske organizacije in religiozne običaje (glej Radcliffe-Brown 1952/1994:16-18).

se zato izteče v problemsko vprašanje: kako je mogoče v celoti totalizirati množstvo različnih načinov družbenosti, strukturirajoče se strukture, če družbenemu dejstvu grozi pomanjkanje notranje enotnosti oziroma kaj so mehanizmi poenotenja in kako delujejo?

Marxov oziroma Althusserjev odgovor bi bil, da je kapitalistični ekonomski način družbenosti tisti zgodovinsko avtonomiziran način družbenosti, ki je v strukturnem (ne)odnosu z drugimi načini družbenosti sposoben sam zagotoviti materialne in ideološke pogoje za svojo reprodukcijo, tako da omogoči ekonomski determinanti, da koincidira z ideološko dominantno (blagovni fetišizem) in proizvede učinek/videz totalnosti družbenega dejstva, ki se slehernemu individuumu kaže kot subjektivna, videzu totalnosti družbenega dejstva komplementarna predstava (glej Marx in Engels MEID II 1976:24; Althusser 2000:87).

Durkheimov odgovor (na postavljeno vprašanje) v »*Division of Labor in Society*« (1893) nikakor ni ekonomski, temveč moralni način družbenosti, kar je razumljivo, če vemo, da je imel Durkheim predstavo o družbi, ki se spreminja glede na (notranje) antagonizme v družbeni strukturi, a zaradi česar nikoli ne preneha obstajati kot moralna enotnost – družbi v kateri nad ekonomsko determinanto dominira ideološka dominanta, tj. družbeno (kolektivno) ustanovljene strukture pomena ali sistem kolektivnih predstav (glej Alexander 1982-83:131-132; Jameson 1981/2004: 283-284; Meštrović 1988/1993:100, 102). In ker je morala stvar kolektiva, torej stvar družbenega konsenza, s katero se vrši »idejna in normativna prisila« na delovanje posameznic in posameznikov, ki so zavezani moralnim idealom (glej Durkheim 1985/1963:30), se zdi, da sta Durkheimova posameznica in posameznik kot pripadnika družbe naddoločena in motivirana z občimi predstavami (pojavnimi strukturami); da se vedeta po idealni shemi družben-moralen-smotrni, kar pomeni, da naj bi bil obstoj take družbe res bistveno odvisen od individualnega vedenja posameznic in posameznikov kot »preigravanja vtisnjene družbene/kulturne partiture«, torej od tistih občutkov, prepričanj, verjetij, idej, vrednot in norm, ki jih vsi člani družbe prepoznajo in priznajo za skupne. Toda tovrstno ohranjanje družbenega konformizma oziroma totalnega moralnega konsenza zahteva (totalno) podrejenost individualnih zavesti *kolektivni zavesti*, sredstvu moralne prisile in uravnavanje vedenja posameznic in posameznikov in je mogoče le, če se oblike kolektivnih zavesti vzdržujejo in reproducirajo, kar je iz te perspektive potrebno razumeti v funkciji nujnosti vzpostavljanja in obnavljanja družbe.

A ker je Durkheim v družbi *fin-de-siècle*, kapitalistične proizvodnje in egoističnih posameznikov zaznaval stanje splošne družbeno-moralne deregulacije (*dérèglement*) (glej Meštrović 1988/1993:62), »družbeno anomično stanje«, je vzrok »za slabljenje socialne kohezije znotraj družbenega dejstva« raje kot ekonomskim dejavnikom pripisal družbeno-moralnem redu, njenim institucijam in egoizmu posameznikov (glej Durkheim 1893/1966: 61). To pomeni, da je na mestu, kjer je Durkheim predvideval smotrno vedenje posameznikov in družbenih skupin v skladu z občimi družbenimi predstavami, vzniknila

njegova teoretska aporija, ki jo formuliramo na sledeči način: če je zavezanost moralnim idealom vir in s tem vzrok za smotrno družbeno delovanje, potem je nemogoče od posameznic in posameznikov ali družbenih skupin pričakovati, da se bodo vedno vedli po pričakovanih idealih in normah, saj je za njih smotrno (pragmatično) ravno zadovoljevanje *egoističnih ali skupinskih interesov* (glej Mauss 1923/1996:149). Sledeč temu bi rekli, da imajo zaradi nekega strukturnega vzroka posamezniki in posameznice vedno svojo *subjektivno predstavo in verjetje* o nekem družbenem dejstvu in so zaradi tega lahko vselej v nekem konfliktu (interakciji) z drugimi posamezniki in skupinami, ki pripadajo drugemu verovanjskemu stališču (glej Wallerstein 1999:87). Smeli bi sklepati, da takšna formulacija *nasprotja med interesi* v svojem približku ustreza Durkheimovem pojmu anomije, vsaj toliko kolikor onemogoča (totalno) solidarnost in družbeni konformizem (glej Meštrović 1988/1993:81-84). V tem smislu lahko rečemo, da Durkheimov koncept anomije omogoča minimalno možnost konceptualnega priznavanja konflikta interesov v družbi, kar pomeni vsaj dvoje: da *ni totalnega družbenega dejstva* in da *obstajajo partikularne subjektivne predstave* o družbenem dejstvu.¹⁰ Še več: tovrstno »ne-totalno« razumevanje koncepta družbenega dejstva nas napeljuje na (wallersteinovski konceptualni) *odpremislek* (*unthink* kot odmisli podmeno) o občem kraju kot edinem kraju, iz katerega je šele možno uzreti »pravi« pomen družbenega dejstva (Resnico), in na potrditev obstoja partikularnih (subjektivnih), a prav tako obćih krajev (objektivnih), v katere so vpisane posameznice in posamezniki oziroma družbene skupine z razločljivimi »racionalnimi strukturami«, stališči in verjetji (glej Wallerstein 1999:87-88). V tem smislu koncept anomije omogoča minimalno možnost konceptualnega priznavanja konfliktov interesov v družbi, s čimer se potrdi Durkheimova koncepcija prisilne delitve dela (glej Durkheim 1893/1966:373-388), kar v približku ustreza Marxovi konceptualizaciji (razrednega) konflikta na osnovi različne stopnje delitve dela in oblike lastnine (glej Marx in Engels MEID II 1976:20, 26, itd.). Ker pa je zavoljo ohranjanja celote družbenega dejstva potrebno usklajevanje nasprotnih interesov, ki v družbi vedno potekajo v obliki uveljavljanja bodisi individualnih bodisi skupinskih ali razrednih interesov in ustrezajo individualnim, skupinskimi ali razrednimi verjetjem in stališčem, lahko sklepamo, da iz prakse vsakokratnega vzpostavljanja totalnega družbenega dejstva vznikne *institucionalizirana (normativna) praksa* oziroma *suplementarna institucija* (glej Alexander 1982:114; Wallerstein 1999:90-91).

¹⁰ S tem pa že stopamo v Maussovo in Lévi-Straussovo konceptualizacijo družbenega dejstva, ki Durkheimovemu objektivizmu družbenega dejstva pripiše subjektivni moment, dopušča dojemanje družbe kot objekta in subjekta hkrati in na ta način relativizira objektivacijo družbenega dejstva (glej Mauss 1923/1996:184, 207; Lévi-Strauss 1950/1996:244-246; Meštrović 1988/1993:81; Močnik 1996:283).

2.3. O religiji in ritualu

V *Elementarnih formah* je religija (kot specifičen način družbenosti) opredeljena kot družbeni pojav, ki tako kot drugi družbeni pojavi obstaja pred in zunaj posameznika in nanj deluje kot »zunanja sila« s ciljem, da zagotovi moralno obnavljanje (reproduciranje) skupnosti z vpisom posameznice in posameznika v simbolno (religijsko označevalno) strukturo (glej Durkheim 1912/1982:387; Alexander 1982:263-264).

Lahko bi rekli, da so verovanja in (ritualne) prakse, predstave in tehnike, s katerimi so povezana (religiozna) družbena doživetja posameznic in posameznikov, v neposredni povezavi s procesi strukturiranja (spreminjanja in adaptiranja) družbene strukture, v kolikor prakse oblikujejo družbena razmerja v skladu z »objektivno« strukturo kot s pojmovnimi strukturami (načeli, idejami) (glej Durkheim 1912/1982:156-157). To pa pomeni, da ima religija »stvarno osnovo«, in ker je ta osnova družba sama, sta za njen obstoj pomembni ravno omenjeni dimenziji religijskega življenja: *verovanja*, ki so sestavljena iz kolektivnih predstav (kolektivne strukture pomena, konceptualne sheme), in *prakse*, ki so določeni načini delovanja, s katerimi družba zagotavlja svojo reprodukcijo in svojo enkratno enotnost (glej Geertz 1973/1998:156). S tega vidika bi rekli, da *red idej* spada na področje *imaginarnega* in določa red praks, medtem ko so prakse forme oziroma »pravila« obnašanja (označevanja), ki predpisujejo, kako naj se človek vede (glej ibid. str. 38-39; Mauss 1996:210). *Rituali* so potemtakem materialne prakse označevanja, Althusserjev *mehanizem interpelacije* (glej Althusser 2000:98), s katerimi posameznice in posamezniki reproducirajo verovanjske (kulturne) obrazce oziroma *konceptualne sheme*, tako da osmišljajo »strukturo« svoje družbe, in na ta način, zopet kot posameznice in posamezniki, »profana bitja«, omogočajo, da obstaja družba, »sveto«. ¹¹

Na tej točki je potrebno ritualne prakse misliti kot mesto rojstva in mesto reprodukcije religije oziroma družbe: s potrjevanjem in reproduciranjem, materializiranjem družbene (simbolne) enotnosti v ritualu (skozi ritualno prakso) se izraža ritualna funkcionalna vrednost, katere učinek je obnovljena totalnost oziroma reproducirana enotnost družbenega in religijskega načina družbenosti (glej Durkheim 1912/1982:317, 352). Ali drugače: doseganje družbene solidarnosti, ki ni nič drugega kot vzpostavljanje minimalnega enotnega konteksta hegemonne ideologije, je pogoj za »normalno« delovanje družbe kot celote. To pa je mogoče le, če se red stvari vpiše v red zavesti skozi prakso. Prakticiranje predpisanih

¹¹ Konceptualne sheme lahko prevedemo kot kulturne predstave ali verovanjska ozadja, ki so skupna nekemu občestvu (kolektivne strukture pomena) in so kot taka pomembna za razumevanje in občevanje v horizontu neke določene kulture ali družbe: ta verjetja tako pripadajo točno določeni skupnosti in jo kot tako »držijo skupaj«. Verovanjska ozadja so tako družbena dejstva, v katere verjamejo posameznice in posamezniki in so le-tem zunanja in samoumevna (glej Močnik 1999:25,33; Duncan 1964:102).

ritualnih dejanj, pristajanje na kolektivni ideal, ima tako za posameznice in posameznike nek določen verovanjski smisel že iz samega pričakovanja, da so le-ta smiselna tudi za druge posameznice in posameznike. Smisel, ki ga posameznice in posamezniki »proizvajajo« skozi predpisano prakso, je zato spoznan za integralni del družbenega dejanja, ki v logičnem zaporedju predhaja in vznikne z dejanjem, oziroma šele omogoča njihovo predstavljanje.

Takšno razmerje med družbenim (predpisanim) smislom in dejanji (prakso) nas napeljuje na sklep, da imamo opraviti z dvema dimenzijama rituala - z *manifestno simbolno* in z *latentno imaginarno* dimenzijo, pri čemer vsako prakticiranje rituala proizvaja po tej analogiji dva učinka: izpolnjevanje religijskih dolžnosti na eni strani in nezavedno reproduciranje kolektivne zavesti ter interiorizacija le-te v individualne zavesti na drugi strani (glej Durkheim 1912/1982:378, 386) v razmerju do nekega Realnega nedotakljivega Božanstva. Lahko torej rečemo, da je ritual »objektiven« mehanizem, čigar učinek je ideološko (imaginarno) posredovanje družbene strukture individuumu in nezavedno vzpostavljanje subjekta skozi ritualno prakso (interakcije), ki je družbeno (simbolno) določena (predpisana).

2.4. O reprezentacijah

Kot že rečeno nas teoretska sled, ki jo je zapustil Durkheim v smeri koncipiranja »reprezentacij«, napeljuje na misel, da je družbeno življenje, se pravi kolektivno življenje, sestavljeno iz predstav, »*collection of symbolic phenomena*«, ki pa jih moramo v kartezijanski perspektivi proučevati kot stvari. Če uporabimo prostorsko deskripcijo, bi rekli, da je osrednja instanca Durkheimove totalne institucije idejna »nadzidava« oziroma instanca kolektivne zavesti, ki jo sestavljajo kolektivne predstave kolektivne strukture pomena.¹²

Ker pa vemo, da družbena realnost ni sestavljena samo iz idej oziroma predstav, ampak tudi iz besed in stvari, je jasno, da se sistem kolektivnih predstav v življenjskem svetu navezuje na Durkheimov družbeni milje - svet stvari in ljudi oziroma družbeno strukturo in posameznike in posameznice kot agente (glej Meštrović 1988/1993:84, 91). Zato je potrebno Durkheimove predstave vedno razumeti v

¹² »*Conscience collective*« lahko razumemo kot kolektivno zavest in kot kolektivno zavedanje in predstavlja kulturni idiom družbenega delovanja, nekakšno freudovsko (družbeno) nezavedno, matrico družbe (kulturo), ki je ne moremo misliti brez njenih nosilcev, posamezic in posameznikov, družbenih akterjev, in njihovih (kolektivnih) psihičnih *représentations* (psihe). Francoska beseda »*représentation*« dobesedno pomeni isto kot Platonu ideja in v nemščini ustreza besedi »*Vorstellung*«, medtem ko jo mi prevajamo z reprezentacijami oziroma s predstavami. V lingvistiki oziroma komunikaciji predstave označujejo (red stvari) in pomenijo (so simboli), so lahko razumljene (dekodirane) le iz določenega kulturnega/družbenega oziroma strukturnega konteksta (glej Bohannan 1964:81; Meštrović 1988/1993:47; Geertz 1973/1998:286-287).

njihovi dvojni razsežnosti družbenih dejstev: a) najprej kot kolektivne predstave, ki obstajajo neodvisno od posameznikov in posameznikov (družbena dejstva so zunanja), in nato b) kot individualne predstave posameznikov in posameznic, ki so neločljivo povezane s kolektivnimi/individualnimi dejanji (posamezniki so edini aktivni elementi družbe) (glej Durkheim 1895/1963:9).

Kolektivna zavest je družbena instanca, ki je v svoji funkcionalni prisotnosti »družbenega nezavednega« nadrejena individualni zavesti posameznic in posameznikov neke družbe/kulture. Kolektivna zavest se tako kaže kot »zavest zavesti« ali »red redov«, najvišja oblika individualnih oblik življenja in delovanja, in je kot taka najtesneje povezana s solidarnostjo pripadnic in pripadnikov določene družbe. Njena funkcija se reflektira v njeni »prisilni naravi« - v njeni idejni in normativni naravnosti, da opremi egoistične, asocialne in nagonke posameznice in posameznike za življenje v družbi (glej Durkheim 1912/1982:401; Jameson 1981/2002:282-285).

Ker je kolektivna zavest povezana s solidarnostjo posameznic in posameznikov, je nujno, da imajo posameznice in posamezniki določene skupne, torej kolektivne predstave o družbi v kateri živijo. Kolektivne predstave, čemur bi danes rekli predstavne ali konceptualne sheme (oziroma ideologija) sestavljajo kolektivno zavest - obče kulturne forme in vsebine neke družbe - in jasno odražajo družbeno organizacijo v kateri so nastale (glej Durkheim 1912/1982:16). Durkheim glede na vsebino loči kolektivne predstave na normativne in idejne: slednje predstavljajo osnovne konceptualne sheme družbene misli in izkustvena spoznanja in verovanja, medtem ko normativne regulirajo družbena delovanja. Rekli bi, da je obči karakter kolektivnih predstav lastnost družbenega dejstva, torej tista lastnost – na nek način obstajajo zunaj njih – zaradi katere družbene pojave posameznica in posameznik dojemata kot nekaj objektivnega (glej *ibid.* str. 195). Kolektivne predstave so torej osnovni logični okvir kolektivnih načinov delovanja, mišljenja in čutenja, delovanj in ravnanj, z eno besedo »sistem družbenih institucij« (glej *ibid.* str. 393-396; Geertz 1973/1998:298, 300), s pomočjo katerih neka družba/kultura opremlja »svoje« člane in se preko njih simbolno izraža in reproducira - zagotavlja svoje kontinuirano delovanje.

p	po	e
k	r	i
es	d	Ø

P: pravo; po: politika; e: ekonomija; k: kultura;
Es: estetika; r: religija; i: ideologija; d: drugo;
Ø: prazno mesto, mana.

Slika 2.3. Totalno družbeno dejstvo in mana

Znotraj tega okvira lahko tolmačimo Durkheimov koncept kolektivnih predstav v njihovi neposrednosti kot obliko kolektivnih delovanj, družbenih praks mišljenja, občutenja in verovanja, ki se

posameznikom kažejo kot zunanje prisile (glej Durkheim 1895/1963:23) in se skozi ritualne prakse, kot smo pokazali v prejšnjem sestavku, zavestno ali nezavedno ponotranjijo (glej Durkheim 1912/1982:384). Na ta način se z zunanjo prisilo in internalizacijo kolektivnih predstav skozi socializacijo in forme družbenega življenja oblikujejo individualne zavesti posameznic in posameznikov, katerih osnova je kolektivna, tj. družbena zavest.

Če zamenjamo perspektivo razlage in začnemo pri individualni zavesti kot sistemu subjektivnih predstav, pridemo do istega rezultata, ki nam pojasni formo in vsebino subjektivnih predstav. Poglejmo.

Individualne predstave pa so v tej krožni definiciji možne le, če so hkrati vpete v obči, tj. kolektivni obrazec predstav, ki jim predhaja tako v časovnem kot strukturnem smislu. Individualne predstave niso v tem smislu »sociološke«, čeprav »uporabljajo« kolektivni obrazec, nedvomno pa skupaj s kolektivnimi predstavami tvorijo tisti del družbene realnosti, v kateri prihaja do »kratkega stika« med njimi, torej v družbenih praksah, ki v končni instanci prevzemajo podobo *institucije* (glej Durkheim 1895/1963:12).

V Maussovi teoretski govorici, ki je nadgradnja Durkheimovega koncepta predstav, bi rekli, da subjektivni vpis v institucijo kolektivnih predstav, institucijo družbenega dejstva, šele omogoča imaginarno dojetje predmeta v celoti, torej kot objektivne stvari od zunaj in subjektivne predstave od znotraj, kar je ravno razsežnost humanističnih ved in družboslovja, torej »kulture« sociologije (glej Lévi-Strauss 1950/1996:244; Močnik 1996:269; Wallerstein 1999:91). V tem smislu je pomen, ki ga ima neko družbeno dejstvo za posameznico ali posameznika, v katerega sta vpisana, ključen za njuno hermenevitično razumevanje družbenega dejstva. Ravno pripisovanje te subjektivne topike družbenemu dejstvu je treba razumeti v smislu, da ne obstaja samo obči horizont, iz katerega so družbena dejstva enopomensko interpretirana, temveč da obstaja mnoštvo možnih subjektivnih pozicij, iz katerih se družbeno dejstvo kaže kot totalno. Ker pa takšno subjektiviranje pelje v paradoks neskončne subjektivizacije, je treba predpostaviti, da obstaja neka minimalna skupna točka - mesto artikulacije družbenega dejstva, ki ji pripadajo vse subjektivne predstave in ki te predstave totalizira. Mestu artikulacije, iz katere je možno totalizirati množico subjektivnih predstav in zagotoviti reprodukcijo družbe v celoti, ustreza Maussov in Lévi-Straussov koncept *mana* (glej Lévi-Strauss 1950/1996:247, 263-264).¹³ Koncept mana kot ničti funkcionalni označevalec brez funkcije - *organizacijsko načelo*, ki je sposobno zagotoviti strukturno odprtost za vpis subjekta in totalizacijo družbenega dejstva, je

¹³ Koncept mana je za Lévi-Straussa razpoložljivi označevalec oziroma dopolnilni označevalec, ki šele omogoča oziroma dopolnjuje označevalski niz, tako da zagotavlja komplementarnost med nizom označevalca in nizom označenca in na ta način zapolnjuje simbolne aporije. Za potrebe naše teorije bi rekli, da je mana forma in funkcija, ki družbenemu dejstvu kljub notranjim antagonizmom omogoča, da še vedno obstaja kot družbeno dejstvo. V tem smislu je »ničta institucija« forma, suplementarna institucija, ki je sposobna »ureditve« katerekoli vsebine, saj je kot taka nasprotje vsake odsotnosti in prisotnosti vsebine (glej Lévi-Strauss 1950/1996:264).

mehanizem subjektivacije kot mehanizem totalizacije. Ali drugače povedano: koncept mana je institucija posebne vrste, ki je sposobna artikulacije Maussove subjektivne predstave in Durkheimovske stvari, v smislu, da združuje red predstav z redom stvari (strukture).

S tem specifičnim načinom razumevanje kolektivnih predstav ali v Durkheimovem besednjaku »reprezentacij«, katerim smo pripisali Maussove subjektivne predstave, smo prišli do osnutka teorije ideologije, ki pa ni artikulirana kot teorija ideologije. Smeli bi reči, da so Durkheimovi nastavki teorije kolektivnih predstav osnutki teorije ideologije v treh korakih: prvič, objektivirane kolektivne predstave so stvar neposrednega doživljanja posameznic in posameznikov; drugič, objektivirane kolektivne predstave ne morejo obstajati, če niso pre-mišljene oziroma re-konceptualizirane v individualnih, tj. subjektivnih predstavah posameznic in posameznikov; in tretjič, reproduciranje kolektivnih predstav je mogoče le skozi institucije – institucionalne prvine družbene strukture, ki povezujejo posameznice in posameznike z družbeno strukturo.

2.5. O instituciji

Glede na to, da se je Durkheim (v družbeni delitvi dela) zavedal, da njegovemu »družbenemu dejstvu« grozi, da bo zaradi »anomičnega stanja« razpadlo, je v *Division* (Durkheim 1893/1966:5, 26-28), nato v *Pravilih* (Durkheim 1895/1963:16) in *Formah* (Durkheim 1912/1982:41-43) vpeljal koncept »institucije«, ki jo razume v njeni dvojni funkciji: prvič kot funkcionalno strukturno prvino znotraj družbenega dejstva, red družbenih institucij, in drugič kot (ne)funkcionalno pravno-politično organizacijo, ki od zunaj totalizira družbeno skupnost in njene institucije. Ali drugače: da bi to prehodno stanje »anomije« bilo regulirano, Durkheim predlaga, da se *moralno* (tj. družbeno) reguliranje industrije (kot družbene strukture) in integriranje posameznic in posameznikov oziroma skupin v celoti procesira skozi raven institucij: integriranje posameznic in posameznikov oziroma skupin skozi heterogeno raven institucij civilne družbe (strokovnih združenj) (glej Durkheim 1893/1966:5, 26-28) in reguliranje industrije skozi delovanje inkluzivne/ekskluzivne institucije (Države) (glej *ibid.* 358-259).

Če tematiziramo slednjo, bi rekli, da gre Durkheimu pri *državi kot instituciji* posebne vrste za vprašanje odnosa forme do vsebine družbe - kot odnosa ideje/volje do ureditve meščanske družbe v optiki politične teorije za prestrukturiranje celote/totalitete življenjskega sveta v duhu vzpostavljanja nacionalne suverenosti (Miller 1994:129-30). V tem primeru obča forma modernega življenjskega sveta posameznikov ustreza re-definiranemu odnosu posameznik-družba-nacija in je pravno-politična (a vseeno ničta) forma (institucije) družbe, skupna in splošna vsem posameznicam in posameznikom ter vsem sekundarnim institucijam kot organizacijskim prvinam neke družbe (glej Durkheim

1897/1968:389). Država oziroma nacija je torej tista nacionalna organizacijska institucija, v odnosu do katere se umeščajo vse institucije družbene strukture, je torej osrednja ničta institucija, ki regulira družbeno strukturo od zunaj in omogoča reprodukcijo politične družbe v »celoti« kljub obstoju različnih predstavniških shem posameznikov, skupin ali razredov, ki so vezane na različne strukturne (razredne) položaje, ki jih le-ti zasedajo v družbeni strukturi (glej Durkheim 1893/1966:68; Giddens 1978/1996:54; Alexander 1982:21). Še več: koncept države oziroma nacije, kot ga je mislil Durkheim, se neposredno povezuje s konceptom družbe, kar pelje v artikulacijo sociologije kot vede, ki je vezana na okvirje nacionalnih držav, če upoštevamo, da država kot ekskluzivno organizacijsko načelo predvideva obstoj neke zunanje/notranje meje, ki šele z vrsto notranjih institucij naredi neko družbeno skupnost za politično skupnost. Durkheim se zelo jasno izrazi: *»Narod se lahko ohrani le, če med Državo in posameznikom obstaja vrsta sekundarnih skupin (institucij, op. NJ.), ki so dovolj blizu posameznikom, da jih lahko dovolj močno privabijo v sfere njihovega delovanja ter jih na ta način potegnejo v obči tok družbenega življenja«* (Durkheim 1893/1966:28; glej Močnik 1999:88). Iz tega lahko sklepamo na (durkheimovsko) sociologijo kot »zunaj ideološko humanistično science« o institucijah, ki je vzniknila znotraj sekularizirane moderne države, iz konkretne prakse moraliziranja in vzpostavljanja družbene kohezije, a z negativno podmeno opravičiti nastale vladajoče materialne in duhovne odnose buržoazne države.

Če smo ugotovili kakšna je vloga (ne)funkcionalne pravno-politične organizacije, nacionalne države, ki od zunaj totalizira družbeno skupnost in njene institucije, potem moramo dognati, za kaj gre pri instituciji kot funkcionalni strukturni prvini znotraj družbenega dejstva, ki distribuira posameznice in posameznike za svoje potrebe. V tem smislu institucija označuje vse kolektivne sheme in načine delovanja, ki so lastni določeni družbeni organizaciji oziroma ki jih ta družbena skupnost priznava (glej Durkheim 1895/1963:16). Dvojnost te institucije je vidna v njenem odnosu do posameznikov in posameznikov, ki priznavajo institucionalno normo, in do strukture, ki jo ravno sestavljajo odnosi med posamezniki in posamezniki.

Institucija, ki zagotavlja »kratki stik« med občo ravni družbene strukture in posamezniki in posamezniki, ki pripadajo le-tej in so njene »elementarne tvorne prvine«, pravzaprav Durkheimu šele omogoči, da izpelje teorijo družbenega dejstva v njeni samoizpolnjujoči se krožnosti. Durkheimova teorija družbenega dejstva namreč ne želi subjektive predstave o instituciji v svoji konceptualizaciji, je pa ne zanika (glej Durkheim 1895/1963:16 pod opombo), kar pomeni, da Durkheimova institucija vselej že deluje kot organizirajoče načelo, ki na nek način z institucionalno ekonomijo, zahtevo po večjem številu posredniških institucij (glej Durkheim 1893/1966:28) zapolnjuje strukturne vrzeli – manko subjekta ali nezmožnost interpelacije avtonomnega subjekta (glej Durkheim 1895/1963:23), oziroma le proizvaja in vzdržuje videz strukturne celote.

A ker je »interpelacija« subjekta v določne družbene prakse in za določene družbene prakse pogoj za obstoj institucije in reprodukcijo družbene strukture, potem bi rekli, da posameznice in posamezniki ter njihove *individualne predstave sodijo k temeljnim pogojem institucionalnega delovanja*. V tem smislu *niso institucije nič drugega kot materialna forma družbenih praks* - materializirana eksistenca ideologije oziroma materialna razsežnost konceptualnih shem (glej Durkheim 1912/1982:41), skozi katere se vzpostavlja interakcija med posameznicami in posamezniki in skozi katere posameznice in posamezniki pripisujejo smisel svojim dejanjem. Ravno v tem početju, s priznavanjem in upoštevanjem institucionalnih norm (pravil, konceptualnih shem), se posameznice in posamezniki nezavedno »ujamejo« v mehanizem ideološke interpelacije, Durkheimovski horizont ideologije, ki izpolnjuje minimalne pogoje za teorijo ideologije: institucija (materialna forma ideologije) - praksa (interpelacija) - ideologija (imaginarno razmerje). Temu sledi ugotovitev, da je Durkheimova ideologija materialna eksistenca mehanizma predstav in praks, ki re-distribuirajo posameznice in posameznike za potrebe družbene organizacije in na ta način vzdržuje družbeno kohezijo.

3. »Althusserjeva institucija«

3.1. O Marxovi in Althusserjevi epistemologiji

»Zgrešitev je torej v temu, da se ne vidi tisto kar se vidi, zgrešitev se ne nanaša na predmet temveč na samo gledanje« (Althusser, Kako brati kapital)

Če želimo podrobneje raziskati »mehanizem« Althusserjeve *teorije ideologije* in same elemente, ki tvorijo ideološki mehanizem, kot jih poznamo iz *Idéologie et appareils idéologiques d'état*, moramo najprej začeti pri raziskovanju njegove epistemološke misli, torej pri (Marxovih) temah in konceptih, iz *Pour Marx* in *Lire le Capital*, ki jih danes označujemo za althusserijanske, in ki nam šele omogočajo, da oblikujemo althusserijanski *teoretski diskurz o ideologiji* in pre-mislimo ideologijo kot neodtujiv analitični instrument (koncept) horizonta humanistične misli in družboslovnih ved. Pri razlagi klasičnih (izhodiščnih) althusserijanskih tem in konceptov se bomo morali osredotočiti le na del »celote« Althusserjeve »radikalne« epistemološke misli, torej specifično področje *spoznanja o družbeni totaliteti*. Zadovoljili se bomo s prikazom epistemološkega horizonta *znanosti zgodovine*, katerega osrednja koncepta sta *strukturalni vzrok in naddoločenost celote* ter *forma družbene formacije* (načini družbenosti) in *kapitalistični način (re)produkcije*, da bi prišli do koncepta ideologije in *konstitucije* (Marxovega) subjekta v formah njegove odtujitve. A preden se lotimo raziskovanja ideološkega

mehanizma, pogojno rečeno *sociološkega koncepta ideologije*, moramo nekaj pozornosti posvetiti Althusserjevemu razumevanju odnosa med *filozofijo, znanostjo in ideologijo*, torej epistemologiji kot obliki znanstvene teorije. Poglejmo, zakaj je Althusserjevo branje Marxa aktualno tudi še danes.

Če izhajamo iz Althusserjevega odnosa do Marxa, bi rekli, da je Althusserjeva teorija marksistična vsaj toliko, kolikor je Althusserju šlo za epistemologizacijo Marxove anti-filozofije v »celoti«. A če bi vztrajali zgolj na tej trditvi, bi to pomenilo, da smo se napačno lotili branja Althusserja, oziroma da smo zgrešili samo bistvo Althusserjevega branja Marxa, ki nam je dano v strukturnem polju naše teoretske discipline, in s tem spregledali pravo problematiko »althusserijanskega« diskurza. Mesto artikulacije »althusserijanskega diskurza« namreč ni le »celota« kot taka, ampak je mesto razločka – kritika politične ekonomije (glej Althusser 1965/1971:131137; Balibar 1993/2002:25), mesto epistemološkega preloma znotraj »celote« Marxove anti-filozofske misli, ki pokaže na dve dialektični razsežnosti Marxove misli: Marxa (idealistične) ideologije in Marxa (materialistične) znanosti, katere (spoznavni) učinek je konstitucija (pozitivne) znanosti zgodovine.¹⁴ A ker je razloček med ideološkim in znanstvenim prenesen iz polja teorije skozi mehanizem spoznanja (epistemološki prelom) tudi v polje družbeno-političnega in filozofskega, se zdi, da družbeno-politična sprememba (revolucija) pogojuje in zahteva (radikalno) spremembo filozofije, ki jo je mogoče doseči v spoznavni razsežnosti teorije zgodovine.¹⁵ V tem kontekstu se spoznavna razsežnost pokaže kot potreba po filozofiji dejanja (materialistične praxis) v nasprotju s filozofijo idealizma oziroma individualistično/idealistično interpretacijo sveta, kar posledično pomeni premik od filozofije predstave (ideje) k filozofiji subjektivnosti (zavesti) kot dejavnosti aktivne konstitucije sveta in sebstva (preoblikovanju, delu, praksi) (glej Marx in Engels MEID II 1976:48-51; Balibar 1993/2002:30-33). In ravno v ugotovitvi, da »Subjekt je praksa«, pri čemer ima *praxis* kot

¹⁴ Althusser problematiko »preloma« postavi znotraj Marksove misli kontinuitete kot teoretsko vprašanje obstoja preloma in zgodovinsko vprašanje mesta preloma. V tem smislu epistemološki prelom, ki ga Marx napove v *Tezah o Feuerbachu* in izvrši v *Nemški ideologiji* (1845) (glej Althusser 1965/1971:24), Althusserju predstavlja Marxov obrat (*une coupure continuée*) od (heglovsko-feuerbachovskega) predznanstveno-ideološkega teoretskega humanizma o vprašanju družbe (kaj je bistvo človeka) in odtujitve (alienacije, reifikacije in fetišizma) (glej Althusser 1965/1971:64, 206-207, itd.; Althusser 1965/1975:135-136; Balibar 1993/2002:37), ki vsebuje osnutek teorije zgodovine (zgodovinski materializem) in nove filozofije – dialektični materializem (glej Althusser 1965/1971:23) – k znanstvenemu, torej znanosti zgodovine, ki jo zaznamuje naddoločeno protislovje produkcijskega načina in struktura z dominantno družbenih formacij (glej Balibar ibd. 17; Althusser 1976:109-114).

¹⁵ To potrjujeta Marxovi tezi, prva iz *Osemnajstega brumarja Ludvika Bonaparta*: »Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se jim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo« (Marx in Engels Izbrana dela, Zvezek I 1950:299), in druga XI teza o Feuerbachu: »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo« (Marx in Engels Izbrana dela, Zvezek II 1950:516). Tezi pokažeta, da filozofija ni avtonomna veda, ampak da je nad-določena z mestom, ki ga zavzema v polju (konfliktov, razhajanj) družbenega.

»svobodna dejavnost« (človeka) smisel le, če je v dialektičnem odnosu s *poesis* »nujno dejavnostjo« (predmeta), se skriva bistvo Marxove materialistične zgodovine, ki ni nič drugega kot medsebojna odvisna interakcija posameznic in posameznikov, ali kot pravi Balibar, »skupek družbenih razmerij«, ki za zagotavljanje dejanske svobode morajo spreminjati svoje eksistenčne pogoje. Zato zapišemo, da je praksa (teoretska praksa, spoznanje) kot oblika (ontološke) produkcije hkrati preoblikovanje sveta (kriterij resnice) in produkcija zavesti (teorija), katere sestavi element je ideologija.

3.2. O Ideologiji tako in drugače

Izhodišče za določanje strukture družbene formacije je postavljanje le-te v horizont Marxove teorije oziroma *znanosti zgodovine*, znotraj katere je sodobno družbeno formacijo, zgodovinsko družbeno totaliteto, potrebno misliti kot (Durkheimovo) *totalno družbeno dejstvo*, s čimer se uresničuje zahteva po občem sinhronem raziskovanju družbe, a istočasno omogoča primerjavo družbe kot *učinkov zgodovinske produkcije* (glej Marx in Engels MEID II 1976:472-493; Althusser 1965/1975:69-70; Jameson 1981/2002:76-77). Drugače povedano: Vsako družbeno formacijo je potrebno po Marxu in Althusserju raziskovati sočasno kot *družbo* in *družbo kot proizvod*, kar implicira obstoj določenega *mehanizma proizvodnje*, ki je lasten zgodovinski strukturi družbene formacije. V tem smislu bi rekli, da imamo na eni strani zgodovinsko družbeno formacijo (družbo in družbo kot učinek) in na drugi zgodovinski produkcijski način, ki je imanenten tej družbeni formaciji in ki jo v neki končni instanci tudi določa. A če želimo raziskovati celoto družbene formacije, moramo najprej raziskati njeno strukturiranost, torej načine družbenosti (simbolne registre), ki tvorijo v določeni konstelaciji totalno družbeno dejstvo. V tem oziru so načini družbenosti: pravo, religija, ekonomija, estetika idr. tiste zgodovinske »različne« in ena na drugo ne-reduktivne, relativno avtonomne družbene instance (glej Althusser 1965/1975:102; Althusser 1970/2000:62; Balibar 1965/1975:212), ki koeksistirajo v kompleksni strukturi enotnosti (glej Althusser 1965/1971:178). Takšno strukturiranje enotnega družbenega dejstva (družbene totalitete) potem implicira neko drugo ugotovitev, da so namreč tudi sami načini družbenosti prostorsko strukturirani, oziroma da se v pojmu družbenega dejstva vzpostavlja več hkratnih (družbenih) strukturnih instanc, ki jih ni mogoče ne zreducirati ene na drugo, kaj šele poenotiti (glej Althusser 1965/1975:104, 109; Močnik 1996:272). Temu sledi ugotovitev, da družbeno dejstvo (družbena totaliteta) in njeni načini družbenosti navznoter nikoli niso enotni, čeprav navzven dajejo videz totalnosti (celote, enotnosti). In če se različnih načinov družbenosti, ki se po logiki strukturacije lahko

strukturirajo v nedogled, ne da poenotiti in ne zreducirati, potem moramo ugotoviti, kako se proizvede učinek totalnosti načinov družbenosti in družbenega dejstva, torej družbe, kateri grozi implozija.¹⁶

Glede na to, da izhajamo iz teze, da je družbena totalnost (notranje) strukturirana na načine družbenosti, ki so tudi sami strukturirani itd., in se sprašujemo po mehanizmu, ki je sposoben (vsakič znova) zagotavljati produkcijo in re-produkcijo družbe v njeni totalnosti (proizvajati/proizvesti učinek družbenega), potem se zdi, da imamo znotraj epistemološkega horizonta opraviti z iskanjem *naddoločujoče strukture* in njej lastnega »*strukturnega mehanizma*«, ki proizvaja pogoje (svojih možnosti) za produkcijo ali natančneje re-produkcijo družbenega kot celote. Če prevedemo v nekoliko drugačno govorico, bi rekli: spraševati se po možnostih neke strukture (načinu družbenosti), ki je sposobna (nad)določiti obstoj strukture (partikularnih elementov – načinov družbenosti in same totalitete) v njenih učinkih (družba→družba'→ [n+1]), pomeni spraševati se po načinu družbenosti (strukturni instanci), ki je sposoben proizvesti materialne in ideološke pogoje za svoj obstoj.¹⁷ Torej, kateri način družbenosti je sposoben naddoločitve družbene celote?

Lahko odgovorimo hipotetično: če velja Marxova in Engelsova teza, da je v vsaki družbeno-zgodovinski formaciji njena forma (v celoti, torej tudi drugi načini družbenosti) podrejena neki teleologiji, ki je vezana (determinirana) v »končni instanci« za določen produkcijski način (aziatski, fevdalistični, kapitalistični), *potem je odgovor na vprašanje »kaj je družba?«* (kot le tout social, družbena totaliteta) *potrebno poiskati v ekonomskem načinu družbenosti*. Takšen odgovor skratka ustreza horizontu klasične politične ekonomije, s katero je podana epistemična primarnost ekonomskega načina družbenosti za določitev družbene strukture kot celote.

Ta formulacija ne pove veliko, saj ne pokaže na iskani mehanizem oziroma ne pokaže forme (delovanja), na kateri temelji ekonomski način družbenosti. Toda ravno v ta horizont (nevidnega) lahko

¹⁶ Do iste logike pridemo, če predpostavimo, da družbo tvorijo posameznice in posamezniki, skupine ali razredi, za katere obstaja nek enoten družbeni horizont oziroma mehanizem, ki omogoča produkcijo učinka totalnosti, čeprav vemo, da imajo posameznice in posamezniki, skupine ali razredi zaradi različnih strukturnih pozicij, ki jih zasedajo znotraj družbenega dejstva, različne interpretacijske perspektive o tem družbenem dejstvu (družbi), ki mu pripadajo. Na tem mestu se moramo vprašati, ali imamo opraviti pri branju Marxa in Althusserja z isto problematiko kot pri branju Durkheima, Maussa in Lévi-Straussa, namreč s konstituiranjem občega horizonta in partikularnih perspektiv ter produkcijo (učinkom) družbe (glej Mauss 1996:152-155; Lévi-Strauss 1996:243-246). Če postavimo vprašanje drugače: ali ni to vprašanje o posameznikah in posameznikih, odnosih in učinkih teh odnosov vprašanje, ali je družba strukturni učinek, kolikor je subjekt učinek strukture?

¹⁷ Marx je v *Predgovoru – H kritiki politične ekonomije* pokazal, da je ključ razumevanja strukturiranja družbene (strukture) celote v sami strukturni vzročnosti in v obstajanju strukture v njenih učinkih, torej v razumevanju pojma »Darstellung«. Ali drugače: posledice strukturne vzročnosti niso zunaj strukture, v tem smislu je tudi struktura imanentna svojim učinkom, kar pravzaprav pomeni, da je struktura samo posebna kombinacija njenih lastnih elementov in učinkov (glej Marx in Engels, Izbrana dela, Zvezek I 1950:455-456; Althusser 1965/1975:195).

umestimo Marxovo in Engelsovo teoretsko misel, po kateri je *ekonomska struktura* kot globalna označevalna praksa oziroma označevalska praksa kapitalističnega produkcijskega načina, tako kot vsi načini družbenosti, *topična* (strukturirana), strukturacija polja ekonomskega pa v njej nastopa v *formi kapitalskega razmerja* (Marx in Engels Izbrana dela, Zvezek I 1950:455-456; Althusser 1965/1971:175;188; Balibar 1965/1975:222-229; Balibar 1993/2002:105; Jameson 1981/2002:20-21).¹⁸ Če apliciramo Marxovo in Engelsovo »teoretsko revolucijo« na našo zgodovinsko epoho, bi rekli z Engelsovimi besedami, da je *kapitalistični način produkcije* (v katerem gre vedno za produkcijo posameznic in posameznikov, ki zasedajo določeno mesto v družbeni strukturi) tista ekonomska forma, ki A) v končni instanci določa, tj. naddoloča totalnost družbene formacije, B) je sposobna proizvajati zgodovinsko osamosvojitve in C) je sposobna zagotavljati (materialne in ideološke) pogoje za svojo možnost.

Z gledišča historičnega materializma celota družbenih odnosov ekonomske strukture (baza, struktura) in strukturna celota ideoloških form (nadstavba, superstruktura) tvorijo koncept družbene celote (le tout social). Iz te klasične perspektive, kjer je topika mišljena kot kraj (kamor se umeščajo realnosti) in odnosi med kraji, *ne-ekonomski načini družbenosti*, metaforično-topično rečeno nadstavba, sestavljajo pravno-politične (pravo in država) in družbeno-ideološke forme (morala, religija, estetika idr.), ki so *relativno avtonomne* v odnosu do *ekonomske strukture* – baze. Pri tej formulaciji je poudarek na relativni avtonomnosti, kar pomeni da (tudi) pravno-politične in družbeno-ideološke forme v zadnji instanci določa ekonomska infrastruktura, da so torej tudi ideološke forme *proizvedene* oziroma imajo svoj materialni vzrok (točko vpisa oziroma materializacije) (glej Balibar 1965/1975:212). Ampak ker so le-te relativno avtonomne, čeprav jih ekonomska infrastruktura v končni instanci naddoloča, pravno-politične in ideološke forme kot take *retributivno učinkujejo* (delujejo) na ekonomsko infrastrukturo (glej Althusser 1965/1971:108-114; Althusser 1970/2000:62-63; Balibar 1965/1975:210; Poulantzas 1966/1971:241-243; Lipietz 1993:110-112; Jameson 1981/2002:23).

Sledeč temu bi rekli, da imamo opraviti na eni strani z dejansko produkcijo in na drugi z ideološkimi formami, pri čemer obstaja dialektični odnos med obema. Kajti ideološke forme so A) kot oblika družbene zavesti naddoločene z družbeno produkcijo oziroma z njeno strukturo, a so v svojem obstoju B) relativno avtonomne glede na strukturo, in C) imajo sposobnost (ideološkega) delovanja na strukturo. Ob tem bi lahko sklepali, da materialistična tradicija, povzeta po Marxu in Althusserju, koncept ideologije (ideološke forme), ki jih misli kot oblike družbene zavesti, trdno naslanjata na koncept produkcije

¹⁸ Engelsov izraz »določitev v zadnji instanci«, Althusserjeva naddoločenost, se izkaže za strukturni vozle, po katerem je ekonomska sfera, v kateri poteka produkcija in reprodukcija dejanskega življenja, določujoč moment, a ne edini določujoč moment v zgodovini vsake družbene formacije (glej Marx in Engels, Izbrana dela, Zvezek I 1950:455). Ko rečemo, da ni edini moment vpliva, mislimo na vse ne-ekonomske, torej »ideološke« načine družbenosti.

(dejanskega življenja), s čimer postavljata problematiko ideologije in družbene zavesti v samo polje (re)produkcije dejanskega življenja (vsakdanjega življenja), torej v ekonomski način družbenosti (glej Althusser 1965/1971:86-114; Balibar 1965/1975:228-229; Jameson 1981/2002:25-27). In kaj je ekonomski način družbenosti?

Kapitalistični produkcijski način je kot ekonomski način družbenosti po Marxu »kraj«, kjer je na delu konstitutivni *strukturni razloček* med *načinom eksistence kapitala*, torej med konstantnim in variabilnim kapitalom. Strukturni razloček (Trennung) med konstantnim kapitalom v obliki delovnih sredstev in predmetov dela, torej proizvodnimi sredstvi, in variabilnim kapitalom, kapitalom v obliki delovne sile, torej proizvodnimi silami, je glavno *althusserijansko protislovje* v strukturi kapitalistične blagovno-produkcijske matrice, ki A) loči delovno silo kot proizvodni faktor od produkcijskih sredstev dela, in B) na ta način samo delovno silo preobrazi v dejansko obliko kapitala. Ta *razloček*, protislovje med navedenima tendencama, med podružbljanjem produkcije (koncentracijo, racionalizacijo, univerzalizacijo tehnologije) in diferenciacijo delovne sile (izkoriščanjem, drobitvijo, negotovostjo delavskega razreda), je *vzrok strukture kapitalskega razmerja*, oziroma je *forma*, ki si jo nadene protislovje v kapitalistični blagovni proizvodnji (glej Balibar 1965/1975: 232-238; Balibar 1993/2002:107; Močnik 1996:277; Lipietz 1993:107-110; Jameson 1981/2002: 21). Še več: *razloček* kot tak šele *postavlja razliko* med »družbenimi kraji« in v tem smislu *predhaja samim krajem*. In če tem krajem ustrezajo določene družbene zavesti, ki so z njimi določene (proizvedene), potem imamo nastavek za teoretsko razlago Marxovih družbenih razredov in razrednega boja. Lahko rečemo z Balibarjevimi besedami, da je *kapitalsko razmerje* ekonomsko zgodovinsko razmerje, ki je po svoji strukturi konstitutivno topično, kar pomeni da je dejansko *družbeno (razredno) razmerje* (glej Balibar 1965/1975:228). V tem smislu je pogoj za obstoj in reprodukcijo kapitalskega razmerja protislovje v ekonomski strukturi, tj. obstoj razrednega razmerja, kar je po sebi že oblika *družbenega (razrednega) boja*.

Ali drugače: pogoj za možnost kapitalskega razmerja znotraj (avtonomne) ekonomske strukture je učinek družbenega (razrednega) boja in istočasno forma tega boja, torej razloček kot topičnost, s katero se oblikuje razredno stališče (družbeni pogled, predstava, zavest). To pomeni, da vsakemu družbenemu (razrednemu) kraju, torej družbeni stvari (če kraj mislimo kot prostor, v katerega umeščamo realne stvari) pripada neko družbeno (razredno) stališče, družbena zavest, neka ideologija.¹⁹

¹⁹ Če je Durkheimovo družbeno dejstvo nespremenljiva celota, obči kraj brez vpisa subjekta (skupine, razreda itd.), potem je Maussovo ne-celo družbeno dejstvo, v katerega je vpisan subjekt (stvar + predstava), Marxova ekonomska struktura (družbeno dejstvo) učinek razrednega boja in oblika razrednega boja (stvar + razredna predstava), Althusserjevo protislovje v strukturi, kar nas napeljuje na sklep, da se družbeno dejstvo-ekonomska struktura šele vzpostavlja skozi razredni boj (konflikt, nerazumevanje, različni pristopi oziroma različno videnje). Na ta način se ne vzpostavlja le ekonomska

Glede na to, da smo ugotovili, da je kapitalsko razmerje čisto ekonomsko, tj. produkcijsko razmerje forme in učinka protislovja znotraj ekonomskega načina družbenosti, ki proizvede tudi določene oblike družbene zavesti, nam ostane, da ugotovimo kako se kapitalsko razmerje kot forma in učinek ter družbena zavest reproducirata, pri čemer moramo re-produkcijo misliti kot ohranjanje družbenih/kapitalskih razmerij (materialnih, lastninskih, kapitalnih) in kot način zagotavljanja izhodiščnih pogojev možnosti, h katerim sodijo, kot smo pokazali, tudi družbena stališča (ideologije, predstave). V tem smislu je treba tudi razumeti Althusserjev zastavek pri konceptualizaciji obstoja družbene formacije, namreč da je zadnji pogoj za produkcijo reprodukcija produkcijskih pogojev. Iz tega sledi (ugotovitev), da se kapitalsko razmerje ohranja, v kolikor zagotavlja materialne pogoje za svojo možnost (*materialne re-produkcije*), torej v kolikor zagotavlja pogoje možnosti za re-produciranje forme in učinka kapitalskega razmerja (materialnega, stvari, lastnine), h katerim sodijo tudi oblike družbene zavesti (*predstave*). To pomeni, da ideološke pogoje svoje možnosti zagotavlja istočasno z zagotavljanjem materialnih pogojev. Oziroma kot pravi Althusser: v kapitalističnem načinu produkcije *ekonomska struktura*, torej determinanta (ki naddoloča v zadnji instanci), *sovpada z ideološko dominanto* (glej Althusser 1965/1971:182, 184-186).

V prevodu bi rekli, da je v sami epistemični postavki matrice kapitalistične proizvodnje ideološki pogoj za kapitalsko ekonomijo že vpisan v ekonomsko strukturo vzročnosti (glej Balibar 1965/1975:273-274). *Ideološki pogoj* je v tem smislu ekonomiji lasten konstitutiven »način predstavljanja«, torej *mehanizem*, ki proizvaja ideološki učinek - »videz«, s katerim omogoča, da se »odnosi med ljudmi«, za katere smo pokazali, da so odnosi protislovja, antagonizma oziroma ne-enakosti, v kapitalistični blagovni proizvodnji izražajo v obliki komplementarnega »odnosa med stvarmi«. Proizvedeni videz je kot ideološki učinek blagovne ekonomije (strukture) v tem smislu nujen videz (pogoj), ki strukturni razložek med dvema oblikama kapitala ohranja, tako da »stvari in odnose« med njimi (kapitalistična strukturna razmerja, ki so protislovna in konfliktna razmerja) objektivira, torej jih prikazuje kot naravna stanja

struktura kot specifičen način družbenosti, kajti sleherni način družbenosti je učinek protislovja družbenih pogledov (npr. razrednega boja): prvič, ker vsak način družbenosti (v razredni družbi) prečijo protislovja od znotraj in drugič, ker je sleherni (zgodovinski) način družbenosti kot tak učinek produkcij totalnosti od zunaj (glej Močnik 1996:275). A da se družbenemu dejstvu, ki je naddoločen z ekonomskim načinom družbenosti zagotovi re-produkcija v njegovi (ne)celosti, je potrebno zagotavljati materialne in ideološke pogoje za njegovo možnost, torej je treba zagotoviti horizont občosti (obzorje univerzalnosti, mehanizem), ki je sposoben poenotenja različnih družbenih (subjektnih, skupinskih, razrednih) stališč. Ta horizont je v klasični meščanski sociologiji in filozofiji zagotovljen z (nacionalno) državo in nacionalno, občo univerzalno, ideologijo (interesa), ki ga poganja »logika na delu«, ki je že v 16. stoletju zastavljena globalno (univerzalno) (glej Holloway 2002/2004:20-23).

(Balibar 1993/2002: 70-72; Močnik 1996:278).²⁰ Ta mehanizem, ki je sposoben proizvesti ideološki učinek – videz, je tisti mehanizem, ki ga po Marxu poznamo kot »*blagovni fetišizem*«, ki:

[...] zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje delovnih produktov samih, kot družbene naravne lastnosti teh reči [...] To je le določeno družbeno razmerje med ljudmi samimi, ki tu zanje privzema fantazmagorično formo razmerja med rečmi [...] To imenujemo fetišizem, ki se lepi na delovne produkte, brž ko se producirajo kot blaga in ki je zato neločljiv od blagovne produkcije. (Marx Kapital, Zvezek I 1986:73)

S tega gledišča bi rekli, da je blagovni fetišizem ideološki mehanizem posebne vrste, ki je v kapitalistični blagovni proizvodnji sposoben »odnose med ljudmi« izražati (predstavljati) v formi »odnosov med stvarmi«. A to je mogoče, kot smo že pokazali, le A) ko je zagotovljena strukturna ločitev delovne sile od proizvodnih sredstev in B) ko a) proizvodna sredstva in b) delovna sila sama prevzamejo obliko stvarnega blaga. V logičnem zaporedju je izpolnitev pogoja B) možna na podlagi izpolnitve pogoja A), pri čemer je pogoj B) b) »preoblikovanje človeške delovne sile v blago« vezan na dva dejavnika kapitalistične blagovne proizvodnje: produkcijo (za trg) in obstoj mehanizma trga (menjave), kjer nastopa obči ekvivalent – označevalec denar (glej Balibar 1965/1975:222-223). Naštete »tehnične pogoje« je treba misliti v povezavi s posameznicami in posamezniki kot ekonomskimi subjekti: prvič, kot svobodnimi prodajalci in lastniki (lastne) delovne sile, ki je na trgu ovrednoteno (mezdno delo) in preoblikovano v »blago«; in drugič, kot svobodnimi kupci, ki na trgu kupujejo blago. V obeh primerih gre za »postvarjenje« in »svobodno voljo«, način dialektike subjektivnosti in objektivnosti (zanikanje subjektivnosti z vpisom v objektivnost), kar ne gre razumeti, kot da odnosi med stvarmi nadomeščajo dejanske odnose med ljudmi, temveč gre za to, da so slednji predstavljeni kot dejanski odnosi med

²⁰ Nujnost videza predstavlja tisti začarani svet, o katerem nam je govoril Max Weber, vsaj za tiste, ki v luči iskanja objektivnosti »videz« koncipirajo kot iluzijo, ki jo je potrebno odpraviti (z opazovanjem, statistiko in dedukcijo), če želimo zagotoviti znanstvenost analitičnega postopka. Še več: odprava tega (subjektivnega) videza v objektivnosti, kot je to naredil Durkheim, pa četudi samo znanstvena odprava, pomeni nepriznavanje oziroma ukinitve točno določenega družbenega razmerja, ki ima točno določeno funkcijo posredovanja, ki sploh omogoča »vzpostavljanje in obstoj drugačnega pogleda na stvar«. V tem smislu ni Durkheim tisti, ampak Mauss, ki je »videz/predstavo« koncipiral kot konstitutivni del družbenega dejstva, v smislu, da je (subjektivni) videz/predstava tista, ki šele »zapolni« (dopolni, objektira, postvari) družbeno dejstvo, torej tisto česar »videz je«. Torej, »videz/predstava« (v kapitalistični blagovni proizvodnji »blagovni fetišizem«) nista napačni zaznavi realnosti, temveč sta zaznavi, ki izhajata iz zgodovinskega strukturnega vzroka (razloček med lastnino, trgov idr.), in ki šele omogočata vzpostavljanje pluralnosti (statusnih, skupinskih, razrednih idr.) družbenih pogledov – kar je tudi razlog topične strukturacije družbenega dejstva« in posledično oblikovanja »družbenega dejstva« skozi družbena protislovja (glej Balibar 1993/1971:71, 75). V tem smislu je Marxova teorija subjektivnosti (razredov in razrednega boja) konstitutivna za teorijo objektivnosti, v kolikor ima videz/predstava (blagovni fetišizem) nalogo, da totalizira družbeno dejstvo, tj. da posteriori omogoči konstitucijo videza v objektivnosti – konstitucijo subjektov, ki so del te objektivnosti.

stvarmi; da so izraženi v formi cene na trgu kot dejanskem prostoru realizacije blagovnega fetiškega razmerja, torej »kraju« materializacije vrednosti razmerja denar-blago (glej Balibar 1993/2002:74, 80). V tem smislu je blagovni fetišizem osrednji mehanizem konstitucije (dejanskega, objektivnega) sveta, ki ni produkt subjekta, temveč ravno nasprotno – je geneza zgodovinske forme subjektivnosti (fetiški značaj subjekta), ki podleže materialni stvari (blagu, denarju idr.). Mehanizem fetišizma je način družbene konstitucije sveta, ki ga nalaga logika kapitala – »svobodne« podreditve subjektov in objektov skozi forme menjave in pogodbe organizaciji družbe kot trga blaga, ki se izteče preko *formalne podreditve* posameznik in posameznikov, delovne sile, statusu čistega blaga v *realno podreditev* (glej Althusser 1976: 51-52; 117-118; Holloway 2002/2004:49, 53).

3.3. O ideologiji in instituciji

Ker je kontekst dejanske produkcije življenja za Marxa in Althusserja (historična) kapitalistična ekonomska (re)produkcija, ki temelji na strukturnem kapitalskem razločku »delitve dela« in sploh producira razloček zavesti in dejanske zgodovine (problematika zavedanja), pravno-formalno vezana na državo - družbeno formacijo kot entiteto globalnega kapitalističnega sistema (glej Wallerstein 1999:14-15; Wallerstein 1991:78), potem država mora za svoj obstoj na nacionalni ravni zagotavljati ravno to funkcijo delitve dela, tj. zagotavljati možnosti za reprodukcijo produkcijskih razmerij tako na materialni ravni življenja kot na ravni zavesti (struktur mišljenja) in med njima samima. Ne-zmožnost sprevida, vključitve abstraktne zavesti v dejansko življenje in kontinuiranost (re)produkcije razločka med življenjem in zavestjo je v tem smislu za Althusserja mesto »*epistemološkega preloma*«, mesto zmožnosti vznika *avtonomnega (nevtralnega ideološkega mehanizma oblasti)*, ki proces mišljenja kot abstrakcije zavesti ohranja v njeni avtonomnosti, ločeno od dejanskega življenja, kar povzroča izgubo imanence in onemogoča delovanje zavesti v realnosti (glej Balibar 1993/2000:56). Natanko v tem pomenu zagotavljanja reprodukcije produkcijskih razmerij na ravni zavesti – struktur mišljenja – vznikne pri Althusserju *problematika ideologije*, realne moči idej, ki *ne obstaja na sebi*, temveč *le na podlagi materialnosti ideoloških aparatov države* kot diskurzivnih mehanizmov, ki *proizvajajo »ideološke kraje«* (ki jim pripadajo partikularne družbene zavesti), kamor se *postavljajo individue ideologije* (glej Močnik 1999:77).

Da bi ustrezno določili domet pomena zgoraj navedenega sestavka »*ideologija ne obstaja na sebi, temveč le v materialnosti aparatov, ki proizvajajo ideološke kraje, kamor postavljajo individue ideologije*« in da sploh lahko »primemo« ideologijo, ki »*ne obstaja na sebi*«, je najbolje začeti pri materialni eksistenci, torej tisti njeni modalnosti, v katere obstoj ne dvomimo, se pravi z ideološkimi aparati.

Iz navedenega bi lahko sklepali, da Althusserjevo izhodišče o *materialni tezi ideologije* poteka v dveh na-videz nasprotujočih se smereh: a) da ideologija ne obstaja na sebi in b) da obstaja le v materialnosti aparatov (glej Althusser 1970/2000:91). Če želimo še dodatno problematizirati to naše izhodišče, se moramo vprašati, kako ideologija sploh eksistira v materialnosti aparatov, oziroma na kakšen način ideologija obstaja v materialnosti aparatov. Odgovor bomo poiskali z dekonstrukcijo izhodiščne postavke, na osnovi katere razložimo na eni strani ideologijo kot ideje ali idejne eksistence, ki nimajo avtonomne eksistence na sebi, kar pomeni, da (zase) nimajo zunanosti, hkrati pa niso (npr. za znanost ali za subjekte) nič drugega kakor zunanost, in na drugi strani materialne aparate, v katerih eksistira ideologija. »Tovrstni ideološki paradoks«, s katerim imamo opraviti, deluje kot »fiktivna občost«, ki združuje neko *imaginarno (ideološko) razsežnost*, ki je za nas predstavljiva le kot »družbeno dejstvo«, torej kot tista »durkheimovska sociološka stvar«, ki se recipientom v njihovem spoznavnem horizontu kaže kot dojemljiva občost, ki ima v končni instanci vzrok in (prvotni) pogoj obstoja v *materialni (realni, obči) razsežnosti aparata*. A kako naj razumemo razsežnost materialnega aparata, ki mu je lastna neka ideologija?

Lahko poskusimo s konceptualizacijo aparata, torej tiste materiale razsežnosti, ki je v klasični durkheimovski sociologiji definirana kot »*institucija, ki določa ritualne predpise (normo), s katerimi se urejajo vrste institucionalnih praks*«, kar je pravzaprav Althusserjeva minimalistična definicija institucije: »[...] *prakse urejajo rituali, v katere se te prakse vpisujejo v naročju materialne eksistence nekega ideološkega aparata* [...]« (Althusser 1970/2000:93). Videti je, da na ta način podamo le dva vzajemno povezana elementa aparata: *prakso in ritual*, ki določata notranjo strukturo aparata kot *mehanizma delovanja* in istočasno še poglobljata problemsko polje, saj nič ne povesta o materialni eksistenci ideologije. Ali pač? Če so ideološki aparati »krajci« dejanj, ki so vključeni v materialne prakse, ki jih urejajo rituali, potem se zdi, da *ideologija je praksa*, ideologijo opredeljujejo dejanja, ideologija je »*ta dejanja in te prakse*«, ali kot pravi Althusser: »[...] *ideje (so) materialna dejanja, vključena v materialne prakse, ki jih urejajo materialni rituali, te pa določa materialni ideološki aparat* [...]« (Althusser 1970/2000:94).

Ob tej konceptiji materialnega *obstoja ideologije v praksi aparata* ne moremo spregledati ključnega manka tega koncepta, namreč (manka) *koncepta subjekta*, torej *subjekta prakse*, ki šele s svojo *vpetostjo v institucijo, v prakso aparata*, omogoča, da koncept ideologije deluje.²¹ Z drugimi besedami:

²¹ Za razumevanje Althusserjevega subjekta je nujno narediti obrat k Marxu in subjektu prakse in njegovemu razumevanju svobodnega subjekta kot subjekta ideje in prakse. Na eni strani je torej *subjekt ideje*, geneza subjektive subjektivnosti (kontemplacije in interpretacije), v kateri je vsebovana ideja dejavnosti (smisel, verjetje) in na drugi *subjekt delovanja*, dialektično vzajemen odnos *praxis*, svobodne dejavnosti in *poesis*, nujne suženjske dejavnosti, - pri čemer je samo

praksa družbenega delovanja, ki jo določa aparat, je možna in ima smisel le preko subjekta in za subjekt, torej preko subjekta prakse in za subjekta prakse. To pomeni, da je v končni instanci subjekt pogoj za možnost obstoja institucije, kolikor je institucija funkcionalna prvina v obstoju subjektive družbene organizacije oziroma razsežnost same družbene strukture kateri subjekt pripada.²² A če je institucija prvina v obstoju subjektive družbene organizacije oziroma prvina družbene strukture, ki ji subjekt pripada, potem se zdi, da je tudi *ideologija*, ki obstaja v praksah teh aparatov, ki imajo smisel le preko subjektov in za subjekte prakse, *konstitutivna prvina subjektov prakse*. Prav zato se moramo vprašati, katera dejanja sploh so ideološka. In odgovor bi bil, da so to zgolj dejanja subjekta prakse, torej tista subjektivna dejanja, ki imajo zanj (pogojno rečeno tudi za druge) v vsakdanjem življenju vselej nek smisel, če le-ta deluje v skladu s svojimi idejami, torej če v (svoji) praksi (delovanja) izpolnjuje svoja ideološka, tj. ideološko posredovana verjetja. V zvezi s tem je Althusserjeva poanta jasna: a) »ideologija priznava«, da ideje subjekta prakse obstajajo v njegovih dejanjih, in b) (v primeru, če obstaja nedoslednost v idejah/dejanjih tega subjekta) ideologija vedno pred-pripiše subjektu prakse ideje, skladne njegovim dejanjem, kar v končni fazi pomeni, da so mogoča tudi dejanja z različnimi smisli oziroma ravno nasprotno različna dejanja z istim smislom. Ali drugače: ideje-smisli-verjetja so vselej nekako pred subjektivnimi (družbenimi) dejanji, kajti brez njih si dejanj sploh ne moremo zamisliti. In ravno iz tega razloga je v vsakdanjem življenju a) sleherna ideologija mogoča le prek subjekta in za subjekte in b) sleherna praksa mogoča le prek subjekta in za subjekte (glej Althusser 1970/2000:95).²³

bistvo subjekta praksa, torej subjektivni vpis skozi delovanje v neko občost, *preoblikovanje občosti* – eksistenčnih pogojev, ki je istočasno tudi *samopreoblikovanje* (glej Balibar 1993/2002:50).

²² Pri tem lahko institucijo koncipiramo durkheimovsko sociološko, A) kot to naredi Radcliffe-Brown, kot prvino v družbeni strukturi, kjer ima obča sociološka definicija institucije, althusserjevega aparata dvojno razsežnost: a) struktura zagotavlja svojo reprodukcijo preko institucije, ki posameznice in posameznike veže na strukturo, b) veže jih ravno s tem, da posameznice in posamezniki »svobodno priznavajo« institucionalno normo in se na ta način strukturirajo v odnose, ki sestavljajo strukturo (glej Radcliffe-Brown 1994:17-18), ali B) kot to naredi Lévi-Strauss, ki koncept institucije misli kot prvino družbene organizacije, torej misli Maussovo institucijo, kateri sta že pripisana partikularna pogleda (predstavi) posameznice ali posameznika (glej Lévi-Strauss 1950/1996:241-242; Močnik 2000:117-118).

²³ Ta teza se neposredno navezuje na še eno Althusserjevo temeljno določitev ideologije: a) partikularne ideologije imajo zgodovino, b) medtem ko je ideologija nasploh vse-zgodovinska. Prve so konkretne zgodovinske ideologije, ki vselej izražajo določene strukturne (razredne, skupinske) pozicije znotraj družbenih formacij. Druga, ideologija nasploh, pa je za Althusserja vse-zgodovinska (omni-historique), kolikor je vse-zgodovinsko Freudovo nezavedno (glej Althusser 1970/2000:84-87). Ta teza nam pove, da ideologije nasploh ne gre razumeti kot prazno iluzijo, temveč kot ne-zgodovinsko realnost, oziroma kot sam pravi, kot je Freud opredelil nezavedno: nezavedno je večno. Nezavedno je Bog? Neposredna navezava ideologije in večnega? V tem smislu je tudi ideologija nasploh večna, saj ima kot taka svojo nedostopno strukturo in hkrati sposobnost, da deluje kot realiteta (glej Althusser 1980:110-111), kot Freudovo in Lacanovo nezavedno, torej kot pravo durkheimovsko družbeno dejstvo, Milnerjeva hiperstruktura. Ideologija je nasploh strukturni model delovanja sleherne

Toda na tem mestu vznikne novo vprašanje, ki zadeva sam »subjekt ideologije in prakse« in njegov odnos do institucij in strukture, torej do aparatov, ki imajo razsežnosti družbene strukture, ki ji oba pripadata: ali je Marxov in Althusserjev trans-individualni subjekt ideologije in prakse (descartovski zavestni rousseajevski družbeno-meščanski abstraktni svobodni in enak subjekt) sposoben neodvisnega delovanja od (ideologij) aparatov? Glede na zgoraj povedano lahko zapišemo, da je ideologija pogoj za subjektovo delovanje, kar v končni instanci pomeni, da ima subjekt prakse vedno potrebo po neki fantazmatski, tj. ideološki opori pri svojih dejanjih. Ta ideološka opora subjekta, na podlagi katere le-ta izvršuje dejanja, ni nič drugega kot njegovo »ideološko ozadje« oziroma »verojansko ozadje«, ki vznikne iz njegovega akta delovanja. V tem smislu je Althusserjeva teza, da »ljudje živijo svojo ideologijo [...] ne kot obliko zavesti, ampak kot predmet iz njihovega sveta, kot sam njihov svet« (Althusser 1965/1971:216), sprejemljiva, v kolikor jo beremo z Maussovimi oziroma Lévi-Straussovimi konceptualnim aparatom: subjektovo ideološko ozadje je že vselej povezano s »svetom«, tj. s strukturnim dejstvom, saj zanj struktura ni nič drugega kot njegova ideološka predstava o strukturi, ki se mu kaže v vsej svoji materialnosti.²⁴

Natanko v tem smislu je Althusser postavil drugo tezo o ideologiji: »ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami« (Althusser 1970/2000:87), ki je hrbtna stran teze o materialni eksistenci. Ta zahteva, da se ideologija razume kot način predstavljanja, kot doživeti odnos do sveta, do katerega subjekti prakse pridejo preko ideološkega ozadja, torej z ideologijo in skozi ideologijo, do relativne svobode in »zavesti«. Če je ta način imaginaren, potem v tem imaginarnem odnosu, ki se dogaja v zavestnem subjektu, ki živi nezavedno ideologijo, ni izražen subjektov odnos do eksistencialnih pogojev - v ideologiji ni predstavljen »sistem

partikularne ideologije, je *social fact*, ki nastane iz zgodovinskega razkoraka med dejavnostjo/prakso in abstraktno zavestjo o praksi, kar nam pove, da je razkorak kot manko konstituiven za človeštvo naploh in da ideologija nasploh ni nič drugega kot nezavedna zgodovina, ki jo živimo, torej možnost (za) ideologije imaginarnega, ki se historizirajo (glej Jameson 1981/2002:34-35, 39). V tem smislu ni konca ideologij(e), kot ni konca zgodovin(e).

²⁴ Pravzaprav zgoraj zapisano ni nič drugega kot Lévi-Straussova poanta iz *Uvoda v delo Marcela Maussa*, ki je eden izmed tistih ključnih sprevidov znotraj polja družboslovnega teoretskega raziskovanja, ki ima posledice in zadeva družbene vede nasploh. Lévi-Straussova poanta je namreč, da je »totalno družbeno dejstvo« (obče) lahko totalno le pod pogojem, da je »utelešeno v individualni izkušnji« (subjektivno, partikularno). Drugače povedano: totalno družbeno dejstvo je »totalno« le pod pogojem, da je hkrati objekt in subjekt, Durkheimova stvar in Maussova reprezentacija/predstava, kar omogoča notranja značilnost družboslovnega predmeta raziskovanja – da je v znanosti, v kateri je opazovalec iste narave kot njegov predmet opazovanja, opazovalec sam del svojega opazovanja. To v končni fazi pomeni, da, če res želimo doumeti družbeno dejstvo totalno, ga moramo doumeti v obeh njegovih dimenzijah, od zunaj kot stvar, katere del je njen (zavesten ali nezaveden) pojem/predstava, pri čemer je notranje umevanje (subjektivno) preneseno na zunanje umevanje (obče), kar rezultira v neskončnem procesu subjektove (z)možnosti neskončnega objektiviranja. Torej imamo »model« individuuma kot neskončno objektivirajočega se subjekta (glej Lévi-Strauss 1950/1996:242-245).

realnih razmer«, temveč imaginarno razmerje individuumov do realnih razmer, v katerih živijo. Kot pravi Althusser: v ideologiji je (ljudem) predstavljeno (njihovo) razmerje do (teh tj. njihovih) eksistenčnih razmer (glej ibid. str. 89; Althusser 1965/1971:216-217), kar gre razumeti tako, da je predstavljen način, na katerega živijo svoj odnos do eksistencialnih pogojev, kar kaže na vzajemen odnos imaginarnega kot doživljenega in materialnega (prakse) v smislu realnega. To nam pove vsaj dvojje: a) da je ideologija izraz odnosa ljudi do njihovega sveta, v katerem dejanski odnos implicira imaginarni, torej doživeti odnos, in da je b) v dialektiki dejanskega in imaginarnega ideologija aktivna komponenta, ki v samem imaginarnem odnosu, torej znotraj subjekta prakse, modificira njegov odnos do njegovih eksistencialnih pogojev življenja.

Ena izmed klasičnih opredelitev državnih aparatov, ki je še vedno teoretsko produktivna, aparat oziroma institucijo opredeljuje kot »vez«, ki povezuje posameznice in posameznike z družbeno strukturo v družbeno strukturo in obratno, tako da institucija določa ritualne predpise (normo), s katerimi se urejajo vrste institucionalnih praks, medtem ko prakse urejajo rituali, v katere se te prakse vpisujejo v naročju materialne eksistence nekega ideološkega aparata. Druga pa opredeljuje institucijo kot ideološke aparate (države), a) ki pretežno delujejo z ideologijo, tj. z relativno avtonomnimi in heterogenimi ideologijami in b) kot aparate v katerih vselej obstaja neka ideologija – obstaja v praksah tega aparata, pri čemer je A) praksa mogoča le prek neke ideologije in v njej in B) je ideologija mogoča le prek nekega osrednjega »imaginarnega univerzalnega« Subjekta, ki je »forma subjekta par excellence« in za subjekte (glej Pêcheux 1975/1983:92-93).

Poanta, ki sledi iz ugotovitev, je, A) da je obči horizont, ki mu pripadajo ideološki aparati, nevtralna prazna forma, ki jo mora naddoločiti partikularna ideologija, B) da ideološki aparati s heterogenimi ideologijami povezujejo posameznice in posameznike s strukturo v strukturo, ki je za njih le ideološka predstava o strukturi v njeni materialnosti, in C) da ideološki aparati delujejo z ideologijo in da je ideologija materialna eksistenca aparatov, vsebovana v praksah aparatov, ki so mogoči le preko Subjekta in za subjekte = a) partikularna ideologija, ki ji uspe naddoločiti obči nevtralni horizont, vladajoča ideologija, b) ki, če želi zagotoviti možnosti za svojo reprodukcijo (ohranitev oblasti), mora zagotoviti hegemonijo nad relativno avtonomnimi ideološkimi aparati in v njih – ideološki aparati so kraji, za katere in v katerih ideološki boj poteka (v njih delujejo heterogene ideologije), c) kar pomeni, 1) da mora partikularna ideologija preko svoje prakse ideologije in z ideologijo aparatov *mobilizirati* posameznice in posameznike, 2) da se le-ti udeležijo ritualnih praks materialne razsežnosti ideoloških aparatov in da priznajo (se podredijo) ideje, norme, vrednote idr., s katerimi ideološki aparati strukturirajo (urejajo) družbene odnose med (temi) posamezniki in posameznicami in iz katerih izvirajo ideje teh posameznikov in posameznic (glej Althusser 1970/2000:94).

3.4. O subjektu in interpelaciji

Postavlja se vprašanje, kam umestiti (ideološko) interpelacijo in kako je razumeti. Običajno razumevanje interpelacije [*interpellare*: seči v besedo] kaže na uporabo/razumevanje besede v Althusserjevem kontekstu: i) nagovoriti nekoga (z besedo), ii) nasloviti nekoga (z besedo), iii) poziv (nekomu). Ob takem izhodišču se nam avtomatično vsiljuje misel, da imamo opraviti z interpelacijo, ki funkcionira kot *govorno dejanje*, v katerem (neka partikularna) *ideologija nagovarja, naslavlja oziroma poziva* (nekega) posameznika ali posameznico, torej konkretnega individuum, da se odzove (kot subjekt \$). Ob tem se nam odpre še eno vprašanje: kaj ideologije povedo individuumom, ko jih interpelirajo (v subjekte \$)? Ali drugače: kaj ideologije povedo individuumom, da se le-ti odzovejo na poziv? ²⁵

Hitri odgovor bi bil: povedo jim tisto, kar si želijo slišati, torej tisto kar ima, pogojno rečeno, za njih nek smisel. Drugače: podajo jim fantazmatsko (ideološko) oporo, ki ima smisel za njihovo delovanje kot delovanje svobodnih subjektov ideologije.

Althusserjeva teza pravi, da ideologija interpelira individuum v subjekte (glej Althusser 1970/2000:95), kar pomeni, da je *interpelacija način delovanja ideologije*. Interpelacija je aktivni način delovanja ideologije, ki smo ga dosedaj interpretirali kot naslavljanje ali ogovarjanje ali pozivanje individuumom, da se odzovejo pozivu. A če smo pozorni na Althusserjevo uporabo terminov, ugotovimo tudi, da zapiše, da *ideologija interpelira individuum v subjekte*. Poudarek je na *predlogu* [–v] kot prislovnem določilu (družbenega) kraja, ki ga proizvaja ideologija in kamor postavlja individue ideologije – subjekte. In če gremo naprej, na nekem drugem mestu Althusser zapiše še drugo različico interpelacije: »*interpelacija [...] individuum "spreminja" v subjekte*« (ibid.99), kjer je poudarek na *spreminjanju* individuov v (družbene) subjekte (glej Althusser 1980:113-114).

Teza mogoče niti ni sama paradokсна, če jo beremo iz Althusserjevega umevanja, da sta obstoj ideologije in delovanje (praksa) individuumov kot subjektov (ideologije) ena in ista stvar, kajti, kot smo povedali, so individuumi po ideologiji vselej-že interpelirani v subjekte. Oziroma natančneje: individuumi so subjekti, ki so vselej že interpelirani v neko ideologijo kot subjekti družbene prakse. A ker ideologije niso večne in konstantne, temveč spreminjajoče se, spreminjajo tudi svoje nosilce – nosilce funkcij v

²⁵ Althusserjevo konceptualizacijo ideologije »za subjekta in preko Subjekta« lahko razumemo preko Lacanove označevalske logike, saj Althusserjev veliki Subjekt kot neki univerzalni, če ne celo absolutni subjekt v grobem ustreza Lacanovemu Drugem ravno tam, kjer je mesto vznika prvega označevalca $S_1 \rightarrow S_2$, ki povzroči vznik zaprečenega subjekta, subjekta manka. Gre torej za tistega označevalca, ki zastopa subjekt za nek drug označevalec (glej Lacan 1996:182). Pri tem gre za to, kar Pêcheux imenuje »[...] delovanje Označevalca v procesu interpelacije in indentifikacije [...]« (Pêcheux 1975/1983:93).

zgodovinskem dogajanju, so lahko le del prakse »delovanja« in kot take praktične ideologije individuov kot subjektov. Lepše rečeno: ne spreminjajo jih toliko, kolikor jih pre-oblikujejo, oblikujejo, preobražajo in adaptirajo po svojih potrebah in po svojih merilih, prav zato ker je odnos subjektov do družbenega dogajanja praktičen in ideološko imaginaren. V tem je tudi enkratnost ne zgolj ekonomskega načina družbenosti in njegove danes že nekoliko relativizirane sposobnosti zagotavljanja možnosti reprodukcije brez zunajekonomskega nasilja, temveč tudi enkratnost ideologije, ki s svojim mehanizmom omogoča produkcijo i) svobodnih (individualnih) subjektov (svobodne subjektivitete), ii) čigar svoboda je ravno v tem, da se svobodno podredijo/vzniknejo na način identifikacije v določenemu družbenemu redu, npr. v lacanovskemu simbolnemu družbenem redu $[S_1 \rightarrow S_2]$, oziroma da svobodno sprejemajo svojo podrejenost (glej Pêcheux 1975/1983: 104-106).²⁶

²⁶ To dejansko ustreza izhodiščnemu pomenu lat. *subicere*, *subieci*, *subiectum* [postaviti pod, položiti] in izpeljanemu pridevniku *sujet*, *sujette* [podložen, podrejen] in samostalniku *sujet* [podložnik, državljan], torej »izhodiščni« asimetriji razmerja interpelacije (kot komunikacijskega dejanja npr. na podlagi Jakobsonovega modela), v katerem je zaznati »učinek gospostva« kot podrejenosti in videza hlapčstva (interpeliranega naslovljenca) subjekta Subjektu ideologije. Ravno v tem kontekstu je treba Althusserjev subjekt (naslovljenca, h kateremu se obračjo ideologije, torej nek »ne-subjekt«) razumeti kot Freudov/Lacanov vselej-že subjekt družbene strukture, ki je skozi interpelacijo, imaginarno dimenzijo vedno znova v-poklican v samo-prepoznanje, torej identifikacijo, da postane to, kar je vselej-že (nezavedni) subjekt te simbolne strukture. Ali to pomeni, da je interpelacija-identifikacija kot del imaginarnega diskurza konstitutivna za subjektivacijo, ki je del simbolnega? Da – v tej meri, kot sta pokazala Freud in Lacan, kolikor je konstitutivna interpelacija s subjektivacijo (identitetni mehanizmi): individui so vselej-že subjekti neke ideologije, kar pomeni, da so individuumi (zavesti, smisla in ratia) vselej že subjekti nekega nezavednega (fantazijskega) verjetja in verovanja (ideologije) (glej Jameson 1981/2002:52-53,168-169). Potemtakem bi rekli, da je interpelacija-identifikacija naslovljenca (individuum v subjekt), ki poteka v imaginarnem registru, uspešna glede na interpretacijo/prepoznanje in priznanje sporočila kot smiselne s strani naslovljenca kot subjekta. Toda to je možno le, če se naslovljenec s svojo individualno (nezavedno) željo (po smislu), torej tisto, kar subjekt je - subjekt nezavedne želje, a subjekt verjetja, odzove na (njemu zunanjo) evokacijo z zahtevo po smislu, ki mu omogoča tako željeno identifikacijo s tisto instanco (krajem avtoritete, za katero se predpostavlja da ve), ki bo potrdila njegovo fantazmagoričnost. V tej točki odnosa (nezavedne) želje in zahteve se artikulira kraj konstitucije subjekta s pozabo tega, kar ga določa (glej Althusser 1980:123). To pomeni, da je i) individuum vselej že subjekt, ii) da se sama nezavedna želja konstruira v komunikacijskem razmerju, iii) da se individuum objektivira kot subjekt le preko govorice Drugega, pri čemer se v subjekt želje vsadi želja kot želja Drugega (ideologija) in ga interpelira »v in kot subjekt« točno »na tisti kraj«, kamor si naslovljenec kot subjekt to nezavedno želi. Seveda moramo dovoliti pluralnost komunikacijske situacije, kar pomeni da je mogoče prepoznavanje in priznavanje istega sporočila na podlagi različnih kontekstov, torej posledično aktivno konstruiranje pomenov/smislov naslovljenca (subjekta) in samega naslovljenca v razmerju do konteksta – kraja, na katerega je vezan naslovljenec (glej Pêcheux 1975/1983:121-122; Althusser 1980:119-120; Močnik 1999:51). V tem kontekstu kapitalistične družbene formacije je delovanje ideološkega mehanizma kot identitetnega mehanizma proces označevanja, ki kaže individuumom, kaj morajo biti: osrediščeni subjekti zavesti, institucije, ki sprejemajo svojo samo-podreditev družbi, tako da vedno-znova enotijo svoje heterogene subjektivacije (pravne, politične, religiozne idr.) pod enotnost (identiteto) neke ideologije. Torej morajo biti konstruirani »v formi« subjekta. To pa pomeni, da sta zavest in identiteta kot konstitutivni

Interpelacija je skratka v tem smislu *identifikacija* individua z nagovorom [S-a], torej simbolnega reda, subjekta, Boga, Zakona, avtoritete (saj S vedo, kaj delajo, govorijo), ki ni nič drugega kot simultani *proces podrejanja* na nagovor in *prepoznanje* subjektovega [da sem] naslovnik nagovora oziroma poziva. Pri tem je poudarek na subjektovem recepcijskem avtomatizmu prepoznanja in *priznanja* (zavedanja), [da je] vselej že *subjekt* torej naslovljenec, ki se mu obračajo številne ideologije, v katere je bolj ali manj uspešno interpeliran in deluje skladno z njimi. In ker je *subjekt prakse subjekt ideologije* in vselej (nezavedno) naddoločen z neko partikularno ideologijo, deluje spontano in naravno kot svobodni subjekt – subjekt nenehnega podrejanja (lastnim ali tujim) idejam/ideologijam, katere po pravilu zanika, in v tem avtomatizmu slepe pege, »ne vidi kaj dela, a ko spregleda, se dela, da ne vidi«, funkcionira sam (glej Althusser 1970/2000:106, 107; Althusser 1980:134-135). Iz tega naslova je navezava ideologija-subjekt samozadostna, da povzroča samo sebe. Avtonomni avtomatizem samopodrejanja subjekta [\$] je pravzaprav samo-podrejanje nekemu Subjektu, če ne temu, potem avtomatično nekemu drugemu, prav tam kjer ideološki nagovor [S°] deluje zgolj kot opora (jamstvo) konstitucije njegove subjektivnosti in opora (samo) podrejanju družbenemu redu, katerega del je (obstoječe stanje), tako da ga (ne)prepozna/(ne)prizna skozi predstavljene ideološke forme (v zavesti skozi zavest/zavedanje). Konec koncev je ideološka interpelacija - »ideologija interpelira individuum v subjekte« - konstitutiven družbeni mehanizem (individualističnih) modernih družb, torej družbeni proces kontinuiranega konstruiranja subjekta (kar je in kar ni oziroma kdo sem in kdo nisem) in njegovih mnogoterih subjektivnosti, ki se udeležujejo skozi in v heterogenih ideologijah, ki med seboj tekmujejo in se med seboj prekrivajo.

Če povzamemo bistvo ideološkega diskurza v odnosu do subjekta, bi rekli, da A) *subjekt* bolj ali manj *deluje po ideologiji*, kolikor je uspešno kot individuum *nezavedno interpeliran v ideologijo*, ki obstaja v materialnem aparatu skozi in v *praksah subjekta/institucije*, ki so določene z ritualom v katerih *subjekt participira po svobodni volji* in polni zavesti. B) A *subjekt* nikoli ni *proizvod* zgolj ene ideologije, temveč subjekt *vznikne* (kot strukturni učinek) na *presečišču heterogenih ideologij* (glej Lévi-Strauss 1996:236) in je kot tak zmožen neskončnih subjektivacij. Zato se zdi, i) da *subjekt* na neki točki *uhaja popolni ideologizaciji/simbolizaciji*, torej je *ne-celi-subjekt*, in ii) da je ravno to uhajanje nasploh dialektična logika institucionalnega delovanja in proizvajanja (neskončnih) form subjekta (glej Althusser 1980:123; Pêcheux 1975/1983:106-107). C) Hrbtna stran *ne-celega-subjekta* je *ne-cela-*

dimenziji subjekta-forme pravzaprav diskurzivni učinek gospostva (glej Althusser 2000:145; Pêcheux 1975/1983:117-118). In to ne kakršnega koli gospostva, ampak prav modernega gospostva, gospostva univerzitetnega diskurza ekspertne vladavine znanosti, ki se ukvarja s subjektom kot svojim objektom, ki prostovoljno in z veseljem vztraja v tej identiteti subjekta-blaga-hlapca, tj. subjekta-objekta. Iz tega razloga je sprejemanje identitete kot emancipatorične prakse »delati na sebi« pravzaprav pristanek na fetišizem in stanje, ki je tako, kot je.

ideologija/institucija, ki ni sposobna naddoločiti subjekta v celoti, saj ji ta vselej že uhaja v drugo ideologijo, kar pomeni, da sleherna ideologija poskuša naddoločiti že vselej-v-neko-ideologijo-interpeliranega-subjekta in zapolniti njegov strukturni manko, ki je hkrati njen manko. To je tudi sam »Realni« razlog »ideološkega boja« - ona ideologija/institucija se bojuje za svoje pogoje praktičnega obstoja z artikulacijo možnosti za naddoločitev »idealnega« subjekta (prakse), ki (ji) verjame.²⁷ D) Mesto, kjer se srečata subjekt in ideologija, mesto interpelacije, vznikne iz aktivnosti obeh: i) nagovora ideologije, ki subjektu ponudi strukturno/ideološko ozadje, s katerim se le-ta lahko identificira (vpiše vanj) in ii) subjektovega (ne)prepoznanja svoje (fantazijske) želje v nagovoru ideologije in njenega priznanja - objektivacije ideološkega ozadja/razlage in priznanja le-tega kot lastnega ideološkega ozadja/razlage). E) Subjekt kot subjekt prakse, subjekt ideologije in subjekt želje vselej-že funkcionira sam, tako da se bolj ali manj tudi sam interpelira v in skozi dani horizont (institucionalnih) ideologij, ki se križajo v njem, in se z njimi in skozi njih postavlja kot subjekt (te ali one ideologije, preseka ideologij), v kolikor le-te vsaj deloma ustrezajo njegovim partikularnim nezavednim željam. F) [→] ravno v tem smislu je subjektov izbor svoboden (sam izbira), kolikor je determinirana možnost njegovega izbora (kolikor je že nezavedno ujet) [→] subjekt je subjekt v kolikor »srečanje« (subjekta in partikularne ideologije) spodleti [→] »spodletelo srečanje« (subjekta in ideologije) je pogoj za padec v (drugo partikularno) ideologijo.

4. »Lacanova subjekt«

4.1. O ustroju subjekta

Posameznica in posameznik »po[sta]neta« govoreča subjekta potem, ko sta v-rojena-v-družbo z in v jeziku, obratno pa družba preko jezika biva v posameznicah in posameznikih, tako da jih označuje/evocira kot subjekte, da se le-ti odzovejo kot govoreči subjekti. Če to drži, potem je v končni instanci *jezik naddoločujoča lastnost družbenega*, saj je družbeno konstruirano preko jezika, kar nikakor ne pomeni, da je subjektovo bistvo zvedeno zgolj na jezik, temveč pomeni, da je subjektova družbena-ontološka-realnost njemu dostopna zgolj kot jezikovno posredovana, torej v prenesenem pomenu, in da

²⁷ Strukturni manko, lacanovski a, je vselej že tisti manko, ki sploh i) omogoča ne-celi-subjekt kot subjekt-želje, ii) omogoča vpis, da je subjekt sploh interpeliran v neko ideologijo, iii) omogoča subjektovo drsenje od predmeta do predmeta, ideologije do ideologije, označevalca do označevalca, iii) omogoča preklapljanje iz ene ideologije v drugo ideologijo, torej je tisti strukturni manko, zaradi katerega je subjekt-vselej-že-manko-bit, ki ga žene v iskanje, v obup, v spraševanje, v odkrivanje itd.

je kot taka družbeno pomenljiva: »*Pomeni, človek govori, ampak govori zato ker ga je simbol naredil človekom*« (Lacan 1966/1983:59).²⁸ Iz tega sledi, da je družbena realnost za subjekte jezikovno simbolno (s)konstruirana realnost v smislu sociološke (npr. Berger-Luckhmanove) *družbene konstrukcije realnosti*, ki poteka skozi *govorno komunikacijo*, ki kot taka zaznamuje trans-individualnost posameznic in posameznikov kot (inter)subjektov govora. Produkcijo subjektov si v tem smislu lahko zamišljamo tudi skozi (Habermasovo) pozicijo *komunikativnega-govornega dejanja*, ki predpostavlja neko *inter-subjektivno situacijo/kontekst življenjskega sveta*, v katerem si v razmerju stojita subjekt (jaz) in Drugi subjekt, kolektiv, televizijska reklama, družba itd. (ti) in se praviloma dogaja pod institucionaliziranim in ne-institucionaliziranim okriljem na način *govora kot prakse označevanja*. Še več, dogaja se v inter-subjektivnem kontekstu, ki implicira dvojico individualno, partikularno in obče (univerzalno, konvencionalno) družbeno, kjer individualno partikularno »mora biti« socializirano v občem, torej socializirano skozi proces formalizacije v jeziku in z jezikom, ki zastopa družbeno konvencijo – družbeno obče, v katero se odtuji subjekt, tako da »pozabi/pozablja« svojo subjektivnost (glej Lacan 1966/1983:75).²⁹

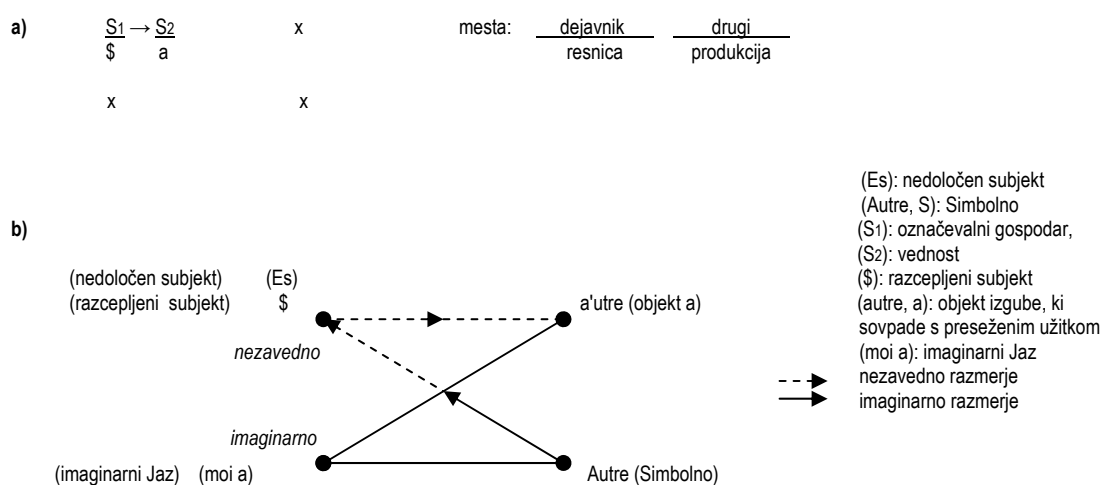
²⁸ Simbolno se pri Lacanu kaže v heterogeni razsežnosti univerzalnega Drugega, njegov pravi izraz pa je omejen na horizont jezikovnega, dvojico govor (parole) in govorica (langage), v katerih se sploh artikulira subjekt kot učinek strukture in skozi katerega vznikne označevalec, ki zastopa subjekt za drugi označevalec. Ali drugače: struktura govorice, v katero vstopi subjekt na način podreditve, je cena za pridobitev (simbolnega) pomena (smisla) in samega ne-smisla (glej Miller 1983:20-21). Narobna stran simbolnega se potem kaže kot nekaj, kar ostaja ne-simbolno, nesimbolizirano, Lacanovo asimbolno, torej kar je za subjekt zunaj-jezikovno, za vselej izgubljeno in zato ne-dosegljivo, torej Realno, a kot tako manjkajoče – manko (objekt a), konstitutivno za njegov ustroj kot (nezavedni) subjekt želje, ki ga šele omogoča. Ravno v procesu konstitucije posameznice ali posameznika kot subjekta sta kot nezavedna subjekta pravzaprav že govorena, kajti samo ne-zavedno ju kot subjekta že označuje, kar pomeni da je subjekt govoren, preden sploh začne govoriti. S primerom, ki deluje na drugi ravni, bi rekli, da je ravno simbolno kot tako lahko simbolno, ker je artikulirano okoli tistega asimbolnega mesta – manka, ki deluje kot označevalec brez označenca (nezavedno, iz katerega je subjekt govoren), kot kraj nesmisla znotraj mreže simbolnega – produkcije smisla. Ravno ta vznik jezikovnega simbolnega, ki se artikulira okoli luknje – manka, nedosegljivosti stvari, ki ostaja zunaj jezika, Realnega, je treba razumeti v lacanovskem »umoru stvari«, ki poraja človekovo večno željo, ki ji ne bo ustregla niti ena stvar (glej Lacan 1966/1980:106).

²⁹ Pozabljanje je ključnega pomena za ponovitev, ponovitev kot ponovno evociranje subjekta iz posameznika ali posameznice. Ali kot pravi Althusser, ideologija interpelira posameznika ali posameznico, individuum v subjekt, v subjekt, kar že vselej je, subjekt pozabe: »*Ideologija je vselej-že interpelirala individuum v subjekte, ali natančneje, individuumi so po ideologiji vselej-že interpelirani v subjekte, to pa nas nujno pripelje do zadnje trditve: individuumi so vselej-že subjekti*« (glej Althusser 2000:101; Pêcheux 1975/1983:114). To pa se povsem sklada z Milnerjevo aksiomatiko Lacanove doktrine, namreč da ni dveh subjektov, ki bi bila enaka, temveč le en sam subjekt in individuum, ki kot različen od subjekta z njim sovпада (Milner 1995/2005:147). Gre torej za tisti subjekt znanosti, ki sovпада s subjektom označevalca, ki sovпада z individuumom, ki ga prizadeva nezavedno in ki ga kot takega obravnava psihoanaliza, ki v svoji praksi sreča subjekt. Skratka, gre za srečanje in sovpadanje »realne« določitve (subjekt), imaginarne določitve (individuum) in simbolne določitve (označevalec).

Poanta dialektike partikularno-obče, iz katere naj bi vzniknila inter-subjektivnost proizvodnje subjekta govora, se reflektira v subjektovi »need«, da se izrazi v svoji privatni partikularni govorici, in »demand« obče govorice, da se ji podredi, pravzaprav da se podredi njeni objektivnosti, njenemu vse-splošno razumljivemu kodu. Ali je potemtakem intersubjektivnost kraj vdora drugega/Dругega v individualnost ali pa je intersubjektivnost zgolj kraj vpisa/izgube subjektovega jaza v besedi družbenega (mi)? Lacanov odgovor meri na nemogoči položaj zastavljenega vprašanja, ki se reflektira v paradoksu opozicije funkcionalne individualizirane-privatizirane govorice, ki krši konvencionalnost in s katero se posledično zgublja funkcionalna sociabilnost jezika, kar lahko rezultira v privatizaciji govorice, do družbene funkcionalnosti jezika, ki prav zaradi svoje družbene narave občosti sploh teži k onemogočanju razpršitve subjektivnih (privatiziranih) govoric in s tem tudi onemogoča samo vzpostavljanje inter-subjektivne govorice kot take. Lacanov odgovor torej ne pomeni, da ni mogoče vzpostaviti »intersubjektivnega kraja« in da ni mogoče artikulirati komunikacije in razumevanja med različnimi govoricami, konceptualnimi shemami, kulturami idr., saj (Lacan ve, da) »smisel« kot tak vznikne iz pragmatike konteksta, torej iz samega diskurza, temveč tudi pomeni, da simbolna funkcija govora, tisto mi, družbeno ali kar ga zastopa, ima vedno za cilj, da transformira subjekt, h kateremu se obrača, tako da ga označi, kar pomeni, da je že sama forma, v kateri se izraža jezik (language), govorno dejanje, v katerem je sled performativnega dejanja (moči) družbenega. In ravno zaradi tega, ker govorno dejanje v sami komunikacijski shemi družbene pozicije predpostavlja strukturne kraje, iz katerih šele nastopata udeleženca komunikacije, Jakobsonova [ti, mi] pošiljatelj in [jaz] sprejemnik, Lacanov lokutor in alokutor itd., simbolno družbeno in subjekt, je performativna moč kot funkcija govora na strani institucije/avtoritete (šola/učitelj, parlament/predsednik, gospodar/bog, popkultura/zvezda idr.), ki zastopa družbeni diskurz gospodarja/učitelja (le maître), tako da »sili« govoreča bitja, da bi govorila jezik, ki ni njihov (glej Miller 1983:127). A ker (me) jezik (gospodarja) evocira (kot) subjekt (Ej ti!, Gospodična!, Gospod! itd.), da se odzove(m) (ali ne) [Jaz?], se [Jaz] (subjekt) potrjuje(m) v jeziku, v kolikor se v njem objektivira(m), kar ni nič drugega kot althusserjanska teza interpelacije, ki se dogaja na ravni imaginarnega: da smo namreč formalizirani subjekti, v kolikor v govoru iščemo (konstitutivni) odgovor (drugega, Drugega) na (naše) vprašanje »kaj si sploh želim?« oziroma na vprašanje nasploh, kar je ravno način proizvodnje (odtujitve in vznika) subjekta v drugem/Drugem. Učinku proizvodnje subjekta je potemtakem vedno-že strukturno prisotna inter-subjektivnost (evociranega) subjekta skozi Drugega, ki odraža vrednost jezika (langage) kot govora, ampak ne govora temveč govorice, v kolikor ta prevzema nase gospodarjev [mi] (glej Lacan 1966/1983:83-85). Govorica je potemtakem učinek gospodarjevega diskurza, kolikor je njena struktura struktura gospodarjevega diskurza oziroma kolikor gospodar diskurza družbenega uspe re-konstruirati (ta) jezik in se vanj vpisati na način artikulirane

utelesitve: »Elementarec je, kdor v imenu Enega, v imenu gospodstvenega označevalca (*signifiant-maître*) obvladuje jezik, da bi iz njega iztisnil koncept govornice« (Miller 1983:128).

Na tem mestu se poraja vprašanje, kako smo od sociologizma družbenega prišli do gospodarjevega diskurza. Odgovor se ponuja v govorici – preko govornice, ki strukturira naš vsakodnevni življenjski-svet na ravni neke nujne/temeljne strukture – diskurza (glej Lacan 2003:11), ki kot taka predhaja ravni našega delovanja in ga sploh šele omogoča kot mauss-lévi-strauss-marxovsko raven menjav »besed in blaga«, s katerimi se šele utrjujejo ta strukturna razmerja. Diskurz v tem smislu deluje na osnovi že določene simbolne ekonomije kot »družbena vez« posebne vrste: gospodar/hlapec, buržoa/proletarec itd., ki določa elemente diskurza in ekonomijo temeljnega družbenega razmerja: razmerja označevalca do drugega označevalca, ki poraja vznik subjekta. Izhodišče temeljnega diskurza, klasičnega heglovskega gospodarjevega diskurza je zato označevalna dvojica polja simbolnega (Drugega, Autre) [$S_1 \rightarrow S_2$], označevalec gospodarja [S_1], ki intervenira v označeno polje [S_2] strukturirano z vednostjo, v katerem zastopa evociranega subjekta [$\$$] $\neq$ individuum (posameznica, posameznik) za drugi označevalec, pri čemer objekt (a) deluje kot dvojno artikulirana točka/funkcija izgubljenega/odtujenega objekta in (presežene) zadovoljitve/užitka. Izhodiščni diskurz gospodarja zapišemo z ulomkom (glej sliko 4.1.a.), medtem ko obrazec konstitucije subjekta zapišemo z »L grafom« (glej sliko 4.1.b.).



Slika 4.1. Lacanov diskurz gospodarja in shema L

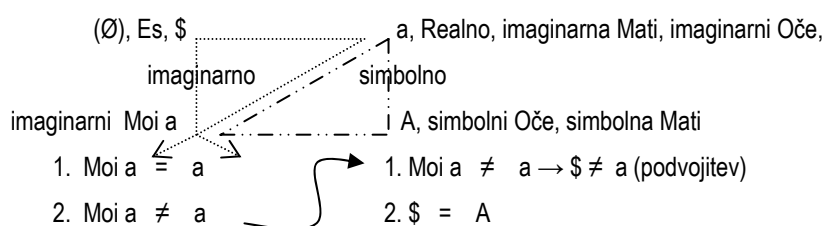
Kaj je Lacanov označevalec gospodarjevega diskurza in kaj ima opraviti s konstitucijo (razcepljenega) subjekta? Lacan je postavil *diskurz gospostva* kot diskurz, v katerem kot dejavnik nastopa *označevalec* [S_1], dejavnik, ki ima poleg dejanske *fizične moči* neko dejansko *simbolno moč*: združljivost fizične in simbolne moči je gospodarjeva samoreferenca, torej (neutemeljena) lastnost gospodarja/avtoritete, skoncentrirana v njegovi performativni volji/moči. Gospodar je gospodar, zato ker

je gospodar; je tautologija, ravno ker je gospodar samonanašujoča avtoriteta »izjavljanja in izjave«. ³⁰ Ta simbolna moč je *moč* njegove *besede*, s katero gospodar organizira celotni diskurz simbolnega, *diskurz* (*moči*) *označevalca*, ki se subjektu kaže kot neka izhodiščna, torej strukturna danost (diskurz), ki mu predhaja in ki zgrabi posameznico ali posameznika kot na (»naravni«) predujektivni način »govorjeni« nedoločeni subjekt (*Wo*) *Es* (*war, soll Ich werden*). Lahko bi sklepali, da je smisel gospodarjeve označevalne strukture v tem, da si podredi subjekt, tako da ga podvrže družbeno/kulturni označevalni mreži $[S_1 \rightarrow S_2]$, institucionalnemu okvirju vednosti S_2 , ki si ga prisvaja gospodar. Sam subjekt pa je izvržek kot učinek (lastne) označevalne strukture, kot družbeno/kulturno bitje s konstitutivno izgubo – izgubljenim objektom *a*, ki za subjekta ni nič drugega kot minus užitka - omejeni realni užitek, medtem ko za gospodarja objekt *a* deluje kot preseženi užitek simbolnega. Drugače povedano: odnos gospodar-hlapec zariše neko temeljno družbeno (diskurzivno) razmerje med nadrejenim in podrejenim, v katerem nadrejeni gospodar/lastnik dejanske fizične in simbolne moči in samega hlapca/subjekta nastopa zgolj kot gospodar brez praktične vednosti za delo, gospodar, ki se ne zaveda svoje želje (glej Lacan 2003:87). Gospodarjeve želje pa se zaveda le hlapec/subjekt, imetnik neke praktične vednosti za delo, ki ve, kaj si le-ta želi. Želi si to, kar naj bi on (hlapec/subjekt) imel: dostop do »realnega-fantazmatskega« užitka. Z diskurzivnim obratom »praktične vednosti o užitku« v univerzitetno-teoretsko-znanost gospodar odtuji subjektu/hlapcu tisto, kar naj bi ta imel (praktično vednost in z njo dostop do objekta *a*), mu ponudi to gospodarjevo univerzitetno epistemo, ki ustreza vzgajati in vladati $\neq$ praktična vednost, s čimer ga prisili v delo, ki mu pripada zavoljo njegovega življenja (glej Lacan 1966/1983:288-289). Z $[S_1]$ označeni subjekt/hlapec ob izgubi praktične vednosti kot poti do objekta užitka pod označevalno verigo v poskusih ponovitve izgubljenega proizvaja užitek druge vrste $[a \neq a]$ – preseženi užitek $[a']$, ki se kopiči pod $[S_1]$ in poganja $[S_1]$ verigo v ponovitev zavoljo $[a']$ čez njen rob. Istočasno izguba/prepoved uživanja hlapca/subjekta žene v ponavljanje/delo/proizvodnjo preseženega užitka, ki ga kopiči gospodar in njemu hlapcu/subjektu odvaja le delež za njegovo delo (glej Lacan 2003:110).

³⁰ Kolikor je bistveno, da se pri konstituciji subjekta zgrešita raven izjave in raven izjavljanja, je sovpadanje teh dveh ravni bistvena lastnost gospodarjeve avtoritarne konstitucije označevalca brez označenca. Ravno zaradi te samonanašujoče se reference – označevalca v samem sebi, preformativne moči njegove besede, utemeljitve gospodarja brez prave utemeljitve, da gospodar ni gospodar zaradi svojih kvalitete temveč ker je gospodar - je razlog pozicije njegove lucidnosti, iracionalnosti gospodarja kot vladarja, da se odloči za dejanje brez utemeljitve. Ravno ta določitev »klasičnega gospodarja« kot utemeljitve gospodarjevega diskurza ga ločuje od »moderne gospodarja-kapitalista«, čigar (instrumentalna sadistična) avtoriteta je utemeljena/prikrita z institucijo heglovske »absolutne vednosti«: znanje je moč in če imaš moč (jo moraš uporabiti, tako da) se povzdigneš nad Zakon (glej Lacan 2003:96, 101; Žižek 1984:96; Lyotard 1979/2002:26).

4.2. O identifikaciji

Z »našo a Lacanovo« izhodiščno enačbo sovpadeta tudi Milnerjeva opredelitev Lacanovega subjekta, da sta *individuuum, ki ga prizadeva nezavedno*, in *subjekt, ki ga določa neka struktura*, subjekt in individuuum, ki sovpadeta v svoji ireduktibilnosti naravnega in kulturnega. V tem pomenu »biti isti (pomeni) biti Drugi« vzpostavlja neko definicijo določitve subjekta z določitvijo freudovskega individuuma in lacanovskega označevalca (glej Milner 1995/2005:147), kjer »individualno, ki ga prizadeva nezavedno«, skozi faze imaginarne strukturacije in artikulacije sovpadeta s »simbolno določitvijo strukture označevalne mreže«. Ireduktibilno sovpadanje nature s kulturo kot temeljna določitev govorečega subjekta – subjekta, ki je govorjen k subjektu označevalca – je mogoče ravno zaradi strukturne opore »subjekta« naravnega jezika, ki ga je moč vključiti v konceptualno formo govorice preko ključne lacanovske določitve, da je *nezavedno strukturirano kot govorica*. Torej na ireduktibilno križišče dveh struktur, naravne govorice individualnega, ki označuje neko naravno bit, a ne ve kaj pomeni, saj pomen pride vedno z zamudo, in kulturne govorice, ki utrjuje z govorom to naravno bit z mislimi govorice. Med naravnega in kulturnega označevalca, ki tvorita označevalno verigo $[S_1 \rightarrow S_2]$, gre torej umestiti vznik freudovskega subjekta nezavednega kot subjekta označevalca.



Slika 4.2. Imaginarni in simbolni trikotnik Lacanove ojdipske faze (konstitucije subjekta)

Tisto, čemur je Lacan rekel v *Spisih* (1966) »imaginarna faza«, je pravzaprav postavljanje temeljev funkcije Jaza, prva artikulacija subjekta označevalca v vzpostavljanju se dialektiki funkcije [jaz]-drugi, ki poteka na »naravnih tleh« freudovskega individuuma, ki ga prizadeva naravno/gonsko/ne-artikulirano/ne-enotno/nepovezano/fragmentirano in v končni fazi postavljaajoče se nezavedno v razmerju do družbenega objekta, drugega kot Drugega (zrcalne enotnosti), v katerem se zrcali celota (zrcalne podobe). *Ujetost v podobo* (glej sliko 4.2.) je zrcaljenje podobe neke enovitosti [$\text{Moi } a = a$], celote, v kateri subjektov Jaz (*moi*) in objektni drugi/Drugi [a] tvorita družbeno vez posebne vrste: Jaz in drugi/Drugi/vsemogočni ljubljani objekt, ki je seveda imaginarna Mati ali Oče [$a - a'$] v odnosu popolne soodvisnosti. Naravna tla so tudi tla groze, ki se porodijo ob občutenju samega sebe, v lastni »identifikacijski podobi« [to sem jaz] [$a - a'$], ki odzrcali celoto za pogled v materinih očeh, a ta pogled proizvede neko *razliko* [to nisem celi jaz] [$\text{Moi } a \neq a$] mene samega z mankom in zrcalnega drugega, ki

se kaže kot cel/popoln/enovit. Ali kot pravi Miller: »*Ta podoba je seveda njegova, vendar je ta podoba nekoga drugega, saj je sam v razmerju do nje pomanjkljiv* (Miller 1983:14-15).

Poanta imaginarne identifikacije – modeliranost subjektovega Jaza po podobi objektnega drugega/Drugega je ključna za subjektovo temeljno (samo)vzpostavitev skozi (mesto) drugega/Drugega: A) subjektov Jaz (moi) je še vedno zakopan v mestu narcistične zaslepitve, da je vreden ljubezni drugega/Drugega oziroma da si je tak vseč, da je (edini) predmet ljubezni drugega/Drugega in je B) hkrati podvržen strukturi drugega/Drugega na način odvisnosti kot podrejenosti za voljo ljubezni imaginarne identitete. V tem smislu se tudi z(a)jebanost subjekta kaže ravno v njegovi ne-moči »doživeti pravo razliko« med Moi a in a, kar se izteče v (*identitetno*) *vztrajanje v »odvisnosti od mesta, ki ga zaseda objekt a«, zaradi česar se mora subjekt reproduktivno odtujevati/identificirati v drugemu/Drugemu z drugim/Drugim*, čeprav je že na poti, da postane diferencirani Jaz igre in govorce, ne-smiselnih subjektivnih označevalnih iluzij/predstav, s katerimi ohranja in podpira svojo imaginarno celovitost narcističnega Jaza. Ta a) ujetost v podobo je zrcaljena imaginarna celota v podobi, ki je na mestu drugega, s katerim se subjekt identificira, b) a se kljub ugotovitvi svoje ne-celosti, svojega primanjkljaja, manka, še naprej podreja podobi, ki zanj predstavlja to, kar bi rad bil (identifikacija), kar bi rad imel objekt a (predmet). Še več kot to, to je sama forma heglovskega subjekta kot *sujet*/*sujet*, večnega podrejenega/podložnika, paradigma subjekta torej, ki je odvisen od identifikacij, ujetosti in odtujitev v podobah in »prostovoljnih« podrejanj v imaginarnem razmerju do življenjsko potrebnega objekta [a] svoje ljubezni. Ravno v tem kontekstu je treba razumeti tisto, čemur Miller pravi freudovski smrtonosni pesimizem imaginarnega identifikacijskega razmerja, ki se nanaša na Jaz številnih imaginarnih identifikacij, ki ne najde izhoda iz zaprtega kroga, ki ga tvori z drugim/Drugim (glej Miller 1983:16-17).

Istočasno je ta subjekt imaginarnega diadnega razmerja že vselej, torej strukturno in ne časovno, podvržen njemu-še-bolj-ne-smiselnemu, *simbolnem redu Drugega*: očetovski metafori kot strukturnemu redu jezika in govora, kot redu označevalca simbolnega Zakona, Imenu očeta, zastopniku družbene/kulturne norme, torej nekemu Drugemu univerzalnega diskurza (resnice), ki kot tretji, veliki Drugi stopi v »diadni dialog« in sploh konstruira pozicijo subjekta kot govorečega (glej Lacan 2004:6). V tem smislu je diadnost imaginarne identifikacije subjekta s prvobitno objektno podobo drugega/Drugega imaginarne Matere/Očeta (enakega, identitete), ki strukturno predhaja govorici simbolnega reda, *pretrgana z vdorom (zunanjega) Drugega*, s katerim se *vzpostavi določujoča razlika - podvojitve neke primarne odtujitve (moi a≠a)*, ki je v lacanovskem smislu »rešitev« (za) subjekt iz začaranega kroga imaginarnih identifikacij (moi a=a). Rekli bi: kolikor gre za neko novo odtujitev, ki nastopi kot prepoved po objektu a, čigar učinek je nastop govorce in možnost artikulacije potrebe kot želje po »x«, potem je vznik govorce možnost neke nove identifikacije z mestom v simbolnem; simbolno identifikacijo, ki se

izvrši na podlagi označevalca odgovora Drugega (glej Miller 1983:25) in ki omogoča preseganje/potlačitev imaginarnega reda (glej Lacan 2004:6; Miller 1983:19) zavoljo cepitve *subjekta na subjekt zavednega in subjekt nezavednega*. Vprašanje je, kaj prinese vstop subjekta v simbolno, oziroma pravilneje, kaj pomeni vstop Drugega v imaginarno razmerje *Moi a-a* (subjektu).

Vstop Imena očeta kot figure Drugega mesta Zakona, ki ga simbolizira označevalec falus [Ø] v imaginarno razmerje med drugim/Drugim in subjektom, ki poistoveti »svojo željo« z željo drugega/Drugega, vsemogočne idealne matere (brez manka), prinese subjektu spoznanje *oedipovske matrice*: a) da si *mati* ob njem *želi* tudi *nekoga drugega/nekaj drugega* in b) da je drugi/Drugi kot *vsemogočna mati podvržena Besedi Zakona Očeta*. To za subjekta pomeni a) zlom neke temeljne imaginarne fantazme (o identitetni celosti), ki prisili subjekt v *zanikanje in potlačitev* hrepenenja kot *želje po drugemu/Drugemu*, kar ga osvobodi neposredne podvrženosti drugemu/Drugemu in zahtevanja »vse-ljubezni« drugega/Drugega, in b) subjektovo spoznanje o *ne-vsemogočnosti drugega/Drugega*, ki je spoznanje o *manku drugega/Drugega* oziroma je spoznanje o *Zakonu kot (pravem) mestu podreditve/identifikacije*, ki regulira razmerja med subjektom in drugim/Drugim z mankom. Zato se subjektovo spoznanje giba na ravni, da je sam *Zakon Drugega*, *Zakon za (samega) Drugega z mankom* (glej Žižek 1984:13).

Posledica subjektovega spoznanja je torej spoznanje o resnici simbolnega kot o zaprečenem Drugem $\mathcal{A}$ (\$), Drugem z mankom, Drugem kot ne-celem, Drugem kot ne-vsemogočnem Drugem, ki je artikuliran okoli neke praznine, ki ni nič drugega kot ne-simbolizirana praznina – *Realno*, s katerim se drži struktura simbolnega odprta. V razliki do imaginacije o drugem/Drugem kot celem zaprtem Drugem *odprtost strukture* $[S_1 \rightarrow S_2]$, strukturirane okoli (Realnega) manka, deluje pravzaprav kot potlačitev/premestitev subjektovega prvotnega objekta identifikacije v nek nemogoč ostanek, ki je v lacanovskem diskurzu označen z *objet petit a* (Lacan 1996:195). *Objet petit a* - *objekt kot razlog želje* - označuje neintegrirani ostanek/izvržek subjektovega prehoda iz imaginarnega v simbolno, čigar status je korelativen manku v Drugem $[\$ \diamond a]$.³¹ To pomeni, da je zaprečeni subjekt označevalca [\$] v odnosu do prečrtanega A sposoben uiti »zaprti identitetni celosti, terorju drugega/Drugega«. Sposoben je distance do imaginarnega jaza, ki ostaja v ne-zavedni zaslepljenosti, ravno skozi manko v Drugem kot objekt njegove želje.

³¹ Treba je opozoriti, da je pri Lacanu Realno, ki smo ga prepoznali kot produkt upora simbolizaciji, zaviralca subjektovega popolnega podvrženja označevalcu - da bi subjekt postal subjekt označevalca (znak,) s čimer bi podvojil identitetno formulo imaginarnega razmerja, do katere ne bi bil sposoben zavzeti distance, pravzaprav objekt kot razlog želje, ki ima hkrati še drugo funkcijo. Ta funkcija je funkcija matema $[\$ \diamond a]$, ki jo lahko opredelimo kot funkcijo »brezsmiselne« verige zapisa, ki omogoča artikulacijo propozicij, ki pa se naznanja skozi samo Realno, tako da prenaša vednost za pravilno tvorjenje matema (glej Milner 1995/2005:125-126; Žižek 1984: 23).

Drugače povedano: v simbolnem nikoli dovršeni subjekt [\$] ravno s tem, ko se odzove na evokacijo (želečega) Drugega (naj se mu podredi z identifikacijo), ki si od subjekta vedno nekaj želi (»che vuoi?«), subjektu ne more ponuditi ničesar drugega kot svoj manko, ki ga sploh naredi želeči subjekt z mankom [\$]: *»Subjekt zaznava željo Drugega v tem, kar se ne ujema, v mankih diskurza drugega [...] Da pa bi se subjekt rešil te ujetosti, ponudi [...] v odgovor poprejšnji manko, svojo lastno izginitev, ki jo tukaj umesti na točko manka, ki ga je zaznal v Drugem«* (Lacan 1996:200). Iz tega razloga je želja želja Drugega ravno toliko, kolikor je nezavedno diskurz Drugega v smislu, da [\$] nima odgovora univerzalne rešitve na vprašanje Drugega »che vuoi?«, saj gre pri obeh za manko, ki katapultira negativno ugotovitev, da objekt a kot objekt-razlog želje ne manjka le njemu, temveč da manjka tudi samemu Drugemu. Ta zasnova pa ustreza zaprečenemu subjektu, subjektu z mankom, subjektu označevalca, ki pod označevalno verigo obstaja, v kolikor Drugi vztraja pri svojem vprašanju, namenjenemu subjektu - evokaciji subjekta. V logiki označevalca to pomeni, da je subjekt z vstopom v simbolno podvržen označevalni verigi, njeni evokaciji, na katero nima odgovora, prav tam, kjer sama evokacija zadeva manko (objekt razlog želje) Drugega. Manko se tako subjektu kot Drugemu v svoji sprevrnjeni obliki (po)kaže kot intersubjektivna razsežnost, v kateri vsak od njiju naleti na lastni izjemni element, torej na točko ne-smisla, na kateri se subjekt v odnosu do Drugega subjektivira. Drugače: *manko označevalca* (torej Drugega) se zarotira v *označevalec manka* subjekta, ki eksistira ravno skozi ta ne-smisel kot razlika, praznina, ki se sama postavlja kot predhajajoča (samo)identiteti subjekta in je v svojem dialektičnem gibanju neujemljiva – je vselej-že razlika. Subjekt [je] sama (čista) [razlika].

In kaj je označevalec? Označevalec je zgolj moment označevalne verige, ki je strukturirana/sestavljena iz označevalcev, kar pomeni, da je lastnost te označevalne verige zvedena na delovanje označevalcev (strukturni vzrok). Da je sploh možen strukturni vzrok med označevalci, mora obstajati neka implicitna (čista) razlika - Drugi, ki predhaja na način strukturacije/artikulacije sami verigi. Bistvo je torej, da imamo opraviti z Drugim, ki se opira na razlike, ki jim ni mogoče pripisati lastnosti: *»Označevalec Drugega ni drugo kot označevalec čiste razlike, hkrati pa je označevalec tega, da je označevalec, kajti označevalec je zgolj, da je označevalec«* (Milner 1995/2005:106). In ravno zato, ker razmerje (razlike) med označevalci ne vključuje pozitivnih lastnosti, je negativno razmerje razlike manka označevalca Drugega in označevalca manka subjekta strukturno mesto vznika subjekta z mankom kot notranje lastnosti strukture. V tej obliki to pomeni, da se zaradi nezmožnosti označevalca – manka označevalca, da reprezentira/označi subjekt v njegovi celoti, le-ta, v kolikor je označevalec sam delovanje, po označevalski verigi napoti k drugemu označevalcu, v katerem se označi ravno ta nemožnost (ne-smisel), ta nemogoča razlika - *označevalec manka*, ki je označevalec, ki reprezentira/zastopa subjekt za druge označevalce.

Označevalec razlike ima še eno funkcijo, namreč funkcijo *označevalca spolne razlike* v označevalni verigi, ki nastopi z odprtjem simbolnega trikotnika – vdorom Drugega, Imena-Očeta kot Zakona, čigar simetrično postavljeno strukturno mesto v imaginarnem trikotniku simbolizira *falus* [Φ]. Vzpostavljajoča se simetrija na ravni metafore nas postavlja v ojdipsko matrico, kjer vstop subjekta v simbolno (družbeno) ob njegovi konstituciji kot govorečega in želečega subjekta (»kaj želi subjekt?«) – subjekta z mankom vzpostavlja tudi neko spolno razliko, ki temelji na *spolni identifikaciji*, ki jo nalaga Drugi glede na mesto, ki ga zaseda (glej Lacan 2004:11).

Tisto kar povzroči Drugi, Ime-očeta kot Zakon subjektu z vdorom v intimni imaginarni trikotnik, ni le vzpostavitev simbolnega trikotnika, temveč oznanitev falusa kot gibanja same razlike, ki prisodi A) *prepoved* subjektu biti objekt želje drugega/Drugega, torej izključitev subjekta kot objekta materine želje, kar si v fazi imaginarne identifikacije subjekt želi biti, namreč odzrcaljeno tisto, kar je materin objekt želje, objekt ekskluzivne zadovoljitve matere: *biti falus*, ter B) *odtegnitev* drugega/Drugega subjektu, torej dvostranska odpoved ekskluzivnemu intimnemu razmerju subjekta in matere, gre torej za kastracijo subjekta s strani drugega/Drugega zaradi objekta, ki ni zgolj objekt njene želje, temveč je objekt zunaj nje – *falus Drugega*, ki napotuje na nek zakon, *zakon Drugega*. Z drugimi besedami bi rekli, da je tisto, kar povzroči vdor Drugega, simbolna kastracija/spolna identifikacija, v kateri nastopi falus kot označevalec razlike – označevalec želje Drugega, ki je pogojen ne le s kastracijo subjekta, temveč s kastracijo drugega/Drugega. Da je drugi/Drugi z mankom kastrirani drugi/Drugi in da bistveni del želje drugega/Drugega transcendirata subjektovo identitetno željo »biti objekt želje drugega/Drugega«, ni nič drugega kot spoznanje subjekta o drugem/Drugem z mankom in o njegovem nezadostnem položaju, da bi v celoti zadovoljil željo drugega/Drugega. Preostanek želje drugega/Drugega, ki sega čez subjekt kot objekt želje, je razlika, označena z označevalcem falusa: »oče lahko da materi, kar si ona želi – lahko ji ga da, ker ga ima« (ibid. str. 24). Logika označevalca razlike/objekta razloga želje/manka v tem smislu deluje v smeri morebitne *subjektive identifikacije* »s tistim, ki ga ima« (Ime-očeta), kar ustreza drsenju samega označevalca falusa - Drugemu, Imenu-očeta. Prav zaradi tega se poglavje o falusu, ki je nekako odprto že v subjektovi imaginarni identifikaciji z drugim/Drugim, v simbolni identifikaciji preobliči v spoznanje o označevalcu razlike, da subjekt nima in ne more imeti istega falusa kot ga ima Drugi. Zaradi tega subjektovega spoznanja označevalca razlike, da objekt želje drugega/Drugega želi nekaj/nekoga drugega od njega, pomeni tudi njegovo subjektivacijo kot želečega subjekta s strukturnim mankom, ki mora svojo identitetno identifikacijo poiskati v Drugem. In ker je mesto Drugega artikulirano kot označevalna veriga, utemeljena na označevalni razliki, kastracija pa je univerzalni mehanizem, torej spada v red simbolnega, s katerim se zaznamuje vstop subjekta v red jezika, se zdi, da je spolna identiteta/razlika med spoloma arbitrarna konvencija/izbira.

A na tem mestu lacanovski diskurz o spolni identifikaciji/razliki nekoliko zarotira v smeri razlike moška vs. ženska identifikacija kot razrešitve freudovske ojdipske matrice. Če je bila namreč instanca Drugega kot [Ø] v imaginarni fazi za subjekt v neprisotni obliki prisotna v razmerju subjekt – drugi/Drugi, je prehod v simbolno, v (osebno) zgodovino subjekta, subjektovo odkritje Imena-Očeta kot tistega označevalca falusa [Ø], ki podpira Zakon z Besedo (»imam falus!«), s katero je Drugi želečega drugega/Mati (želim falus) podvrgel Zakonu.

Nastop *identifikacije* kot razrešitve ojdipovske matrice pa je ravno tisto mesto rotacije, ki nastopi kot zahteva drugega/Drugega po (genitalni) realizaciji obljube (»imam falus!«), s čimer je simbolno razmerje drugi/Drugi in Drugi preneseno v *realno razmerje mati/oče*. Prav zaradi tega je oče - pogojno rečeno - odkrit s strani subjekta »kot tisti, ki ga ima« oziroma »ki ga mora imeti, da bi ga bil zmožen dati«. Klasična lacanovska razrešitev identifikacije subjekta z očetom je formiranje tiste instance v subjektu, ki je označena z Idealom Jaza kot ponotranjeno subjektovo identifikacijo z očetom, »ki ga ima« (glej Lacan 1980:239). A tej rešitvi Lacan doda, da gre res za vzpostavitev nečesa – subjekta reda homme, ki pripada redu označevalca, vselej-že za morebitno dovršeno in ne-dovršeno identifikacijo (glej Lacan 2004:25-26). Zato razplet kastracije/identifikacije, v kateri se vzpostavlja odnos do falusa, na nek način določa nikoli zares fiksirano subjektovo spolno pozicijo kot a) identifikacijo s tistim, ki poseduje falus oziroma b) kot identifikacijo s samim falusom. Le-ta implicira razliko med *biti ženska* in *imeti moškost* (pogojno rečeno), med »biti falus, da bi ga imela od moškega«, kot neko preneseno *željo Matere*, in med »imeti falus, da bi ga imel za žensko« kot (ne-razočarati) *Ime-Očeta*, kar ni zgolj razlika na identitetni ravni, ampak na ravni želje, da bi bili želja Drugega. Glede na takšno razmerje v lacanovskem diskurzu gre predvsem za *načina simbolne organizacije subjektove spolne orientacije*, ki sta v ne-komplementarnem razmerju (glej Fink 1993:237). V prevodu bi to pomenilo, da so moški in ženske pri Lacanu definirani različno glede na različni vrsti razmerij do simbolne organizacije. Pri moškem je dovršeno razmerje reflektirano v falični funkciji in sovpada s kastrativnim/iniciacijskim vstopom v svet govorce/jezika, kar pravzaprav pomeni, da gre pri moški identifikaciji za odtujitev v govorici, kolikor govorica posreduje njihovo željo in kolikor je želja artikulirana skozi govorico.

Iz te pozicije je jasno, da je moški falični užitek zavezan jedru simbolne ureditve objektu [a], nad katerim bdi gospodar označevalec [S₁]. Moški je faličnjak, ujet pod označevalcem gospodarja – njegovo formo, ki implicira eksistenco očeta, njegovo ugodje pa je določeno z označevalcem v celoti na način podrejenosti in zavezanosti. Zanj je Oče mesto, na katerem je stal freudovski Praoče horde, nekastrirani oče, kateremu so bile dostopne vse ženske. A ker mu je po logiki označevalcev simbolna identifikacija z mitskim-Očetom dostopna le prek forme Očeta (drugega), ki je kastrirani oče [Ø], a le-podpira Zakon praočeta, se pravzaprav mora zadovoljiti z očetom kastrantom, ki izreče prepoved incesta, kar povzroči izključitev dela želje in premestitev želje na druge ženske. A ker so »vsi moški kastrirani«, je užitek le na

strani ne-kastriranega mitskega-Očeta, vsi ostali moški [\$] so obsojeni na razmerje z objektom [a] - žensko kot partnerjem, svojim virtualnim partnerjem, delom škornja in bičem..., ki obstaja kot fantazma [\$\diamond a]\$ (glej Lacan 1966/1983:291-292).

Diskurz gospodarja:	$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \quad a}$	x	mesta:	$\frac{\text{dejavnik}}{\text{resnica}}$	$\frac{\text{drugi}}{\text{produkcija}}$
Diskurz histerika:	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	x			

Slika 4.3. Diskurz gospodarja in histerika (histeričarke)

Po drugi strani pa je ženska ne-celost definirana ravno kot ne-ujetost v celoti v diskurz oblasti [S₁], kot nepodrejenost v celoti, kar pomeni, da se ženska a) upira simbolni podrejenosti kot načinu organizacije diskurza in da b) relativizira oblast gospodarja diskurza (označevalca). Žensko upiranje podrejenosti/identifikaciji označevalcu gospodarja ima v tem smislu pomen slepe pege za samo organizacijo diskurza simbolnega Drugega, ki si prikriva lastno resnico: da gospodar [S₁] gospostvo gradi nad tlako [\$], ki se sicer pusti tlačiti, medtem ko je ženska kot histeričarka ob tem, da noče biti prikrajšana za svoje pravice, sposobna v označevalni verigi [S₁→S₂] izkoristiti manko označevalca, luknjo v simbolnem, kjer gospodar kopiči preseženi užitek - uživa na račun subjekta, in izkusiti Drugi užitek (glej Lacan 2003:34). V tem primeru, ker je/če je gospodar označevalec moški Drugi, gre za sposobnost histeričarke, zavzeti mesto vzroka, torej tistega dejavnika [S₁], ki ga subvertira, in izkusiti užitek »prav njega – Drugega«. Izkušnja histeričarke sega v bistveno gospodarja in njegove govore, da sta tudi sama ne-cela v smislu, (A) da je gospodar ne-absoluten v oblasti, (B) ker nima vednosti in (C) je ni nesposoben artikulirati kot celo resnico (D) z govorico nad katero dominira. Histeričarkin razlog temu je, (D) da govorica Drugega ni sposobna artikulirati njenega užitka, (C) ker je druga stran resnice, ki manjka Drugemu, vselej že-na njeni strani \$ *ulomek a* [\$a], njen Drugi užitek, (B) kar pomeni, da gospodar kot tak nima vednosti in je pravzaprav kastrirani ne-vednež, (A) ki je gospodar zgolj zavoljo svoje simbolne pozicije, strukturnega kraja, iz katerega izvira njegova simbolna moč prilastitve kraja vednosti [S₁→S₂] in iz tega naslova tudi gospodarjenja nad diskurzom.³² Ravno zaradi tega [S₁], ki ve,

³² Simbolni diskurz moči sloni na diskurzu vednosti [S₂], ki »krpa« gospodarjev manko v označevalcu njegove govore, vednosti (o užitku, o svoji želji), moči in oblasti, tako da ve zanj.

Diskurz gospodarja	$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \quad a}$	$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \$}$	Diskurz univerze
Diskurz histerika	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	x	mesta: $\frac{\text{dejavnik}}{\text{resnica}}$ $\frac{\text{drugi}}{\text{produkcija}}$

»da ženska ve, da on nič ne ve o svoji želji in še manj o (*njenem*) užitku, vednosti, resnici in oblasti«, dopušča histeričarki, da uživa (pogojno rečeno) čez meje, ki jih dopušča njegova beseda. Temu bi rekli, da oče ve, da histeričarka ve, da imata tako njegov Zakon kot on sam luknjo, kar v lacanovskem diskurzu pomeni, da ni meta-jezika, s katerim bi jo prekrili (razen S₂). Zatorej drži, da ni Drugega Drugega (Lacan 1966/1983:291). Ampak v tem razmerju dopuščanja uživanja in priznavanja »posebne pozornosti/statusa/brige« je histeričarkin izbrani seveda njej skladen [S₁], saj ona točno ve, kaj je - kaj ve/ne-ve Drugi/oče, in lahko sobiva z njim v neki kontemplaciji, vse dokler jo le-ta kot žensko [\$] obravnava kot del svojega simbolnega diskurza (moči). Ali drugače: medtem ko ženska ugotavlja, da »to ni to!«, njen (fizični, biološki) moški kot utelešenje falusa ni in ne bo nikoli v celoti tudi njen partner, kajti njen Drugi užitek je vselej-že zunaj polja moškega.³³

Označevalska razlika med spoloma nastopi skratka zaradi različnega učinka kastracije, ki je moški in ženski način odtujitve v govorici, kar pomeni, da so subjekti različno »cepljeni« in da ravno ta razcep utemeljuje spolno razliko.

4.3. O želji

Vznik želje ima opraviti s falusom, ravno kolikor je falus označevalec tiste materine želje, ki meri onstran subjekta (otroka), onstran zaprtega imaginarnega razmerja – fiksacije zgolj na subjekt, kar dejansko pomeni, da falus označuje tisto množico stvari in ljudi ter dejavnosti, ki zadevajo njeno zanimanje. In če je temu tako, je falus označevalec same želje. A ker je želja, kot smo videli pri histeričarki, po svoji naravi protislovna, vselej-že želja po nečem drugem, ki stremlji naprej v nenehnem prizadevanju za nečim, se zdi, da je želja v svoji prizadevnosti nenasitna in absolutna: je metonimično in metaforično drsenje označevalca (želje) (glej Lacan 1966/1983:260; Milner 2002/2003:128). In če falus

Zato se tudi struktura diskurza zarotira v foucaultovsko vednost-oblast, ki jo vzpostavi gospodar [S₁], da bi ohranjal pozicijo svoje moči s tiranijo [S₂] (glej Lacan 2003:30-31). Ravno v diskurz ohranjanja gospostva je treba umestiti Marxovo funkcijo razrednega boja vsaj iz dveh razlogov: a) kako prelomiti z diskurzom gospodarja [S₁], b) kako obravnavati razlastitev proletariata obče vednosti (know-how), ki mu je vrnjena v gospodarjevem epistemskem teoremu vednosti. V tem smislu je Resnica diskurza kraj, kjer se nemogoči objekt a in označevalec držita skupaj in tvorita neko zaprto vez označevalca in kastracije: resnice-moči in moči-resnice, ki se podpirata v manku moči in manku resnice. Tu nekje je resnica današnjih časov skrita: namreč vse, kar se povzpne/postavi na mesto znanstvene resnice, je resnica, ki jo zagotavlja diskurz gospodarja, in obratno, znanstvena resnica je (posredno ali ne-posredno) v službi gospodarja. Resnica pa je, lacanovsko povedano, vedno ne-cela, ravno tako, kot je ženska ne-cela.

³³ Histeričarkin »to ni to!« je mogoč ravno zaradi njenega razcepa, ki sega v tostransko simbolnega in onostransko nesimboliziranega, torej na nek način stika z Realnim. Kot pravi Fink: »Histeričarka ohranja prvenstvo subjektivnega razcepa: protislovje med zavednim in nezavednim in s tem konfliktno, protislovno naravo same želje« (Fink 1993:256).

označuje nenasitno in absolutno željo drugega/Matere v svojem prizadevanju onkraj subjekta, potem falus označuje tudi mesto konstitucije subjekta kot želečega Drugega. Želeči subjekt pa je ravno tisti zaprečeni [\$], subjekt nezavednega z mankom, kateremu je želja drugega/Drugega utrla pot, da je postal želeč tudi sam, ki išče nekaj, kar bi lahko zapolnilo mesto izgubljenega (glej Lacan 1966/1983:263; Lacan 1996:142).

Če izhajamo iz zadnje navedbe, ki jo najdemo v tekstu *Spolnost v prevodih označevalca* (1964), naletimo na Lacanovo premestitev freudovskega libida, »dejanske primarne navzočnosti želje, ki si želi na spolni način«, z ravni pulzije na raven simbolnega, označevalcev. V luči te premestitve je primarna navzočnost freudovskega libida izražena kot neko (kvazi) naravno ex-istiranje/insistiranje, ki ga označimo za subjektovo *potrebo* po neki (kvazi) naravni stvari, s katero je ta potreba lahko zadovoljena. Lahko rečemo, da je potreba glede na lastno strukturiranost *ono*, ki (ga, njega subjekta) govori v neki naravno(-družbeno) strukturirani govorici (npr. jok, neartikulirani zvoki...). Če je ta govor strukturiran kot govorica, potem je potreba postavljena v razmerje do označevalcev, artikulirana je v označevalcih, kar pomeni, da je izražena v nekem simbolnem mediju *zahteve*. A zahteve ni brez naslovljenca. Zahteva je vedno poziv kot klic Drugemu, da zadovolji določeno potrebo. Razmerje med potrebo in zahtevo se zato umešča v strukturo imaginarnega razmerja med subjektom in drugim/Mater, v katerem je drugi vsemogočni Drugi, ki lahko ponudi objekt zadovoljitve oziroma ga odtegne. Od Drugega je odvisna zadovoljitev zahtevane objektne potrebe subjekta, ki pa ni nikoli zares samo objektna potreba, temveč potreba, ki seže preko objekta potrebe, onkraj objektne potrebe, izražene z zahtevo (glej Lacan 1966/1983:261). Tisto, za kar v resnici gre v potrebi/zahtevi, naslovljeni Drugemu, je torej resda neka objektna potreba, katere konstitutivni del je, da mora biti posredovana, maussovsko darovana z ljubeznijo: mora *biti-tu-z-ljubeznijo*, dokazana z (absolutno) ljubeznijo Drugega. A tudi Drugi ni vedno v položaju, iz katerega bi lahko odgovoril na zahtevano potrebo (z) brezpogojno (ljubeznijo), temveč zgolj z objektnim posredovanjem (in obratno, kar pelje v posledice druge vrste), ki res zadostuje neki potrebi, a kljub temu povzroči vznik odklona/upiranja/kljubovanja/praznine: »to ni to!«. Zagata, ki jo povzroči dialektika potrebe in zahteve, iz katere vznikne ponavljanje »to ni to!«, je ponavljajujoča se zagata Drugega, ki dobi svoj epilog v formiranju *zahteve, ki se artikulira v označevalcih* (glej Lacan 1996:142). Torej, kaj je želja?

Želja je po Lacanu razlika/preostanek, nekaj kar je na zahtevi kot označevalcu nezvedljivega na potrebo, je residum učinka označevalca v subjektu (glej Lacan 1966/1983:262), kar pomeni, da če od zahteve odvzamemo potrebo, dobimo željo, na mesto katere stopi objekt a, ki ni objekt potrebe/zahteve, ampak same želje: *objekt razlog želje* (objekt a). Toda, ker se subjekt kot subjekt želje realizira (lahko) kot tak zgolj v Drugem in skozi Drugega, torej v simbolnem na osnovi potlačitve »želje« po imaginarni enotnosti z drugim/Drugim, je za subjektovo konstitucijo kot želečega odločilno spoznanje, da je

drugi/Drugi tudi sam želeči Drugi. Subjektovo spoznanje, da si drugi/Mati želi še tretjega, zaznamovanega a falusom [Ø], je potem tudi razlog konvergence njegove identifikacije s falusom kot poskusa biti želja želje: biti želja drugega/Matere kot Drugega.

Iz povedanega lahko sklenemo, da je subjekt subjekt le, kolikor je podvržen Drugemu, in da je subjektova želja vselej-že »*le désir d'autre*« (glej Lacan 1966/1983:50; Lacan 1996:173): a) želja drugega kot želja [koga] drugega in b) želja drugega kot želja po [nečem] drugem. Slednja izraža »samo bistvo želje«, namreč »metonimično strukturo želje« kot neskončnega drsenja označevalne verige »to ni to!«, ki ustreza neulovljivosti želje in njeni intencionalnosti »vedno nečemu drugemu« (glej Miller 1983:26), medtem ko prva ustreza želji po želji drugega, kar vodi v pozicijo objektne zadovoljitve »biti objekt želje drugega/Drugega« - biti objekt, ki si ga želi(jo) drugi/Drugi. Skupni imenovalec a) in b) je tista neuničljiva lastnost želje, da je ni mogoče zadovoljiti, kajti želja kot taka vznikne ravno iz tiste konstitutivne izgube (realnega, objekta a kot označevalca manka), ki je ne-nadomestljiva, in zaradi svoje lastne metonimične strukture, ujeta v jeziku Drugega, išče nadomestne cilje: drsi od označevalca do označevalca ali od objekta do objekta, ne da bi našla trdno oporo na kraju Drugega.³⁴ Na kraju Drugega, kjer vselej že manjka en označevalec. Na kraju Drugega je manko označevalca, kar pomeni, da na kraju Drugega ni Drugega od Drugega.

4.4. O fantazmi

Če želimo ujeti samo bistvo fantazme in ga opredeliti, moramo sestopiti v imaginarno razsežnost lacanovske shematike v njenem razmerju do Simbolnega. To pa je mogoče le preko manka v drugem/Drugem, manka v Simbolnem, ki je ravno tista praznina v označevalni strukturi, okoli katere se vzpostavi fantazma subjektovega imaginarnega scenarija, ki ustreza subjektovi ugotovitvi, da je drugi/Drugi z mankom torej želeči Drugi, ki si želi nekaj onstran njega samega. Nič novega. Ampak zevajoča praznina iz označevalne strukture drugega/Drugega, ki sporoča subjektu, da obstaja nekje tudi »drugi (*falični*) objekt razlog želje drugega/Drugega«, povzroča neko nevzdržno občutenje neugodja, *Realno*, ki izhaja iz grozljivosti položaja, v katerega je zapadel subjekt, da namreč on (subjekt) ni več objekt, razlog njene želje, in da je to razlog prekinjene »identitetne celote« njega in drugega/Drugega. Učinek tega spoznanja je dvojen: prvič, a) spoznanje proizvede našeto *imaginarnih* poskusov vnovične vzpostavitve/zapolnitve pretrgane organske intersubjektivne enotnosti/celote subjekta in

³⁴ Rekli bi, da je želja ujeta v svoj paradoks: realizacija želje vselej že sovpada s premestitvijo želje, kar je nenehno notranje reproduciranje želje kot želje, kar pomeni da ni nekega stanja mirovanja, temveč gre za nenehno drsenje želje k užitku (*jouissance*) ≠ ugodju (*plaisir*). Po drugi strani pa načelo ugodja nalaga želji neko mejo, kot pravi Lacan, tako da omejuje doseg želje (Lacan 1996:33) – neko mejo, v razmerju do katere se želja sploh vzdržuje in jo prestopa.

drugega/drugega z vzpostavitev *fantazmatskega scenarija* »kako biti falični objekt a želje Drugega« in drugič, b) spoznanje preko fantazmatskega scenarija proizvede matrico »kako biti želja želje drugega«; mesto, kjer se križata želja subjekta in želja drugega/Drugega proizvede samo željo, ki ni nič drugega kot struktura/matrica subjektive želje kot želje Drugega. V tem smislu gre sklepati iz a) in b), da ima *fantazma* kot taka neko konstitutivno funkcijo, kot pravi Lacan (glej Lacan 1996:42), namreč poleg tega da: A) *konstruira samo željo* – konstruira sam subjekt kot želeči subjekt, katerega temeljna fantazma je zagotoviti spolno razmerje s partnerjem, B) *fantazma* deluje tudi v odnosu do Realnega, tako da *varuje realno*, ki podpira samo fantazmo. Ali kot pravi Lacan:

Fantazma – in ne objekt – je opora želje, je tisto kar vzdržuje željo [...] Objekt želje v običajnem smislu pa je kaka fantazma, ki je v realnosti opora želje, ali pa kako slepilo [...] Da obstoji neko realno, o tem ni nikakršnega dvoma. V tem, da je subjekt do realnega v konstruktivnem razmerju zgolj, kolikor je tesno odvisen od načela ugodja, ki ga ni zlomila pulzija, tam je iskati – kot bomo videli prihodnjič – točko, na kateri nastopi objekt ljubezni. Ves problem je v tem, kako lahko ta objekt ljubezni odigra vlogo, ki je analogna objektu želje, - na katerih dvoumnostih temelji možnost, da postane objekt ljubezni objekt želje. (Lacan 1996:169-170-171)

Razlog temu je samo Realno, torej »tisto prvo srečanje«, ki vselej že stoji za fantazmo, za katerega pravi Lacan, ko razlaga fantazmo na Freudovem primeru Volčjega človeka, da skozi vso analizo odnaša subjekt s seboj in ga malone posiljuje, da tako zelo usmerja raziskavo (glej Lacan 1996:53). Realno je torej za Lacana vse tisto, česar ni mogoče asimilirati. Realno je travmatično ponavljanje onstran, zatrta Resnica, ki je ni mogoče zajeti v pomensko razsežnost, ki pa lahko prodre v realnost v svoji označevalni razsežnosti kot *simptom*, kot simbolna interpretacija, ki na svoj način realizira to travmatično točko in jo umesti v neko simbolno /pomensko razsežnost.³⁵

³⁵ In v kakšnem razmerju je simptom do fantazme? Če se izrazimo v kliničnem žargonu, je simptom (Simbol-na) realizacija travmatičnega momenta (Realno). Ali drugače: simptom je samo-interpretacija/samo-intervencija/samo-razrešitev realnega v simbolni govorici. V končni instanci bi rekli, da je simptom način, preko katerega se Realno obrača Drugemu, kar pomeni, da je simptom način, na kateri lahko mislimo dvojico Simbolno-Realno. In kdo je interpretator v diskurzu? Odgovor je: analitik.

Diskurz gospodarja	$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \quad a}$	$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \$}$	Diskurz univerze
Diskurz histerika	$\frac{\$ \rightarrow S_1}{a \quad S_2}$	$\frac{a \rightarrow \$}{S_2 \quad S_1}$	Diskurz analitika
mesta: $\frac{\text{dejavnik}}{\text{resnica}} \quad \frac{\text{drugi}}{\text{produkcija}}$			

Analitikov diskurz se vzpostavi z interpretacijo simptomov, tistih označevalcev, ki vselej-že govorijo nekaj subjektu in tistemu »za katerega se predpostavlja da ve« - analitiku [a/S2]. A ker subjekt ni zmožen razbrati pomena simptoma, je to naloga analitika v razmerju medsebojnega priznanja subjekta in analitika [S2←S1], s katerim je sproženo gibanje investicije

Če gremo korak naprej, bi rekli, da fantazma ne deluje zgolj kot zaslonka, ki zakriva neko točko groze Realnega, tako da vzdržuje samo nezavedno željo, temveč deluje v svojem polnem smislu sociološko kot temeljni način strukturiranja realnosti vsakodnevnega življenja. Razlog temu je sam subjekt kot vselej-že ujet v neko temeljno fantazmo, ki mu služi kot opora njegove percepcije realnosti, matrica predstavljanja realnosti (glej Lacan 1975/1985:65), ki je kot taka sama na sebi problematična realnost, a) ker je simbolno posredovana, kar pomeni, b) da je sredi nje kot sredi vsakega drugega simbolnega neko travmatično Realno jedro. Realnost z realnim jedrom pa se ohranja tako, da zakriva to realno, ki ga subjekti sami, posameznice in posamezniki, prepoznajo kot neko temeljno družbeno zagato in jo doženejo do skrajnih meja z (lastno) fantazmo – fantazmatskimi naracijami. Torej iz tega lahko potegnemo sklep, da je fantazma temeljna družbena naracija, ravno kolikor je družbena realnost vsakdanjega življenja fantazmatsko oblikovana. V prevodu to pomeni, da v družbeni realnosti vselej-že nekaj manjka, da je kot taka ne-cela; v heglovskem smislu ni celote brez neke partikularne izjeme, ki lahko šele prek svoje izkušnje zapolni celoto. In v tej »luknjičavosti« vsakodnevne realnosti, v njenem najboljšem in najslabšem smislu družbeno-politične realnosti, v njenem zunaj ideološkem (materialnem) ritualu je usidrana *ne-uničljivost (koncepta) ideologije*, ki jo podpira imaginarni režiser – *fantazma* slehernega subjekta.³⁶ Fantazma v tem smislu nastopa kot subjektivna zapolnitev družbenega manka,

subjekta – transfer. V tej konstelaciji gre za analitika, ki se postavi na mesto dejavnika, subjektovega razloga želje [a → \$], da bi subjektu omogočil ubesedenje simptoma, ki preko interpretacije (lahko) pripelje do temeljne fantazme kot nekega učinka izvržka [a] (glej Lacan 2004:45). Temeljna fantazma je torej tisto jedro uživanja, kjer se sama analiza/subjekt odloča o prekoračitvi fantazme in odprta tistega onkraj fantazme – odprta in izkusitve manka v Drugem, kar je priznanje dejanskega stanja in zavzemanje distance do le-te ali vztrajanje tostran simptoma in užitka. V kolikor gre za prekoračitev temeljne fantazme, gre za izgubo užitka in same fantazmatske realnosti, v končni fazi tudi matrice realnosti nasploh (skozi katero je bila doživljana realnost). V nasprotnem primeru gre zgolj za razreševanje simptoma, za katerega ni nujno, da se izteče v končo razrešitev simptoma. Razlog temu je *zaznamek*, ki ga Lacan imenuje *objekt užitka* (ibid. str. 51), okoli katerega je organizirana sama *ekonomija užitka*, kar je razlog insistiranju simptoma kljub »interpretaciji«. Zato drži: uživaj v svojem simptomu, kajti ravno ta simptom, ki vztraja, je *shintom* – označevalna struktura kot nosilec užitka, ki deluje onstran temeljne fantazme subjekta v skušnjavi freudovskega gona (smrti).

³⁶ Torej gre za tisto maussovsko subjektivno reprezentacijo objektivnega družbenega in althusserjansko ideološko percepcijo razreda v družbenem, ki je Lévi-Straussovo načelo mane kot ničtega označevalca (glej Lévi-Strauss 1950/1996:263), ki s svojo fantazmatsko imaginarnostjo zagotavlja »normalno« rezoniranje in funkcioniranje (v) realnosti z luknjo. V tem smislu je mana tista, ki omogoča prekritje izgube, da kljub izgubi delujemo – je tista, ki omogoči označevalec, ki je tam kot zastopnik za subjekt za drugi označevalec. Tisto, kar zastopa, je ravno ta manko. Subjekt je namreč z izgubo objekta a v neki paradoksalni poziciji osvobojen, hkrati pa omejen od izkušanja realnosti: a) izguba objekta je možnost dostopa do objektivne realnosti, ki rezultira v razmerju subjekt – objekt in v samem sporu, ali cel objekt ali subjekt, b) izguba objekta se tako izkaže za nek temeljni pogoj objektivne vednosti, ki vztraja na celosti objekta vednosti, nezavedajoč se, da c) ima subjekt kot tak dostop le do imaginarne realnosti, torej do objekta zgolj kot »s predstavo o objektu/realnosti« –

ki deluje v svojem antagonizmu moteče grozljivo, zato ker je realno preblizu resničnega, ker se zgublja distanca, ki nas varuje pred srečanjem (glej Lacan 1966/1983:245-247). To pa pomeni, da je konstitutivna sama praznina znotraj realnosti, saj deluje hkrati kot ne-moč/ne-zmožnost simbolnega reda, hkrati pa je »okupacija« tega manka s temeljno fantazmo sploh pogoj za simbolno moč. Ali drugače: s fantazmatskim scenarijem si lahko zrežiramo sceno, v kateri nam je prikrajan užitek vselej že vpisan v Drugem.

4.5. O užitku

Kaj je užitek? Prek ovinkarjenja bi rekli: če izhajamo iz fantazmatske pozicije subjekta, da mu Drugi jemlje njegov (preseženi) užitek, potem je subjektova osvoboditev v smislu spoznanja »resnice njegove težave« pristanek na analitični postopek, ki razgrne subjektovo fantazmo, s katero je zastrta vrzel prvotne izgube (konstitutivnega vznika želje), ki regulira dostop do realnosti (užitka), tako da ga postavi onkraj Zakona kot načela ugodja pred dejstvo Realnega jedra – praznega objekta, ki ga obkroža pulzija kot nosilec užitka. Ali drugače: Fantazma s svojim fantazmagorčnim delovanjem zapolnjuje zev in vzdržuje drsenje želje subjekta, da bo prej ali slej tam v vsakdanji realnosti naletel na Drugega/Drugo stvar svojega užitka/uživanja. Temu bi v končni instanci lahko rekli falično (simbolno) uživanje, ki je vseskozi podrejeno neki (imaginarni) ideološki fantazmatski zgradbi, s katero si prekriva »skrivnost želje Drugega«. Prekoračitev te temeljne »falične ojdipovske« fantazme, ki gre onkraj Zakona želje in ugodja, je zaznamovana s sestopom k freudovskemu travmatičnemu gonu in omejitvijo drsenja želje, torej s sestopom k nekemu stvarnemu jedru, ki ga zakriva ta fantazmagorična zgradba. Užitek (torej) ni v celoti stvar Drugega, saj se naslanja na Stvar, ki obstaja onkraj Drugega (glej Lacan 1975/1985:83), kar pomeni, a) da gre pri užitku za Drugega, ki je pred-ojdipovski (pred-simbolni) Drugi, torej Drugi kot Stvar, b) ki je pravzaprav razpršen v delne objekte realnega, ki nudijo užitek.

Kaj torej obstaja onkraj Drugega, onkraj analize? Onkraj obstaja nesimbolizirana pulzija kot gonilna pulzirajoča sila notranjosti organizma, ki jo je Freud opredelil kot *Trieb* (gon) (glej Freud 1987:80-82) in Lacan kot *pulsion* (pulzijo) (glej Lacan 1996:150), od katere je odvisen delni užitek. A ker pot pulzije do užitka vodi preko neke subjektive nezavedne fantazme in želje [$\$ \diamond a$], ne da bi enačili pulzije z biološko potrebo, zvedeno na zahtevo [$\$ \diamond A$], je treba »demonstrirati« pot pulzije, kot pravi Lacan, od vira do cilja

fantazmatsko predstavo o objektu/realnosti, d) s čimer pade možnost »objektivnosti«, ko gre za vednost/znanost o družbeni realnosti vsakdanjega življenja.

preko objekta (glej Lacan 1996:166).³⁷ Kaj to pomeni? To pomeni, da Lacan razmerje pulzije kot užitka in objekta a kot označevalca nezavednega, užitka in želje postavi v delno prekrivajoč se odnos, s katerim omogoči vpogled v funkcioniranje dveh subjektu notranjih aparatov, ki sta v svoji heterogenosti zvedena na minimalni strukturni in topološki paralelizem: pot pulzije v svojem strukturnem kroženju okoli objekta ekstaze/užitka uporablja topološko gledano zev nezavednega, nezavedno pa je strukturirano kot govorica, je objekt-razlog želje, kar napeljuje na sklep, da sta tako pulzija kot nezavedno, užitek in želja, strukturirana na mestu objekta a z razliko: a) užitek je kot Stvar pulzije stvar ne-seksualnega Realnega objekta, b) medtem ko je označevalec stvar simbolnega – v končni instanci seksualizirane želje in fantazme Drugega. Drugače povedano: ker užitek izhaja iz gonske notranjosti in robnih delov telesa, se kot tak naslanja na biološke potrebe/funkcije, kar pomeni, da je kot tak naslonjen tudi na objektne potrebe/zahteve, kar nam pove, da gre za nek paralelni proces zadovoljitve želje in užitka. A ker cilj pulzije ni objektna zadovoljitev neke potrebe, se razlikuje od nje ravno v tem, da pulzija svoj cilj zadovoljitve – užitek doseže neglede na objekt, medtem pa želja kot taka ostaja kljub doseženemu nezadovoljena (metonimična logika želje). To pa pomeni, da gre pri pulziji (za) samo (za) njeno gibanje, ki mu ni za doseganje objekta a, temveč (za) samo (za) zadovoljitev z obkrožanjem objekta in vrnitvijo v gibanje samo (glej Lacan 1996:165). Prav to krožno gibanje pulzije je *ponavljanje*, na katerem temelji užitek. Užitek je torej užitek kot *ponavljajoča praksa uživanja*, ki *ne pozna prave mere* ravno zaradi te ponavljajoče se logike – še več užitka kot preseženega užitka zato ni ugodje, temveč je neugodje, ovira in vprašljiva praksa: kako vzpostaviti uravnoteženje užitka? Če je užitek mejna stran načela ugodja/neugodja, ki je v domeni želje Zakona, potem je užitek tisto »vselej preveč« – (pravzaprav) *neugodno ugodnega*. Zato je odgovor preužitek kot razmerje prava in užitka, ki aludira na uživanje s pogojem – da ne izrabljamo užitka (Lacan 1975/1985:6), ki ga imperativno spodbuja freudovski nadjaz: Uživaj!

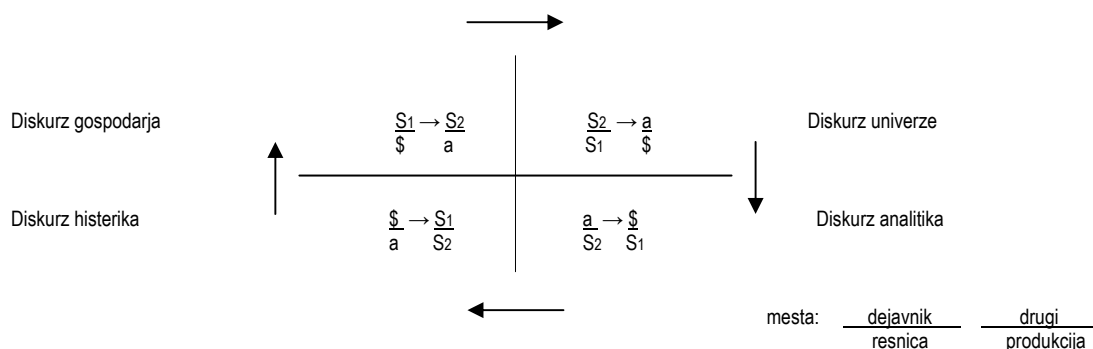
Užitek je kot tak torej notranji delovanju pulzije - doseganju zadovoljitve in je kljub podvrženju simbolnemu delni preostanek, simptom, ki se upira Zakonu Drugega, tako da se vedno vrača in v tem vračanju (ponovitvi) meri na »*Encore!*« - »*Še!*« (več) tistega istega, ki meri onkraj fantazme, na objekt a kot realni užitek: še več istega užitka, da bo *jouissance* večno vračanje istega kot presežek tega. In kaj je presežno uživanje?

³⁷ Opozoriti je treba, da je Lacanova artikulacija užitka iz *Etike psihoanalize* kot pulzije, stvari, zgolj Realnega, ki ga ni mogoče označevalno artikulirati, s fragmentacijo v delne objekte (zadovoljitve,) čigar delovanje in sam učinek strukturno ustreza delovanju in učinku označevalca, iz *Delne pulzije in njen obtok* (1964), približana in artikulirana preko (skupne) strukturne in topološke zevi objekta a z označevalcem, ki dobi epilog v *Narobni strani psihoanalize* (1970), kjer je užitek kot tak artikuliran kot notranji diskurzu, torej artikuliran z označevalcem.

Presežek uživanja proizvaja, kot pravi Žižek, odpoved uživanju, ki zato proizvede še več užitka, ki sega čez mejo ugodja – pribitek ugodja, ki se sprejme v svoje nasprotje (glej Žižek 1997:53), kar proizvaja dvojno situacijo, ki implicira razmerje Gospodarja in subjekta hlapca: a) užitek, do katerega subjekt ne more priti, b) a ko pride do njega (tako da gospodarju odvzame del njegovega preseženega uživanja), ga je vselej preveč (zanj). Iz tega razloga se dvojica užitek/uživanje kaže kot travmatično jedro samega subjekta – ali nenehno soočanje z simptomom kot mestom subjektive resnice kopičenja užitka ali podrejenost fantazmi, ki strukturira subjektovo uživanje pod določenimi pogoji gospostva: *»Ali je imeti a isto kot biti a?«* (Lacan 1975/1985:83; Žižek 1997:55). Vprašanje je zdaj ali užitek ali vztrajanje v fantazmi uživanja. Odgovor je sledeč: če je neka temeljna subjektivna fantazma (uživanja podvržena) nujnost(i), da se subjekt oddalji od Realnega (užitka) in strukturira njemu nevšečno realnost doživljanja po principu želje v zavetrju manj nevarnega ugodja, potem lahko rečemo, da se subjekt pravzaprav upira soočenju z Realnim, materialnim mestom užitka/uživanja, ki ga izkorišča Gospodar. Iz te ugotovitve izhaja, da je edina druga možnost za subjekt (ker ni druge od druge možnosti) prekoračitev temeljne fantazme in soočenje z realnim jedrom onkraj ugodja (kljub možnosti razpada sistema), okoli katerega je strukturiran določen tip uživanja v razmerju do tipa Gospodarja in tipa družbene vezi (matrice družbenega razmerja gospostva). A po drugi strani je, dokler ne pride do »soočenja«, tisto, kar omogoča subjektu izkustvo užitka in (označevalca) želje znotraj določenega tipa družbene vezi, (materialni) objekt a, ki ga subjekt uživa tako, da ga »raztelesi« na označevalni način, kar mu omogoča uživanje objekta a (Drugega) po delih. *»Uživamo ga zgolj tako, da ga raztelesimo na označevalni način [...] da se označevalec umešča na raven uživajoče substance [...] Označevalec je vzrok užitka.«* (Lacan 1975/1985:22-23) Na ta način se užitek artikulira z označevalcem znotraj diskurza.

4.6. O identiteti

...ali »zakaj nam (še vedno) prodajajo (simbolno) identiteto, če smo obsojeni na (imaginarno) identifikacije?« strukturno ustreza neki drugi ugotovitvi: element nikoli ne ustreza v celoti predpisanemu mestu v strukturi oziroma subjekt ni nikoli vse tisto, kar mu pripisuje simbolni red. Ta druga ugotovitev sloni na Lacanovi ugotovitvi, da prehod iz diskurza gospodarja k diskurzu gospodarja-kapitalista utemeljuje družbeno paradigmo partikularnih načinov uživanja subjekta-hlapca [\$] naših časov: strukturni premiki lahko pojasnijo družbene spremembe – spremembe diskurza kot družbene vezi, katerih utemeljitelji niso subjekti, temveč so le-ti zgolj njihovi diskurzivno utemeljeni produkti.



Slika 4.4. Lacanov dispozitiv štirih temeljnih diskurzov

Vzemimo za izhodišče sledečo Lacanovo trditev: »Označevalec je vzrok užitka« (Lacan 1975/1985:23) (glej sliko 4.4. diskurz gospodarja). Navedba, sicer citat, nam pove, da se temeljni diskurz vzpostavi v trenutku, ko *označevalec kot dejavnik* [S₁] intervenira v neko že strukturirano *označevalno polje (mesta) drugega* [S₂] in v njem začne zastopati nek razcepljeni subjekt [\$]. Pri tem moramo upoštevati, da se subjekt dejansko razlikuje od individuum, saj je v tem kontekstu individuum »mesto«, v katerega se vpiše razcepljeni *subjekt izgube* [a] – *subjekt vednosti*. Če pomislimo, hitro ugotovimo, da nam ta citat pove še nekaj drugega. Pove nam še nekaj bolj radikalnega, namreč da je vednost točka artikulacije užitka; da je *vednost užitek Drugega*, kolikor subjektova *izguba objekta a* *sovpada s poskusom njegove reprodukcije, ki se izteče v produkcijo preseženega užitka* [S₂/a] (ki si ga delno ali v celoti prisvaja Gospodar). V tem smislu drži naslednja Lacanova navedba: »S tem ko *označevalec postavi mejo užitku, je tisti, ki ga zaustavi*« (ibid. str. 23). To pomeni, da je treba Lacanov *plus-de-jouir* razumeti v njegovi dvojni pomenljivosti: a) kot preseženi užitek in b) kot nič-več-uživanja.

Na tej točki se je seveda treba vprašati, zakaj je (preseženi) užitek tako pomemben v Lacanovi teoriji diskurzov družbene vezi. Odgovor lahko začnemo z Lacanovim vprašanjem in odgovorom, ki zadeva vsakdanje življenje ljudi nasploh – njihovo delo, raziskovanje, umetnost življenja itd.: »[...] v čem so jih stvari te vrste zadovoljevale? [...] od kod jih je to zadovoljevalo? [...] v čem je bila napaka nekega določenega užitka? [...] Dobro ste slišali – napaka, izostanek, nekaj, kar ne gre, nekaj, kaj spodleti v tem, na kar očitno meri, in stvari takoj zatem stečejo v tej smeri – dobro in sreča« (Lacan 1975/1985:46). Če povedano interpretiramo v luči Lacanove sledeče navedbe »K realnosti pristopamo z aparati užitka« (ibid. str. 46), se hitro in nepričakovano najdemo v *polju politične-ekonomije vsakdanjega življenja*, ki implicira sledeče: *užitek*→*dobro*→*sreča*.³⁸ Ker politično ekonomijo

³⁸ Temu Lacan pravi vdor psihoanalize v politično, ki se sprašuje po mestu psihoanalize v politiki: »Vdor v politično je mogoč zgolj, če pripoznamo, da je diskurz, in to ne le analitični, lahko samo diskurz užitka, vsaj kadar od njega pričakujemo delo resnice« (Lacan 2003:86). To ustreza tisti foucaultovski drži, ki pravi, da oblastniški odnosi ne morejo biti artikulirani

vsakdanjega življenja razumemo tako, da vsaka diskurzivna realnost kot družbena vez implicira neko vrsto (simbolne) ekonomije, v katero so posameznice in posamezniki s svojimi lastnimi subjektivnimi in libidinalnimi ekonomijami vpeti preko določenih institucionalnih angažmajev, ki so podložni pritiskom političnim intervencijam, je jasno, da ekonomija užitek-dobro-sreča nastopajo kot subjektivni odrazi družbene ekonomije: če uživaš, ti je dobro in si srečen, in obratno, nisi srečen, če ne moreš uživati in ti ni dobro. Užitek-dobro-sreča so več kot to, saj nastopajo ne-le kot subjektivni odraz družbene ekonomije, temveč so postali predmet politične in ideološke manipulacije, kolikor nastopajo v komplementarni dvojici a) kot politični faktor obljubljanja – jutri pride bolje, jutri pride več (družbenega in osebnega) uživanja-dobrega-sreče in b) kot kulturni faktor, ki aludira in v končni instanci ukazuje, da naj uživamo in naj bomo srečni, tako da nas vse bolj obkrožajo z oblikami in predmeti uživanja (do katerih nimamo npr. finančnega dostopa).³⁹

Ta navezava družbene vezi, na katero smo opozorili, res obstaja, toda njen vzrok je, kot smo povedali, v označevalni mreži $[S_1 \rightarrow S_2]$, (simbolnem) Gospodarju, dejavniku moči, ki požene diskurz v njegovo brezglavo artikulacijo, ki je na-vezana na primarno praktično vednost, ki implicira neko praktično znanje *know-how*. Torej, vednost kot *savoir-faire*. Odnos klasičnega subjekta-hlapca kot tistega ki poseduje *savoir-faire*, da lahko dela za gospodarja, in klasičnega Gospodarja, ki živi na račun *savoir-faire* svojega subjekta-hlapca, je komplementaren odnos: delo, ki ga subjekt-hlapec proizvede, je produkt gospodarjevega diskurza – čisto preseženo delo kot označevalno delo užitka, ki uteleša (potujitev gospodarja) v simbolnem $[S_2/a]$: »Lepo vidimo, za kaj gre, za vprašanje, kaj gospodar prejme od sužnjevega dela pod imenom preseženega užitka« (Lacan 2003:107). A ker je delo subjekta-hlapca čista reprodukcija bolj ali manj pod prisilo dejavnika gospodarja, je proizvod le-tega delo samo, delo kot

brez produkcije, akumulacije, cirkuliranja in funkcioniranja diskurza: »Nobenega možnega izvajanja oblasti ne more biti brez določene ekonomije diskurzov resnice« (Foucault 1991:29).

³⁹ Ravno ta kulturni način vsiljevanja preseženega užitka hkrati ustvarja nelagodje in služi delni pozabi tega nelagodja – delni, v kolikor je rezultat zaužitja porajanje nove želje po užitku. Ta navezava nam razkrije problem/bistvo simbolne identitete, nezmožnosti samega subjekta, da bi sploh imel simbolno identiteto $[S_1 \leftarrow \$]$ kot nadomestek za neko temeljno izgubo. Simbolna identiteta ni nadomestek za izgubo, za tisto, za kar smo prikrajšani, kar pomeni, da simbolna identiteta ne zagotavlja preseženega užitka. Res je le, da deluje tako, da se vzpostavlja okoli svoje ne-zmožnosti in da deluje kot neka vrsta artikulacije in mobilizacije posameznikov in posameznic, a kot taka ne vzdrži vdorov označevalca Gospodarja, ne vzdrži njegovih »daril«, ki so podarjeni za voljo naše izgube $[a/\$]$ (glej sliko 4.4. diskurz univerze). Ravno v tem $[a/\$]$ se pokaže zlom simbolne identite – saj so predmeti in oblike delna realna uživanja, na katera vselej pristajamo. Zato je identiteta v svoji razsežnosti zgolj fantazmatska, saj mora prekrivati svoje mesto ne-zmožnega, vdora realnega; je ne-identiteta, konstitutivna fantazma, ki sploh omogoča subjekt kot razcepljen, nezaveden, subjekt želje in spolne razlike. Simbolna identiteta je zato vselej-že spodletela, saj je fantazmatska in kot taka del imaginarnega, ki prikriva izvorno travmo in se umišljeno artikulira na način celote, čeprav je v sebi nekonsistentna in kot taka ustreza sami strukturaciji realnosti, ki je v sebi ne-cela.

»izguba-presežek« $\$ \leftarrow [a]$, ki gospodarju prinaša preseženi užitek: *»Iz tega ne pridemo več. Ne vemo (gospodarji ne vedo, op. N.J.) kaj bi s tem preseženim užitkom«* (ibid. str. 107). Ravno v tem je »štos«, ki skrbi gospodarja, saj ta ve, da mu resnica užitka kot taka ni dostopna, dostopno mu je vse ugodje, ki temelji na know-howu subjekta-hlapca. Tisto, kar umanjka gospodarju je ravno ta savoir-faire prekrivanja $[a]$ in $[a]$, zaradi česar je užitek subjektu-hlapcu prav tam dostopen in zaradi česar subjekt-hlapec ostaja v podložništvu ne gospodarja ampak svojega užitka, čeprav se mora odrehati užitku (odpoved užitku) in ga nadomeščati z delom za Gospodarja, kar je odvzemanje subjekt-hlapčevega užitka $[\$ \leftarrow a]$, vznik gospodarjevega preseženega užitka $[S_2/a]$: *»Tega hlapca imenujem S_2 (vednost, op. N.J.), prav tako ga lahko izenačite s členom užitka, ki se mu prvič ni hotel odreči in, drugič, se mu je odrekel, saj ga je nadomestil z delom, kar vendarle ni njegov ekvivalent«* (Lacan 2003:101). Torej plus-de-jouir je, kot nič več uživanja in preseženi užitek, motor gospodarjevega diskurza, ki preprečuje vzpon subjekta-hlapca izpod te temeljne družbene vezi kljub vednosti, ki se ne-zaveda, ki-se-ne-ve. Lahko bi rekli, da kljub temu, da gospodar ne ve, kaj si želi, oziroma, da sploh ne ve, in da se mu resnica sploh razkriva preko dela subjekta-hlapca, nekaj ve. Ve, da mora vzeti subjektu-hlapcu vednost za delo - vednost ločiti od dela, jo institucionalizirati kot episteme v univerzitetni filozofiji države, da bi sam postal vsemogočna avtoriteta-oblast-vednost. Kaj to pomeni?

To pomeni, da se matem subjekta-hlapca $[S_2/a]$, ki implicira vednost-delo-užitek, transformira v smeri $[S_2/S_1]$, tako da povzroči razvrednotenje praktičnega know-howa (vednosti delati, vednosti-ki-se-ne-ve) subjekta-hlapca in posledično vpelje institucionalizirano vednost, znanstveni diskurz, ki postane vednost Gospodarja – episteme: *»Zabavna beseda [...] – postaviti se v dober položaj, beseda je skratka ista kot verstehen. Gre za to, da najdemo dober položaj, ki omogoča, da vednost postane vednost gospodarja«* (Lacan 2003:23). Ravno ta premik od klasičnega gospodarja k novemu gospodarju utelesi diskurz univerze, ki ga Lacan implicira skozi trojnost kapitalizma-države-politike za katerega pravi, *»[...] da pride iz premika od antičnega k modernem gospodarju, ki se mu reče kapitalist, do preobrazbe na mestu vednosti«* (ibid.str. 30).⁴⁰ Novi gospodar je v tej luči stari gospodar nove strukture, kar pomeni, da gre pravzaprav za dopolnilno vlogo univerze h gospodarju S_1 ($S_1(S_1(S_1 \rightarrow S_2))$), ki zagotavlja enotnost, enoto kopulacije subjekta z vednostjo (Lacan 1975/1985:117) na poti k a $[S_1 \rightarrow (S_2, S_2) \rightarrow a]$, tistemu a , ki zdaj nastopa kot resnično »čisto delo« in »zaščitni znak« bogastva/prestiža/luksuza Gospodarja-kapitalista. Nastop »čistega dela«, dela kot objekta, dela ko blaga, pa aludira, da obstaja neki trg, kjer je

⁴⁰ Lacanova poanta je: vednost je bila odvzeta sužnju in mu vrnjena skozi institucijo kot univerzitetna teoretska vrednost – episteme. Ta prelom klasičnega k novemu, ki ga zaznamuje v Marxovem besednjaku oropanje proletariata za vednost, ni nič drugega kot Lacanova zastavitev »teorije moderne« v Milnerjevem branju, ki spremeni tudi sam status subjekta – subjekt (Decartesovega) cogita ustreza gesti moderne znanosti (Milner 1995/2005:45). Zato gre ta episteme pod roko s $[S_1]$ in implicira foucaultovski odnos vednost dejavnika – oblast gospodarja resnice $[S_2/S_1]$.

to delo-blago mogoče kupiti, oziroma da je to delo last neke delovne sile, ki nastopa kot svobodna, da lahko prodaja svoje delo=subjekt-hlapec. Končni izid te nenavadne logike je transformacija subjekta-hlapca v subjekt-blaga, subjekt kot objekt oziroma subjekt zveden na »čisto delo«. Drugače povedano: hlapčevski odnos se spremeni v kapitalistični odnos hlapčevstva, samo delo kot tista izguba dela v gospodarjevem diskurzu pa postane presežena vrednost, ki ni nič drugega kot delovna sila posebne vrednosti, torej subjekt-blago-hlapec, ki je vir dela in čigar preseženo delo, *preseženi utrošek dela*, se *transformira v vrednost*, ki jo kot preseženo vrednost prisvaja gospodar-kapitalist.

Skratka, kaj je že rekel Marx? Delavec je svoboden? Delo osvobaja? In Lacan ima prav, ko navaja Marxa in funkcijo razrednega boja v luči problematizacije kapitalističnega izkoriščanja, ki opehari delavca za njegovo vednost in se mu vrne kot gospodarjeva vednost. V tem smislu je *Narobna stran psihoanalize* Lacanovo srečanje z Marxovim tekstom *Procesa dela in procesa oplajanja vrednosti* (glej Marx Kapital, Zvezek I 1986:165-183), (spodletelo) *srečanje preseženega užitka s preseženo vrednostjo* na trgu gospodarja-kapitalista, kjer delo nastopa kot objekt, subjekt kot svobodno blago-hlapec, vednost v službi kapitala. Zato je tisto, kar šteje v tem diskurzu, »čisto delo« ne kot preseženi užitek, temveč kot presežena vrednost, ki je za Marxa motor kapitalizma. Vednost je vsekakor vrednost v točki preseženega užitka, saj se ukvarja z objektom a [$S_2 \rightarrow a$] v smeri vednosti za povečanje vrednosti. Poanta je skrita, Lacan nam jo razkrije: »[...] temelj vsake vednosti je, da je užitek njene uporabe isti kot užitek njene pridobitve« (Lacan 1975/1985:80), kar neposredno aludira na Marxovo analizo uporabne vrednosti v razmerju do menjalne vrednosti, le da imamo mi opraviti z vednostjo, ki jo je vse težje uporabiti, kaj šele jo pridobiti-vzeti in naučiti se [à prendre, apprendre]. Nedvomno drži, da »Univerzum moderne znanosti je koekstenziven s svetovnim trgom« (Milner 1995/2005:82), kajti dejstvo je, da je vednost vredna; da je *beau-coût* [mnogo, lep strošek], ki pa kot taka še ne ustvarja vrednosti. Da bi lahko ustvarila »vrednost-vednost«, mora biti najprej ovrednotena in nato šele uporabljena, zato je vednost najprej vrednotena-označena in stroškovno vračunana v menjalni vrednosti in ne v uporabni vrednosti. Komercializacija vednosti! Dostopna nam je skozi menjalno vrednost, ki zahteva njeno uporabo – delo. Delo je za Marxa vir vrednosti, za Lacana je delo proizvod, delo kot proizvod pa mora biti ovrednoteno - imeti mora vrednost, da ustvari novo vrednost. A ker je ravno narobna stran ovrednotenja dela že samo razvrednotenje vrednosti dela, nikoli za svoje delo ne dobimo ekvivalentne menjalne vrednosti. Kar nam ostane, je (naše) delo kot entropični utrošek, ki poganja sistem, ki je za nas izguba. V tem smislu lahko jemiemo ko pravi Lacan »[...] označevalec S_1 za označevalec najbolj idiotskega užitka – v obeh pomenih izraza, užitka idiota, ki ima tukaj referenčno funkcijo, in tudi najbolj edinstvenega užitka« (ibid. str. 78), ki deluje v sistemu kot pribitek. To nam pove, da sta vrednost in ovrednotenje tista, ki štejeta. A šteje tudi ugotovitev, da je resnica univerzitetne vednosti pod njeno pregrado. Namreč sama oblast [S_1]: »Dejstvo, da vse-vednost preide na mesto gospodarja, nikakor ne

osvetli, temveč še malce bolj zamegli to, za kar gre, namreč resnico» (Lacan 2003:31). Gre namreč za vzgajati in vladati; univerzo in oblast. Gre za to, da je $[S_2/S_1]$ mesto, kjer oblast resnice deluje preko univerze dejavnika. Nauk tega je zato povsem jasen: vednost postane vednost gospodarja, saj vladajoči red kot tak rabi znanost za legitimacijo svojega diskurza.

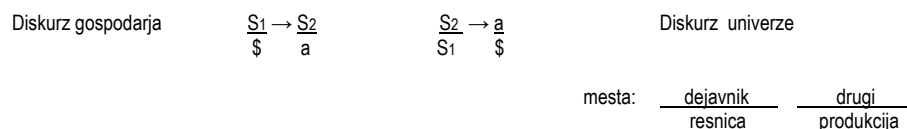
II (Re)turn of ideology: o humanistiki, družbenih vedah in ideologiji (Teoretska hrestomanija II)

5. Rekonstrukcija notranje logike horizonta družbenosti

»Univerzum moderne znanosti je koekstenziven s svetovnim trgom.« (Milner, Jasno delo)

Izhodiščna predpostavka za rekonstrukcijo notranje logike horizonta družbenosti je: *diskurz univerze naj bi bil diskurz »nevtralne« vednosti*, ki se naslavlja na košček nespoznanega realnega lacanovskega $[a]$ slehernega posameznika in posameznice, tako da ga spreminja (interpelira) v subjekt $[\$]$ znanja. Zaradi tega je razsrediščeni subjekt $[\$]$ resnica samega diskurza – je strukturna opora samemu diskurzu, ki s svojo strukturo deluje kot *temeljna diskurzivna družbena vez*, diskurz Gospodarja, ki retroaktivno utemeljuje subjekt pozabe, namreč da je $[\$]$ popolnoma odsoten iz »svojega« znanstvenega diskurza (glej Althusser 2000:96-97; Foucault 1969/1995:39). Posledično je $[\$]$ zgolj tisti, ki je poklican v obstoj in ki obstoji v ideologiji (znanosti). Iz tega razloga je problem univerzitetnega diskurza pod njegovo pregrado v razmerju do (resnice) oblasti $[S_1]$ (glej sliko 5.1). Če je temu res tako, bomo poskušali dognati na primeru diskurza sociologije, tako da bomo izhajali iz že znane Lacanove postavitve razmerja *diskurza univerze in gospodarja*, znotraj katerega bomo problematizirali Wallersteinovo možnost sociološke kulture.⁴¹

⁴¹ Diskurz moči gospodarja sloni na diskurzu vednosti $[S_2]$, ki »krpa« gospodarjev manko v označevalcu njegove govornice, vednosti, moči in oblasti, tako da ve zanj. Zato se tudi struktura diskurza zarotira v foucaultovsko vednost-oblast, ki jo vzpostavi gospodar $[S_1]$, da bi ohranjal pozicijo svoje moči s $[S_2]$ (glej Lacan 2003:30-31; glej Foucault 1991:4). V ta diskurz ohranjanja gospostva je treba umestiti tudi Marxovo funkcijo razrednega boja iz dveh razlogov: a) zaradi preloma z diskurzom gospodarja $[S_1]$ in b) zaradi samega dejanja razlastitve proletariata obče vednosti, ki mu je vrnjena v gospodarjevem epistemичnem teoremu vednosti. V tem smislu je Resnica diskurza kraj, kjer se nemogoči objekt a in označevalec držita skupaj in tvorita neko zaprto vez označevalca in kastracije: resnice-moči in moči-resnice, ki se podpirata v



Slika 5.1. Artikulacija diskurza gospodarja in univerze

Wallersteinovo izhodišče iz *Utopistik. Dediščina sociologije* (1999) je vezano na logiko »moderne projekta«, s katerim je določeno razmejevanje polj disciplin znotraj sistema družboslovja glede na predmet proučevanja. Ker je bila namreč logika delovanja modernega projekta cepitve družboslovnih disciplin v izhodišču ideološko podrejena paradigmi galilejevsko-newtonske znanosti, je »kartezijanski« projekt uspel strukturirati in institucionalizirati družboslovne vednosti po modelu naravoslovnih znanosti, čeprav je bil sistem humanističnih disciplin zavezan idiografskim tehnikam *savoir-faire* »praktične pameti-znati narediti«. ⁴² Nastali kratki stik med topično metodo starih, utemeljeno na metodičnem partikularizmu, ter kritično kartezijansko metodo univerzalizma in objektivne znanosti se je izkazal v polju humanistike in družboslovja za paradoksalno epistemično izhodišče, ki ga je zastavil Vico v *Metodi študijev našega časa* (glej Vico 1994:11-28). »Vicov« kratki stik na tej ravni (zgodovinske) družbene vezi ustreza diskurzivnemu obratu, ki ga Lacan zariše s preходом *savoir-faire* v gospodarjevo vednost, episteme (glej Lacan 2003:22): strukturni premik iz *diskurza gospodarja*, v katerem je *savoir-faire*, obče in partikularno polje vednosti znati-narediti, pripadalo tako subjektu-hlapcu kot družini in državi, se artikulira v *diskurz univerze*, kjer je vednost institucionalizirana izključno kot gospodarjeva episteme, ki temelji na izključitvi subjekta (*savoir-faire* vednosti) in ki predstavlja moment rojstva descartovske kartezijanske znanosti [$S_2 \rightarrow a/\$$], produkcije vednosti o subjektu-blagu in subjekta-blaga gospodarjeve vednosti.

Vico je s svojo rešitvijo presegel notranje protislovje topične partikularistične in kritične univerzalistične humanistične misli, tako da je univerzalističnemu diskurzu moderne pripisal

manku moči in manku resnice. Tu neke je resnica današnjih časov: vse, kar se povzpne na mesto znanstvene resnice, je resnica, ki jo zagotavlja diskurz gospodarja in obratno.

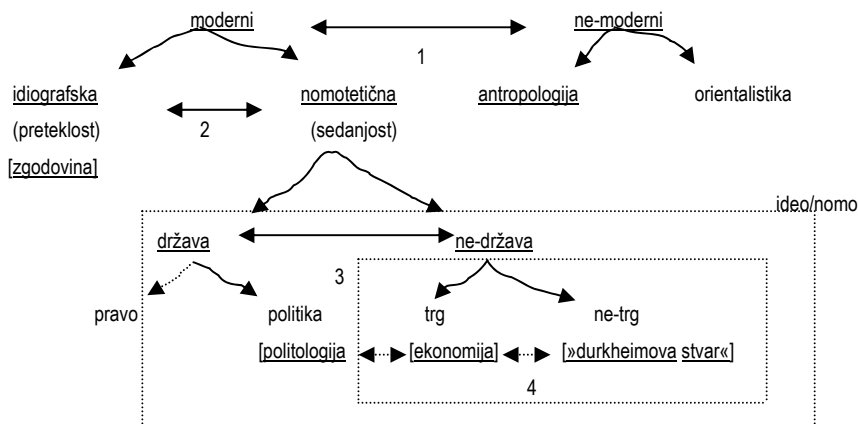
⁴² Ta teza sovпада z Lacanovo umestitvijo prehoda iz *diskurza gospodarja* v *diskurz univerze*, ki temelji na razvrednotenju in institucionalizaciji hlapčeve *savoir-faire* vednosti v objektivno - gospodarjevo vednost, znanstveno episteme, ravno kolikor sovпада z rojstvom kartezijanskega cogita, ki ustreza modernemu subjektu znanosti (glej Lacan 2003:23-24; Milner 1995/2005:37-38), in ravno kolikor sovпада z oblikovanjem »trga dela in znanja«: subjektov-blaga in vednosti-blaga za valorizacijo v proizvodnji (glej Lyotard 1979/2002:13). To v Marxovem diskurzu pomeni, da sta tako subjekt kot vednost zgolj fetišizirani objektivni vrednosti, ki proizvajata presežek vrednosti, kar ustreza njuni kapitalistični konstituciji, ki vodi k novi definiciji (kartezijanskega) [$\$$] in objekta, v kateri je objekt [a] kot preseženi užitek trajno ločen od [$\$$] delovanja (glej Holloway 2002/2004:35).

partikularistični pogled, maussovsko subjektivno predstavo objektivnega, ki drži odprt totalni diskurz, in ki omogoča strukturno uhajanje totalizaciji.⁴³ Ravno ta ne-celost je relativizirala univerzalistični diskurz ter posledično povzročila pozitivno potrebo po epistemično-strukturni instanci, iz katere je bilo mogoče aplicirati nomotetični diskurz. In ker je edina instanca, ki je bila sposobna omogočati aplikacijo nomotetičnega zahtevka – »totalno« strukturno oporo – moderna kapitalistična država razsvetljenskega projekta, lahko trdimo, da je Durkehimova stvar - sociologija kot objektivno raziskovanje družbe v praksi in teoriji - odvisna ravno od tega specifičnega topoi $[S_2/S_1]$, ki ustreza *diskurzu univerze*, modernemu gospodarju-kapitalistu, ki se v svoji navzočnosti skriva pod krinko znanstvene ekspertize, kar ni nič drugega kot heglovska vez absolutne Države in absolutne vednosti (glej Jameson 1981/2002:182).⁴⁴

⁴³ Vico je z razlikovanjem med topično metodo starih in kritično metodo modernih pokazal, da je kartezijanski »znanstveni« preboj polja humanistike (ki ga je obvladovalo »področje praktičnih ideologij«) pravzaprav naivno verjetje v racionalistično ideologijo, ki je analogno verjetju v vsemogočnost vsakdanjega prakticizma. Nastalo protislovje, heglovska racionalna univerzalnost in znanstvena objektivnost vs zdrava pamet, ponazarja paradoksalno situacijo, v kateri nobena izmed obeh »metod« ni sposobna totalne teoretske refleksije, saj obe metodi svoje ideološke pogoje nastanka misli kot pogoje za svojo teoretsko zmožnost, s čimer proizvajata nastavke za »teorije ideologije«, ki se artikulirajo kot teoretski problemi političnih učinkov bodisi diskurza gospodarja bodisi univerze. Zato Lacan pravi: »Razlikovati velja med časom, ko pride do obrata, lastnega poskusa prenesti vednost s sužnja na gospodarja (gospodarjev diskurz, o.p. N.J.), in časom ponovnega odhoda te vednosti, ki ga motivira zgolj določen način (univerzitetni način, op. N.J.), kako v strukturo postavimo vsako možno funkcijo izjave (S_2 , univerze, op. N.J.), v kolikor jo podpira zgolj artikulacija označevalca (S_1 , gospodarja, o.p. N.J.),« in nadaljuje: »To je en primer, ki že nakazuje, kakšne uvide lahko prinese tisti tip dela, ki vam ga letos predlagam [...] kdo lahko zanika, da filozofija nikdar ni bila nič drugega kot fascinirajoč podvig v prid gospodarju?« (Lacan 2003:24-25). V iskanju metode za rešitev tega kratkega stika med subjektivno vednostjo in univerzitetno-znanstveno objektivnostjo ter revidiranja pojma resnice v humanističnem polju je Vicova rešitev kompromisno-paradokсна: 1) relativistično obravnava univerzalistično vse-vednost (totalizacijsko taut-) kot le eno izmed možnih topoi, s katero je mogoče raziskovati in spoznavati polje družbenih vezi, tako da jo 2) dopolnjuje s partikularno topično savoir-faire vednostjo, ki je ni mogoče totalizirati pod univerzalistični zakon, saj deluje kot sama simptomatična točka univerzalnega diskurza, ki »histerizira« univerzalni znanstveni diskurz in vseskozi preizprašuje njegovo pozicijo.

⁴⁴ Na tem mestu bomo samo odprli teoretsko problematiko, ki zadeva instanco, kateri smo pripisali specifični topoi – državo, ki ima svoj teoretski približek v funkcionalni instituciji, natančneje v »ničti instituciji«, katere funkcija je organizacijska, saj družbi omogoča, da obstaja. Opozoriti moramo, da ne gre zamenjevati države in »ničte institucije«, kajti nacionalne družbe so razredne družbe, v katerih je država vzvod razrednega gospodstva in reproduktivnih mehanizmov družbene totalnosti, medtem ko je »ničta institucija« strukturna prvina »dualističnih družbenih organizacij« (glej Lévi-Strauss 1958:140-150; Močnik 1999:81). Na tem mestu Državo po francoski revoluciji razumemo kot funkcionalno institucijo, ki omogoča ohranjanje diskurza modernega gospodarja-kapitalista, ki se opira na institucijo univerzitetne univerzalne objektivne nomotetične vednosti $[S_2/S_1]$, ki šele kot taka omogoča popolno totalizacijo družbenega. In kot pravi Jameson, pri Durkheimu in sociologiji naletimo ravno na ideal države kot možnosti za totalno in univerzalno (moralno) svobodo posameznik in posameznikov (glej Jameson 1981/2002:282-285); univerzitetni diskurz kot obliko institucionalne ekspertne znanosti o družbi in posameznikih, in objektivnost kot epistemično-metodični znanstveni ideal, medtem ko imamo pri Marxu in Engelsu opraviti

strukturno problematiko polja družboslovja: tout- versus savoir-faire.⁴⁵



Slika 5.2. Drevesna shema strukturacije sistema družboslovja

Za bolj jasen prikaz bomo uporabili drevesno shemo strukturacije sistema družboslovja (glej sliko 5.2), po kateri je učinek modela eksaktnih znanosti viden že na delu v strukturni izhodiščni ločnici med raziskovanjem modernega in nemodernega sveta ter v časovni ločnici med preteklostjo in sedanjostjo. Ob pogledu na izhodiščno dihotomijo moderni/nemoderni svet, kjer se modernost raziskuje kot preteklost in sedanjost z idiografsko in nomotetično metodo, se zdi, da je bil pogoj za vznik zgodovine

z doktrino razrednega boja za odpravo države, utemeljeno na objektivizmu gibanja zgodovine in idealu objektivne znanosti, kot ga misli Engels v *Razvoju socializma od utopije do znanosti*, v katerem je subjektivni boj proletariata postavljen v objektivno gibanje zgodovine (glej Engels 2005:49, 86, 89; Holloway 2002/2004:123-24; Jameson 1981/2002:281-282). Tovrstni paralelizem je mogoče brati kot narobno stran marksistične težnje k uničenju kapitalizma, ki je (nezavedno) delovala v smeri njegove reprodukcije, namreč v smeri objektivizacije zakonitosti družbenega in znanstvenega razvoja (družbene totalizacije), ki sta vzvoda samoreproducirajoče se družbe kot samo-regulativnega sistema.

⁴⁵ V spisu *Sistem družboslovja in njegovi učinki (2000)* Močnik ugotavlja, 1) da tovrstno problematiko zaznamujeta vdor kartezijanske kritične eksaktne metode od zunaj v polje humanistične idiografičnosti, ki proizvede dualistično dialektično enakovredno, a kompromisno naravo sistema družboslovja (kritika/topika), in da 2) nastali »kratki stik« deluje znotraj polja družboslovja kot notranje gibalno, ki sleherno družboslovno vedo znotraj sistema družboslovja drži odprto in jo povezuje z drugimi vedami (glej Močnik 2000:189-191). V tem smislu lahko rečemo, da vdor kartezijanske znanosti v ideografsko vednost sovpadajo s premikom od vednosti k znanosti, od diskurza gospodarja k diskurzu univerze, od subjekta-hlapca k subjektu-blagu-hlapcu (glej Lacan 2003:30). Sama točka preloma med gospodarjevo monopolizirano vednostjo (znanostjo) in oblastjo (državo) ni ključna točka preloma, kot je mislil Foucault, temveč je ključna točka preloma ravno v tretjem členu, ki sploh omogoči artikulacijo proizvodnje (komercialne) vednosti za (komercialno) proizvodnjo (glej Lyotard 1979/2002:15). To je *trg*, preko katerega se sploh oblikuje menjava v kapitalizmu in kjer sploh tržni kapital nastane, kot nam razkrije Marx v poglavju *Mezdno delo in kapital*.

kot idiografske vede ravno nezmožnost zgodovine, da ustreže moderni epistemični zahtevi po eksaktnosti.

Nadaljnji razvoj družboslovnega sistema, skozi katerega se uveljavlja težnja po nomotetični družbeni vedi, se je uveljavil z raziskovanjem sinhronega družbenega časa državnega lokusa in njegovih pojavnih oblik: polja državne - politične in pravne - ureditve ter polja ne-države, kamor sodita avtonomija trga (ekonomija) in avtonomija ne-trga (civilne družbe). Ob tem je treba pripomniti, da je tovrstno samoumevanje družbene realnosti *pravo-politika-trg-civilna družba* našlo svoj korelat v učinku nomotetične produkcije, v katero se ni inkorporirala le pravna veda.⁴⁶

Produksijska logika družbenih ved nas tako pripelje do dveh ključnih diferenciacij: 1) *med državo v ožjem smislu (politiko) in trgov (ekonomijo)* ter 2) *med trgov (ekonomijo) in ne-trgom (civilno družbo)*. Prva diferenciacija med državo in trgov, razmejitev politike in ekonomije, se je izkazala za zgodovinsko-strukturni proces, iz katerega je vzniknilo avtonomno polje ekonomije, kateremu so lastni (abstraktni) ekonomski zakoni. Posledično je vznik avtonomnega polja ekonomije (v kapitalizmu) povzročil strukturne spremembe - avtonomizacijo ostalih družbenih sfer, pri čemer je diferenciacija med trgov in ne-trgom ključnega pomena pri naši konceptualizaciji »Durkheimove stvari«. Poglejmo zakaj.

Če trdimo, da je za razumevanje »Durkheimove stvari« ključna diferenciacija med trgov in ne-trgom, potem moramo poiskati ključ v tistem polju, ki je strukturno povezan s splošnim procesom avtonomizacije družbenih sfer – v trgu. In zakaj iščemo ključ za razumevanje »Durkheimove stvari« v polju ekonomije? Zato, ker vemo, da je v kapitalistični družbeni formaciji s procesom vzpostavitve relativno avtonomnega polja ekonomije *področje trga, dejansko ločeno od področja ne-trga oziroma družbenih odnosov*, postalo dominantna strukturna instanca, ki vpliva na vse obstoječe družbene sfere. Z drugimi besedami to pomeni, da je ključna karakteristika strukturne dominante njeno vplivanje na obstoječe družbene sfere, bistvena lastnost kapitalističnega proizvodnega načina, ki se izraža v koincidenzi strukturne dominante s strukturno determinanto. Tovrstno koincidiranje omogoča ekonomiji, da reproducira razmerja med obstoječimi »avtonomnimi« družbenimi sferami kljub obstoječemu ne-odnosu.⁴⁷ Ravno v tem razmerju je skrit ključ, zaradi katerega ne smemo diferenciacije sfere ekonomije

⁴⁶ Pravo ni nikoli ustrezalo nomotetičnemu idealu eksaktnosti in kot tako ni nikoli bilo zares integrirano v sistem družbenih ved, ima pa neki drugi vidik, pomemben za našo razpravo: opraviti imamo s pozitivno in naravno obliko pravne legitimacije (glej Foucault 1991:30; Althusser 2000:118-121; Salecl 1993:13-22). Politična ekonomija je po drugi strani dosegla stopnjo eksaktnosti v pravem smislu, saj je zaradi zgodovinsko-strukturnega vzroka pridobila relativno avtonomijo, znotraj katere odnosi temeljijo na abstraktni kvantifikabilnosti in univerzalni primerljivosti blaga, s čimer sta zadovoljeni načeli nomotetične znanosti.

⁴⁷ Zato tudi govorimo o relativni avtonomiji družbenih sfer. Pomembno je, da vemo, da avtonomija in ne-odnos ne pomenita, da ni razmerja, temveč, da ni mogoče ene družbene sfere reducirati na drugo. Obstaja izjema: vse se da zreducirati na ekonomsko instanco zato, ker je logika delovanja kapitalistične matrice odvisna ravno od ekonomije, ki različne

od družbenih odnosov misliti kot osvoboditev sfere družbenih odnosov od ekonomije in nastanka avtonomije družbenega polja – »Durkheimove stvari«, temveč ravno nasprotno. Razmerje ne-odnosa sfere družbenih odnosov in sfere ekonomije je treba misliti kot »ne-svobodno«, kajti sfera družbenih odnosov je od znotraj determinirana s »mehanizmom« *blagovnega fetišizma*, ki ga je že Marx mislil kot odnos v blagovni proizvodnji, v katerem »odnosi med ljudmi zadobijo videz odnosov med stvarmi«. Če mehanizem blagovnega fetišizma, ki deluje znotraj ekonomske sfere, mislimo na podlagi formul abstraktne enakosti in kvantifikabilne primerljivosti med blagom, se zdi, da kapitalistična ekonomija uresničuje nomotetični ideal – uporabe nomotetičnih metod v analizi družbenih instanc.⁴⁸

Glede na povedano lahko rečemo, da je logika diferenciacije znotraj sistema družboslovnih ved proces, ki je v instanci diferenciacije ekonomske sfere od sfere družbenih odnosov proizvedel (med drugim) relativno avtonomno področje družbenosti – heglovsko-gramscijevsko *civilno družbo s paradoksom* (glej Gramsci 1974:592-593). Avtonomno polje družbenih odnosov, »osvojen« od sfere ekonomije, ki ga istočasno od znotraj »determinira« mehanizem blagovnega fetišizma, je *strukturni učinek kapitalistične dominante*, ki je ustvarila pogoje za zgodovinsko konceptualizacijo diskurza univerzitetne znanosti, posebne družbene vede – *sociologije*, v kateri se ponovi metodični razcep idiografsko/nomotetično.⁴⁹

družbene instance drži skupaj z notranjo strukturo, ki je strukturirana in deluje po ekonomskem principu blagovnega fetišizma (glej Althusser 2000:62-64; Močnik 2003:25-26; Holloway 2002/2004:55; Pêcheux 1975/1983:146-147; Žižek 2000:9; Jameson 1981/2002:21, 201-202; Debord 1967/1999:41-48).

⁴⁸ Močnik meni, da so družbeni odnosi, ki jih obvladuje »blagovni fetišizem«, reificirani družbeni odnosi, katerih lastnosti abstraktnost, homogenost in kvantifikabilnost izhajajo iz učinka generalizirane blagovne/tržne proizvodnje, medtem ko je družboslovni normativni ideal zavezan blagovnemu fetišizmu oziroma izhaja iz učinka reifikacije (glej Močnik 2000:180-182). Posledično to za polje družbenih ved, v katerem se uporabljajo ideografske metode, pomeni uporaba nomotetičnih metod, ki so zavezane in ki jih določa kapitalistična ekonomska sfera, določeni strukturni pritisk. V Hollowayevem diskurzu to pomeni, da je fetišizem negativen koncept v polju univerzitetne znanosti, humanistike in družboslovja ter v končni instanci sociologije, zato ker je znanost izenačena z metodo objektivnosti in implicira raziskovanje družbe kot objekta (glej Holloway 2002/2004:120-122). S to postavitevjo enačenja objekta in subjekta ali natančneje z metodično izključitvijo subjekta je uresničen Durkheimovski ideal znanosti o družbi – objektivni znanosti, ki nakazuje distanco teoretika, raziskovalca in družbe same. Nakazuje idealno ujemanje fetišizacije same družboslovne in humanistične znanosti (sociologije) in tipa družbene ekonomije v njenem predmetu, kjer univerzitetna sociološka perspektiva deluje v smeri reprodukcije družbene totalnosti, postaja teorija njegove reprodukcije. V tem smislu je treba razumeti Lyotardovo rekanje, da je legitimiranje znanosti neločljivo povezano z legitimiranjem zakonodajalca (glej Lyotard 1979/2002:19), oziroma Foucaultovo rekanje, da sta oblast in vednost dve plasti istega vprašanja: da je vednost vprašanje vladanja ravno toliko, kolikor imamo opraviti z nečim kar obstaja kot znanstveni (univerzitetni) diskurz (glej Foucault 1969/2001:73-74).

⁴⁹ Iz razcepa je razvidno, da lahko nomotetični ideal na ustrezen (ideološki) način povežemo s poljem kapitalistične ekonomije, ki obvladuje polje družbenosti z mehanizmom blagovnega fetišizma, odnosov ne-enakosti, ki jih kapitalistična ekonomija izkorišča in reproducira. To naredi Manheim, ko raziskuje epistemologijo sociologije: »*Ta forma ustreza dejstvu,*

Če se sklicujemo na Jamesona, bi rekli, da je mito-zgodovinski moment vzpostavitve problemskega polja družbenih odnosov – sociologije - vezan na njen paradoks (glej Jameson 1981/2002:282-283) – *sociologija je bila odgovor na »zahtevo« kapitalizma in države po znanstvenem objektiviranju posameznic in posameznikov (zvedenih na golo-ekonomijo-življenja) in izključitvi (ideološke) subjektivnosti kot razrednega boja, kar je vzrok njene lastne reakcionistične metodične nekonsistentnosti*. Iz te durkheimovske perspektive je sociologiji več kot jasna njena lastna epistemološka nepopolnost oziroma njena potreba po drugosti, s čimer bi si le-ta zagotovila objektivne pogoje za reprodukcijo formacije, ki jo iz notranjosti svojega lastnega polja producira sama veda.⁵⁰ Posledica tega je omenjena »drugost« socioloških teorij, ki za Wallersteina delujejo kot specifična ideološkost. Kaj je torej sociologija?

Potrditve obstoja te drugosti najdemo pri »klasikih-ustanoviteljih« sociologije in njihovih kanonskih teorijah, ki so v svojem teoretiziranju vzpostavili odnose do drugih družboslovnih ved. V mislih imamo »sveto trojico« klasičnega sociološkega kanona: Durkheima, Webra in Marxa. Slednji je v svojem teoretskem opusu vzpostavil znanost o zgodovini – *historični materializem* in se nikoli ni imel za sociologa, medtem ko se je Weber imel za *političnega ekonomista*. Ostane nam le Durkheim, ki se je

*katerega smo v uvodu navedli, namreč dejstvu, da se področje tistega, kar se lahko racionalizira (objektivno poimenovanje družbe, subjekt kot homo sacer, op. N.J.) in s katerim se lahko vlada vse bolj širi, in da se iracionalni maneverski prostor v skladu s tem vse bolj krči. Ali se na koncu takšnega razvoja nahaja popolno racionaliziran svet? [...] a racionalan element (je) po svojem bistvu povezan z omenjenim iracionalnim maneverskim prostorom; v bistvu obstaja tedenca, da se znotraj polja družbenosti odstrani iracionalni element (subjektivna perspektiva, norost, itd., op. N.J.), kar pomeni, da v nujni povezavi s tem prihaja do vse večjega spoznanja o dejavnikih, ki so vladali nad nami, a katerih se nismo zavedali» (Mainheim 1965/1968:155). Po tej foucaultovski logiki bi lahko sklepali, da sodobna sociologija, ko proučuje in producira »objektivno znanost« o družbi, pravzaprav deluje v interesu oblasti. Z Debordom bi rekli, da je znanje v družbi spektakelsko orodje strokovnjakov, ki teži k reprodukciji »družbenih razmerij« (glej Debord 1988/1999:172), kar je tudi Hollowayova teza, s katero smo na pol poti do Foucaultove teze o »diskurzivnih družbah in produkcijah znanja o družbenem« (glej Foucault 1970/1991:14), ki je v interesu oblasti/ekonomije zavoljo reprodukcije, kot sta jo mislila Althusser in Balibar v *Lire Capital* (1965).*

⁵⁰ Ko govorimo, da je sistem cel, mislimo na videz njegove funkcionalne konsistentnosti. Iz tega zornega kota se zdi sistem konsistenten, čeprav je od znotraj organiziran ravno okoli »kraja« svoje odprtosti – nekonsistentnosti, tistega nemogočega Lacanovega realnega a, ki se mu izmika. Ta konsistenca je torej paradokсна. Sistem ima zato svojo »nepopolnost«, ki jo sam proizvaja, in na ta način vzpostavlja odnos do svoje drugosti oziroma do družboslovnega/naravoslovnega polja *diskurza gospodarja* nasploh. Vprašanje pa ostaja, ali ta »nekonsistentnost« omogoča moment samo-refleksije, samo-premisleka nekonsistentnosti in sistemske nezadostnosti same sistemske organizacije (glej Močnik 2000:190). Geertz meni, da je ravno to ne-zmožnost polja sociologije, namreč da se pre-izpraša o svojih ne-zmožnostih, o svojemu potlačenem (glej Geertz 1973/1998:266-269), ki ga od Durkheima naprej zavrača kot ideološkega, a ki se ji vrača kot del realnega in jo zadnjih sto let reproducira v so-gospodarjevi zgodovini objektivnega gibanja kapitala in družbenega znanja, kot temu pravi Holloway (glej Holloway 2002/2004:124). Katere so te fantomske drugosti sociologije?

edini resnično imel za *sociologa* že zaradi svojega »ustanovitvenega projekta« - sociologije.⁵¹ Glede na to si upamo trditi, da se specifičnost sociologije reflektira ravno v njeni ustanovitveni drugosti in sicer v najmanj dveh točkah: 1) sociologija svojo drugost, svoj simptom, v Lacanovem diskurzu mali a – politično ekonomijo, historični materializem ali psihologijo, ki so hkrati njena pred-zgodovina in njen zunanji moment, doživlja kot svojo notranjost, in 2) sočasni obstoj različnih socioloških teorij o isti realnosti, ki so druga drugi »druge«/»tuje«, dokazuje, da so *sociološke teorije/tradicije bolj ali manj vedno naddoločene z neko »zunanjo teorijo«*, so vselej legitimne in aktualne ter sposobne ko-eksistence v polju, ki ga zasedajo. Zato Wallerstein meni, da polje sociologije pred razpadom varuje »sociološka kultura« (glej Wallerstein 1999:77) - »profesionalna ideologija sociologije«, ki deluje kot točka, iz katere je mogoče poenotiti raznoliko teoretsko produkcijo.⁵²

Poglejmo to Wallersteinovo trditev nekoliko podrobneje. Za izhodišče vzemimo tezo, ki pravi, da »obstaja sociologija kot kultura«, pri čemer »kulturo« mislimo kot »kanonično« določen niz skupnih temeljnih aksiomov, ki so skupni današnjim sociologom (glej Wallerstein 1999:81). Ta kanon sestavljajo

⁵¹ Marx je glede na svojo teorijo izvenčasovni mejnik sociologije, njena prava drugost, saj je mislil odnos teorije do horizonta njene produkcije in njenega ideološkega vpisa v predmet. Weber je na sistemski ravni vzpostavil razmerje sociologije do drugih družboslovnih ved. Durkheim je vzpostavil odnos sociologije kot teorije do same sebe, torej do svoje lastne institucije ter njene poklicne ideologije. To je pravzaprav Parsonsov rezime iz spisa *The Place of Sociology* v *The Structure of Social Action* (1937/1966:769), v katerem je sociologijo pozicioniral v odnosu do znanosti politike in znanosti ekonomije. Lyotard meni, da je Parsons prepoznal sociologijo za pozitivno funkcionalno in sistemsko objektivno znanost, ki ustreza sodobni družbeni vezi in se manifestira v heterogenih oblikah tehnikalij (glej Lyotard 1979/2002:29), medtem ko Holloway meni, da ni vprašljiv zgolj reakcionizem sociološkega funkcionalizma, temveč tudi pozitivnost marksističnega sociologizma, v katerem je prav tako prisotna fetišistična objektivnost predmeta raziskovanja (glej Holloway 2002/2004:125). V obeh primerih gre za reifikacijo družbenih odnosov, h katerim se pristopa z »zakonom gibanja«, ki kot tak sploh omogoča raziskovanje družbenih odnosov med ljudmi (subjekti) kot družbenih odnosov med stvarmi (objekti) (glej Jameson 1981/2002:284).

⁵² Wallersteinov koncept »profesionalne ideologije sociologije« ustreza Lévi-Straussovemu konceptu »ničte institucije« z eno razliko. Za razliko od Lévi-Straussa se Wallerstein ukvarja z množtvom legitimnih socioloških teorij, kjer je »ničta točka« skupno in splošno organizacijsko načelo, ki jim omogoča da obstajajo poenoteno, tako da jih od zunaj totalitazira v »kulturo sociologije« in jim omogoča ekskluzivnost »znanstvenega« polja, medtem ko od znotraj deluje inkluzivno, tako da vključuje v svojo organizacijo sociološke teorije druge vrste. »Ničta točka« ima »nevtralno« organizacijsko funkcijo. Heterogeni instituciji sociologije omogoča, da obstaja. A to ne pomaga prav veliko, saj je ničta točka, čeprav je mesto razrednega boja, od zunaj naddoločena s [S₁] modernim gospodarjem-označevalcem, in že nosi breme znanstvenega *diskurza univeze*, ki določa zunanje meje - formo svoje notranjosti (vsebine). V tem smislu je ta forma fetišistična, saj kot taka določa, kaj je znanstveno, teoretično in v končni instanci politično privilegirano vedenje. V tem diskurzu to pomeni, da je diskurz znanosti sociologije kljub notranjim antagonizmom »sam« sposoben svoje fetišistične reprodukcije, zgolj če je in ker je v navideznem ne-odnosu z diskurzom modernega gospodarja. Ravno ta ne-odnos ustreza razmerju [S₂/S₁], ki uspešno zakriva konstitutivni manko (subjektivnosti) znotraj samega diskurza sociologije.

trije aksiomi: 1) obstajajo (totalna) družbena dejstva, za katera velja načelo objektivne realnosti⁵³, 2) znotraj (totalnega) družbenega dejstva obstaja temeljni antagonizem, ki povzroča pomanjkanje notranje enotnosti⁵⁴, in 3) kljub notranjim antagonizmom so družbena dejstva sposobna svoje reprodukcije sui generis⁵⁵. Tako vzpostavljeno skupno obzorje sociologije vsebuje tri premise, ki zagotavljajo minimalni epistemološki dispozitiv za prakso sociološkega raziskovanja: 1) družbena dejstva so realna, 2) družbeni konflikti so večni in 3) mehanizmi legitimacije obvladujejo družbene konflikte. Delujejo torej kot ideološka razsežnost znotraj materialnega diskurza, kot kanonična usedlina krhke sociološke institucije, ki je naddoločena s svojo drugostjo. Kje je problem?

Problem nastopi ob Wallersteinovi ugotovitvi, da je sociološki diskurz še zmeraj vezan na kanonski temelj – sociološko paradigmo *fin de siècle*, ki onemogoča sociološki teoretski praksi, da bi uveljavljala vsakič sproti poizvedene aksiome za novo sociološko vednost. Drugače povedano: če velja zaporedje [1-2-3], je že na prvi pogled jasno, da do epistemične spremembe, epistemološkega reza znotraj polja sociologije težko pride, kajti v znanstvenem diskurzu [S₂], ki ga podpira moderni gospodar – kapital(ist) [S₁], 1) so družbena dejstva objektivna, saj je realno, družbeno priznано, le tisto, kar je objektivno, 2) je konflikt med objektivnostjo in subjektivnostjo večni, in 3) (»sociološka kultura« kot) mehanizem legitimacije univerzitetnega diskurza [S₂] kot monopolne vednosti izvira iz strukturnega mesta [S₁] in je sposoben obvladovati konflikte (objektivno-subjektivno) znotraj svojega polja (objektivnosti) ter na ta način zagotavljati pogoje za svojo (objektivno) reprodukcijo. To je tudi razlog, da lahko rečemo, da sociološki diskurz povzema sociološko paradigmo in zagotavlja njeno diskurzivno reprodukcijo sui generis od trenutka njene »mitološke ustanovitve«, ki sovpada z rojstvom kapitala in države, in zagotavlja diskurzivno enotnost heterogenega polja sociologije. Sociološki Durkheimov mit, ki je po svoji strukturi materialističen in racionalističen, tako še danes služi za reprodukcijo obstoječe institucionalne strukture in uspešno zagotavlja reševanje protislovja te iste strukture ter reproducira svojo participacijo v drugih družbenih strukturah. Kljub iluziji, ki jo pričara mit, ostaja grenko dejstvo, da je institucionalna sociologija še vedno obremenjena s strukturnim razvojem družboslovja.

⁵³ Aksiom št. 1 temelji na treh Durkheimovih trditvah iz »Predgovora druge izdaje« (1901) *Pravil sociološke metode* (1895/1963), s katerimi je utemeljeno, da je »družbena dejstva« treba obravnavati kot stvari, da so le-ta zunanjá glede na posameznike in da delujejo kot družbena prisila od zunaj.

⁵⁴ Aksiom št. 2 temelji na Marxovem konceptu »razrednega boja«, ki nam pove, da v družbah, ki so navidezno enotne, (vedno) poteka notranji boj. To logiko »konflikta« odraža stavek iz *Komunističnega manifesta* (1848): »Zgodovina sleherne dosedanje družbe je zgodovina razrednih bojev.« (Marx in Engels MEID II 1848/1976:588)

⁵⁵ Aksiom št. 3 temelji na Webrovem tridelnem konceptu »legitimnega gospostva«: racionalnega, tradicionalnega in karizmatičnega tipa. V prevodu to pomeni, da če ljudje priznavajo legitime strukture oblasti, so pripravljeni na poslušnost, potem le-te omogočajo reprodukcijo in preživetje družbe sui generis (glej Weber 1964:324-392).

Ta trditev ustreza Lacanovi ugotovitvi: vednost, ki jo imenujemo *moderna univerzalna vednost*, je *proizvedena vednost* (glej Lacan 2003:23).⁵⁶ Lahko zapišemo: v kolikor je $[\$]$ *učinek (označevalne) strukture* $[S_1 \rightarrow S_2]$, in je samo *polje družbenega strukturni učinek*, je sociologija kot univerzitetna objektivna vednost, da ne rečemo funkcionalna znanost o družbi, *strukturni proizvod kapitalistične logike*, ki se uteleša v njeni fetišistični raziskovalni dejavnosti in metodologiji, ki izključuje subjektivno perspektivo in družbo artikulira kot objekt. Zato menimo, da sociologija svoj ustanovitveni moment doživlja kot travmo, saj se mora braniti njegovih učinkov iz dveh razlogov: 1) paradigma sociologije je bolj strukturni učinek kapitala in države kot teoretski proizvod in 2) ustanovitveni moment sociologije je predteoretski (ideološki) in hkrati ideološki učinek sistema družboslovja. Če so torej diskurzi oblike znanstvene legitimacije družbene vezi, kot trdita Lacan in Lyotard, potem sociološki diskurz, ko sovztraja v epistemološkem okviru *diskurza univerze*, to počne ravno zaradi svoje nezmožnosti, da bi se samorefleksivno zajel in se artikuliral okoli ideološke zahteve modernega gospodarja. Ravno zaradi tega je ta sociološka vednost, ki se gre znanost, ki se ne ve, proteza znanstvenega fetišizma (univerzalnega objektivizma), kot temu pravita Holloway in Jameson. Zato se sprašujemo: mar ni to zgolj nadaljevanje gospodstva z znanstvenimi sredstvi?

Odgovor je: Da! - ravno toliko, kolikor je znanstveni diskurz, v tem primeru sociološki diskurz, del (Lacanovega) univerzitetnega diskurza $[S_2]$, torej del tistega modernega birokratskega aparata, ki se artikulira kot bio-politka oblasti instrumentalnega uma in vladavine tehnologije in ki se kot taka utemeljuje ravno v strokovni - ekspertni vednosti. *Diskurz univerze* kot način utelešenja oblasti vsevednosti ne more delovati brez opore, svoje hrbtne/narobne strani. Svoj vzrok-oporo ima v diskurzu gospodarja $[S_1 \rightarrow S_2/a]$, natančneje v tistem gospodstvu $[S_1]$, ki napotuje k $[S_2]$, čigar proizvod je negativni utrošek dela $[a]$. A ker v moderni (univerzitetni) artikulaciji $[S_1]$ deluje kot resnica, modus legitimiranja, kot pravi Lyotard (Lyotard 1979/2002), oziroma resnična opora dejavnika $[S_2]$ – kar je matem (heglovske) »absolutne« vednosti $[S_2/S_1]$ – bi rekli, da se *logika kapitalizma kot sistema* uteleša ravno okoli prevrednotenja proizvedenega utroška dela preko vednosti $[S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a]$ v pozitivno vrednost – preseženo vrednost $[a']$. V tem smislu velja Lyotardova ugotovitev o problematizaciji eksteriorizacije in merkantilizacije vednosti, ki se umešča v proces veriženja – legitimiranja kapitalistične družbene vezi kot svetovnega tekmovanja za oblast, katere hrbtna stran je nikoli dokončani razredni boj v [T]eoriji

⁵⁶ V Lacanovem diskurzu bi zapisali, da proizvedena vednost, ki nastopa na mestu dela subjekta-bлага in proizvaja entropijo, ni nič drugega kot presežek dela: »[...] odvzem vednosti hlapcu (je) celotna zgodovina [...] zaradi katere se na mestu gospodarja vzpostavi neka povsem nova artikulacija vednosti, na mesto hlapca pa ne pride nekaj, kar bi se kakorkoli vpisovalo v red vednosti, temveč nekaj, kar je njen proizvod. Marx ta proces ožigosa kot rop« (Lacan 2003:89). Ravno iz tega razloga lahko govorimo o vednosti kot delu, ki prinaša vrednost, oziroma lahko govorimo o vednosti in delu, ki proizvajata preseženo vrednost, ki je imitativni ekvivalent preseženega užitka v najboljšem približku.

vednosti, kot ga je nekoč zastavil Althusser. Razredni boj v teoriji se mora skratka nadaljevati ravno tam, kjer obstajajo *mehanizmi spoznavnega prisvajanja*, kot pravi Althusser (glej Althusser in Balibar 1965/1975:60), ki nastopijo s posredovanjem predmeta spoznave, tako da nam odpirajo zaprto (znanstveno, teoretsko) strukturo (ideologije) za prostor nove teorije, ki jo postavljamo (ustvarjamo, konstruiramo, iščemo). Z drugimi besedami bi rekli, da razredni boj v [T]eoriji vednosti ni nič drugega kot *praksa*, kot nova diskurzivna praksa *znanstvenega eksperimentiranja* (praksa in teorija tvorita dva termina enega zrcalnega polja), kot točno določena družbeno - partikularna praksa, v kateri lahko subjekt zavzame svoje stališče, ki je v konkretnem odnosu s svojo teorijo (glej Althusser 1965/1971:147; Foucault 1969/2002:195; Pêcheux 1975/1981:152-153).

6. (Re)thinking present-day: kulturna logika in globalnost

Univerzitetni diskurz kot model modernega birokratskega aparata, instrumentalnega uma in vladavine tehnologije, kot način utelešanja oblasti vse-vednosti ne more delovati brez opore, svoje hrbtne/narobne strani. Svoj vzrok-oporo ima v diskurzu gospodarja $[S_1 \rightarrow S_2/a]$, natančneje v tistem gospostvu $[S_1]$, ki napotuje k $[S_2]$, čigar proizvod je negativen utrošek dela $[a]$. Zatorej znova lahko ponovimo: ker v moderni (univerzitetni) artikulaciji $[S_1]$ deluje kot resnica, modus legitimiranja, oziroma resnična opora dejavnika $[S_2]$ – kar je matem (heglovske) »absolutne« vednosti $[S_2/S_1]$ – bi rekli, da se *logika kapitalizma kot sistema* uteleša ravno okoli prevrednotenja proizvedenega utroška dela preko vednosti $[S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a]$ v pozitivno vrednost – preseženo vrednost $[a']$. V tem smislu res velja Lyotardova ugotovitev o problematizaciji eksteriorizacije in merkantilizacije vednosti, ki se umešča v proces veriženja – legitimiranja kapitalistične družbene vezi kot svetovnega tekmovanja za oblast (glej Lyotard 1979/2002:15).

Vse, kar smo do sedaj izpostavili, za Foucaulta, ki misli oblast zunaj ekonomskih form, potem ni nič drugega kot Marxova sociološka lekcija o ekonomizmu oziroma *ekonomskem funkcionalizmu* v razmerju do *politične oblasti vse-vednosti*. V nekem grobem približku bi rekli, če sledimo Foucaultovemu razmišljanju o marksističnem konceptu, a) da je ekonomski funkcionalizem mišljen kot zgodovinska logika kapitalizma, ki nam pomaga misliti in razumeti samo formo kapitalizma, »da se da vse sfere družbene totalitete prevesti na ekonomsko realnost in jih spraviti v gibanje samo-oplajanja kapitala, oziroma da ima vsaka stvar svojo vrednost (blago)«, b) da je politična oblast zgodovinska resnica obstoja kapitala. Gre skratka za »[...] politično oblast, ki bi svoj formalni model našla v procesu menjave, v ekonomiji kroženja blaga« oziroma za politično oblast, ki »[...] bi v ekonomiji imela svoj zgodovinski

razlog obstajanja in načelo svoje konkretne forme in njenega stvarnega funkcioniranja» (Foucault 1976/1998:27).

Forma, o kateri govori Foucault, je forma kapitalizma: *nenehnega samo-produciranja protislovnosti in samo-revolucioniranja lastnih (notranjih) meja, katerih sproducirani entropični izvržek [a] je nazaj v meje sistema integrirani pozitivni presežek [a']*. Ta revolucionarna forma ustreza Marxovi historični formi, ki zadeva nenehno gibanje (denarja kot) kapitala v smeri prisvajanja oziroma akumuliranja njegove (presežene) vrednosti (denarja kot čistega kapitala) [D-B-D' ali a-S₁-a'] v razmerju do procesa, katerega forma deluje na (simbolni) ravni nakupa zaradi končnega smotra potrošnje blaga [B-D-B ali S₁-a-S₁]. Slednja torej ne temelji na akumulaciji vrednosti, temveč na večnem vračanju istega – na uživanju simbolnega, tiste moči simbolnega gospodarja, ki ga omogoča manko:

Ponovitev ali obnovitev prodaje (blaga, op. N.J.) zaradi nakupa (s pridobljenim denarjem, op. N.J.) ima, kakor ta proces sam, mero in cilj v končnem smotru, ki je zunaj njega v potrošnji (nakupu zaradi potrošnje, op. N.J.) [...] V nakupu zaradi prodaje pa sta nasprotno začetek in konec isto, denar, menjalna vrednost, in že zaradi tega je gibanje neskončno [...] Denar izide na koncu gibanja spet kot nov začetek [...] Cirkulacija denarja kot kapitala je sama sebi namen, kajti oplajanje vrednosti eksistira samo znotraj tega, vedno obnovljenega gibanja. Gibanje kapitala je torej brezmejno. (Marx Kapital, Zvezek I 1986:141-142)

Rekli bi, da je manko v samem simbolnem blaga, v njegovi končnosti, katero povzroči poraba blaga in ki povzroča a) onemogočanje akumulacije in b) sili k vnovični ponovitvi celotnega cikla cirkulacije, ki vselej že meri na negativno izgubo, samo nezmožnost gospodarjevega diskurza. Premik k formi akumulacije je v tem smislu strukturni premik k prostovoljni odtujitvi blaga-vrednosti (askeza, investicija) zavoljo njene povrnitve v obliki presežene vrednosti-blaga (preseženega užitka, vednosti), ki odpravi negativno ponavljanje – vedno vračanje istega manka/izgube, tako da ga začne akumulirati in vrednotiti, s čimer ga spremeni v pozitivno nujo ponavljanja kot *gibanja razlike brez meja*, preko katere se sploh investicija vselej vrača kot sama sebi ne-identična. Ravno ta razlika med a in a', torej ta ['], je ta *presežek*, je ta vrednost, ki je sama sebi namen (ki šteje) in ki se prišteva k masi kapitala modernega gospodarja-kapitalista: »*Dejansko pa postane vrednost tu subjekt procesa, v katerem ob stalni premeni oblik denarja in blaga sama predrugači svojo velikost, se kot presežena vrednost odbija sama od sebe kot prvotne vrednosti, se sama oplaja. Kajti gibanje, v katerem dodaja preseženo vrednost, je njeno lastno gibanje, njeno oplajanje, njeno samooplajanje*« (ibid. str. 144).⁵⁷ Kaj je to? *To je (ekonomska)*

⁵⁷ Po Marxu ima vrednost D, ki jo v lacanovskem diskurzu označujemo z malim a, v procesu gibanja kapitala brez konca (D→B→D') homologno strukturo Lacanovi konstelaciji označevalne strukture. Iz njenega delovanja med označevalci vrednosti vznikne moderni fetišizirani gospodar-kapitalist [a→S₁→a'], pri čemer a in a' nista nič drugega kot ekvivalenta vrednosti, ki ustrezata enoti vednosti v diskurz univerze, torej proizvedeni vednosti kot episteme vse-vednosti ali enoti dela

logika kapitala, ki temelji na načelu ne-identitete, razlike, presežka, Drugosti... medtem, ko nam prodaja vse-kulturni tip mišljenja estetizirane identitetne forme življenja, ki v načelu temeljijo na spoštovanju te Drugosti in njenem imitativnem uživanju. Ali drugače: *sistemska logika kapitala je čisto lacanovsko Realno, tisto pošastno objektivno sistemsko nasilje, ki strukturira materialno družbeno inter-subjektivno realnost posameznik in posameznikov*.⁵⁸

Kot pravi Lacan, gre za vprašanje artikulacije ekonomskega in družbeno-političnega preko mesta resnice, ki je vselej-že prikrita [coactus] in mora biti razkrita. Zato »Vdor v politično je mogoč zgolj, če pripoznamo, da je diskurz, in to ne analitični, lahko sam diskurz užitka, vsaj kadar od njega pričakujemo delo resnice« (Lacan 2003:86). Pri tem imamo opraviti, kot pravi Jameson v *Kulturni logiki poznega kapitalizma*, z določenim tipom mišljenja, ki je sposoben identificirati »moment resnice« znotraj bolj evidentnega »momenta lažnosti«:

Snov lekcije je seveda zgodovinski razvoj kapitalizma samega in uporaba specifične buržoazne kulture. V zelo znanem odlomku nas Marx energično sili, da bi storili nekaj nemogočega, da bi ta razvoj mislili pozitivno in negativno hkrati; da bi dosegli neki tip mišljenja, ki bi bil sposoben dojemati nazorno pogubne značilnosti kapitalizma skupaj z njegovim nenavadnim in osvobajajočim dinamizmom znotraj ene same misli hkrati [...] nekako moramo povzdigniti naše misli do točke, na kateri je možno razumeti, da je kapitalizem istočasno najboljša in najslabša stvar, ki se je dogodila človeštvu. (Jameson 2001:58)

S tem odlomkom Jameson aludira na *Manifest (1848)*, v katerem je Marx mislil kulturno evolucijo sveta dialektično, kot katastrofo in napredek hkrati, v perspektivi kozmopolitske oziroma *globalne logike*

(delavcu, kot trager-ju dela) v Marxovem diskurzu, ki je prav tako zgodovinsko proizveden svobodni lastnik svoje delovne sile. V obeh primerih gre torej za strukturni mesti, ki proizvajata presežek, razliko ['], ki se šteje kot vrednost in tvori bistvo logike kapitala-preseženi užitek, ki se: »[...] vpisuje enostavno kot vrednost, ki jo je pripisati ali odšteti od celote tega, kar se akumulira – kar se akumulira in česar narava je bistveno transformirana. Delavec ni drugega kot enota vrednosti« (Lacan 2003:89). Zato pravimo, da delovna sila nastopa kot čisto »objektivna - objektna« instanca, ki jo objektivira sama vednost, s čimer se potrjuje kapitalistična fetišizirana družbena vez: »Toda tisto, kar je frapantno in česar kot kaže ne vidimo, je, da se od tega trenutka naprej zaradi dejstva, da so bili oblaki nemoči razpihani, označevalec-gospodar od tod (namreč iz diskurza gospodarja [S1→S2], op. N.J.) pojavi samo še bolj nedotakljiv in sicer natanko v svoji nemožnosti. Kje je? Kako ga imenovati? Kako ga prepoznati – če ne seveda po njegovih morilskih učinkih? Ožigosati imperializem? Toda kako ustaviti ta mehanizem (namreč transformirano matrico gospodarja, ki je zdaj matrica univerze, matem vednosti [S2/S1], op. N.J.)?« (ibid. str. 110).

⁵⁸ Pravo vprašanje na katerega moramo odgovoriti v tem sestavku je, kaj je Realno družbene realnosti, ali natančneje, kaj je Realno globalne družbene realnosti. Žižkov odgovor je, da Realno kot abstraktna pošastna logika kapitala strukturira realnost (Žižek 2000:10). Baudrillardov odgovor je, da Realno strukturira družbeno realnost, tako da zreducira vse na Realno, zaradi česar je nemogoče dokazati realno, ki je postalo hiperrealno (Baudrillard 1981/1999:32). Debordov odgovor je, da je kapital kot Realno, resnica, ki strukturira spektakelsko realnost videza kot realno pristnost lažnosti (Debord 1967/1998:138).

kapitalistične produkcije in potrošnje kot načina homogenizacije vse svetovne heterogenosti v enotni homogeni sistem - *svetovni sistem*. Treba se je vprašati: ali ni to zgodovinsko neizbežna globalnost, ki jo živimo danes? Odgovor se dobesedno zapisuje skozi branje odstavkov teksta Manifesta iz 19. stoletja, katerega osrednjo misel lahko strnjeno zapišemo: globalna ekonomska, *kapitalistična logika produkcije* in iz nje izhajajoča družbena členitev sleherne zgodovinske epohe je osnova za *politično, intelektualno* in *kulturno* zgodovino te epohe, kar priča o aktualnosti Marxove historične manifestne izjave za 21. stoletje in dokazuje Marxovo pravilno razmišljanje o *kapitalističnem gospodarstvu kot svetovno homogenem sistemu*, ki iz preteklosti nakazuje prihodnost in implicira moment našega vsakodnevnega življenja (ekonomske) sedanosti, ki jo označujemo na *izteku* njene *modernosti* kot globalno »*post-moderno*« družbo (glej Callinicos 2003/2004:16-17).⁵⁹

⁵⁹ Razmišljanje o globalizaciji je razmišljanje o *modernej globalnosti* v okvirjih svetovnega sistema, se pravi o svetovnem gospodarstvu, ki implicira poznavanje zgodovine razvojne dinamike svetovnega sistema na podlagi *logike kapitalistične ekonomije in moderne industrije*. Po Wallersteinovi zgodovinski razvojni dinamiki strukturiranje globalnosti v percepciji »*time-space reality*« lahko mislimo od 16. stoletja evrocentralizacije vrednot (glej Wallerstein 1991:232), ki je v svojo notranjo strukturno dinamiko do 19. stoletja vključil druge predele sveta in v 20. stoletju, kot pravi Sassen, resnično postal globalno integriran sistem suverenih teritorialnih modernih nacionalnih držav (glej Sassen 1996/2004:25) pod taktirko liberalne ideologije demokratizacije družbe (volilna pravica, državljanstvo, država blaginje in demokratizacija družbeno-političnih struktur, itd.). Po drugi svetovni vojni lahko liberalno geopolitiko svetovnega sistema mislimo do leta 1968 kot A) sistemsko kapitalistično ekonomijo s projekti globalnih liberalnih koncesij in s projekti globalnega razvoja narodov v razvoju (globalna država blaginje) v razmerju do B) anti-sistemskega gibanja – b1) vzhodnih socialističnih in komunističnih državnih ekonomij in b2) nacionalnih narodoosvobodilnih in dekolonizacijskih gibanj v Evropi in Svetu (Afrika, Azija, Latinska Amerika idr.). Spremembe po letu 1968 pa vplivajo na prestrukturizacijo geopolitike sistema v smeri a) delegitimizacije liberalne ideologije in vznika novih tridelnih ideologij: konservativizem, neo-liberalizem in desni radikalizem ter postopno opadanje socializma, b) delegitimizacije državnih struktur, c) zmožnosti mobilizacije enotnega anti-sistemskega gibanja na globalni ravni zunajdržavnih institucij (social networks, samozaščita, avtonomne cone, moralna solidarnost itd.) (glej Wallerstein 1991:35-36), d) nove atomizacije družbe – restabilizacije identitet (glej Lash 1990/1993:26-27), e) premika k tercialni dejavnosti in informatizaciji (glej Castells 2001/2003:74). Danes je bolj ali manj jasno, da kapitalizma po letu 1968 ni bilo mogoče odpraviti niti v okviru ene same antisistemske države niti v okviru bloka anti-sistemskih držav, kot pravi Močnik (glej Močnik 2003:8-9), ampak ravno nasprotno, odpravljene so skorajda vse anti-kapitalistične države. Neo-liberalna ideologija je toliko, kolikor je utelešala demokratično logiko kapitala, izkoristila eksistencialni boj držav za prevladujočo zunanjo in notranjo fiskalno-ekonomsko, politično in vojaško pre-moč znotraj integriranega geopolitičnega sistema v razmerju do drugih držav (glej Callinicos 2003/2004:73-74). V Wallersteinovi terminologiji je povzročala bifurkacijo sistema (Wallerstein 1991:34-37), ki je, kot pravi Sassen, omogočala na eni strani razsrediščenje in dislociranje nacionalne proizvodnje, in na drugi strani koncentracijo kapitala in moči itd. (glej Sassen 1996/2004:30), kar je posledično omogočilo neuravnotežen razvoj sistema in vzpostavljanje nove geografije moči časa in prostora (glej Sassen 1996/2002:37-39) oziroma Imperija (glej Negri in Hardt 2000/2002:140). Dejstvo je, kot pravi Sassen, da »[...] z ekonomsko globalizacijo se zmanjšuje pomen nacionalne države [...] dinamika, ki je na delu v globalni ekonomiji prinaša možnost, da se odpravi posebna oblika križanja suverenitete in teritorija, ki je vgrajen v moderno državo in moderni državni sistem« (Sassen 1996/2004:27), pri čemer ne gre za dobesedno izničenje

Postmoderna v tem smislu ustreza neki novi organizaciji družbeno-ekonomske realnosti, kot pravi Jameson (glej Jameson 2001:9), ki jo je naznanila post-industrijska družba (Bell), in ki jo danes imenujemo potrošniška družba (Campbell), informacijska družba (Castells), družba spektakla (Debord), družba simulakra (Baudrillard), družba visoke tehnologije (Virilio), družba korporativnega kapitala (Sasen) itd. Skupni imenovalec naštetih označevalcev našega časa je njihova trdna prepričanost, da nova ekonomsko-družbena formacija ne temelji več na zakonitostih klasičnega kapitalizma, temveč na paradigmi poenotenega svetovnega trga, ki se vsiljuje kot vsemogočni kapitalistični transnacionalni univerzum (ideologija svetovnega trga). In res, Marx je spoznal logiko tega univerzuma, da je namreč logika, objekt-želje kapitalizma samooplajajoča dinamika nenehnega gibanja kapitala, ki jo poganja lastna notranja ovira/antagonizem – sam Kapital (Realno), ki povzroča nenehno razvijanje in revolucioniranje lastnih materialnih pogojev. Slednje je sploh pogoj za neskončno izkoriščevalno reprodukcijo zavoljo neskončne akumulacije, kajti ravno notranja antagonistična meja je konstitutivni pogoj možnosti notranje ekspanzije kapitala navzven (glej Callinicos 2003/2004:41-42). To pomeni, da je oblikovanje svetovnega trga nekako že imanentno samemu konceptu gibanja kapitala, ki se lahko akumulira na proizvodu minulega dela - preseženi vrednosti kot pravemu vzroku gibanja kapitala, le če se vedno znova povnanja onstran svojih meja (glej Holloway 2002/2004:35-36). Povnanjanje kapitala ni nič drugega kot imperialni-ekstenzivni izvoz logike kapitala v nove prostore sveta (nacionalne Države, kraje, vasi, posameznice in posameznike) in ponotranjenje le-teh v svoj sistem, kar pravzaprav pomeni, da je ekspanzija kapitala »imperialni motor« oblikovanja vse-globalnosti, ki privzema politično, vrednostno, znanstveno, kulturno, vojaško, tehnološko in v končni fazi neko heglovsko univerzalno ideološko obliko imperializma, ki se unificira v ideologiji svetovnega trga, Imperija, biopolitične imperialne suverenosti [S₂/S₁].

teritorialne suverene države, temveč za vzpostavljanje *nove geografije moči*, ki deluje na ravni *korporacijskega kapitala in biopolitične oblasti* (glej Negri in Hardt 2000/2002:38). In če pristanemo na Wallersteinovo tezo, da je kapitalistični sistem v krizi in da je pričakovati načrtni prehod v smeri razkroja »[...] globalnega mejnega področja v odprti prostor imperialne suverenosti« - v smeri nove geografije moči: amerikanizacije mednarodnega prava (glej Sasen 1996/2004:37-39), virtualizacije tržnega poslovanja (glej Castells 2001/2003:72) in mrežne ureditve fiskalnih trgov (glej Brunhoff 2003:142), je bolj zaskrbljujoča ugotovitev, da po geopolitičnih spremembah od leta 1990 s padcem vzhodnega bloka in zlomom anti-sistemskih držav zaradi njihove notranje represivne regulacije, notranjih ekonomskih in socialnih strategij ter zunanjih sistemskih pritiskov, ki so povzročili vsesplošne krize, resnično govorimo o globalnosti, ki je »hegemonija razumevanj neoliberalnih ekonomskih razmerij s močnim poudarkom na trgih, deregulaciji in prosti mednarodni trgovini [...]« (Sasen 1996/2004:37). Lahko bi skratka rekli, da danes živimo nemogoči prehod iz globalne *paradigme moderne suverenosti* k *paradigmi (onkraj) »post-moderne« globalne mrežne imperialne suverenosti, ki jo uteleša ideologija korporativnega kapitala in svetovnega trga.*

Če je to katastrofična stran, ki jo je po Jamesonu videl Marx v dialektiki kapitala (glej Jameson 2001:58-59), se moramo vprašati, kaj je napredna stran. Neverjetno, ampak rekli bi, da ravno ta napredek, sposobnost revolucioniranja »ekonomsko-družbenega«, ki bo evolucionistično pripeljal do neke boljše oblike ekonomskega načina družbenosti – komunizma, tako da bo prelomil s »pogoji nemožnosti/možnosti« kapitala, s samo mejo kapitala kot notranjim antagonističnim protislovjem kapitala, ki omogoča njegovo logiko samooplajanja. A ravno v tem zastavku se nahajajo tri vrzeli. a) Na prvo vrzel nas opozorita Holloway in Žižek, ko prepoznata kapitalizem in Marxov komunizem za dve plati zgodovinskega uma ravno v točki njune fetišistične »identitete«, objektivne teleološke instrumentalnosti (glej Holloway 2002/2004:112, 120; Žižek 2000:12-13). Ravno zaradi tega se zdi, da je marksizem nemogoče misliti neodvisno od kapitalizma in da je Marxov utopični moment komunistične družbe pravzaprav kapitalistični fantazmatski scenarij za rešitev zagat samega kapitalizma. b) Na drugo vrzel nas opozori Lacan v *Narobni strani psihoanalize*, ko govori o Realnem, s katerim ne moremo kar »prelomiti« in se tako osvoboditi konstitutivnega notranjega antagonizma, ki povzroča permanentne krize sistema. Osvoboditev ovire bi namreč, kar je pravzaprav bila Marxova želja, pomenila samo izgubo Realnega, same možnosti logike re-produkcije, ki sicer res omejuje prisvajanje produkcije presežene vrednosti, a na drugi strani omogoča strukturiranje fantazmatske (družbene) realnosti posameznikov in posameznic, katerim z osvoboditvijo ovire grozi (revolucionarni) razpad njihovega družbenega sveta in razkroj smisla. V tem kontekstu je treba razumeti Lacana, ki pravi, da je »[...] v diskurzu gospodarja a mogoče natančno identificirati s tistim, kar je prišlo iz neke delovne misli, Marxove, namreč s tem, kar simbolno in realno spada k funkciji presežene vrednosti [...] kar bi tvorilo nek korak v tistem redu, ki se imenuje struktura« (Lacan 2003:45), in na nekem drugem mestu nadaljuje:

[...] označevalec-gospodar se od tod pojavi še bolj nedotakljiv [...] Kaj je zdaj z univerzitetnim diskurzom? Možnost, da se stvar malo obrne, ne more obstajati drugje. [...] na ravni univerzitetnega diskurza objekt a preide na neko mesto, ki je v igri vsakič, ko se to premakne, mesto bolj ali manj znosnega izkoriščanja [...] objekt a je to, kar ste vi vsi kot umeščeni sem- sami spontani splavljenci [...] če hočemo, da se kaj obrne – seveda v končni instanci nikoli ne moremo obrniti, to sem dovolj poudaril -, se to zagotovo ne bo zgodilo prek progresivizma, temveč enostavno zato, ker se ne more nehati obračati. Če se ne obrača, zaškrta tam, kjer so stvari vprašljive, se pravi na ravni umestitve nečesa, kar pišemo a. (Lacan 2003:111)

c) Na tretjo vrzel nas opozori Wallerstein, ki pravzaprav na neki točki ustreza Lacanovi poanti. Wallerstein namreč v *Krize: svetovna ekonomija, gibanja in ideologije* iz *Unthinking Social Sciences* (1991) zavrne možnost ponovitve načrtnega revolucionarnega prehoda iz sedanjega sistema kapitalizma v neko-drugo-sistemsko-obliko in zagovarja načrtni dekadentni prehod, ki mu ustreza model »razkroja obstoječega sistema«, pri katerem ne gre več za osvojitve državnih oblasti, temveč za protisistemska gibanja, ki pospešujejo razkroj sistema na globalni ravni. V tej točki permanentne krize

sistema, ko je svet teritorialno globaliziran in kapitaliziran, lahko zagovarjamo, da Wallersteinovo anti-sistemsko pozivanje novim gibanjem k pospeševanju razkroja sistema (Wallerstein 1991:23, 35-37) ustreza Negrijevi globalni delujoči multitudini upornikov ob razkroju sistema (glej Negri in Hardt 2000/2002:171) oziroma Hollowayevem kriku za spremembo sveta v krizi brez boja za oblast (glej Holloway 2002/2004:30-31), ki so odgovori na Lacanovo spraševanje *»Kakšno upanje ima to lahko za nas, na ravni, kjer se zadeve zaenkrat odvijajo? – ta točka oslušovanja, vse tisto telesa, kar ostane živo, vedoče, ta dojenček, zakaj pa ne, ta pogled, ta krik, to vpitje, laja – kaj pa lahko stori?«* (Lacan 2001:111) Naš odgovor je kritika svetovne ekonomije brez utopije? Krik? Lacan in Holloway sta stoika, ki upata. Stoično čakanje?

Zdi se, da je danes že precej jasno, da imamo opraviti s post-moderno na ravni nove mrežne organizacije svetovnega globalnega univerzuma. Če je teritorialno nacionalno-lokalno globalizirano-kapitalizirano-globalizirano in kot tako poenoteno v univerzalni transnacionalni univerzum, je možnost kriznega izkoristka sistema zdaj v tistem, kar ostane, kot pravi Marx, ko se *»vse trdno in stalno razblini«*. To pomeni, da ravno v kolikor je historična logika kapitala $[S_1 \rightarrow S_2]$ vselej-že krizna logika kapitala, ki se mora nenehno ekspanzirati onkraj svojih meja zavoljo reševanja krize, ji pogoje za njeno možnost zdaj omogoča znanstveno tehnološko-informacijsko-produkcijsko revolucioniranje ekonomskih pojavnih oblik kapitala $[S_2/S_1]$. To je zapopadanje novih svetov (virtualnega), s katerimi se uresničuje objekt-želje post-moderne paradigme trans-nacionalnega univerzuma: (začasna) neovirana ekspanzija produktivnosti v virtualnosti. Tako oblikovani transnacionalni univerzum ni nič drugega kot ideologija svetovnega trga, ki se globalizira v svoji virtualni abstrakciji s *»spiritualizacijo samega materialnega procesa produkcije«*. *»Spiritualizacija«* se nanaša na premik od materialnega procesa industrijske produkcije k *»abstraktni«* informacijski ekonomiji, informatizaciji in storitvenemu ekonomskemu modelu (Castells 1996:152-157), ki zaradi svoje mrežne produkcije temelji na abstraktnih kooperacijah in povzroča spremembe kvalitete in narave dela v smeri njene abstraktnosti, katerih posledica so a) osvoboditev od teritorialnih omejitev, b) decentralizacija in globalna razpršitev, c) povečanje mobilnosti dela in delavcev in abstraktnega finančnega kapitala nasploh, d) demokratizacija in oligarhipolija informacijskega komunikacijskega medmrežja, e) mrežna oblast korporacij (glej Negri in Hardt 2000/2002:234-245). Abstraktna prikazen kapitala je torej realna ravno toliko, kolikor naša strukturirana materialna družbeno-ekonomska realnost vse bolj in bolj postaja dejansko abstraktna. Ali drugače: materialna struktura, ki določa našo realnost, je podrejena sistemski objektivni abstraktni logiki kapitala, njegovemu instrumentalnemu umu, ki določa samo življenjsko realnost dejanskih posameznic in posameznikov (glej Holloway 2002/2004:89, Žižek 2000:10-11; Debord 1967/1999:62; Jameson 2001:59-61). In ravno ta razkorak med dejanskimi ontološkimi individui in Realnim, objektivno-sistemsko-abstrakcijo, ki naslavlja *»kvazi«* dejanske posameznice in posameznike, je prostor, v katerem se skozi intersubjektivne in produkcijske odnose

proizvajajo fetišizirani subjekti vladajoče ideologije in kjer se strukturira njihovo abstraktno, tj. ideološko zaznavanje družbene realnosti, kot bi rekel Althusser. A ta medprostor zaznamuje še nekaj. V ta medprostor, medprostor kot vrzel, se umešča ravno tisto, kar se označuje kot *post-moderna kultura – družbeni (označevalni, torej simbolni in potrošni) anestetik. Ideologija par excellence.*

III O poblagovljenju kulture

7. Od totema do fantoma »but always sex«

Začnimo z vprašanjem: *Kako je mogoče misiti razmerje med ekonomizmom, oblastjo in kulturo v univerzumu globalnega svetovnega sistema?*

Nadaljujmo z odgovorom: mislimo ga lahko s *fetiško logiko* poznega kapitalizma kot *formo globalnega ekonomskega načina družbenosti.*

Poglejmo.

7.1. O fetišizmu

»Fetišizem je kategorija, ki jo težko vključimo v normalen akademski diskurz [...] Moč tega koncepta je v dejstvu, da se nanaša na nevzdržno grozo: samozanikanje delovanja«
(Holloway, *Spreminjamo svet brez boja za oblast*)

Učinek totalitizacije je torej učinek fetišistične prevare, je le videz totalnosti nekega diskurza, ki ne more biti totaliziran, zato pa se vselej že organizira okoli simptoma – razpada na sisteme, krize, pomanjkljivosti ..., zaradi česar je učinek totalnosti neke vrste bricolage, za katerega Močnik pravi, da ga je treba kar naprej krpati s postopki Foucaultove mikrofizike (glej Močnik 2003:25). Takšna formulacija pa usteza Lacanovemu branju diskurza univerze (glej Lacan 2003:30), kjer moderni gospodar – kapitalist, tisto, kar mu uhaja kot klasičnemu gospodarju in česar ne ve, če kaj sploh ve, prepusti vednosti in znanju [S₂], ki ima svet predmetov [a] pod drobnogledom =>[S₂→a].

Zdaj ostane le vprašanje, kako misliti razmerje subjekt, objekt in fetišizem? Začnimo pri Marxu, pri *Produkciji absolutne presežene vrednosti*, s stavkom o subjektovem odtujenem delu, ki ima neko poanto o subjektovi-hlapčevi proizvodnji odtujenosti v objekt: *»S tem ko kapitalist preobraža denar v blaga, ki*

služijo kot osnovni tvorci novega produkta ali kot faktorji delovnega procesa, s tem ko njihovi mrtvi predmetnosti pripoji živo delovno silo, preobraža vednost, minulo, opredmeteno, mrtvo delo v kapital, v vrednost, ki sama sebe oplaja, v oživljeno pošast, ki začne "delati", als hät'es Lieb' im Leibe. [Kot bi imel ljubezen v telesu] (Goethe: Faust, 1. del)» (Marx Kapital, Zvezek I 1986:312). To Marxovo rekanje ustreza Lacanovemu vprašanju-odgovoru o bogatašu in sužnju, o tistem bogatašu, ki si redno prisvaja preseženo vrednost, ki je nikoli ne plača: zakaj se potem pustimo kupiti gospodarju-kapitalistu? Lacanov odgovor je: »Ker je to, kar vam da (delo, plačilo,..., op. N.J.), udeleženo v njegovem bistvu bogataša [...] vendar v tem poslu izgubite svojo vednost (je pri Lacanu vrednost, op. N.J.), ki vam je dajala vaš status. To vednost si bogataš dobi pod ceno. Enostavno je ne plača, prav za to gre« (Lacan 2003:92). Dovolj za premislek?

Če izhajamo iz Marxa ali Lacana, je poanta enaka: subjekt v procesu proizvodnje generično proizvaja objekte (blago, stvari, storitev...), ki nikoli niso njegova last. Ti predmeti so mu odtujeni in obstajajo kot samostojna realnosti zunaj njega. V tem procesu so subjektu odtujeni predmeti njegovega dela, proizvodi njegove vednosti. Torej gre v lacanovskem smislu za odujitev objekta a (mesta dodatnega dela kot vira presežene vrednosti), ki odpre zev v subjektu (glej Lacan 2003:20) in ga proizvede kot subjekt z mankom [\$ $\diamond$ a], Marxov subjekt manka - »odtujenega človeka od človeka« (glej Marx Kapital, Zvezek I 1986:172).⁶⁰ In če v blagovni generični proizvodnji subjekt generično proizvaja

⁶⁰ Grozo ob odtujitvi v svetu blaga je treba brati v sklopu paradoksnе spretnitve naraščanja delitve dela in naraščujoče vse-globalne odvisnosti, ki istočasno povzroča procese podružbljanja na eni strani in na drugi strani procese atomizacije posameznic in posameznikov. Do odtujitve in atomizacije pride, kot pravi Kurz, zato ker se kot družbena bitja ne nanašajo na svojo skupno materialno produkcijo, temveč drug z drugim stopajo v interakcije kot abstraktni lastniki blaga in denarja, torej že kot subjekti z mankom, kot fetišizirani subjekti (Kurz 1999/2000:112). V tem smislu lahko govorimo o odtujevanju kot osiromašenju družbenih odnosov, ki jih zdaj nadomešča blago (blagovna potrošnja), ki omogoča kompezacijsko nadomestitev socialnih vezi s predmeti: avtom, računalnikom, mini krilom, dvd – playerjem itd., ki se individualno kombinirajo v osebnotni bricolage dizajn, blagovni identitetni izraz. Skratka, če je Kurzu odtujitev tisto, kar za Jamesona fregmentacija družbenih vezi in subjekta (glej Jameson 2001:21), potem je blagovni fetišizem kulturna patologija. Kot pravi Baudrillard, sklicujoč se na Marxa iz *Grundrisse*: »V bistvu Marx pravi: "Produkcija ne proizvaja samo blaga; proizvaja posameznike, da ga trošijo, in temu ustrezne potrebe." Ta predpostavka je pogosto izkrivljena tako, da podaja simplificirane (poenostavljene, op. N.J.) ideje kot so "manipulacija s potrebami" in obsodbo "umetnih potreb". Nujno potrebno je doumeti, da je tisto kar ustvarja blagovni sistem v njegovi splošni obliki zasnova (koncept, op.N.J.) družbenih bitij, ki v prelomu simbolične izmenjave osvobajajo sebe in razumsko utemeljujejo svoje želje, svoje odnose z drugimi in s predmeti v okviru potreb, javnih dobrin, zadovoljstva in uporabne vrednosti. V tej splošni formi imamo opraviti s konceptom potrebe kot take, ki je sestavini del strukture vsakega individuuma; to je, historični koncept družbenih bitij, ki v prelomu s simbolno menjavo avtonomizirajo sebe in racionalizirajo svoje želje, svoje razmerja do drugih subjektov in objektov v terminih potreb, koristi, zadovoljstva in uporabne vrednosti« (Marx v Baudrillard 1988:70). To je torej čisti blagovni fetišizem, v katerem posameznice in posamezniki predstavljajo stvari in zaradi katerega gre pri Hollowayu za postvarjene oziroma reificirane družbene odnose (glej Holloway

sebe kot subjekt z mankom, potem imamo opraviti, pravi Holloway, s proizvodnjo subjekta in objekta, kjer je objekt trajno in trdno ločen od subjektovega delovanja, subjekt pa je proizveden, da ga preko trga konzumira (glej Holloway 2002/2004:35).⁶¹

Proizvedeni objekt je blago, nam pove Marx, ki stoji zunaj nas na trgu za druge in za nas (družbo, posameznice in posameznike), da bi s svojimi lastnostmi zadovoljilo določene oblike takih in drugačnih potreb. A če je to deskriptivna socio-ekonomska določitev blaga, potem je formalna ekonomska določitev blaga tista, ki koncipira objekt kot blago uporabne in menjalne vrednosti, ali kot pravi Haug, ustreza prvi v kolikor je blago določeno za uporabo in za prodajo (glej Haug 1976:90). In danes nedvomno živimo v globalnem svetu vse-blaga, v t.i. svetu iztekajočega se postmodernizma, ali kot pravi Rifkin, v svetu kulturnega kapitalizma, kjer so nam na voljo vse-oblike blaga, ki jih zremo kot samostojne produkte v njihovi podobi (glej Rifkin 2001:142-146). A resnica našega zrenja je v bistvu drugačna, je necela, je zatajena. Njena hrbtna stran je forma blaga, ki zrcali ljudem značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje delovnih produktov samih, kar ni nič drugega kot fetiški učinek, ki prikrije resnico, da so blagovni proizvodi proizvedeni za družbeno uporabo, medtem ko je njihova forma privatna. Natanko na tem mestu gre za formalizacijo, kot pravi Lacan, ki naredi problematično vsako resnico (glej Lacan 2003:87-88), namreč da blago, denar itd. zakrivajo prava družbeno-produkcijska razmerja in da je subjekt proizvodnje ločen od svojega proizvoda, okoli katerega se uveljavi diskurz gospodarja-kapitalista, ki deluje skozi trg porabe.

Tisto torej, kar je problematično danes, je historični problem, namreč da je obstajanje subjektov delovanja, ločenih od proizvedenih objektov, sprejeto kot nekaj naravnega in normalnega, nekaj kar je dejansko tako.⁶² A ker je kapitalizem historično kapitalsko razmerje – oblika organizacije odnosov med

2002/204:57), ki omogočajo v kapitalizmu, kot pravita Močnik in Žižek, humanistično dojemanje družbenih odnosov subjekta in hlapca, kot odnosov med svobodnimi in enakimi posamezniki (glej Močnik 2003:26-27; Žižek 1997:115). Pravo izkoriščanje, torej gospodstvo, pa je premeščeno na izkušanje stvari, na subjekte-blago.

⁶¹ Sam subjekt pa se proizvaja kot fragmetiran in je zaradi tega odvisen od posameznih objektov, ki začasno zapolnjujejo njegov manko. In če je generativna blagova proizvodnja subjektov z mankom, potem je celotna družba posameznikov z mankom, ti pa so zaradi radobljenosti/fragmentiranosti drug drugemu odtujeni in nesposobni družbenosti. Še več, pravi Baudrillard: *»Resnica subjekta bi ležala tu, v uporabi, kot konkretna danost zasebnega prostora, v nasprotju z družbenim in abstraktnim prostorom trga«* (Baudrillard 1988:68). To pomeni, da je identifikacija subjekta z objektom/blagom v aktu potrošnje seveda učinkovita, ravno ker je že spodletela. Razlog temu je ravno subjektova možnost identifikacije in nezmožnosti identitete oziroma njegova nezmožnost identičnega bivanja, čeprav objekt-razlog njegove želje ustreza njegovemu konstitutivnemu manku [S◊a]. To pa zato, ker je subjekt \$ subjekt, le če ima manko, ki se upira subjektivaciji in ki je sploh razlog drsenja mreže želja. Primer te nezmožnosti koincidentnega sovpadanja na ontološki ravni identitete sta točki na Moibusovem traku, ki zasedata isto strukturno mesto, čeprav na različnih straneh.

⁶² Takšne so stvari, je izjava, ki s subjektivnega stališča objektivira današnjo realnost, je za Hollowaya zanikanje lastne subjektivnosti v razmerju do objektivne ralnosti (glej Holloway 2002/2004:60). Takšna izjava predpostavlja konec radikalnih

ljudmi, v katerem so, kot pravi temu Holloway (glej Holloway 2002/2004:53), denar, blago, kapital idr. modusi obstoja družbenih odnosov, potem se zdi, da imamo opraviti s fetišiziranimi oblikami odnosov. Ravno ti aludirajo na možnost reverzibilnega branja razmerja subjekta in objekta, ki se nikoli zares ne srečata: objektivacijo subjekta in subjektivacijo objekta, kjer stvari (blago, kapital, denar, stroji, računalniki idr.) zasedejo mesto subjektov in udejanijo družbena razmerja med stvarmi, obratno pa subjekti zasedejo mesta objektov in dejansko postanejo objekti. Takšna konceptualizacija je dejansko možna v smeri vsakodnevnega življenja, kjer objekti kot subjekti začnejo izkoriščati subjekte kot objekte: država začne izkoriščati svoje državljane, umetna inteligenca svoje uporabnike, kulturni oziroma blagovni produkti svoje potrošnike itd., kar za Kurza ni nič drugega kot brezsubjektna težnja sistema, da se vsakodnevno življenje organizira v proces blagovne produkcije in proces blagovne potrošnje (glej Kurz 1999/2000:111).

Kultura pa nikakor ni izvzeta iz tovrstne kapitalске forme, rekli bi lahko celo, da deluje afirmativno, kot pravi Marcuse, ravno v kolikor je to v njeni ambivalentni naravi (glej Marcuse 1937/1981:56). To vemo že od Adornove in Horkheimerove kritike kulturne industrije, množične kulture kot blaga in blagovno fetiške identite iz *Dialektike razsvetljenstva* (1944) ter Benjaminove razprave o reprodukciji in oblagovljenju kulture iz *Umetniškega dela v času mehanske reprodukcije* (1936), ki so razvojno dinamiko popularne kulture že mislili v dialektičnem razmerju s fordistično – organizirano množično proizvodnjo, torej kot kulturo, imanentno kapitalističnemu načinu proizvodnje in množično (v končni instanci razredno) družbo. Danes, v postmoderni, smo že v logiki kulturnega kapitalizma, ki je s premikom na ravni organizacije kapitala (tehnologija-informacija-korporacija) svojo proizvodnjo blaga usmeril k *tercinalnemu* potrošniškemu, storitvenemu in spektakelskemu kapitalizmu, ki pravzaprav *povezuje kulturo in ekonomijo*. Kot pravijo Jameson in drugi, ima kultura kot kapitalistični družbeni način ekonomsko formo (glej Jameson 2001:59; Baudrillard 1999:87; Rifkin 2001 171-177; Lash 1990/1993:26-27; Kroker and Cook 1986:85, Kurz 1999/2000:91; Debord 1967/1999:33), ki se kaže v sami ekonomizaciji kulture, katere posledica je dvojna. Prvič, Jamesonu gre za vse-globalno ekspanzijo vse-kulture kot glasilke kapitalizma »svetovnega sistema«, ki jo proizvede obča blagovna forma z dejansko subsumacijo kulture pod kapital (glej Jameson 2001:26, 61) in povzroči izgubo modernistične polavtonomije. Hrbtna stran tega procesa je, da sta potemtakem kulturna produkcija in kulturna

alternativ, saj potrjuje zlom družbenega delovanja in predpostavlja pozitivno materializacijo sveta, v katerem so posameznice in posamezniki mišljeni kot atomizirani individui identitenega izreka (jaz sem=x), s čimer je sploh omogočeno definiranje, formaliziranje in obvladovanje objektiviranega x v svetu razlik ne-x (različnih, drugosti). Več identitet, več razlik, več nadzora, več oblasti, več poblagovljenja, manj subjektivnosti, manj družbenosti. V tem smislu je treba razumeti, zakaj je kapitalizem istočasno proizvajalec razlik in identitet. Identiteta je objektiviranje, priklicano v bivanje, medtem ko je ne-identiteta subjektivno insistiranje.

potrošnja že popredmetenje in odtujitev, sta že raven imanentnega delovanja ravni kapitalistične simbolne ekonomije – blagovnega fetišizma v Debordovem smislu, kjer se je spomin na uporabno vrednost kulture že izgubil, medtem ko se je kultura sama generalizirala v vse-kulturo. Ravno na tej točki je Jamesonova teza Debordova teza reifikacije (glej Debord 1967/1999:41; Jameson 2001:60), da je Realno samo dobilo kulturno podobo simulakra, s čimer je omogočeno preoblikovanje Realnega v številne kulturne psevdo dogodke, kot temu pravi Baudrillard (glej Baudrillard 1999:32-33). Učinek vseobsegajoče formalizacije kulture kot blaga/kapitala, kjer je kulturna vsebina postala zgolj zamenljiv siže za formo (Kurz 1999/2000:18) kot tisto pravo, potemtakem ni nič drugega kot proizvodnja fragmentiranega estetskega učinka. V tem smislu sta postvarjenje in fragmentacija kot estetska učinka rezultat sovpadanja ekonomske determinante s kulturno dominanto, ki ju lahko dojamemo kot intenzifikacijo procesa postvarjenja samega, kot pravi Jameson (glej Jameson 2001:132-133), ravno v smeri reprodukcije kulture kot načina dominacije nad individualnimi strukturami. Pa ne samo to. Kultura je danes dejansko materialna, v svojem temelju materialistična, in ji ne moremo zbežati v formi, v kateri se nam ponuja, v formi materialnega in estetskega medija, katerega učinek je vse bolj abstrakten in mističen. Kaj ni to Baudrillardova teza o objektu-formi politične ekonomije, ki je ekonomsko in kulturno pomenljiv: *»[...] - natanko to kar je blago bilo za Marxa – pravzaprav danes ni več ne blago ne znak, temveč nedvomno oboje hkrati, in v tem smislu sta oba (blago in znak, op. N.J.) izničena kot partikularni entiteti, a ne tudi kot formi. Pravzaprav je ta objekt preprost objekt, objekt-forma, katerega uporabna vrednost, menjalna vrednost in semiotična vrednost konvergirajo v kompleksno obliko vrednosti, ki označuje najbolj občo (splošno, op. N.J.) formo politične ekonomije«* (Baudrillard 1988:80), oziroma kot je viden s strani potrošnje, ki *»[...] – natančno določa stopnjo ravni na kateri je blago neposredno proizvedeno kot znak, kot znakovna vrednost, in na kateri so znaki (kultura) proizvedeni kot blago«* (Baudrillard 1988:80).

Če je klasična oblika fetiša tisto, kar poznamo kot postvarelost, skoncentrirana v avratičnem objektu – blagu kot proizvodu, ki nas neznansko privlači, zaradi česar sam objekt-blago postane nosilec vrednosti (in pomena za nas), potem se zdi, da imamo danes opraviti z neko novo vrsto fetišizma, ki ga Žižek imenuje fantomski fetiš, Debord spektakelski fetiš, Baudrillard simulirani fetiš. Bistvo fantomskega fetiša je potem ravno v njegovem učinku, ki ga zakrivi Realno njegove materialne proizvodnje – privatnost Kapitala družbeno produkcijske forme kapitalizma. V prevodu bi rekli, da je materialni mehanizem produkcije zagotovil razblinjanje objektnosti samega fetiša, ga naredil za vidnega in zato nevidnega, nikakor pa ni izničil učinka fetiške iluzije. Ta fantomski fetiš je tisto, kar danes srečujemo v učinku označevalca, znaka, podobe (glej Žižek 1997:117; Baudrillard 1999:114), ki razkriva sam mehanizem nastajanja blaga-podobe (npr. filma, reality showa, reklame, trailerja itd.), ne pa resnice Realnega. Ravno ta razkroj materialnosti samega fetiša je tisto, o čemer nam govori Jameson (glej

Jameson 2001:187-188), ko artikulira postmodernistično kulturo kot težnjo sile reifikacije, ki razdvoji označevalec od označenca, reference in realnosti in se omeji zgolj na igro označevalcev brez opore, ki pelje v virtualizacijo, kot pravi Kurz (glej Kurz 1999/2000:65-66). Virtualizacija (elektronski denar, virtualno poslovanje, internetni nakupi, virtualne knjižnice, cyber sex itd.), ki nadomesti materialno oporo (fizični denar, fizični seks itd.), postane vse-mogoča fantomska forma ravno zaradi svojega dematerialnega videza. In dejansko imamo potem opraviti s fantomskim fetišem, ki nastopi ravno na mestu Hollowayevega proizvedenega subjekta z mankom, ki je manko tudi subjektovega Drugega.

Zapolniti manko in se spraviti v identitetno stanje je potem najčistejši izraz fetišizma ali postvarjenja, kajti dejansko gre pri mehanizmu identitete za subjektivno sprejetje sveta objektov, fiksacijo na partikularni element, kot pravi Freud (glej Freud 1987:419), in vstop v sam svet simbolne univerzalnosti (Žižek 1997:120), ki šele omogoča gibanje od predmeta do predmeta, objekta do objekta. Identiteta v tem smislu pomeni objektiviranje lastne fragmetirane subjektivnosti ravno v smislu podrobnosti, kar nas napoti na svet identitete kot svet vse-razlik (drugosti), na svet subjektov x, ki se v identitetnem izreku potrdijo kot x, se objektivirajo kot objekt v Drugem kot objektu bivanja, kot pravi Holloway (glej Holloway 2002/2004:63), kar ustreza tistemu, kar pravi Marx, da stvari nadomestijo ljudi, in da zdaj ljudje uživajo preko stvari, kakor so nekoč klasični gospodarji uživali preko sužnjev.

V kolikor ima bricolage stvari moč, da predstavi posameznico ali posameznika, tisto kar je, torej njegovo identiteto definicijo, potem je politika identitet okrepitev kapitala, kar nima le političnega pomena, ampak gre za spoznanje, da so odnosi med ljudmi zunanji, mišljenji kot odnosi med stvarmi, tudi zamenljivi v odnose med označevalci. To pa je mogoče le, če že nastopa odprta zev v subjektu, ki jo je zapolnjeval objekt-fetiš, in katerega zdaj virtualno nadomešča baterija označevalcev $S_1 \rightarrow S_2$, ki jo v kulturnem kapitalizmu, kot nam pove Rifkin, zaznamuje gospodarjev-označevalec, logotip blagovne znamke ali dizajn v Kurzovi terminologiji (glej Rifkin 2001:173; Kurz 1999/2000:19-20). Fantomizacija fetiša in razblinjanje same objektne realnosti pod delovanjem Realnega ni nič drugega kot derridajevski fantomski aspekt kapitalizma kot same referenčne točke, v kateri gre zaradi dematerializacije blaga za poglobljenje izkustva, skratka za fantomski (virtualni) sex.

Družba skratka ni cela, niti en njen način družbenosti ni cel. A minimalna možnost, da se proizvede kohezivni učinek družbenosti – ideološki učinek totalnosti hetreogenih registrov in individualiziranih posameznikov - izhaja iz same strukturne forme ekonomskega načina družbenosti. Ta ideološki učinek je blagovni fetišizem in identitete so njegova najčistejša oblika: ker je družba kot taka ne-cela, naj bi identiteta zagotovila neko minimalno celostno podobo kot način eksistence. A ker identitete niso nekaj narojenega, ampak nekaj proizvedenega, proizvodnja istovetnosti identitetnega vselej spodleti in se postvari. Zato so identitete vselej že umetne identitete, čeprav konstitutivne za subjektovo podružbljanje. In če so identitete mehanizmi usklajevanja individualne realnosti z družbeno realnostjo, ki je družba

blagovnoprodukcijskega načina atomiziranih individuov, potem lahko sklepamo, da identitete delujejo kot načini reprodukcije ravno te družbe, ki nam je vse bolj odtujena.

IV Dva niza

8. Uporaba pojma

V sledečem sestavku nam ne gre za konstruiranje »definicije pop kulture« kot družbenega pojava oziroma kulturnega pojava, ki pa ni nikoli le kulturni, ampak v končni instanci tudi ekonomski, estetski, politični itd., dokler se ne izčrpa družbeni spekter možnosti. Zato lahko rečemo, da nam ne gre za poskus nekega »pravega« ali celo »pravega« ali »resničnega« definiranja popularne kulture, ki naj bi bilo enoznačno, zaključeno in ki naj bi v »totalnosti« zajemalo pojav kot tak, s katerim bi predmet proučevanja lahko objektivirali. Prav tako nam ne gre za poskus proizvesti enotno »definicijo ideologije«, ki ima prav toliko spektrov in možnih uporab kot pop kultura. Pravzaprav, kot vemo iz antropoloških teorij in teorij kulture, že samo kulturo lahko razumemo kot ideološki sistem in obratno, ideologijo kot sistem lahko razumemo kot določeno kulturo. Pri tem pa subkultur, podsistemov in mnoštva partikularnih ideologij sploh nismo omenjali. Še več, če so posameznice in posamezniki že sami »institucije«, verujejo v neko ideologijo, v neko kulturo. Pravzaprav proizvajajo svojo ideologijo in svojo kulturo.

Definicije in koncepti, tako ideologije kot kulture, so si na eni strani tudi nasprotujoči, na drugi strani pa se ti koncepti ali njihovi elementi prekrivajo in podvajajo. Pop kulturo lahko mislimo kot diskurz, diskurzivne prakse. Prav tako jo lahko mislimo iz (antropološke) teorije kulture oziroma sociologije kulture. Raziskujemo jo lahko kot ekonomski ali estetski fenomen. K njej lahko pristopamo kot k »objektu« ali od »spodaj« kot udeleženci ali oboje. Študij kulture je lahko predmet teh ali onih metodologij, te ali one epistemološke drže, v katerih rabimo te ali one avtorje, ki nas pripeljejo vsakič do nekoliko drugačne teorije kulture.

Nekdo bi rekel, da je ideologija narativni oziroma fiksacijski tekst, s čimer se nekdo drug ne bi strinjal in bi rekel, da je ideologija medij, v katerem ljudje živijo svoja razmerja do družbene strukture. Spet tretji bi rekel, da je ideologija napačna zavest, četrti da je ideologija koncept identitete itd. Ideologijo bi lahko raziskovali kot procese, kot tekste, kot mehanizme, kot medij itd. in zopet ne bi prišli do neke enotne definicije njene uporabe.

Teorija je, tako kot koncepti in definicije, »živa stvar«, kar pomeni, da ima definiranje in izdelovanje homogenih konceptov vedno svoj manko. Ali vselej zajame preveč, ali vselej nekaj izpusti. Teoretska

praksa zato lahko producira teorije, ki pa nikoli ne smejo biti zaprti teksti. Delo teorije lahko sproducira določeno vedenje, ki pa ji vedno spodleti, da bi bila »cela«. Teorija je necela in taka mora biti. Teorija je praksa kot pravi Althusser.

Zato je naše podajanje »uporabe pojma« zastavljeno ne kot podajanje teorije, temveč zgolj kot podajanje fragmentov, kot pristne nietzschejanske ali adornoške ali benjaminovske ali debordovske ali baudrillardovske itd. prakse, v končni instanci tiste literarne prakse modernizma in postmodernizma, ki omogoča razpršenost, nedoločljivost, intertekstualnost, kot bi rekel Derrida, podajanje tiste lacanovske »resnice« o nečem, ki ni nikoli cela. Vselej že obstaja njena hrbtna stran. Prav takšna je naša teorija pop kulturništva, ne-cela in partikularna. Naša teorija ideologije pa je po drugi strani omejena zgolj na tisti del spektra ideologije - uporabe pojmov »ideologije«, ki jih uporabljamo v našem delu.

8.1. POP

Kaj je POP?

Popkulturništvo je specifična oblika lacanovske *družbene vezi* vsakdanjega življenja, ki artikulira posameznice in posameznike, da se skozi vrsto *heterogenih diskurzivnih (družbenih in kulturnih) praks udeležujejo diskurzivnih (kulturnih in družbenih) ritualov*, ki jih za njih ureja *diskurz*.

Popkulturništvo je [adornoška in horkheimerska] *kultura odrešitve* osvobajajočega kapitalizma, ki označuje tisto vrsto *heterogenih kulturnih praks*, ki v [Benjaminovi] *reproduktivni dialektiki* *naturalizirajo in fetišizirajo* avtonomne prakse posameznic in posameznikov v polju kulture za polje družbe.

Popkulturništvo je [Jamesonova] *kultura post-modernizma* ravno toliko, v kolikor obstaja kot *produkt ekonomizacije kulture* in v kolikor je oblika *kulturalizacije tržne ekonomije*. V tem smislu je proces »*kulturalizacije*« treba razumeti kot [Jamesonov] proces »*popularizacije*« kulture po polju družbenosti oziroma [Baudrillardov proces] implodiranja kulturnega v družbeno. Popularno, kulturno, estetsko.

Popkulturništvo je [Marcusejeva] *afirmativna kultura individualizirane estetske produkcije*, ki je *integrirana v splošno množično produkcijo dobrin in vsebin*, ki jih določa in diktira z investicijskim kapitalom ekonomska nuja proizvodnje, eksperimentiranja in odkrivanja novih tržnih niš.

Popkulturništvo je specifična oblika [Foucaultovske] *biopolitike kot produkcije vsakdanjega življenja* skozi produkcijo novih diskurzov npr. o seksu, glasbi, modi, lepoti, zdravju, o popularnih osebah idr. v smislu *kultivacije vsakdanjega življenja posameznic in posameznikov*. Popkulturništvo je dispozitiv.

Popkulturništvo je [Althusserjeva] *institucija kulture in umetnosti*, ki jo je treba razumeti v njeni durkheimovski in maussovski »totalnosti«, *ideološki in tehnični zmožnosti, funkciji kontinuirane reprodukcije podob, nenehnih vdorov imaginarnega in estetizacije družbenega*, ki prihaja iz stilske

formacije *postmodernizma*. *Popkulturništvo* je ključni moment organizacije ekonomije delovanja poznega kapitalizma v vsem *svojem estetskem in ideološkem učinku*. *Popkulturništvo* je mesto vpisa subjekta v strukturo. *Popkulturništvo* je učinek.

Popkulturništvo je [Campbellova] skrivnostna formula logike poznega kapitalizma: vsebine in predmeti so a priori koncipirani kot *kulturno blago*, torej mišljeni kot *forma*, ki je namenjena uživanju in hedonističnemu zadovoljevanju potreb.

Popkulturništvo je [Haugovo] *kulturno blago*. *Popkulturništvo* je *estetska forma* degradiranja blaga z uporabne na menjalno vrednost. *Popkulturništvo* je distorzirana simbolna menjava.

Popkulturništvo je *formalizirani diskurz kulture*. *Popkulturništvo* je [Kurzovo] *formaliziranje kulturnih vsebin na kulturni predmet* (formo). *Popkulturništvo* je *blagovnoprodukcijski sistem* ponotranjene ekonomske vrednostne predmetnosti.

Popkulturništvo je *integralni del* [Debordovega] *spektakla*, ravno v kakor se spektakel kaže kot družba sama, kot del družbe in kot praksa poenotenja v svojem učinku. *Popkulturništvo* je *spektakelska afirmacija učinka* (videza) *druženega* in *afirmacija življenja posameznic in posameznikov*. *Popkulturništvo* je *blagovna estetika* kot dizajn, ki postane način danosti, način posredovanja in stilizacija blagovno strukturiranih življenjskih svetov. *Popkulturništvo* je odgovor na težave s smislom (vsebinsko) *popkulturništva*.

Popkulturništvo je maščevanje [Foucaultovega] koncepta *estetike eksistence*. *Popkulturništvo* je *praksa samouresničitve* avtonomije atomiziranih posameznic in posameznikov v subjekte estetike eksistence. *Popkulturništvo* je v končni instanci *mehanizem samo-poblagovljenja*.

Popkulturništvo je [Debordov, Baudrillardov in Fiskejev] ideološki dispozitiv, *pop kodni dispozitiv*. *Popkulturništvo* je [Baudrillardovo] »*simbolno*« *organiziranje družbe* v [debordovsko] obliko družbenosti – *spektakel*. *Popkulturništvo* je [Fiskejev] *dominantni kulturni* (ideološki) dispozitiv, za katerega je značilna določena semantika jezikovnih kodov, znakov, estetskih stilov in narativnih form.

Popkulturništvo je *praksa estetskih apologij* novega sveta na krilih ekonomske in tehnološke razsežnosti poznega kapitalizma. *Popkulturništvo* je [Baudrillardova] logika *simulakra/simulacije*. *Popkulturništvo* je tisto *hipperrealno*.

Popkulturništvo je [Krokerjev in Cookov] *stvarni svet postmodernizma*: televiziran, simuliran, estetiziran, hiperrealen. *Popkulturništvo* je *nihilistični kulturni užitek*.

Popkulturništvo je [Althusserjev] *dispozitiv* – ideološki aparat z vanj interpeliranim subjektom. *Popkulturništvo* je [Jamesonov] *prostor simulacije*, ki je [debordovsko] *medijsko organiziran* okoli načela *spektakla*. *Popkulturništvo* je *forma narativne fikcije* - označevalnih podob, ki so se odtrgale od vsakdanjega življenja.

Popkulturništvo je govorica spektakla. Popkulturništvo je Lacanova dominacija označevalca – označevalca mesta preseženega užitka. Popkulturništvo je mesto sovpadanja preseženega užitka in presežene vrednosti. Popkulturništvo je imitacija užitka.

Popkulturništvo je [Bourdieuova] stvar (habitualnih) struktur okusa, stvar [Williamsovih] struktur občutenja, stvar [Rifkinovih] struktur izkušanja.

Popkulturništvo je [Močnikov] replay označevalca. Popkulturništvo insistira na obstoju mreže označevalcev, v kateri se postavlja, in eksistira (in funkcionira) v razmerju z drugimi označevalci, vseskozi mutira in se transformira ter dominira. Popkulturništvo uteleša logiko dominantnega diskurza.

Popkulturništvo je del odnosov moči. Popkulturništvo je [Fiskejevo] mesto razrednega boja. Popkulturništvo je mesto kulturne produkcije protesta. Popkulturništvo je aktiven proces ustvarjanja pomena od spodaj.

Popkulturništvo je [Douglasov] miselni slog, ki oznanja pripadnost. Popkulturništvo je razsodnik okusa. Popkulturništvo je stvar temeljne izbire. Popkulturništvo je temeljna protestna drža. Popkulturništvo je kulturni tip. Popkulturništvo je že stvar izbire in kulturnega konflikta.

Popkulturništvo je [Geertzova] ideologija kulturnega sistema. Popkulturništvo je sodobna kulturna forma verovanja, vrednosti, označevanja.

Popkulturništvo je kultura osvoboditve. Popkulturništvo je kultura podrejenih. Popkulturništvo ni kultura podreditve.

8.2. Ideologija

Če se želimo osredotočiti na naše uporabe koncepta ideologije, moramo opustiti številne obstoječe uporabe tega koncepta, ki se v našem delu kažejo kot derridajevska sled. So tu ali so bile tu ali nakazujejo svoj prihod. Iz mnoštva možnih uporab navajata tako Eagelton v svoji knjigi *Ideology* (Eagelton, 1991:1-2) kot Žižek v zborniku *Mapping Ideology* (Žižek (ed.) 1994:7-33) vrsto konceptov oziroma teorij ideologij, ki so ali so bile v uporabi. Nedvomno obe prispevata k *re-etabiliranju uporabe koncepta ideologije*, ki je v obdobju konca ideologije in konca zgodovine postal ne le nepopularen, temveč tudi napol pozabljen koncept, nezaželen, zastarel in neefikasen. Na tem mestu ne bomo polemizirali, ali so bile take obtožbe pravilno utemeljene s simbolnim pomenom rušenja Berlinskega zidu, ponovnim združevanju Evrope in z njeno demokratizacijo, ki so pripeljali do zadnjega človeka.

Danes je predvsem jasno, da »blokofske želje« niso dobile tistega, kar so si želele, saj se je njihova *predstava o svetu »zahodnih sanj«* spremenila v »svet zahodnih katastrof«. *Konec ideologije*, kot so ga napovedovali, se je danes izkazal za še *eno veliko ideologijo in eno veliko zgodbo*. Videz, da je koncept

ideologije zavoljo vpeljave sodobnih tehnoloških in materialnih oblik nadzorovanja v poznem demokratizacijskem kapitalizmu novega svetovnega reda, »ki deluje sam zase«, resnično postal neaktualen in nasploh nezaželen, je *resnično zgolj videz*. A zgleda, da je bil ta *konstitutivni videz* potreben, da danes Orwella lahko beremo iz druge, zahodne perspektive.

Delo ideologij v foucaultovski in deleuzovski konceptualizaciji (Foucault 1991:35-40; Deleuze 1986/1989:31-33) naj bi prevzelo družbeno *discipliniranje oziroma institucije nadzorovanja in kontrole*, ki jim je imanentno *biopolitično delovanje* oblasti brez ideologije. Ne trdimo, da to ni res, temveč trdimo, da ideologije še vedno delujejo ravno toliko, kolikor so potrebne, da zagotavljajo pogoje za mobilizacijo posameznic in posameznikov tako v *političnem kot blagovno potrošniškem smislu*. Obljubljeni svet sanj se je spremenil v svet želja, fantazmatskih predstav, svet užitka in potrošništva, *svet blaga in blagovnega fetišizma*. Demokratizacija je prinesla ideologijo potrošništva, ideologijo vojskovanja, ideologijo nenehnega kriznega stanja, ideologijo desnega političnega bloka, ideologijo zastraševanja itd. Skratka vse to so *ideologije*, ki delujejo kot *motivirane forme*, naturaliziranja stanja, opravičevanja postopkov ali prepričevanja posameznic in posameznikov. Zato bi bilo pravilno reči, da če je bil postmodernizem kritika modernizma in način osvobajanja človeškega duha od zatiranja z uvajanjem pluralizacije in demokratizacije vsega obstoječega, potem je postmodernistični učinek danes pluralizem ideologij. Učinek je nasproten: še več ideologij. Ideologije so povsod, na mikro ravneh v vsakdanjih odnosih, v vsakdanjem življenju in delujejo kot vsakodnevni *mehanizmi identifikacij*. Tisto, kar naj bi postmodernisti mislili, ko so premestili odgovornost z velikega na malega, je bil zgolj »message in a bottle« oziroma pesek v oči. Zamenjana perspektiva je bila že del diskurzivne logike, s čimer se je razredni boj prenesel v vsakdanje življenje posameznic in posameznikov, a velike naracije so lahko v ozadju delovale nedotaknjene. Filozofska zabloda nas je zopet drago stala. Mikrofizika oblasti se je izkazala in nas nevtralizirala. Ker je njena strategija prefinjena, so tudi ideologije bolj prefinjene, zato jih umeščamo v temeljni diskurz družbene vezi: *ideologije, institucije, prakse in subjekta*.

Da bi se izognili običajnim in velikokrat napačnim interpretacijam Marxovega koncepta ideologije, kjer ideologija nastopa kot idealizem, kot spekulacija uma, kot napačna zavest, je treba stopiti k samemu jedru zadeve in se izogniti vsem nadaljnjim spekulacijam. Osnovno izhodišče za vsako resno teoretsko raziskovanje sodobnega koncepta ideologije je zato Marxovo materialistično razumevanja ideologije in njegova konceptualna dediščina pri vrsti avtorjev od Althusserja, Balibarja, Jamesona, Baudrillarda do Žižka in Močnika.

Kot vemo, za Marxa ideologija ni nikoli predstavljala napačnih idej ali napačne zavesti, saj je njegovemu razumevanju ideologije bolj ustrezala sama popačenost družbene narave, ki je potemtakem vzrok za napačne presoje in ideje. Natanko v tem pomenu je ideološka, ali če uporabimo Marxove besede, iluzorična sama realnost (po sebi). Organizacijo te realnosti najdemo »nastavljeno« že pri

Durkheimu in Maussu in nato razdelano pri Althusserju kot klasično družboslovno triado: ideologija, institucija, praksa.

Ta problemski horizont se kaže kot izhodišče za teoretski problem ideološke interpelacije, ki ga najdemo že v teoretskem polju klasične sociologije v tezi o »kolektivnih predstavah« in »ritualni praksi« ter v njenem prevodu v »ideologijo« in »prakso«, ki vsebuje interpelacijo, imaginarnost in materialno eksistenco ideologije (institucija) znotraj teoretskega polja historičnega materializma. Teoretski problem ideološke interpelacije je treba razumeti na ravni popularnih mikro-strategij kot mehanizem mobilizacije in identifikacije, torej konstitucije subjektivnosti: ideologija sproža mehanizme identifikacije, tako da se ljudje samopodrejajo v misli svobodnega delovanja in izbiranja.

V tem primeru imamo opraviti z novim branjem in razumevanjem teorije ideologije na osebni ravni, torej z ideologijo kot mehanizmom identifikacije, ki je vselej podprta z nekim fantazmatskim ozadjem. Takšno koncipiranje mehanizma ideologije ne gre brez uporabe Lacanovih psihoanalitičnih konceptov, da bi pokazali kako ideološki nagovor, ki je najbolj očiten v marketinški in kulturni industriji, deluje v smeri obljube, da bo zadovoljil subjektovo fantazijo in željo. Ravno ta pristop pa omogoča razumevanje subjekta želje, ki se konstruira skozi fantazmo tistega subjekta, ki je »svoboden«, da izbira, se samokonstruira in samomobilizira. In če je sodobni (abstraktni) *posameznik danes »ideološki aparat«*, ki skozi prakticiranje sodobne kulture, mode, življenjskih stilov »nasede« kapitalski logiki, potem lahko rečemo, da ideologija deluje skozi mehanizme identifikacije, tako da se ji posamezniki in posameznice podrejajo, ne da bi to opazili, kajti njihova izbira je naturalizirana kot svobodna, smiselna in pravilna. Iz tega sledi, da ni njihova zavest napačna, temveč da je ideološka že sama dejanska realnost na sebi. Ideološka je tista realnost, čigar eksistenci je imanentno praktično vedenje, verovanje in delovanje posameznic in posameznikov.

V O kulturalizaciji ekonomije

9. *AestheticCoolindustry*

V tem sestavku se bomo lotili triade *tehnologija-estetika-ideologija*, ki si v vsej svoji imanentnosti prizadeva za obstoj in organizacijo sodobne družbe in kapitala samega, čemur smo priča v današnjih časih, ko gre na svetovnosistemski (globalni) ravni za prestrukturacijo klasične ekonomske organizacije produkcije (fordizma) in družbeno-politične organizacije v *tehno (ekonomski) in info družbeni sistem*, v *tehnološke in informacijske oblike eksistence načinov družbenosti* (Castells 1996:202-208)

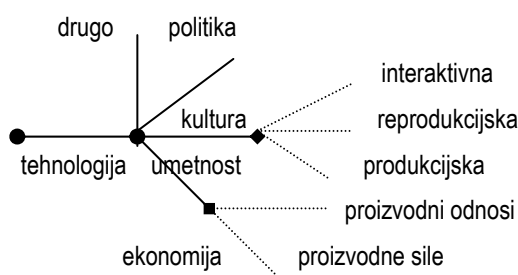
tehnologizirano ekonomijo, informatizirano družbo, tehnokratsko politiko. Če mora zavoljo tehnološkega razvoja, kot je pripomnil Marx, kapitalizem nujno revolucionirati proizvodne sile, potem se premik od zastarele, problematične in neustrezne »rigidne industrijske in blagovno univerzalne standardizirane fordistične proizvodnje« (Bell 1978:146) h kibernetiki in informatizaciji kot načinu zagotavljanja fleksibilnosti proizvodnje kaže za kapitalistični sistem kot nekaj povsem normalnega in samoumevnega. *Aplikabilnost nove tehnologije v ekonomski proizvodnji* je v tem primeru način reševanja zagate fordističnega modela, ki je nastala sredi 70. let, v smeri optimizacije iztrženega časa, kot pravi Harvey (glej Harvey 1990:170-173), ki je omogočila ne le *reorganizacijo proizvodnje na globalni ravni* (prostorsko-časovna kompresija ter tehnologizacija in informatizacija ekonomije izdelovanja in vodenja), temveč je vplivala tudi na *pospeševanje menjave in uporabe proizvedenega blaga*. Fleksibilna proizvodnja zdaj nastopa kot hrbtna stran povpraševanja in uporabe, ki skupaj tvorita *retorični temelj »postmoderne« organizacije ekonomskega načina družbenosti*, v katerem je *ideološko težišče* postavljeno v *porabo (uporabne vrednosti) blaga in uslug* (terciarna ekonomija), kot pravita Baudrillard in Rifkin (glej Baudrillard 1999:103; Rifkin 2001:93-95), ki se na področju implodirane kulture in umetnosti kaže kot Debordova hiperkultura (učinek uporabe tehnologije) in industrija življenjskih stilov (mode, zabave, spektakla, hitre hrane, znakovnih sistemov, blaga idr.) (Debord 1967/1999:43). Uporaba tehnologij (»pametnih strojev«) in proizvodnih tehnik, kulturnih in umetniških praks za estetiziranje ekonomskega v sferi blagovne proizvodnje in pospeševanja porabe s (kulturnimi, medijskimi, institucionalnimi) posredniki zavoljo zagotavljanja produkcije in reprodukcije nima za posledico samo kratkoročnost uporabne vrednosti blaga in hitro spreminjajoči se obseg (kulturnih) vrednot, ki so učinek spremembe v politiki medijskih podob (medije, reklam) - od zastopstva k manipulaciji, kar ustreza premiku od blaga k estetiki znaka, kot pravi Baudrillard v *Symbolic Exchange and Death* (glej Baudrillard 1988:147; Chaney 1996:52-55), temveč so pokazatelji kulturno-umetniške tiranije trenutka na krilih ekonomije, ki je padla pod determinizem gibanja, hitrosti in tehnološkega razvoja, kot pravi Harvey (glej Harvey 1989:291).

Lahko rečemo, da gre za problematiko *kulturno-ekonomske ideologije*, ki je svojo materializacijo našla v *uporabi tehnologije*, svojo *formo prikazovanja v estetizaciji (sveta) blaga* in *afirmacijo v POP kulturi*, ki se v svoji logiki kroženja Jamesonu kaže kot *logika kapitala*, značilna za *postmodernizem* kot kulturno-umetniško oziroma *postmoderno* ekonomsko formacijo (Jameson 2001:11, 59). Na tem mestu bomo poskušali artikulirati diskurz problematike tehnologija-estetika-ideologija v njegovi protislovnosti, da *progresivni razvoj tehnologije kot orodja za stopnjevanje gospodarske produktivnosti (ekonomije)* vzpostavlja pogoje za *boljše življenje v svetu (boljši svet)*, odpira *nove dimenzije realnosti (elektronsko, virtualno, mobilno, informacijsko, vojaško)*, *ekonomizira kulturno in umetniško produkcijo (»kulturno industrijo«)* in *umetnostno rabo tehnologij – elektronski in digitalni mediji, medijsko komuniciranje* in

istočasno služi kot potencialni tehnološki aparat (reproduktivna tehnologija) za obvladovanje in dizajniranje družbe posameznic in posameznikov (estetska identiteta, nadzorovanje in upravljanje, simuliranje).

9.1. Tehnologija

Diskurz o tehnologiji bomo zastavili s klasično Marxovo konceptualizacijo tehnologije: razvoj in uporaba tehnoloških inovacij povzroča ne samo spremembe v ekonomski organizaciji družbene formacije, torej v njeni formi, temveč povzroča spremembe tudi v samem načinu organizacije družbenih odnosov, torej formi družbenih odnosov, in v končni instanci povzroča spremembe v organizaciji, formi družbene formacije kot (učinka) totalnosti. To pomeni sledeče: tehnologija kot taka ni predmet politične ekonomije, kot pravi Marx v *Mašinerija in velika industrija* (Marx Kapital, Zvezek I 1986), temveč kvečjemu odraža *stopnjo tehnološkega in znanstvenega razvoja* neke družbene formacije v razmerju do njene materialne produkcije. Pri tem ne bi smeli trditi, da gre Marxu za tehnološko-ekonomski determinizem, temveč zgolj za vprašanja razmerja med tehnologijo, znanostjo, ekonomijo in družbeno organizacijo, kot pravi Harvey (glej Harvey 1996:201). Značilnost te Marxove trditve seveda odraža totaliteto historičnosti pojmovanja produktivnih sil (produkcije življenja, ljudi, zavesti in blaga idr.) v razmerju do družbenih razmerij, ki v *Nemški ideologiji* (Marx in Engels MEID II 1976:46) sovпада z razvojem in implementacijo tehnologije, ki pa se z asimetrično delitvijo dela sprevrže v strukturno dejstvo kapitalističnega ekonomskega načina družbenosti: *dialektično razmerje proizvodnih sil in proizvodnih razmerij*.



Slika 9.1. Shema tehnološke determinacije v artikulaciji družbene formacije

Torej od Marxa naprej vemo, da se razmerje med hitro razvijajočimi se *produkcijskimi sredstvi* in *produkcijskimi razmerji*, *družbenimi odnosi* kot organizaciji kapitalskega razmerja, odraža v ideološkem potencialu tehnologije, ravno v kolikor je uporaba vedno nove tehnologije vedno nova ideološka zahteva po re-formalizaciji družbenih odnosov. In kolikor ta tehno-ekonomska zahteva »povzroča konfliktno

napetost v polju družbenih proizvodnih odnosov, deluje historično gledano kot motor Zgodovine, oziroma kot (relativni) evolutivni napredek v razvoju produkcijskih sil (in relativni napredek v razvoju družbenih proizvodnih odnosov) (glej Marx Kapital, Zvezek I 1986:551).

Kar lahko povemo tudi drugače: uporaba tehnologije v ekonomski proizvodni dejavnosti proizvaja neko določeno ideologijo; v Althusserjevem smislu je tehnologija materialni kraj ideologije, ker dobesedno povedano proizvaja družbena proizvodna razmerja, tako da jih predpostavlja. Zahteve, ki jih tehno-ekonomski diskurz postavlja družbeno-proizvodnim odnosom, potem delujejo kot ideološki mehanizem, ki interpelira posameznice in posameznike kot subjekte ravno v tisti strukturni kraj, ki ga za njih predvideva sama tehnologija (oziroma njena implikacija). Tehnologija se tako kaže kot materializirani stroj ideološke interpelacije, tisti famozni Lacanov in Althusserjev »Subjekt« (glej Lacan 1996:192-193; Althusser 2000:103), ki posameznice in posameznike interpelira (kot subjekte) v subjekte. Ampak ker tehnologija (še) ni subjekt, se potem zdi, da kot taka ne more delovati v svojem imenu, temveč vedno deluje v imenu nekoga in za nekoga. Skratka, (še) obstaja diskontinuiteta med človekom in tehnologijo, ravno v kolikor tehnologija deluje kot »mesto/orodje« ideološkega utelešenja.

Če postavimo Marxovo ekonomsko determinanto v današnji čas (recimo mu postmoderni), potem se nam razvoj tehnologije, kot pravi Jameson, zdi neločljivo povezan z razvojem kapitalizma, ravno v kolikor ju lahko povežemo v njuni determinirajoči vlogi, torej v stadijih dialektičnega razvoja kapitala in tehnologije: tržni kapital/strojna tehnologija, monopolni kapital/industrijska tehnologija in multinacionalni kapital/informacijska tehnologija (glej Jameson 2001:44). A vsekakor, če želimo pokazati na njuno artikulacijo, moramo pristati na neko obliko tehnološkega determinizma in redukcionizma družbenih pojavov na tehno-ekonomske temelje, vsaj dokler ne razjasnimo vprašanja zgostitve tehnologije in kapitalizma v današnjem času.

Jamesonova teza meri predvsem na »magičnost in fascinantnost« sodobne družbene tehnologije (računalniških in komunikacijskih omrežij), ki ponuja bližnjico za reprezentacijsko dojetje razsrediščene globalne mreže moči in nadzora transnacionalnega kapitalizma samega v njegovi dinamičnosti. Dinamičnost kapitala se za Castellsa, Sassenovo in Harveya (glej Castells 2001/2003:72-73, 91; Sassen 1996/2004:40; Harvey 1990:338-342) kaže v njegovi *mrežni virtualizaciji* (*network society*): v migraciji od industrije k znanosti in informatizaciji, v globalnih finančnih trgih in storitvah kot načinu preseganju časovnih in prostorskih paradigem oziroma v njihovi zgostitvi časa in prostora v točki sedanjosti. Ravno slednja omogoča kot posledica uporabe informacijske in komunikacijske tehnologije fleksibilno deterritorialno organizacijo proizvodnje in akumulacije kapitala, decentralizacijo in razpršitev produkcijskih procesov v McLuhanovi »globalni vasi«, tako da v točki zgostitve odpira možnosti za brezkončno (časovno in prostorsko) fleksibilno artikulacijo kapitala. Viriliova *apokaliptična tehnofobija* iz *Negative Horizont* (2005) je v tem kontekstu več kot relevantna, saj se sprašuje, tako kot Erikson v

Tiraniji trenutka (2001/2003) in Castells v *Rise of Network Society* (1996) o samozadostnosti tehnološkega avtomatona, ki interpretira info-tehnologijo nasploh in komunikacijsko tehnologijo partikularno kot osnovno determinanto sodobne družbene strukture. Skupni imenovalec njihovega ukvarjanja s tehnološko determinacijo družbene formacije je ugotovitev, da nove tehnologije spreminjajo družbo na vseh ravneh družbenosti, vključujoč institucije znanja, politiko upravljanja in odločanja (*techno-politics and techno democratization*), forme družbenih interakcij (*communications*) in oblik individualnosti (*virtualization*). Ker gre navsezadnje za tehnološko determinacijo družbenih in kulturnih dejstev, v razmerju do katerih se »*human factors and social arrangements*« kažejo kot povsem drugotnega pomena, je sprememba v hitrosti vsakodnevne družbenega in kulturnega življenja (percepcije urbanega okolja, mobilnosti, komunikacije, druženja, hranjenja, spolnosti, potrošništva idr.) pravzaprav »*demokratska dromokratska revolucija*«, katere moto je »*speed costs, effects and kills*« (glej Virilio 2005:140-141).

Hitrost informacijskih avtocest se Eriksenu kaže v odnosu do naše zgodovine pospeševanja v svoji absurdnosti posledic (glej Eriksen 2001/2003:147), do sinhronizacije globalnega sveta v simulativni in stimulativni »fast line svet« (glej Virilio 2005:156-157), ki po Viriliu vnaša visoko stopnjo nesigurnosti in rizika, zahtevajoč vse več prostora za uveljavljanje tehnokapitalizma, kot pravi Kellner (glej Kellner 2003:11-15). Za Kellnerja in Baudrillarda kot tudi Virilla, Castellsa, Eriksena, Korkerja in Cooka kot postmoderne teoretike so informacijske tehnologije in tehnologije družbene reprodukcije (e.g. simulation) že del vsakodnevne realnosti in kot take tvorijo nova družbena okolja, ki nimajo nič skupnega s časom modernizma. Predvsem gre za spoznanje, da smo že vpeti v »novo« postindustrijsko tenho-družbo, kulturo in stanje, v katerem tehnologija, znanje in informacija tvorijo os organizacijskega principa. Pravzaprav teza o tehnokapitalizmu ni nič drugega kot teza, ki jo je že postavil Bell v *Cultural Contradictions of Capitalism* (glej Bell 1976/1978:10) o srhljivi racionalnosti kapitalizma neglede na nezaželene posledice v njegovi artikulaciji »tržne ekonomije in demokratičnega političnega sistema«, kot je točno povedal s pozitivnim predznakom Fukuyama, v smeri negativnega povečevanja moči trga (spodbujanja menjave in potrošnje), hkratnega vojaškega destabiliziranja in medodvisnega ekonomskega povezovanja držav, državnih vlad in institucij, zavoljo povečanja moči globalnih transnacionalnih korporacij in oblikovanja mogočnih (mednarodnih) vladnih teles, kot pravijo Negri in Hardt, Callinicos in Sassen (glej Negri in Hradt, 2000/2003:253-256; Sassen 1996/2004:113; Callinicos 2003/2004:57). V tem smislu se kaže Huttonova teza o pomembnosti hitrosti v uvajanju znanstveno-tehnoloških sprememb na globalni ravni kapitalizma kot ambiciozen način zagotavljanja ideoloških in dejanskih možnosti za ostvarjanje nadpovprečnih profitov in zagotavljanja premoči na trgu brez možnosti nadzorovanja možnih posledic (glej Hutton and Giddens 2001/2003:34-35), kar ni nič drugega kot uresničenje Viriliov tehnofobske teze o uporabi tehnologije v prvi vrsti za potrebe ekonomije,

vojske, zagotavljanja kontrole ter industrijo zabave. V tem smislu je treba tehnologijo po Viriliu brati kot hrbtno stran »militantnega« kapitala ravno v potrebi po zagotavljanju hitrejše in obsežnejše cirkulacije, kar nas spet pelje nazaj k Marxu in njegovi ugotovitvi o revolucionarnem karakterju kapitala.

Uporaba tehnologije se kaže kot »figura« nečesa drugega in ne končno določujoče instance same na sebi, pravi Jameson (glej Jameson 2001:44), kajti realno tehnologije je v lacanovskem smislu njegovo Realno - Kapital. In če je tehnologija »figura« Kapitala, kot pravi Jameson, in če po Marxu vemo, da Kapital mora revolucionirati proizvodne in družbene odnose, da mora razbliniti vse stvarno, da mora krožiti, potem moramo sprejeti resnico o tehnologiji kot »gibalu« v zgodovini ekonomskega načina družbenosti. Moramo sprejeti »technology-push« teorijo, ki preči tako ekonomski način družbenosti kot družbeno formacijo v celoti in reproducira kapitalsko nesorazmerje proizvodnih sil in proizvodnih odnosov ravno skozi trojico: hitrost, dinamizem kapitala in tehnološki razvoj, kot pravi Baudrillard v delu *America* (1986). A ker uporaba tehnologije v ekonomski konjunkturi ni zadosten pogoj za zagotavljanje pogojev ekonomske reprodukcije zaradi njenega tehnološkega nevtralnega oziroma revolucionarnega potenciala, ki v tej konjunkturi hitrosti zahteva vse več prostora, je uporaba nove tehnologije v ne-ekonomskem sektorju – impodirani kulturi in umetnosti – *ideološki potencial* za družbeno-ekonomske namene.

9.2. Estetika

Diskurz je temeljno razmerje, pravi Lacan. Interpretacija je stvar diskurzivnega branja. Diskurz je stvar jezika. (Estetska) Senzacija nastane, ko »sile« delujejo na oko. Oko naseljuje nediskurzivni prostor, pravi Foucault ob branju Batailla. Diskurzi proti nediskurzivnemu, logika označevalca proti estetskemu. Ne, logika znaka versus estetsko. Lacan je v »drugem klasicizmu« pokazal, kako diskurzi krožijo in se artikulirajo. Nediskurzivno je postalo del samega diskurza.

Izhodišče Foucaultove kritične in politične estetike upora proti številnim strukturalističnim diskurzom 60-ih, ki so prečili družbo, je bil klic na »zasedanje/odpiranje« nediskurzivnega prostora, ki ga diskurzi oblasti in vednosti še niso prepoznali, dosegli in zasedli. Tematiko diskurzivnega in nediskurzivnega v foucaultovski terminologiji potem lahko zapišemo kot poskus preboja diskurza Istega (Enega, Istosti, vednosti, svetlobe, modernizma, visoke kulture, teorije idr.) z nediskurzivno prakso Drugega (drugačnega, norosti, spolnosti, temnega, postmodernizma, množične kulture, literature itd.) (glej Foucault 1976/1991:29, 103). Mesto dekonstrukcije metazgodbe oziroma metafizike Enega, formalne in retorične govorice znaka, kot bi temu rekel Derrida, z Drugim, njegovim (materialnim) »nezavednim« (Derrida 1967/1998), je nastopilo leta 1968 kot mesto vznika novega prostora, ki ga danes zaseda

postmodernistična literatura, ravno v kolikor se je v svoji ambicioznosti utemeljevala kot jezikovno-estetska dimenzija, ki pa je danes del samega ekonomskega diskurza. Lahko bi rekli, da je postmodernistična literarna fikcija res prebila formo in se dodobra uveljavila v svoji vse-estetski dimenziji stila in jezikovnih iger, če uporabimo Lyotardovo rekanje (Lyotard 1979/2002), in danes predstavlja nadvse svetovno popularno branje, medtem ko za njeno hrbtno stran – estetsko popularno alternativo, v kolikor je bila način upora, estetizacije krize, lahko rečemo, da se je prelevila v osrednje sredstvo komodifikacije. Kako?



Slika 9.2. Diskurz gospodarja in diskurz histeričarke

Premik od označevanja k senzaciji je logika, ki jo Deleuze in Guattari v *Capitalism and Schizophrenia: Anti-Oedipus* (1972) zastavita za načelo postmodernega estetskega. Senzacija kot izrazito figuralna stvar, parafraziran Derridajev grafični označevalec (glej Derrida 1967/1998:61, 90), v kolikor zadeva estetiko, teži k označevanju prezentnega, a ne-vidnega, v njegovo ekspanzijo v vse-vidno, za kar je pogoj videnja *sam organ videnja oko, predmet estetskega pa telo*, ki je sploh organ vidnega v nasprotju z diskurzivnim jezikom misli nevidnega. Estetska senzacija, ki se kaže kot določena kulturna ali umetniška forma, zato mora nujno vzbuditi oko naslovnika, da se forma kot taka lahko skozi polivalentno funkcijo očesa investira kot (telesno) libidinalna ekonomija. In če je namera senzacije, da skozi oko naslovnika pritegne telo naslovnika k preboju diskurza, mora sam diskurz histerizirati. V tem smislu je Deleuzovo oko histerični organ, ravno v kolikor je histerija reakcija na diskurz gospodarja in v kolikor je način destabilizacije same fizične in simbolne moči (diskurza) gospodarja. Investicija očesa, njegova drseča logika pogleda, ki se prenaša s predmeta na predmet, mora zato delovati histerično glede na diskurz, ki ga prebija. V končni fazi mora delovati v nezaupanju do simbolne mediarne ureditve diskurza, torej do vsem na očeh dostopne resnice, in se artikulirati v svojem delovanju kot svobodno ravno skozi nezavedno razmerje do realnega, ki kot tako ostaja nesimbolizirano. V tem kontekstu potemtakem funkcija Deleuzejevega histeričnega očesa ustreza logiki delovanja histeričarke pri Lacanu (glej Lacan 2003:34), kar pomeni, da je histerično oko dejavnik, ki spodbija simbolno moč gospodarja in ga subvertira ravno skozi estetsko sublimno prav tam, kjer se gospodar ujame v samo provokacijo histerika/histeričarke. Res je, da histerično oko in njegova figura potem proizvajata neko vednost o gospodarjevem diskurzu, ravno v kolikor se zavzemata za Foucaultovo Drugo (spolnost, norost, Drugačnost, izključenost idr.), kar ostaja zunaj diskurza, in kažeta na samo praktično moč histerika, da premakne diskurz. Toda kam ga premakne?

Ravno to je zagata, ki jo histerično oko postmodernizma ne uspe razrešiti, saj ne ve, da je njegov politični in kritični estetski upor utemeljen v določeni iluziji, če ne že določen z naivnim iluzornim mestom njegovega praktičnega delovanja, to je z določeno ideologijo, imanentno njegovi praksi. Lacanova poanta bi bila, da histerično oko sicer res nastopi kot subjekt dejavnik, ki pa je že kot tak subjekt manka [\$], kot že učinek gospodarjevega diskurza, ki ga je zaprečil sam gospodar [S1/\$]. Ali drugače: diskurz gospodarja je vselej že predhoden diskurzu histeričnega očesa in ga kot takega proizvaja, zaradi česar je subjektovo [\$] zavzemanje mesta dejavnika [S1] potem zgolj ideološka iluzija [\$], da je kot tak sposoben spremeniti izhodiščni diskurz gospodarja in njegov odnos do [a] – kapitalskega razmerja kot vira preseženega užitka, ki ga S1 uživa na račun subjekta. Ravno nasprotno razmerje [\$ → S1] se pokaže kot spodbudno za sam diskurz gospodarja, ravno v kolikor gospodarju uspe inkorporirati vednost histeričnega v svoj kanon in iz mesta kompatibilnosti (mesta dejavnika) priznati in spodbujati delo histeričnega. Navsezadnje bi lahko celo rekli, da [S1] priznava praksi histeričnega njeno kvaliteto inovativnosti razmerja do realnega, ravno v kolikor jo lahko izkoristi za povečanje svoje simbolne moči. Padec distance med histeričnim in simbolnim je potemtakem samo bistvo kapitalizma, kot ga je razkril Marx: zunanja simbolna moč diskurza gospodarja in notranje histerično problematiziranje same strukture diskurza deluje kot gonilna sila samega diskurza. V tem smislu je histeričarkin upor simbiozni odnos do diskurza, in pogoj njenega diskurzivnega obstoja. Zato je tudi postmoderna histerična praksa estetike postala paradni konj postmodernizma kot kulturne logike kapitalizma, kot nam je povedal Jameson (glej Jameson 2001:61), ker se histerični govorici figuralnega ne posreči izreči druge strani resnice. Nezavedno je vselej-že strukturirano kot govorica - govorica diskurzivnega ali govorica figurativnega. Iz tega razloga je diskurz o postmodernej estetiki utopični diskurz. Kaj lahko povemo o njem?

Če je bil poskus postmodernega histeričnega estetskega, kot ga je promoviral Lyotard v *Discourse, figure* (1971) dekonstruirati diskurz gospodarja, v katerem je nezavedno strukturirano kot govorica, z nediskurzivno prakso nezavednega figuralno strukturiranega, potem se učinek te obetavne prakse danes kaže v svoji veliki minimalnosti. Razlog temu je, da imamo kljub praktičnem posegu opraviti z istim »mestom« subjektovega (družbenega) nezavednega, ki je prav tako strukturirano, le da gre za drug način označevanja govorica-podoba. V obeh primerih gre za označevanja nezavednega, le da se figuralno za razliko od diskurzivnega ne ravna po načelu (ugodja) sekundarne realnosti, temveč se prepušča primarnim procesom nezavednega, kar naj bi pričalo o njegovi strasti (do) realnega. In zdaj, ko imamo opraviti z dvojno ekonomijo označevanja želje nezavednega, diskurzivno in figuralno, ki ju ne moremo zanikati, prav tako kot ne moremo zanikati razlike ekonomije diskurza gospodarja in diskurza histeričarke, se zdi, da histerični poskus figuralnega, primarnega procesa zaznamuje ravno njegov vdor v sekundarni proces, diskurz gospodarja, ki je poskus »osvoboditve« nezavedne diskurzivne ekonomije

želje s figuralno estetsko libidualno ekonomijo želje. Tovrstna dekonstrukcija diskurzivnega označevanja nezavednega spominja na »veliko zgodbo« o dekolonizaciji »tretjega sveta«, katere bogastvo je bilo že samo dejstvo dekolonizacije, čeprav je njen učinek več kot klavrn: kolonizacije kot ideološke forme izkoriščanja ni več, zato obstaja post-kolonialni sindrom gospodarske in politične odvisnosti – njihovo družbeno nezavedno [a] je ostalo kolonizirano (glej Said 1978/1996:26-27; Negri in Hardt 2000/2003:112-114; Sassen 1996/2004:108-109). Ravno tako je tudi pri dekonstrukciji diskurzivnega s figuralnim: ker je nezavedno vselej-že strukturirano kot govorica in ker je diskurz gospodarja prvoten glede na diskurz histeričarke, je vdor figuralne strukturacije v svoji primarni subverziji iluzoren, čeprav se prepušča igrivi in nepredvidljivi naravi nezavednega - več gibljivosti, premestitev, nelinearnosti, literarizacije, popularizacije idr. (video, montaža, film itd.). Dejstvo, da je nezavedno vselej-že kolonizirano z diskurzom gospodarja [S₁] in strukturirano diskurzivno in da je hrbtna stran diskurzivne strukturacije nezavednega figuralna, ne spremeni nezavednega, saj tako diskurzivno kot figuralno nezavednega delujeta kot govorica, strukturirata nezavedno kot govorico. To pomeni, da se način mišljenja in način delovanja nezavednega ne spremeni, saj nam vsebine nezavednega še naprej ostajajo zavestno nedostopne, zaradi česar smo slepi za drugo stran resnice in podložni ideološki diskurzivni ali figurativni manipulaciji. Iz tega razloga se zdi, da je poskus figuralne dekolonizacije nezavednega le pokazal diskurzu gospodarja (kapitalistične ekonomije), kako mogočno in uspešno je figuralno manipuliranje nezavednega, ki uteleša primarne in objektne želje po zadovoljitvi, ki jih libidualna ekonomija lahko sublimira v druge oblike (forme) želje, ki niso kot take individualne, ampak »obče narave«. V tem smislu je samo figuralno kot hrbtna stran diskurzivnega strukturiranja nezavednega, ki prav tako so-določa konstitucijo subjektovega jaza, postalo vzvod *estetske manipulacije*, ravno v kolikor deluje po isti logiki: »obče podobe« investirajo individualne fantazije (afekte).

Figuralno, v kolikor zadeva vprašanje forme lepega, je postalo estetska dimenzija v vzgoji sodobnega človeka, in ravno kolikor je bilo poskus razveljavljanja diskurzivnega, je postalo oblika dominacije prav tam, kjer danes opravlja estetsko lepo svoje formalno poslanstvo, od katerega je odvisna usoda posameznic in posameznikov umetnostne forme družbe – umetnostnega načina družbenosti. Postmoderni povratak umetnosti v družbo kot način povezovanja posameznic in posameznikov v skupnost, estetistični način razmišljanja, se je pokazal za več kot sporen, saj je politično in kritično postmoderno estetsko povzročilo spremembe v družbi, a le v nasprotni smeri od zelenega. Estetizacija družbenega je šele tehnično gledano omogočila razkroj družbenega in ohranjanje posameznikov in posameznic v njihovi identitetni estetski samozadostnosti eksistence kot celostnih umetnin. Posamezniku in posameznici je prepuščeno mesto videza svobodnega vzroka dejavnika, kot pravi Lacan (glej Lacan 2003:55, 57-58), kar je značilno za iluzijo histeričarkinega diskurza - občutek, da

so subjekti v svetu diskurzivne realnosti dejavni [$\$ \rightarrow S_1$] in da so zaradi tega svobodni. Ravno v tej iluziji svobode [$S_1/\$$] leži tudi razlog, da je tovrstna histeričnost postmodernega – estetskega, kulturniškega itd. nastopa v kompatibilnem razmerju z gospodarjevim diskurzom, ravno v kolikor je ta diskurz vselej že diskurz, naddoločen z diskurza gospodarja in vštet v njegovo ekonomijo. Nezavedno, ki je bilo cilj estetskega, ni bilo osvobojeno, temveč je postavljeno v iluzijo: niso fetišizirani posamezniki kot taki, temveč so fetišizirani odnosi med posamezniki kot odnosi med stvarmi, kar za Kurza pomeni, da je nezavedno s postmodernističnimi estetskimi in kulturniški praksami šele bilo odprto za idealno koloniziranje in konstruiranje slehernega posameznika kot celostne umetnine, torej idealne estetske tvorbe (glej Kurz 1999/2000:128-129). To potrjuje tudi Marcusejeva teza, da je namreč estetska dimenzija avtonomnega subjekta kot način življenjskega stila, estetike eksistence, pravzaprav način idealnega bivanja, ki v družbi, strukturirani (formalizirani) kot umetniško delo, omogoča nezavedni nadzor nad reprodukcijo posameznic in posameznikov kot stvari (glej Marcuse 1981:84, 126, 136). Iz tega razloga je Jameson nezavedno, bodisi da je strukturirano diskurzivno ali figurativno, označil za *politično nezavedno družbe* (glej Jameson 1981/2002:4-5), ravno v kolikor *estetske kategorije umetnosti in kulture kot legitimacije političnega in ekonomskega nastopajo kot ideologije preoblikovanja Zavesti posameznic in posameznikov*. Industrija Zavesti in estetika?

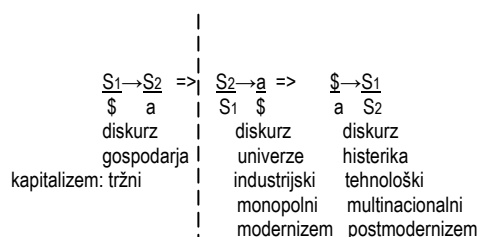
9.3. Ideologija

Postmodernizem ali kar je še ostalo od njega, kot ga je zastavil Jameson (Jameson 2001), je nedvomno vprašanje načina artikulacije ekonomije, tehnologije in režima vidnosti v njihovem prizadevanju političnega nezavednega slehernega subjekta amorfnе mase družbenega v njegovem estetskem objektu želje in potrebe.

Diskurzivne prakse gospodarja, univerze in histerika pogojno rečeno – za naše analitične potrebe – ustrezajo Jamesonovi artikulaciji postmodernizma, ravno kolikor je Lacanova delitev diskurza v tem smislu lahko podlaga za Jamesonovo razdelitev tehnoloških kronologij uporabe vednosti/tehnologije stroja v produkciji in reprodukciji ideologije kulturnega in estetskega postmodernizma. Ali drugače: branje Lacana in Jamesona je mogoče ravno tam, kjer kažeta na nemožnost (utopičnost) kulturniške in estetske prakse subjekta Foucaultovega postmodernizma. Poglejmo.

Lacanova teza je, da je strukturni premik diskurza gospodarja v diskurz univerze zgolj nadaljevanje družbene vezi gospodstva v drugi formi (Lacan 2003:30). To ustreza Jamesonovi tezi, da kapitalizem skozi vednost pride do razvoja tehnologije, ki omogoča nadaljevanje diskurza gospodarja v novi družbeni vezi (Jameson 2001:46-47, 158). Povezava tehnologije kot oblike vednosti in kapitala torej

meri ravno na tisto Lacanovo [a], ki se je iz gospodarjevega diskurza $[S_2/a]$ v diskurzu univerze $[S_2 \rightarrow a]$ izločila kot oblika dela $[a/\$]$, ki se šteje kot presežena vrednost/preseženi užitek. O tehnologiji kot obliki vednosti moramo zato govoriti kot o kapitalu, ki je sposoben ustvarjati nove vrednosti. V tem smislu omogoča uporaba nove tehnologije utrjevanje naddoločujoče avtonomne pozicije ekonomije in njeno odvisnost od tehnološkega razvoja, kar ju postavlja v središče globalnega kapitalističnega sistema. Vez tehnologije in ekonomije $[S_2/S_1]$ zato označuje $[S_2 \rightarrow a]$, ravno v kolikor je vednost/tehnologija dejavnik diskurza, ki deluje kot povečanje prisvajanja presežne vrednosti [a] in povečevanja akumulacije kapitala. V tem kontekstu je ideologija kapitalizma artikulirana okoli vednosti/tehnologije, tehnologija zato ne more ostati nevtralna, saj je že od Adorna in Horkheimerja ter Marcuseja in Benjamina jasno, da se s tehnologijo pridobiva ekonomska oblast nad družbo posameznikov in posameznic (glej Horkheimer in Adorno 1944/2002:134, 152; Marcuse 1981:125; Benjamin 1977/1998:174-176). Od tod, od vezi ekonomije in vednosti/tehnologije $[S_2/S_1]$, se Lacanu označevalec-gospodar-kapitalist pojavi kot nedotakljiv ravno v tisti nemožnosti, da bi ustavil delovanje tega mehanizma (glej Lacan 2003:110).



Slika 9.3. Diskurzi gospodarja, univerze in histerika v medsebojni artikulaciji

Ravno tu, na tem mestu, je postmodernizem pokazal svojo ideološko, politično in kritično intervencijo v diskurz, in poskušal ter uspel kulturni in umetniški prostor modernizma spremeniti v kulturni in umetniški prostor postmodernizma. V tem je nedvomno uspel. Kulturniški boj zoper tesnobo Enega, ki jo je povzročal kapitalizem do leta '68, je tesnobo Enega odpravil. Prostor postmodernizma je postal prostor pluralizma in Drugosti. Prostor družbenega je postal prostor kulturnega in umetnostnega. Spremenila se je funkcija kulture in umetnosti. Estetizacija in kulturalizacija sta spremenili sam modus ontološkega načina bivanja. Vse estetsko in vse kulturno je v 80. letih postalo popularno. Kultura je postala ekonomska kategorija, estetsko pa njena orientacijska vrednota. Kaj se je zgodilo?

Jamesonov odgovor »*Intervencija stroja, mehanizacija in mediacija kulture prek "industrije zavesti" zadaj poteka povsod*« (Jameson 2001:11, 156-157) pomeni v Lacanovem diskurzu univerze zgolj to, da je ekonomija s tehnološko vednostjo – elektronike in digitalne tehnologije - spodbudila umetniški in kulturniški diskurz k uporabi tehnologije zgolj zaradi enega razloga: *povečanja presežka vrednosti*. Rojeni so bili sodobni komercialni mediji: TV, film, video, računalnik in druge vsesplošne družbene,

kulturniške in umetnostne prakse. A kulturniška in umetniška produkcija se je pojavila kot imanentna histerična in negativna entropija sistema s politično kritiko, saj je njeno revoltirajujoče in uporniško delovanje kazalo na samo razpoko gospodarjevega diskurza $[S_1 \rightarrow S_2]$, namreč da je gospodarjev diskurz artikuliran okoli zakrivanja/prisvajanja manka/presežka moči/oblasti, oziroma da je gospodar sam kastriran tako kot vsi. Postmodernizem je torej napadel preseženo vrednost/presežni užitek gospodarja/kapitalista $[\$ \rightarrow a]$, mesto uživanja kapitalista na račun subjektov dela, kar je povzročilo premik v diskurzivnem razumevanju kulturniške in umetnostne kritike.

Ker je postmodernistični diskurz sproduciral resno in točno vedenje o diskurzu gospodarja, torej neko resnico o gospodarju $[S_2/S_1 \rightarrow a]$, ki je njegov pogoj in konstitutivna resnica, ki pa je hkrati tudi del resnice samega postmodernističnega diskurza $[\$ \rightarrow a]$, potem je eden izmed možnih odgovorov, zakaj je postmodernizem izgubil svoj uporniški potencial, skrit ravno v Lacanovem paradigmatskem vprašanju: »*To mi govoriš, toda kaj pravzaprav hočeš?*« Ker pa je cela resnica neizrekljiva, je postmodernizem potemtakem izrekel le del resnice. To je bila kritika tistega gospodarjevega-kapitalističnega $[a]$ mesta konflikta, medtem ko je drugi del resnice nekako ostal zamolčan pri postmodernistih. Ta drugi del resnice tega famoznega $[a]$ je ravno tisti del, ki je postmodernistična strast – užitek, možnost uživanja v realnem a , kar vselej uhaja simbolnemu, ki je ravno tisto negativno, tista tema, senzacija, sam preseženi užitek, ki se utelesi v kulturniškem, umetnostnem, estetskem kot sublimnem. A ker je postmodernistična kritika, ki nastopi v figuri estetskega, vezana v svojem delovanju na medij elektronskega in digitalnega kot mesto produkcije, torej na tehnologijo kot obliko vednosti in medij samega kapitala $[S_2/S_1]$, diskurz gospodarja preseženi užitek, ki ga postmodernizem generira skozi svojo kritiko obstoječega sistema, univerzalizira do te mere, da ga naredi za osrednjo figuro svojega sistema. Diskurz gospodarja naredi postmodernizem kot umetniško, estetsko in kulturniško prakso, ki proizvaja vednost o njemu samem $[\$/a \rightarrow S_1]$ za kompatibilno figuro svojega sistema $[S_2/S_1 \rightarrow a/\$]$, medtem ko njeno ideologijo estetike eksistence kot načina življenja in upora proti enodimenzionalnosti naredi za vrednoto svojega sistema: uživaj brez meja! *Postmodernizem postane udeležen v gospodarjevem diskurzu v polni meri in od tu mu je dostopen užitek, presežek užitka.*

10. O blagovni estetiki in estetiki eksistence

10.1. Estetsko oblikovanje in estetska vrednost

Recimo, da subjekt potrošnje $[\$]$, ki se je pripravljen izpostaviti svetu senzacije in ekscesa, sublimnega, nastopi kot subjekt zmote v diskurzu histerika, v katerem se subjekt zmotno dojema kot

agent dejavnik sveta [$\$ \rightarrow S_1$], čeprav je subjekt svoje resnice [$\$/a$] in produkcije vednosti o gospodarju [S_1/S_2], a brez moči, da bi jo uveljavil [$a \leftarrow S_2$]. Recimo mu postmoderni subjekt, ki je nezadovoljen z imitacijo realnega, ki mu ne nudi več užitka in se je zato pripravljen izpostaviti Realnemu ne glede na posledice, ker je v bistvu izkušanje samega Realnega njegov objekt, razlog želje. Po Baudrillardu je Realno mogoče zgolj skozi posredovanost (Baudrillard 1999:32), ni neposredne izkušnje Realnega, tako kot pri Lacanu, če pustimo ob strani izkušnjo samega Realnega (užitka) (glej Lacan 1975/1985:98; Miller 2001:215). Ampak ker kapitalizem mogoč(n)ega ponuja utelešenje preseženega užitka v slehernem blagu, potem ponuja tudi samo Realno kot blago. Kaj ne bi to mogel biti sam gon smrti turistične izkušnje Balkanske vojne v živo kot zrenja oči v oči smrti? Še bolje, ali ne bi to mogla biti izkušnja, ki jo lahko doživimo ob plačnem sadistovem tretmaju? Ali to ne bi moglo biti posilstvo, ki ga doživimo naključno? Ali že sama Coca-cola kot pravi okus?

Seveda. Toda problema sta dva, in oba izhajata iz same histerične narave subjekta, ki se mora kontinuirano samopreverjati in spraševati o sebi in o svojem obstoju kot subjektu užitka. To pomeni: prvič, želja po izkušanju Realnega je potem vselej že posredovana kot delo fantazmatske realnosti in želja po izkušanju Realnega je želja po prekoračitvi fantazme; drugič, izkušanje Realnega ni nič drugega kot sama izguba realnosti, ki povzroča željo po (večnem) *replayu* istega, po ponovitvi.

Povedali smo veliko, a zamolčali eno. Zamolčali smo razliko med fantazmatskim užitkom in *replayom* kot užitkom. Bistveno je, da je sama želja izkušanja Realnega kot objekt želje vselej že zavita v fantazmo, ki deluje kot zaslon, ki strukturira naš svet želje in nas ščiti pred vdorom samega Realnega. Fantazmatsko je tista naša opora sanjarjenja o Realnem, ki pravzaprav strukturira naše uživanje [$\$/a$], ki pa nikoli ne more biti fiksirana zgolj na en objekt uživanja ravno zaradi večnega spraševanja subjekta o svojem užitku in večnega drsenja njegove želje. Fiksacija je možna zgolj kot fetišistična fiksacija na mestu kastracije, kjer skozi fantazmo vznikne preseženi užitek [a] in se ponavlja v svoji repetitiji $\$/R[a]$ (glej Miller 2001:206), medtem ko fantazmatsko uživanje kot tako nikoli ni v celosti možno, saj vedno proizvede svoj nedeljivi preostanek. Lacanov užitek, presežek uživanja je torej izničenje užitka, ni več uživanja (Lacan 2003:50), ali kot pravi Miller, preseženi užitek se utelesi v izgubi in zato zahteva ponovitev (glej Miller 2001:204). V tem smislu, ravno tako kot je razsrediščen z Realnim sam simbolni red, je razsrediščen sam subjekt uživanja, kar pomeni da samo izkušanje Realnega, ki ga ni mogoče subjektivizirati in simbolizirati, odpre zev, ki si želi še. To pravzaprav pomeni, da je izkušanje Realnega mogoče zgolj po delih in nikoli v celoti, in zato predstavlja samo delno končnost zadovoljitve neke želje v univerzumu želja, ki je hkrati veriženje kot rojstvo nove želje: še! - pomeni nikoli zadosti užitka in da je užitek vedno drugje. To pa ni nič drugega kot krožnost želje, kot krožnost označevalne logike, ki naleti na svojo izpolnitev in se konča z rojstvom nove želje, tisto, kar se ne konča, je vračanje istega (gona) – tu je mesto preseženega užitka in uživanja, ki nikoli nima prave mere!

Navsezadnje bi lahko rekli, da gre za problematiko želje in užitka, ki se strukturirata okrog objekta [a], ki poganja našo strukturo želje in užitka, ki ga iščemo, ravno tam, kjer vsakič na novo ugotovimo, kar je za Lacana stvar resnice $S \diamond \text{Resnica}$, da ta prava Realna stvar ni tisto, za kar smo jo imeli, oziroma da ni to, za kar so jo predstavljali (glej Lacan 1975/1985:59-62; Miller 2001:205).⁶³ Konec koncev, da sploh ni tam, kjer jo iščemo. Zdaj, ko vemo, da življenjsko realnost podpira sama fantazma [$\$ \diamond a$], ki nas žene v izkušanje (Replay, répétition = R) vedno novega [$\$ \diamond R$], kjer lahko slučajno srečamo tisto, kar nas bo zadovoljilo – pravo Realno [a], potem lahko sklepamo, da ni več problem v alternativnem razmerju *avtentičnega in neavtentičnega Realnega*, temveč da je problem v razmerju subjekta do užitka oziroma v njegovem *fantazmatskem strukturiranju nestanovitne želje o načinu doseganja užitka*. Kaj je avtentično Realno in kaj ni, je subjektivna stvar.

Kaj si želimo? Vedno nekaj drugega (to je zamolčano in to je logika potrošniške družbe, kjer nas lovijo) in vedno vračanje istega (replay) je moto potrošniškega sistema: še huje, naj je isto, samo da izgleda drugače (drug dizajn, druga barva, drug model) – vračanje mnoštva istega, raj za fetišiste. Torej ne gre za to, ali imamo opraviti z Realnim ali z imitacijo realnega, temveč je zagata v sami *strukturi izkušanja* stvarnosti oziroma v sami *strukturi uživanja* (glej Campbell 1987/2001:96-97), ki si po metonimični logiki želi vedno drugačno (drugo) izkustvo, na kar sploh ne vpliva to, ali je Realno ali imitirano Realno. Realno kot tako je, ravno zaradi naše atrofije čustvene inteligence, postalo že del vsakdana, kot sta ugotavljala že v osemdesetih Kroker in Cook, je že del tehnokratije izkušanja, svet odčaranega, čemur je razlog povsod prisotna postmoderna umetnost sublimnega, replay avantgardnih ekscesnih pristopov, ki so del samega tržnega razmišljanja: kultura izmečkov. Zato bolj drži Baudrillardova teza, da je danes bolj Realno kot samo Realno tisto, kar je simulirano in imitirano (Baudrillard 1999:130-131). To je avtentično postmoderno. Vse ostalo je nostalgija.

V to strukturo postmoderne avtentičnosti se z lahkoto vpiše ideološko jedro sistema ravno s *simulacijo in estetizacijo*, kot pravi Breton v *La Parole Manipulée* (glej Breton 2000:47-49), z *manipulacijo* preko obvladljive *infrastrukture medijev* in *estetizacije samega blaga*, ki ne naredi nič drugega, kot da ponuja in spodbuja samo drsenje želje potencialnih potrošnikov blaga in podob v iskanju za Realnim užitkom, preseženim uživanjem. Iz tega zornega kota se pojasnjuje premik od modernistične produkcije za potrošnjo k postmodernistični produkciji po diktatu povpraševanja, ki vzdržuje histerično željo z *naracijo popularnih podob in tekstov*, da tam je neka *lepa stvar*, kot estetiko blaga in uslug imenuje Haug (glej Haug 1973/1981:4), ki čaka na nas, da nam lahko ponudi uživanje. To

⁶³ Resnica je zato nemoč. Nemoč postmodernizma je bila uveljaviti resnico, ravno kolikor je naša nemoč kot histeričnega subjekta nemoč uveljaviti resnico, ki jo spoznamo/produciramo. Resnica je druga stran nemoči, kot pravi Miller (Miller 2001:204), oziroma je, kot pravi Lacan, istočasno druga stran užitka, ravno tam, kjer pride do uživanja, je že konec uživanja: resnica ni nikoli cela (Lacan 1975/1985:80; 2003:74).

pomeni, da lepe stvari delujejo kot zaslon, fantazmatski zaslon, ki nas ščiti pred Realnim grdim, ki je hrbtna stran tega lepega. Dvojica ospredje-ozadje je avtonomni videz, ospredje in prikrito družbeno proizvodno ozadje. Ali drugače: tisto kar v estetiki povezuje Realno z grdim, potem nujno povezuje realnost z Lepim. Še enkrat: tisto kar loči lepo od grdega, je tenka ločnica, ki deluje kot obramba pred grdim, travmatičnim Realnim. Potem je lepo fantazmatska prevara, ki si jo želimo. Potem je fantazmatska prevara tisto, kar nam svet spektakla omogoča. Ravno iz tega razloga je treba videz brati kritično in ekonomsko-politično. To, kar vidimo, očitno ni to, kar je. Ali kot temu pravi Debord: »V svetu, ki je bil resnično postavljen na glavo, je resnično (torej videz, op. N.J.) trenutek lažnega, kajti videz je zgolj učinek družbe, spektakel pa le afirmacija tega videza« (Debord 1967/1999:31).

In res, če danes ne živimo v svetu lepega, potem si želimo živeti v svetu lepih proizvodov, estetskega oblikovanja, lepih prostorov, lepih ljudi, lepega okolja ..., kot pravi Belting v *Antropologiji podobe* (Belting 2002/2004:51-52), to nam danes omogočajo tehnični in tehnološki postopki simulacije in animacije, tako da samo zunanjo strukturo sveta predrugačijo. Predrugačeno je samo vidno polje, estetsko simbolno polje, ki je narejeno kot estetsko lepo, kar omogoča subjektu, da se ob tej vidni podobi čuti suverenega, saj mu ustvarja iluzijo, da je sposoben obvladovanja zaznavanja sveta. Iz tega razloga se zdi produkcija blagovne estetike iluzionistična prevara subjekta potrošnje, ki se spet sam ulovi v estetsko prevaro. Debordov argument ima težo, ko pravi, da vidna percepcija ravno s tem, ko celotni diskurz usmerja na površino, na estetski (spektakelski) videz, ki se vzpostavlja kot neodvisna abstraktna predstava, privid množstva podob, konstruira abstraktno družbeno dejstvo (glej Debord 1967/1999:33). Estetski dogodek. Konstruira družbeno realnost v njeni abstrakciji posameznikov in posameznikov, ki so zvedeni na subjekte gledanja, na organe vida, katere odlikuje ne le največja zmožnost abstrakcije, temveč tudi najbolj učinkovito manipuliranje. Ujeti so v pogledu. Podobe se kažejo kot zaslon, kot mediji, ki nosijo sporočila (označujejo) in so vselej-že past za pogled. A če pustimo to dejstvo ob strani, potem lahko ugotovimo, da imamo danes opraviti z množtvom (podob) blaga (Enega), ki se med seboj razlikuje v vnanji podobi in površini (formi). Imamo opraviti z množtvom blaga in množtvom podob blaga Enega. Razlog temu je postmoderna logika kapitalizma, ki svoje produkte proizvaja v razliki, ne več tako kot v času industrijskega kapitalizma, temveč na način estetskih drugosti, tako da razlike preobraža v vrednosti. Več razlik, več vrednosti. Zeitgest. Pravzaprav je to Haugova teza (glej Haug 1971/1981:16), ki pravi, da se danes vrednost in presežek vrednosti realizirata ravno v formi, ki deluje kot iluzija uporabne ali pomenske vrednosti neke stvari, storitve ...

10.2. Estetski učinek

Kaj ni to pravzaprav tisto, kar si želimo? Haug v *Kritiki blagovne estetike* (1973) nazorno pokaže tisto, kar trdimo tudi mi, da je tisto, kar je logika blagovnega fetišizma, naš imanentni način samoprevare, je ideologija na delu, ki ni tam zato, da bi nas prevarala, ampak zato, ker si mi želimo, da nas zaslepi. Kot pravi Campbell, gre za to, da se je manipulacija prilagodila in da upošteva človekovo osnovno motivacijsko strukturo, upošteva porabniške sanje in želje (glej Campbell 1987/2001:78). In ravno to je logika blagovne estetike, saj že predpostavlja, da se bomo mi odzvali kot subjekti ravno iz tistega mesta, ki ga je ona kot lepo blago strukturirala za nas. Da se bomo torej odzvali nanjo kot subjekti, tisti subjekti, za katere je Althusser povedal, da že delujejo sami (glej Althusser 2000:107; Pêcheux 1975/1983:108-109). Zato lepi videz ni zgolj prevara, temveč je zelena prevara, po kateri hrepenimo, ki si jo želimo imeti, pravi Haug (Haug 1973/1981:4, 13); je pojavna podoba, v kateri se nam čisto zares kaže svet v pojavnosti blagovne estetike. Iz tega razloga prvi sklep k taki zastavitvi problematike o estetski ideološki manipulaciji vodi k prepoznavanju, da ideologija govori v jeziku, ki je govorica interesa slehernega posameznika in posameznice kot člana družbe. Ravno to je delo klasične demagogije za Bretona, ki pravi, da se sama ideologija prilagodi tistemu, kar se od nje pričakuje, in je kot taka že sama del realnosti, afirmativna družbena vez (glej Breton 2000:52).

S strani subjekta potrošnje diskurza histerika deluje estetska iluzija lepega blaga kot potešitev želje in nudi določeni presežni užitek kot neko preseženo estetsko vrednost nad tisto »realno« uporabno vrednostjo kupljenega blaga, ki zadovoljuje določeno materialno potrebo. V tem smislu je estetska forma blaga funkcionalna kategorija, nedvomno estetska kategorija, njena uporaba pa estetska uporaba, ravno v kolikor deluje s svojo govorico kot umetniško delo, da s svojo lepo formo zapeljuje kupca, čeprav njena lepota označevanja, kot nam je povedal Baudrillard, ni nujno povezana z lastnostmi samega blaga, ki ga označuje (glej Baudrillard 1999:109). To pravita tudi Haug in Marcuse – vse lastnosti blaga so zvedene zgolj na estetsko formo blaga, s katero se skonstruira pojavna celota lepega, ki je bolj Realna od Realnega (glej Haug 1971/1981:24; Marcuse 1981:157). Estetika eksistence blaga s svojo formo ne naredi nič drugega, kot da zakrije notranjost, zakrije tisto grdo, Realno, ki nikoli ni isto kot tisto za kar se predstavlja. To ni to!

Ampak, saj se sami odločamo za nakup. Če je naš življenjski svet grd, če je naša realnost grda in nam v njej primanjkuje lepega, nedvomno rabimo nekaj Realnega lepega, o čemer vselej-že sanjamo, fantaziramo. In obratno, če je naš življenjski svet lep, potem potrebujemo nekaj grdega, Realnega, da se zavemo kakšna je dejanska realnost. Obe alternativni sanjata, fantazirata o nekem Realnem, pravem, kar pomeni, da ima subjekt pri obeh alternativah že neko svojo minimalno fantazmatsko oporo, ki strukturira njegovo realnost in njegov objekt želje kot predmet užitka. V tem primeru je točka fantaziranja obeh

subjektov, kot pravi Žižek (glej Žižek 1997:83), ničta forma, ki je forma zadovoljevanja s fantaziranjem, ki pa pri obeh subjektih zbuja neke lepe zelene občutke, ki so lahko tudi grozni, grdi itd. Vsaka potencialna uresničitev tovrstnega fantaziranja bi tako za en kot drug subjekt pomenila povzročanje neke travme, travmatični dogodek, saj bi kot Realni dogodek stopil v samo fantazmatsko formo in bi porušil strukturo izkušanja samega zunanjega sveta.

Do tu ni ničesar problematičnega, bi rekli. Postavlja pa se vprašanje, zakaj potem sploh potrebujemo raznovrstno estetsko oblikovano, dizajnirano blago, ideološki nagovor, medijsko podobo...? Potrebujemo ga, da s svojim obstojem označevanja, načinom govorice, *spodbudi samo (nezavedno) željo po predmetu* pri subjektih. Drugače: potrebujemo ga, da s svojo estetsko formo označevanja nekaj doda blagu samemu, kajti želje kot take ne vzbudi samo blago (objekti, storitve,...), temveč tisti prazni označevalec označevalne verige, ki vzbudi domišljijско potrebo po blagu (glej Campbell 1987/2001:95; Baudrillard 1988:42). Da potrebuje ravno to-in-to, je subjektova lastna stvaritev. Ravno to je označevalni mehanizem ideologije na delu, ki se vrine v fantazmatski okvir vsakdanjega življenja in zdaj nastopa kot predmet fantazije. Ravno ta mehanizem potem pri Haugu deluje kot mehanizem inovacij in vpeljevanja novih struktur potreb v družbo posameznic in posameznikov, ki skozi estetsko fascinacijo/naracijo afektira način življenja → nezavedno spodbuja željo po predmetu → efektira ostvaritev v formi blaga (glej Haug 1973/1981:41).

Postopek lahko opišemo na naslednji način: medij, estetska podoba, blagovna znamka, ideološka naracija kot *delo označevalca* [a] nezavedno afektira v vsakodnevem življenju posameznika in posameznico, da kot subjekta [\$] dejansko začneta razmišljati, da potrebujeta blago, ki lahko omogoči preseženi užitek. Postaneta subjekta, za katera se predpostavlja, da verjameta v to (kar mislita), da potrebujeta neko blago zaradi njegovih lastnosti, ki deluje tako, da se reprezentira s svojo lastno estetsko podobo (glej Campbell 1987/2001:76, 79). Istočasno postaneta nezavedna talca svoje fantazije o blagu, ki ju zapopade zgolj skozi svojo vidno, torej estetsko (označevalno) polje, totaliteto videza, pri čemer ostaja tisto notranje strukturirano latentno prikrito in kot tako nedostopno na vpogled (uporabna pomenska vrednost) (glej Haug 1973/1981:48). Zunanja označevalna podoba blaga v tem smislu prizadeva njuno vsakodnevno fantazmo [a→\$], torej realno nezmožnost, ki po Freudu deluje deloma na ravni zavesti kot njun racionalni razmislek o smiselnosti tega blaga, in se istočasno vpisuje v njun nezavedni register, register nezavedne želje kot želja Drugega, označevalca gospodarja (S₁) (glej Lacan 1966/1983:162; 1996:255; 2003:12).

$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$

mesta: dejavnik drugi
 resnica produkcija

a: dejavnik blago; \$: subjekt potrošnje;
S₁: označevalec proizvod; S₂: resnica.

Slika 10.1. Diskurz analitika

Ker sta posameznik in posameznica v vsakdanjem življenju »racionalna ekonoma« v svojih nakupih, potem se postavlja vprašanje, koliko sta kot subjekta sama sposobna sproducirati svoje verovanjsko ozadje, da res potrebujeta določeno estetsko blago oziroma da je nakup tovrstnega blaga zanju smiseln. Rekli bi, da je odvisno od njune brezpogojne identifikacije s podobo blaga, ko ga znova zagledata. Kot pravi Kurz, je estetski dizajn že smisel, podaja smisel in sam priskrbi orientacijo, je rešitev za smisel (Kurz 1999/2000:19). Smisel vznikne kot neko ime $[S_1]$, ki se proizvede kot smisel in imenuje pomen (poveže s pomenom preseženega) užitka $[a]$ za subjekt: $[a \leftarrow S_1]$. To pomeni, da ju estetsko blago njune percepcije naredi za subjekta potrošnje: sama označevalna govorica blaga ali medijska poteza se naslovi na posameznika in posameznico kot individua nezavedne želje, ali kot pravi Močnik, interpelacija se vzpostavi, tako da *ideologija kot neka obča stvar posameznice in posameznike zgrabi prav tam v njihovi individualni želji*, kar vselej že so, namreč subjekti nezavedne želje (glej Močnik 1999:56). To pomeni, da se *nezavedna želja aktivira ravno skozi nezavedno družbenega procesa komunikacije* oziroma ko obče družbeno blago s svojim estetskim označevanjem in medijskimi potezami aktivira v subjektu že usidrano fantazijsko nezavedno željo (Drugega) in jo pretvori v *individualno libidinalno ekonomijo želje*, ki se ji posameznik in posameznica ne moreta upreti. Akt ideološke interpelacije v tem smislu sovpadе z aktom estetske interpelacije, z nakupom estetskega blaga. Poanta estetskega učinka je seveda ideološka poanta prav tam, kjer estetsko, kot pravi Haug, deluje imanentno s sistemom, katerega del je (glej Haug 1971/1981:29), kar pomeni, da mora subjektom potrošnje prikrivati del resnice o samem sebi, torej samo Realno. Ravno v kolikor estetsko blaga označuje v svoji ideološki totalnosti z videzom totalnosti, prav tako ločuje sleherni subjekt od srečanja z Realnim pod pretvezo, da subjekt potrebuje to estetsko lepo, to realnost, ki se mu nudi, da bi bil sposoben prenesti grozo Realnega. Grozo Realnega je zato treba prikriti z videzom, figuro, podobo, iluzijo, ki pa je ravno tisto površje, širina, neka zunanost objekta, ki nam je dostopna ravno preko reprezentacije, ki pa nima veze z notranjostjo, globino samega blaga. Ravno iz tega razloga sta Kroker in Cook postmodernistično umetnostno uporabo v blagovni estetiki imenovala oblika estetizirane rekomodifikacije kot najbolj razvite blagovne oblike: »*Institucija umetnosti se postavlja nad globoke ideološke zapletenosti v reprodukciji blaga-forme, saj je ena izmed vodilnih panog (področij, op. N.J.) v proizvodnji estetske rekomodifikacije, ki označuje progresivni kapitalizem*« (Kroker in Cook 1986:17). To je pravzaprav Debordova teza o kapitalizmu kot podobi dizajna, v katerem se reflektira splošni racionalni pogled sistema na lastno reprodukcijo: podoba kot dizajn je smisel, bistvo postmodernistične logike pa je, da je vse brez smisla (Debord 1967/1999:32). Vse je v formi, forma je funkcionalna, estetiziranje kot dizajniranje je funkcionalno urejevanje družbenega življenja posameznic in posameznikov (glej Kurz 1999/2000:19). To ne pomeni nič drugega, kot da pri postmodernistični estetiki blaga srečamo estetsko formo, ki stoji

sama zase (glej Breton 2000:80), brez svoje vsebine, kot funkcionalna blagovno fetiška prvina (postmodernizma) logike kapitalizma, ki nas vselej-že usmerja k imitativnemu, imaginarnemu in frikcijskemu, a nam istočasno razkriva neko zgolj partikularno vedenje o tistem grdem Realnem: da tisto, kar se kaže, ni vselej tisto, kar je. A ker smo subjekti pozabe in nezavedne želje, nam ne uspe vzpostaviti uravnovešenega ugodja v življenju in se spuščamo vedno znova v izkušanje realnosti, v iskanje Realnega užitka, ki ga je vselej preveč ali vselej premalo. In to je ravno temeljna fantazma, da bomo izkusili prav tisto pravo Realno. Zato lahko rečemo, da velja Baudrillardova teza: Realno je vselej že reproducirano kot hiperrealno (Baudrillard 1999:213, 294-295), ravno kot velja, da je postmodernistična umetnost del *aestheticoolindustry* – ideološki aparat kapitalistične blagovno fetiške reproduktivne logike. Vrnitev Realnega?

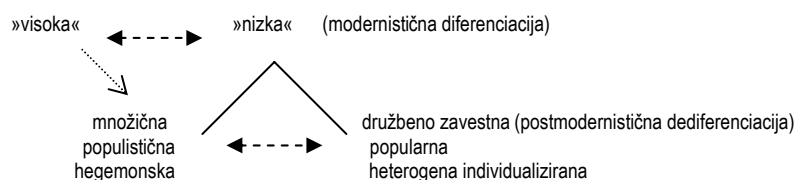
VI Sledi globalne kulturne hegemonije: POP Code (praksa potrošniškega kapitalizma)

11. Dizajniranje vsakdanjega življenja: *inventing & consuming POP Code*

Fiske je v delu *Popularna kultura* (1991) napisal veliko uporabnega z vidika *postmodernističnega* razumevanja kulturno popularnega. Za nas je simptomatika predvsem Fiskejeva trditev, da popularne kulture ne proizvaja industrija kulture, ampak posameznice in posamezniki (Fiske 1991/2001:56-57). Njegova trditev lahko pomeni, da popularna kultura prihaja »od spodaj«, da nastaja v aktivnem procesu med posameznicami in posamezniki, kot je to koncipiral Althusser (glej Althusser 2000:94-93), in da je kot taka ustvarjena kot »*notranja pomenska vrednost*«, torej kot nova ideološka vrednost, zaradi česar je ne moremo več koncipirati kot predpisano množično ideološko industrijo Zavesti, ki deluje »oz zgoraj« oziroma »od zunaj«, kot je to predvideval Adorno za množično kulturo (glej Adorno 1944/2002:167-168). Razlog, da Fiske popularno kulturo tematizira »od spodaj«, leži v (ne)problematičnem mestu koncepta *popularnega*, ki ga je zastavil glede na kritiko Laclauovega razlikovanja med *populističnim in popularnim*. Popularna kultura tako ne more biti množična populistična oziroma hegemonia komercialna kultura Zavesti brez upora, temveč je v opoziciji z njo, ravno v kolikor deluje v vsej svoji demokratiški pluralistični *heterogenosti kot družbeno in zavestno afirmativna v smeri kontekstualne in semiotične potrošnje kulturnega blaga* (Fiske 1991/2001:47; Hebdige 1979/2002:13; Cohen 1996:75).

Popularna kultura je ekonomska kategorija Jamesonovega postmodernizma, logike kulturnega kapitalizma (glej Jameson 1981/2002:196197; 2001:26), ki se v kompleksnem področju sfere

družbenosti, kamor spada tudi hegemonna populistična kultura, od slednje razlikuje ravno po svoji ambiciji, da ideološko opredmetenost proizvedenega blaga predrugači s *praktično uporabo in kontekstualizacijo tega blaga*, s pripisovanjem drugega/drugačnega pomena, ali kot pravi Fiske: »Vsako dejanje potrošnje je tudi dejanje kulturne proizvodnje, kajti potrošnja je vedno tudi proizvodnja pomena« (Fiske 1991/2001:44). To pomeni, da v trenutku, ko blago, ekonomske in potencialne kulturne vrednosti, kot ga je koncipiral Baudrillard v *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (1972), izčrpa svojo vlogo v ekonomiji distribucije, začne delovati v kulturni ekonomiji ločeno od strategije kapitalizma kot kulturni material za vsakdanje življenje. Kulturni material postane popularen ravno skozi subjektovo aktivno in konfliktno – pluralno tekstualno branje, kot je to zahteval Barthes v *Image-Music-Text* (Barthes 1977/1978:163-164), skozi igro upora taktike in strategije *kritičnosti tvorjenja pluralnosti (užitka) pomena*. Prav to je razlog, zakaj se postmodernistična *popularna kultura* usmeri stran od paradigme modernistične proizvodnje k paradigmi percepcije in razumevanja blaga, k *perceptijski estetiki*, ki ni nič drugega kot »nova« *historična praksa* branja in proizvajanja pomenov heterogenosti (glej Cohen 1996:76-77). Popularna kultura se v tem načinu potem ustvarja v ekonomskih oziroma dominantnih pogojih subordinacije, kar je Bourdieuova teza iz *Distinctions* (glej Bourdieu 1984:244-256), saj v svoji praksi deluje kot mobilizator dejanskih posameznic in posameznikov v njihovem združevanju v »družbeno heterogeno kulturno opozicijo«, zaradi česar moramo popularno kulturo koncipirati kot *progresivno kulturno stvar struktur zavesti in struktur okusa*, kot ideološko prakso par excellence. Le-ta je popularna progresivna, ravno v kolikor se razlikuje na tej ravni struktur estetskega okusa subordinacije od Laclauovega koncepta (državniškega) *demokratskega populizma* (Laclau in Mouffe 1985/1987:133-139) - projekcije vladajočega »slabega okusa« kot osnove *konsenzualno afirmativne komercialne kulture*, ki ni nič drugega kot industrijski tržni proizvod na ravni vsebinske in forme istovetnost, ki deluje na ravni (ne)zavedne komplementarne kulture ekonomske in/ali politične dominante.



Slika 11.1. Shematski prikaz modernistične in postmodernistične distinkcije kulture

Iz povedanega lahko zastavimo problematiko na teoretski ravni na naslednji način. Ker adornoška distinkcija »visoka in nizka kultura« ni zadostna kot teoretski okvir za artikulacijo diskurza popularne kulture, jo moramo misliti v njeni postmodernistični strukturni dopolnitvi (glej sliko 11.1.). »Nizke kulture«

v njeni totalnosti, kot smo pokazali, ni mogoče opredeliti zgolj kot kulturo pasivne potrošnje množične kulture Enega pomena znaka, torej populistično in hegemonsko, kljub njenemu »industrijskemu« ekonomskemu izvoru in komunikacijski in tehnološko medijski posredovanosti v prostoru njene artikulacije, tj. v civilno družbenem prostoru kulturnih praks. Če so slednje lastnosti *komercialne (tržno orientirane) populistične kulture »based on populist cultural taste«*, torej populistične kulture kot *kulturne zastopnice vladajoče ideologije*, je popularna kultura v postmodernističnem diskurzu kultura upora, ki zaseda prostor »civilno« družbenega, torej individualiziranih družbeno artikuliranih kulturnih praks, »*based on civic-committed-politicized popular production taste*«. To pomeni, da so tako komercialne popularne kulture kot družbeno artikulirane popularne kulture za Fiskeja množične populistične kulture, del civilno družbenega prostora razlik in enakosti, v katerem se svobodno artikulirajo potrošniške/kulturniške prakse in dejanska družbena razmerja konkretnih posameznikov in posameznikov. Ravno v tej artikulaciji svobodne izbire, utemeljene v specifičnosti estetskega okusa, je artikulacija med *populističnim in popularnim konfliktna razlika*, ločnica med mainstream komercialnim in družbeno artikuliranim popularnim, ki v specifičnem družbeno strukturnem razmerju deluje tudi kot ločnica oblasti komplementarne in oblasti subdominantne družbeno-politične kulture.

Popularno kulturo je potem nujno treba artikulirati v dvojnem razmerju »razrednega boja«, ki izhaja iz njenega strukturnega subdominantnega mesta v družbenem diskurzu. Prvič v »estetski in označevalno pomenski« opoziciji do visoke kulture kot eksplicitne estetike kulture oblasti in drugič do estetike in označevalne pomenskosti populistične kulture, ki deluje kot hegemonška projekcija ekonomske in ideološke moči dominacije nad posamezniki in posamezniki civilno družbenega prostora. To pomeni, da se popularno postavlja v razmerje glede na dva dominantna tipa kulturne estetike, pri čem je dejansko konfliktno razmerje znotraj samega polja popularnega, med ekonomsko orientirano populistično kulturo, dominantno kulturno estetiko, in popularno kulturno prakso kot subdominantno kulturno estetiko.

Če je dominantna kulturna estetika populistična, v svoji artikulaciji hegemonška, torej pretenzira na totalizacijo družbenega okusa v paleti možnih izbir kulturnih in umetniških vsebin, popularna kultura nastopa ravno kot njen paradoks, moment upora prav tam, kjer deluje po načelu kritične recepcije, kot element heterogenizacije. To pa je mogoče ravno zato, ker je sama kultura prakse, torej na sebi ni obstoječa homogena enota, neko družbeno dejstvo, temveč je heterogena in fluidna, mnoštvo spreminjajočih se heterogenih praks, ki jih je treba misliti vsakič znova iz habitualno-recepcijskega konteksta njenih odjemalcev (glej Bourdieu 1979/2004:169-175; Chaney 1996:60-63). Pravzaprav to pomeni, da popularna kultura ni stanovitna stvar na sebi, temveč je stvar prakse subjektov, ravno v kolikor gre za subjekte percepcije, ki so iz določenega strukturnega konteksta na podlagi heterogenih kulturnih, družbenih, političnih ali *verovanjskih ozadij* in v končni instanci po principu okusa, estetike

določenega tipa kulture sproducirali sami sebe kot publiko neke kulture. V tem smislu je popularno stvar množica praks »branja teksta«, ki reproducirajo posameznike in posameznice kot individuum v fragmentirane subjekte – heterogeno publiko kot strukturno nestalno družbeno kategorijo (glej Fiske 1991/2001:37; Hebdige 1979/2002:117-120).

V tej »ekonomiji« ustvarjanja popularne kulture in samo-ustvarjanja-publike popularne kulture kot imaginarne družbene skupine heterogena *verovajska ozadja* posameznic in posameznikov (okusi, prepričanja itd), ki korelirajo s heterogenimi *kulturnimi praksami* (*estetiko, vsebino, ...*) kot elementi naključnih srečanj (glej Althusser 2000:176-179), je prostor/čas oziroma specifični *zgodovinski recepcijski kontekst* tisti *ideološki operator* (mediator), ki *naturalizira popularno preko prakse* posameznic in posameznikov kot *kulturo popularnega*. Ravno zaradi te svoje specifičnosti kontekstualnega ideološkega operatorja je popularno kulturo kot koncept nemogoče artikulirati, saj je ne moremo umestiti niti v njene uporabnike v celoti, ki so v vsakdanjem življenju heterogeni in individualizirani glede na družbene kategorije, ki jih opredeljujejo, niti v kulturne produkte, ki so kot taki del industrije proizvodnje kulture nasprotno (glej Fiske 1991/2001:56). *Popularna kultura zato obstaja zgolj v praksi* in ne v tekstih in njihovih bralcih, čeprav so tovrstne kulturne prakse najbolj produktivne v trenutkih interakcije *tekst-bralec-kontekst*.

Poudarek iz potrošnje je torej usmerjen k produkciji pomena, kar pomeni, da gre v popularni kulturi za stvar prakse in ne za stvar strukture. Ali drugače: gre za stvar ideološke prakse, kolikor je ideologija stvar neke prakse in kolikor je praksa kulture nekaj več kot zgolj potrošnja. Torej gre za ustvarjanje (pripisovanje) pomena, ki lahko nastopi zgolj »od spodaj«. V tem smislu je subjektivna uporaba kulture in proizvajanje smisla v razmerju do obče proizvedene kulture in pomena *semiotični boj – ideološki boj*, ki ga je koncipiral Barthes (glej Barthes 1977/1978:49-50) in o katerem govorita in pišeta Fiske in Hebdige, del odnosov moči znotraj družbene formacije, v katerih se dialektično artikulira razmerje sil dominacije in subordinacije.

11.1. O tiraniji označevalcev

Ali lahko praksa subjektovega označevanja uide dominantni strukturi gospodarjevega označevalca? Poglejmo, kako lahko tovrstno problematiko diskurza popularne kulture artikuliramo v Lacanovi diskurzivni praksi in do kakšnih odgovorov nas lahko pripelje.

	Politična ekonomija		Kulturna ekonomija	
	Ω	Σ	Ψ	
Producent	Produkcija	Kulturno blago	Subjekt	A
Blago	Kulturno blago	Publika	Produkcija pomena	B
Potrošnik	Distributer	Oglaševalci	Sama publika a/\$	C

Slika 11.2. Prikaz Fiskjeve artikulacije kulturnega blaga v razmerju politična ekonomija – kulturna ekonomija

Izhodišče postmodernistične subjektivistične prakse označevanja in produkcije pomena v popularni kulturi temelji na paradigmi, da je popularna kultura kontradiktorna, ravno v kolikor je njen *produkcijski kod* na eni stran determiniran z ekonomijo in multinacionalnim trgom kapitala (Jameson 2001:23), a po drugi strani pripada posameznikom in posameznicam, katerih interesi niso vedno interesi sistema, ki producira tovrstno kulturno blago oziroma tovrstni kod. V tem smislu velja Fiskejeva ugotovitev, da *produkcijski kod* popularne kulture v nekem mestu sovpade z interesi ljudi - *dekodiranje*, a praviloma so ljudje tisti, ki sproducirajo novi pomen, *novi produkcijski kod* (zadovoljstva in pomena) iz istega kulturnega blaga (glej Fiske 1991/2001:31). Vprašanje je, *ali je to pravi užitek ali samoprevara*.

$S_1 \rightarrow S_2$ mesta: dejavnik drugi
 $\$$ a resnica produkcija

Slika 11.3. Diskurz gospodarja

Začnimo takole. Tisto, kar je skupno vsem, je neka določena vladajoča ideologija, kapitalistična ideologija, ki določa temeljno družbeno vez, strukturo diskurza, katerega *resnica je subjekt manka* [\$], ki ga označuje *konstitutivna izguba* [a] subjektive materialne realnosti, ki se opira na označevalno verigo. To izgubo, v kolikor je temeljna izguba, drži odprto sam označevalec [S₁], falični označevalec mesta Gospodarja, ki se veriži v označevalno verigo [S₂] in omogoča vrsto *simbolnih identifikacij*, objektnih identifikacij, ki stopajo na mesto konstitutivne izgube. Zaradi tovrstnega sovpadanja lahko rečemo, da je označevalec, ki je povzročil izgubo subjekta, odprl neko zev, nek manko, in ga drži odprtega s svojo označevalno verigo [S₁-S₂]. Zdaj ta isti *označevalec* omogoča proizvodnjo Drugih in drugačnih zadovoljitev – *omogoča produkcijo osebnega užitka*, ki pa nikoli *ni v celoti komplementarna konstitutivni izgubi*, temveč je nekaj povsem drugega. Vselej je že imitacija izgubljenega originala, zaradi česar ni več možno uživati avtentičnega Realnega objekta, saj je le-ta imitacija, kot pravi Lacan (glej Lacan 2003:89; Miller 2001:207), oziroma kot pravi Baudrillard, je vselej-že simulacija objekta. Ali drugače: označevalec, ki je odtegnil subjektu prvotno obliko uživanja, ga je vzpostavil za družbeno razsežnost uživanja: »Najboljši dokaz, da užitek (*pleasure*) ni osnova ali predmetni cilj (*objective*) potrošnje, je ta, da je danes užitek (*pleasure*) prisiljen (*nenaraven, op. N.J.*) ter institucionaliziran ne kot pravica ali ugodje (*enjoyment*), temveč kot državljanska dolžnost« (Baudrillard 1988:48).

V našem primeru se bomo osredotočili na kulturno razsežnost uživanja, ki ga nudi kulturno blago [a], kot imitacijo uživanja, ki ponujajo celostne odgovore na pomanjkanje osebne sreče, zadovoljstva in samoizpolnitve v času krutega kapitalizma. Konstitutivna izguba se pokaže kot »konstitutivna« tako za kapitalistični sistem nasploh kot tudi za njegovo kulturno logiko.

Klasična paradigma, s katero imamo opraviti v modernistični kritiki popularne kulture, je vezana na diskurz gospodarjeve označevalne ekonomije, ki artikulira določeno obliko vednosti/kulture [S₂]. Ta vednost/kultura je po Lacanu kot taka bila del subjektive kulture/vednosti, tiste know-how kulture, ki jo danes še malo kje ohranjajo zgolj umetniki in kulturniki (glej Lacan 2003; Lacan 1975/1985; Firth 1986:158; Brake 1984:138). Know-how kultura/vednost, kolikor je bila v svojem delu označevalna, je v modernistični diferenciaciji, delitvi dela, postala pozitivna izguba strukturiranja diskurza, ravno v kolikor je vednost postala vednost označevalca, torej episteme, kultura pa *množična kultura*. Tisto, kar karakterizira tako kulturo kot tudi vednost, je artikulacija hlapcu odtujene vednosti v gospodarjevo vednost (episteme) in artikulacija kulture v *množično proizvodnjo kulture – množično kulturo*, ki jo je kritiziral Adorno. Kultura, ki se proizvede kot množična kultura, ni ista kultura, ki je bil deležen subjekt, temveč je zdaj kultura kot proizvod nekega označevalnega mehanizma vednosti, torej množična kultura kot blago [a].

Kultura, ki je bila entropija sistema, simbolna »izguba« [a], ki ni ekonomsko štela, je zdaj postala *čisto ekonomsko delo*, industrija kulture (glej Adorno 1944/2002:152-153), ki ustvarja vrednost in določeno resnico o subjektu diskurza [\$], ki je kot subjekt manka konstitutivno ločen od tega blaga in z njim določen kot subjekt želje [\$◊a] Drugega [S₂/a]. Ampak to kulturno blago ni zgolj predmet želje subjekta, je tudi mesto artikulacije preseženega užitka Drugega (glej Lacan 2003:20), ki ga lahko iz pozicije gospodarja diskurza beremo kot mesto, ki je *sama kulturna industrija dela - ekonomizacije kulture*, ki prinaša *presežek vrednosti*, medtem ko iz pozicije subjekta samemu subjektu predstavlja potencialni užitek (uporabno vrednost), v kolikor je zanj pripravljen plačati menjalno vrednost (glej sliko 12.2.A).

Kulturna proizvodnja diskurza, ki sloni na označevalni mreži, in delo kulture, ki je njen proizvod, potem dejansko delujeta kot paradigma proizvodnje blaga in subjekta, vsaj v kolikor ta diskurz v celoti pripisuje moč producentom kulturnega blaga (glej Fiske 1991/2001:19), ki ne samo, da si prisvajajo preseženo vrednost, ki jo proizvede produkcija/konzumpcija kulturnega blaga, temveč producirajo sam subjekt diskurza kot podrejenega logiki gospodarja označevalca [S₁/\$]. To pomeni, da ekonomija gospodarjevega diskurza, ki določa množično proizvodnjo in potrošnjo kulturne industrije, omogoča zgolj ideološko reprodukcijo »sebe« oziroma diskurza, v katerem kulturna industrija skozi produkcijo blaga naturalizira »od zunaj« podrejeni položaj subjekta. Subjekt v tem diskurzu dejansko deluje kot pasivni produkt atomizirane družbe, kot resnica diskurza, ki se jo reproducira skozi reprodukcijo strukture, ki

strogo meri na ponavljanje [R:\$\diamond a], v kolikor ponavljanje meri na užitek (pomen). A ker ravno ponavljanje istega, kot je pokazal Barthes, ponavljanje strukture enega meri na dolgčas sistema, nujno proizvaja entropijo, preko katere je res dostopno tisto, kar pripada užitku (glej Barthes 1957/2000:155; Milner 2002/2003:113). To pomeni, da gospodarjev diskurz z množično kulturno industrijo ni bil sposoben zajeti subjekta v celoti niti sproducirati celotne resnice - kulturne identitete množičnega subjekta niti užitka: »Kakršna koli že so znamenja, označevalci gospodarji, ki se vpišejo na mesto dejavnika, (v našem primeru »kulturna«, op. N.J.) produkcija nima nobenega razmerja z resnico« (Lacan 2001:106). Četudi bi povezovali to kulturno produkcijo s kulturnimi potrebami, med gospodarjem in razmerjem neke kulturne produkcije ni resnice (diskurza). Resnica diskurza je nekje drugje, je v kulturni produkciji subjekta kot dejavnika.

11.2. O identitetnih preobrazbah

\$ \rightarrow S_1	mesta:	dejavnik	drugi
a S_2		resnica	produkcija

Slika 11.4. Diskurz histerika

Gospodarjev diskurz, kot smo videli, popularno kulturo misli kot razmerje znotraj diskurza gospodar-hlapec, kar postulira neko ključno razmerje podrejenosti in dominacije, ki mora biti subverzirano. Revolucija leta '68 je pomenila strukturacijo diskurza, ki je nastopila »od spodaj-od znotraj«. V tekstu *Kaj je Avtor?* (1969) je Foucault zapopadel diskurz kot oblike prilaščanja družbenega in kulturnega, tako da je problematiziral sam proces produkcije kulture: preobrat gospodarjevega diskurza kot neizbežni povratek subjekta k izvoru, kot je to imenoval Foucault – vrnitev subjekta k sebi (glej Foucault 1969/1995:30; Foucault 1990:123-126).

Badioujovska strast do realnega reflektira foucaultovske zahteve po umetniški praksi histerizacije diskurza gospodarja: »Plurariteta umetnosti (mnoštvo umetniških praks, op. N.J.) mora obstajati, in kakorkoli si lahko predstavljamo poti na katerih se umetnosti križajo, si ne moremo zamišljati načina s katerim bi totalizirali njihovo pluralnost«. Ta naj bi ustvarila tisto prikrito, prtajeno resnico: »Umetnost je proces (proizvodnje, op. N.J.) resnice in ta resnica je vedno resnica senzibilnega ali senzualnega ((ne)razumnega in čutnega, op. N.J.), senzibilnega kot praktičnega (čutnega načina) zaznavanja (razumno kot razumno praktično, op. N.J.). To pomeni: transformacija senzibilnega v dogajanje ideje« (Badiou 2003:2).

Histerizacija diskurza gospodarja kot zastavitev pluralizacije resnice in njene kulturalizacije se kot način prisvajanja/proizvajanja struktur uživanja postavlja v zahtevi po pozabi identitete znaka in vrnitvi k

samemu branju teksta (glej Foucault 1969/1995:37), v katerem se z diskurzivnim branjem odvzame diskurzu kot utemeljitelju njegova avtoritarna funkcija in se ga obravnava kot spremenljivo in kompleksno diskurzivno formacijo. *Taktike vsakdanjega življenja*, kot vpeljava Foucaultovih diskurzivnih praks imenuje Fiske (glej Fiske 1991/2001:31), so ravno odziv popularne kulture na filozofski poziv, da se popularna kultura koncipira skozi *pozabo determinacije ekonomije potrošnje*, pri čemer ne gre za pozabo kot tako, temveč za pozabo kot ozavedenje, ki se s strani aktivnega subjekta aktualizira kot aktiven semiotični proces skozi Baudrilarovsko politično ekonomijo znaka, ustvarjanja pomena Realnega užitka, izpolnitve in zadovoljstva (glej slika 11.2.B).

Semiotični revolt, ki označuje prehod strukturalizma v njegovi post-izem v Lacanovi teoriji kroženja diskurzov, se zastavi pri Milnerju kot vprašanje Foucaultovega »reza« in družbene transformacije (glej Milner 1995:2005:83-86). Subjekt kot dejavnik revolta v univerzumu svetovnega trga, ki poganja in naddoloča svet v končni instanci, kot bi rekel Althusser, figuralno in senzacijsko deluje iz pozicije prikrajšanega, ki ve, kot pravi Lacan, kako gospodarjevi govorici spodleti zajeti obseg vsega (glej Lacan 2003:34), ki reflektira ravno Fiskejevo poanto, da množična industrija kulture ni sposobna sproducirati pomena teksta v celoti in da ji zaradi tega spodleti izreči užitek v njegovi totalnosti: »*Popularno kulturo delajo ljudje, njo ne proizvaja industrija kulture*« (Fiske 1991/2001:32). Pravzaprav ta Fiskejeva ugotovitev sovпада z Lacanovo ravno tam, kjer oba avtorja trdita, da gre v diskurzu histerika, revoltiranega subjekta, za *proizvodnjo vednosti* [S₂] (Lacan 2003:33) oziroma *proizvodnjo popularne kulture* (glej Fiske 1991/2001:56-57; Brake 1983:25-28, 90-92) iz pozicije oziroma strukturne dominacije gospodarja kot načina destabilizacije mesta gospodarjevega preseženega užitka [a] (glej Jameson 2001:60-62), ki nič drugega kot mesto gospodarjevega užitka na račun subjekta.

Če je popularna kultura v 60. in 80. letih nastala kot antisistemska reakcija na funkcionalno dizajnirano strukturo gospodarjevega diskurza, torej kot histerizacija diskurza, v čigar iluzijo se je gospodar ujel in spoznal, da je njegova simbolna moč ne-cela, ne-totalna in da ne obvladuje sistema, potem je histerizacija diskurza in proizvodnja popularnega v praksah in kontekstih diskurzivnih strategij (glej Foucault 1969/1995:38) proizvedla premik (rez) v diskurzu gospostva, ki mu Holmes pravi »demokračni eksces« (Holmes 2005:18). *Vrnitev subjekta k sebi, tekstu in pomenu* se potem pokaže nasproti makro-fiziki oblasti, Lyotardovim velikim zgodbam (Lyotard 1979/2002), kot začetek izpolnitve Foucaultove zastavljene *etike avtonomnega subjekta*, kot točka upora oblasti na ravni mikro-fizike oblasti. A ker je ta subjekt, ki se vselej določa skozi dialektiko z oblastjo in se konstruira v subdominaciji (glej Bourdieu 1979/2004:112-114; Fiske 1991/2001:56), subjekt popularne kulture, potem je edini način, da pride do svojega zadovoljstva, da deluje kot subjekt množstva praks, tako se postavi v mesto *histeričnega dejavnika in proizvaja popularno vedenje – množstva popularnih tekstov*. Popularno vedenje

v tem smislu zadeva vsaj eno problematično distinkcijo, ki je po Foucaultu ključna in ki se pokaže že v 80. letih kot *maščevanje koncepta* (glej Holmes 2005:28-35). Zakaj?

Če je »oblast« popularne kulture delovati kot discipliniranje Zavesti, kot je trdil Adorno (Adorno 1944/2002:140), torej pretežno kot notranja oblika discipline, potem je represivno discipliniranje objektiviranega subjekta – njegovega telesa bilo možno le z zunanjo obliko oblasti. To je koncept oblasti, kot ga poznamo tudi pri Althusserju in Foucaultu. Foucaultova koncepcija je sovpadla s progresivno popularno kulturo kot kulturo upora in (levičarske) političnosti (glej Fiske 1991/2001:187), ki se je uspešno uprla politiki identitet človeškega telesa (individualizaciji) in biopolitiki populacije (totalizacija), torej proti vodenju življenja (govermentability) (Foucault 1976/1998), a je zato zapadla v neskončno *prakso notranje fragmentacije jaza* kot edinega načina zagotavljanja *kantovske avtonomije subjekta*. Če je obveljala Foucaultova teza, da oblast proizvaja subjekte kot subjektivacijo (podreditve) in subjektivnost (identiteto) in da je edini možni način upora notranja fragmentacija subjekta – njegove zavesti in podobe, notranja fragmentacija teksta in notranja proizvodnja pomena (glej Foucault 1991:106-107), potem je *popularna kultura* kot notranja stvar teksta (forme in vsebine) in konteksta dejansko nasprotje identitetni formi oblasti (glej Fiske 1991/2001:55, 185). Popularna kultura v svoji progresivnosti udejanjanja razlik, drugačnosti, Drugosti nasploh, se pokaže kot odgovor na Foucaultov zahtevek po razvoju novih form subjektivnosti kot razmerij do sebe.

Uporniška skrb za sebe in za druge začne delovati kot *razmerje do sebe*, ki se vzpostavi kot *uporniška drža tehnike sebstva* (glej Foucault 1991:106-107; Fiske 1991/2001:42-43), ki je lastnost histeričnega subjekta kot odgovor gospodarju na njegovo zatajitev [$\$/a$], začne delovati v praksi kot *notranji zahtevek po oblikovanju življenja kot enkratne umetnine*. Oblikovanje sebe kot *celostne umetnine*, kot produkcije osebnega zadovoljstva, samoizpolnitve in sreče na eni strani, ter drže, vedenja in občutenja na drugi strani, kot prakse politike popularne kulture, kjer človek nadzoruje sam sebe, sam sebi tvori pomen in deluje na eni strani kot mašina za produkcijo užitka, a se na drugi odpoveduje želji, proizvede tip foucaultovske *estetike eksistence* (glej Foucault 1991:123), s katero se subjekt *samokonstruira* in zapolnjuje svoj konstitutivni razcep [$S_1/\$a$], ki ga povzroča univerzalni označevalec gospodar (glej sliko 11.2. Ψ).

Če je estetika eksistence mišljena kot preoblikovanje subjekta skozi njegovo samokonstitucijo prakse, potem imamo v popularni kulturi opraviti s samonanašajočimi se identitetami, ki se samooblikujejo s tehnikami sebstva, popularnimi praksami, ki omogočajo ohranjanje distinkcije med funkcionalnim delovanjem (strukturacijo) univerzalnega zakona gospodarjevega diskurza in avtonomnim svobodnim subjektom prakse samokonstitucije (pozabe, odpovedi) ravno s tem, da poskušajo zaceliti svoj konstitutivni razcep [$\$/a$]. Problem histeričnega Foucaultovega subjekta popularne kulture se potem

postavi kot problem identitete: kaj je on sam kot objekt [a] in v kakšnem razmerju je kot objekt do želje Drugega (glej Lacan 203:34).

11.3. O potrošništvu

$S_2 \rightarrow a$	mesta:	<u>dejavnik</u>	<u>drugi</u>
$S_1 \quad \$$		resnica	produkcija

Slika 11.5. Diskurz univerze

Dejstvo je, da so 60. in 80. leta histerizirala diskurz s svojimi antisistemskimi praksami, anti-avtoritarnimi protesti in »senzacionalnimi demokratičnimi ekscesi« (glej Lash 1990/1993:174-177; Holmes 2005:16-17) in proizvedla znosnost nekega obdobja, ki se v 90. letih vrne kot bumerang v obliki potlačenega, čigar vrnitev Holmes označi za »maščevanje koncepta«.

Lacanova diskurz univerze kot oblike družbene vezi ekonomije, vednosti in tehnologije (glej Lacan 2003:30), ki ustreza Holmesovi *novi družbeni formi* visoke tehnologije, telekomunikacij in kulturnih informacij (glej Holmes 2005:28), Castellsovi informatizacijski tehnologiji (Castells 1996:60-65), Jamesonovi postmodernistični kulturni logiki multinacionalnega kapitala (Jameson 2001), Krokerjevi in Cookovi postmoderni logiki (Kroker in Cook 1986), Debordovi družbi spektakla (Debord 1957/1999), Baudrillardovi družbi simulakra (Baudrillard 1981/1999) itd., je za potrebe artikulacije popularne kulture kot kulture upora (glej Foucault 1991:118; Fiske 1991/2001:58, 216; Bourdieu 1979/2004:251) treba brati v perspektivi transformacije diskurza (glej Milner 1995/2005:82; Laclau in Mouffe 1985/1987:92-97).

Transformacija diskurza v tem smislu pomeni neko temeljno prestrukturiranje diskurza gospodarja, njegove temeljne ekonomije, ki pa temelji na vednosti in moči tehnologije. Diskurz univerze se zdaj pokaže kot nadaljevanje gospodarjevega diskurza z novimi sredstvi, med katerimi je tudi sama kultura. Nova družbena vez se spremeni v mestu vednosti, tam kjer je vednost zdaj tehnika in tehnologija upravljanja, kultura pa postane način življenja. Tisto, kar je Foucault odkril, se zdaj maščuje. Popularna kultura se vrne v svojem potrošniškem duhu kot možnost za samo-uresničitev identitet individualizacije, ki ni nič drugega kot sama logika poznega kapitalizma, ki pravzaprav podpira estetiko eksistence subjektov, tako da na eni strani podpira obstoj začasnih identitet, na drugi strani pa spodbuja k večnemu-samo-spreminjanju, kar je v duhu potrošniške logike (glej Campbell 1987/2001:338; Storey 2003:78-81). Razlog zato leži v samem diskurzu histerika, ki se slepi, da je lahko kot subjekt cel, subjekt identitete, v svoji avtonomni samoidentiteti svoboden subjekt. Ravno nasprotno pa je subjekt subjekt le zaradi tistega razcepa, čigar zapolnitev vselej že spodleti. Zato vodi vsaka estetika eksistence kot stvar stila ravno v obliko samonadzora - nadzora, ki ustreza poznokapitalistični formaciji.

Diskurz univerze, kot ga zastavi Lacan – diskurz sodobnega gospodarja kapitalista kulturniške in umetnostne prakse - ekonomizira ravno preko strokovne vednosti kulturniških agencij za trženje in raziskave trga, ki se ukvarjajo z objektom želje subjekta [$\$ \diamond a$] na ravni [$S_2 \rightarrow a$] v smeri željenega – naj se producira čim več različnega kulturnega blaga, različnosti in Drugosti družbenega in kulturnega, v kolikor so te različnosti sama mesta potencialnega preseženega užitka/presežene vrednosti (glej sliko 11.2.C).

Različnost začne šteti, ravno v kolikor je transformirana v vrednost, za katero stoji ekonomska dinamika, ki podpira točko doseganja individualiziranega preseženega užitka/vrednosti iz dveh razlogov: a) zaradi maksimiziranja presežene vrednosti, v kolikor je potrošnja heterogenega kulturnega blaga [a] nujna za zadovoljevanje subjektivne sreče in samo-izpolnitve in samozapolnitve [$\$ \diamond a$], b) če je samozapolnitev in samo-izpolnitev oblikovanje notranjega pomena subjektivnih identitet, oblika neproblematiziranih formalnih tehnik nadzora [$S_2/S_1 \rightarrow a/\$$] in s tem osebne fetišizacije. Zato o kulturi, o popularni kulturi lahko govorimo kot o ekonomski logiki, ki proizvaja ideologijo, ki posameznice in posameznike lovi ravno tam, kjer so najbolj individualni: v njihovih *tehnikah (praksah) sebstva* [$a/\$$]. In zaradi popularne kulturne in umetnostne produkcije množstva različnega logika kapitala odpravi entropično ponavljanje modernističnega gospodarjevega diskurza množične kulturne produkcije istega, tako da entropični izvržek sistema [a], ki ga zasede progresivni Foucaultov uporniški histerik [$\$/a$], vključi inverzno v samo logiko sistema. Logika sistema pa zahteva razliko in ne identitete, večnega vračanja istega, kar odraža formula Denar [S_1] – Blago [a] – Denar' [S_1'].

Fiskejeva stolpca ekonomije (glej Fiske 1991/2001:34), prirejena za naše potrebe, Ω in Σ v tabeli (glej sliko 11.2.), če ju beremo navpično, označujeta ravno to logiko oplajanja kapitala. Beremo ju lahko na sledeči način: stolpec Ω kaže na dejstvo, da vsaka produkcija kulture zahteva denar, ki je domena gospodarja [S_1], ki omogoča proizvodnjo kulturnega blaga [a], ki je prodano distributerjem zaradi pridobitve presežka profita [S_1']. Stolpec Σ kaže, kako je samo kulturno blago [a] zdaj na mestu [S_1] dejavnika, ki je stvar želje in potrebe kulturnih odjemalcev [$\$ \diamond a$], postal predmet njihove potrošnje [$a \leftarrow \$$] in seveda predmet kulturne produkcije pomena [B], ki jih je interpeliral v subjekt. A ta isti stolpec pokaže še nekaj: da je kulturno blago interpeliralo posameznice in posameznike v subjekt, ki se avtonomizira ravno v svoji kulturni produkciji pomena [B], da je ta isti interpelirani subjekt (publika) sam postal kulturno blago [a], ki je stvar prodaje recimo oglaševalni oziroma marketinški industriji vednosti [S_1'].

Kulturno blago, progresivna popularna kultura, v kolikor je del nekega življenjskega stila, neke drže, kot je temu rekel Foucault, ki proizvaja razlike in se upira proti sistemu, pravzaprav dejansko z uporom proizvaja preseženo vrednost in ni nič drugega kot del že mišljene logike kapitala. Ravno tako je (lahko) diskurz histerika kompatibilen diskurzu gospodarja, kot pravi Lacan (glej Lacan 2003:34), kar se

nazorno kaže v Foucaultovem primeru kompatibilnosti subverzivne politike življenja in ekonomske produkcije življenja. Sam sistem spodbuja progresivno reprodukcijo popularne kulture, stilizacijo življenja in heterogene drže, ravno tisto pozabo kot način samoizpolnitve, doseganja sreče in užitka, za katere Lacan pravi, da so zgolj *imitacije užitka*. Ravno s podpiranjem reprodukcije, kot sta nam povedala Althusser in Balibar (Althusser in Balibar 1975), na eni strani diskurz zagotavlja pogoje za svojo možnost in po drugi strani zagotavlja pogoje, da se užitek ponavlja kot nemožen, ki je zastavljen pri Foucaultu kot možen. Samonanašajoče se identitete so v tem smislu zgolj psihični koncepti, imitacije preseženega užitka, ki ostajajo kot nemožni ravno zaradi logike »to ni to« in njihovega drsenja želje k novim simbolnim identifikacijam. Kar pa je sama logika potrošnje taka, da zahteva vedno novo, drugo in Drugačno, se s tem potrdi Marxovo načelo, da je kapitalizem producent razlik, ki bogatijo zgolj njega samega. Imperativ uživanja zato ubija a/\$ sodobni subjekt, ki se prepušča ubijalskem hedonizmu (glej Campebl 1987/2001:98-98) tiste ponudbe avtentičnosti, individualnosti, realne izkušnje, blagovne proizvodnje in storitev, ki so, kot pravita Frank in Holmes (Frank 1997; Holmes 2005), zgrajene na logiki upora in so danes del poblagovljenjega sveta. Pri tem se pokaže, kot pravi Harvey, fleksibilnost akumulacije, ki jo odraža prav matem $[S_2/S_1]$, ki je po krizi fordizma v 70. letih nastopil kot nova organizacija diskurza s strategijami inovacije (Harvey 1990: 141-148), ki *reducira življenje na užitek*: zdaj vsa kulturna blaga nudijo užitek.

11.4. O POP ideologiji

a ↔ \$	mesta:	dejavnik	drugi
S ₂ S ₁		resnica	produkcija

Slika 11.6. Diskurz analitika

Če je bil užitek popularne kulture kot antisistemski upor premeščen v sfero individualnosti, v sfero zavesti, danes ravno sam diskurz individualnosti proizvajanja užitka in pomena ni nič subverzivnega, saj so prakse popularne kulture kot del revolucionarnega gibanja kolonizirale prav zavest posameznic in posameznikov z identičnimi tehnikami. Posamezniki in posameznice kot Foucaultovi avtonomni subjekti, za katere pravi Kurz, da so postali fetišizirane dizajnirane monade (glej Kurz 1999/2000:27-28, 107), v svoji samo-delujoči-avtonomiji niso nič drugega kot Althusserjevi samostojni in samostojno delujoči ideološki aparati (glej Althusser 2000:151-153), torej individuumi neke samo-spreminjajoče-se-identitete, ki so del te ali one ideologije. Le-ti zdaj delujejo kot vzvodi družbene vezi, ali kot pravi Močnik, gre za način kolonizacije subjekta [\$] preko njegovega [a], torej preko njegovega nezavednega odnosa do življenjskih stilov, oblačenja, prepričanj, statusa, prestiža itd. kot tistega avtentičnega (glej Močnik

2003:20). *Fleksibilne osebnosti* je Holmesovo ime za te individuum popularne kulture, ki so ne-za-vedno ujeti v to obliko družbenega nadzora, v katerem kultura nasploh igra pomembno vlogo v njihovem konstruiranju, definiranju in organiziranju: »Zdaj ko so značilnosti te mentalitete – in te "kulture-ideologije" prišle na površje [...] negativna kritika, kadar jo uporabimo za družbeno preobrazbo, je lahko sama močna subjektivirajoča sila – postane lahko način, kako skozi zahteve skupnega prizadevanja oblikujemo sebe« (Holmes 2005:40-41). A problem nastopi ravno tam, kjer naj bi se preoblikovali – v Zavesti, kjer je diskurz univerze najbolj strukturiran – v potrošniški kolonizaciji struktur izkušanja realnosti oziroma v izkušanju reprodukcije avtentičnega.

Če je Fiske (Fiske 1991/2001) videl po vzoru semiotičnih gibanj upora proti oblasti možnost upora in geneze alternativnega užitka ravno v branju popularnih tekstov iz teksta in konteksta, se zdi, da ta kulturniška praksa danes ni zadostna. Ne opraviči svoje vloge uporništva, saj deluje oportunistično in konformistično. Popularna kultura je in ni oblika družbenega upora, kot pravi Holmes (glej Holmes 2005:33), je popačena oblika umetniškega in kulturniškega upora, ki implodira v ekonomski fleksibilnosti trga, pri čemer proizvajalci in posredniki kulture niso izjema, temveč so prav nasprotno, glavna gonilna sila $[S_2/S_1 \rightarrow a]$. To pomeni, da se, v kolikor $[S_2]$ razumemo v odnosu do $[a]$ kot raven Foucaultove biopolitike, kot raven vednosti kjer stroka trženja, oglaševanja in marketinga raziskuje kulturne objekte $[a]$, torej posameznikove potrebe, želje, zahtevke in objekte, ki bi omogočili vzpostavljanje njegove simbolne identitete $[S_1]$, potem nahajamo na tisti ravni manipulacije s subjektom, ki misli razmerje neke vednosti preseženega uživanja do samospreminjanja-identitete subjekta zvedenega na resnico življenja. Pri tem je pomemben sam objekt univerzitetnega diskurza, ki se kaže kot objekt strokovne prakse vednosti $[S_2 \rightarrow a]$, ki se ukvarja s človekom, zvedenim na objekt $[a/\$]$, na subjektovo $[a]$ kot življenjsko pomembno stvar, oziroma ki se kaže kot objekt postmodernega narcisoidnega subjekta, ki se ukvarja sam s seboj. $[S_2]$ pod pregrado $[S_1]$ nas prepriča, da je pomembno skrbeti za svoje življenje in uživati življenje. Skrb zase in ponujanje množstva objektov, čigar izkušanje ponuja pot do preseženega užitka, je ideologija popularne kulture.

Ali je mogoča samoostvaritev in kako vladati okusu? Vemo, da se je Foucault poskušal izogniti fiksnim identitetam z navezovanjem na neko sočasnost življenjskega sveta skozi heterogenost načinov mišljenja (zavesti), delovanja (prakse) in čutenja (struktur uživanja) kot načinov svobodne izbire in subjektivne samo-konstitucije. Prav tako vemo, da se je Fiske poskušal izogniti ekonomskemu determinizmu in ideologiji diskurza v diktatu kulturne produkcije (prakse) zavoljo svobodne množstvene produkcije (Zavesti) pomena/užitka (struktur uživanja) iz sočasnosti teksta in konteksta. Vendar se zdi, da je Fiskeju spodletelo ravno tam, kjer bere Foucaulta: sistem se opira na svobodne in samodelujoče posameznike, ki se v svoji ideologiji delovanja umeščajo prav na tisto strukturno mesto, ki ga proizvede ideologija prakse za njih (glej Althusser 2000:99; Storey 2003:80-81). Še več, sistem zahteva od

slehernega posameznika, da deluje sam, da se samo-spreminja, da proizvaja svojo držo, svojo avtonomijo, svoje strukture okusa in da s tem aktivno izraža svojo svobodo delovanja ravno v tistem prostoru gibanja, ki mu rečemo civilna družba. Razlog temu je, da nimamo več opraviti s klasičnim gospodarjem [S₁], ki vlada vsaj preko produkcije, temveč z gospodarjem, ki posameznicam in posameznikom vlada v obliki ekspertnih znanosti – ekspertne stroke [S₂], preko produkta, subjekta potrošnje in form struktur uživanja (okusa, želja, ...), ki se odziva na želje posameznic in posameznikov. Temu pravi Holmes, ko bere Harveya, fleksibilna akumulacija (glej Harvey 1990:189-198), katere proizvod so fleksibilni posamezniki in posameznice in ne več adornoški »*authoritarian personality*« (glej Holmes 2005:25).

12. Komentarji k produkciji vsakdanjega življenja

Vprašanje, ki ga Fiske postavi v svoji knjigi *Understanding Popular Culture* (1991), je enostavno: ali je popularna kultura proizvedena »od zgoraj« za nas ali posameznice in posamezniki proizvajamo »od spodaj« popularno kulturo? Isto vprašanje lahko postavimo za vsakdanje življenje: ali so globalne strukture tiste, ki determinirajo vsakdanje življenje posameznikov in posameznic, ali so posamezniki in posameznice v svojem delovanju tisti, ki delujejo svobodno ne-glede na strukture?

Iz perspektive vsakdanjega življenja se tovrstni problem kaže v izbiri verjetja »ali ali«, kot ga predstavi Lacan v tekstu *Polje Drugega* (1964). Poskus preseganja tovrstne izbire se kaže v teorijah »tretje poti«, a problem, h kateremu se vselej vračamo, je problem »marxovske« ekonomske naddoločitve, torej strukturne determinacije. Teorije strukturacij strukture, ki polagajo upanje v subjektivno delovanje, ne pridejo dlje od habitusa, kot ga je postavil Bourdieu v *Distinctions* (1979) oziroma v *Praktičnem čutu* (1980). Iz tega razloga je razmerje, s katerim imamo opraviti od začetka življenja, v vsakdanjem življenju in na koncu življenja, tisti famozni Drugi, v razmerju do katerega se artikuliramo kot subjekti in ki nas vpelje v svet struktur in želje kot subjekte manka in subjekte verovanja.

Dejstvo je, da smo odtujeni subjekti in kot taki stopamo v življenjska razmerja ekonomije, politike, estetike, kulture itd. in vsakič se malo bolj odtujimo, kot pravi Lacan (glej Lacan 1996:196). Kot subjekti manka in verjetja (da bomo ta manko našli) stopamo v diskurz Drugega vselej z možnostim »ali ali«: verjeti sebi ali verjeti drugemu, a vselej smo v tem razmerju določeni z Drugim. V kolikor smo določeni z Drugim, se zdi, da smo vselej prikrajšani za nekaj, za nek smisel, nezavedajoč se, da smo ravno zaradi tega subjekti in da smo subjekti, ravno v kolikor ne uspemo zapolniti svojega manka. In ravno v kolikor ne uspemo najti smisla v svojem življenju, se postavlja vprašanje, ki ga Lacan vzame za šolski primer:

»življenje ali smrt?«, »ali ali«, ki zveni kot »ali smrt fašizmu ali svoboda narodu«. V tržni logiki ekonomije je to vprašanje vprašanje »ali denar ali življenje?«. Obstaja vmesna rešitev?

Vsakdanje življenje je razpeto med dvema »ali ali« in če se ni sposobno odločiti, lahko seveda sprejme denar in ostane brez življenja in seveda posledično tudi brez denarja. Kaj mi bo denar, če ne živim. V kolikor izbere življenje, ostane brez denarja, iz česar sledi prikrajšano življenje. Nauk Lacanove zgodbe je, da je življenje tako ali tako smrtonosno. In res je smrtonosno, ravno v kolikor nas ubija, ko nam postavlja smrtonosno izbiro. Niti ena izbira ni boljša, kajti ravno takšna je izbira, ki nam jo ponuja kapitalizem za naše vsakdanje življenje.

Ker nismo sposobni preseči temeljnega izhodišča »ali ali«, smo se kot hlapci vselej pred to izbiro odločili, kot pravi Lacan, za življenje brez svobode, za okrnjeno svobodo. In ravno to danes živimo. Vsakdanje življenje je življenje podvrženosti, ki verjame v to, da ničesar ne more vedeti, kar nas ohranja pri življenju. Lacan pravi, da je to pot želje. Zakaj se potem ne zganemo?

A kot vemo, je v vsakdanjem življenju želja vedno želja Drugega in ravno ta želja je tista, kateri smo vselej že podložni. Želja je metonimična želja, v svoji biti svobodna želja, a je v temelju zmedena želja, pravi Miller (glej Miller 2001:107). Če je želja svobodna, potem je ta želja vselej že neka vrsta hrepenenja po nečem. Ampak kaj je to, kar nam želja v vsakdanjem življenju veleva? Velevala nam, da je odgovor že tu, da je namreč treba preizprašati samo željo, ki danes temelji na »imeti«, ki pa je le videz tega, saj temelji na klasični masturbaciji. In tu tiči problem vsakdanjega življenja. Vsi masturbirajo v svojem užitku.

A ker je vsakdanje življenje določeno z dialektiko intersubjektivnosti, se ne moremo otresti Drugega, ki vselej na novo določa subjekt. Njegova določitev je temeljno ekonomska. Bodisi da je libidinalno bodisi družbeno ekonomska, gre prvotno za simbolno določitev, ki poraja imaginarno zadovoljitev – užitek. Ali je vsakdanje življenje zvedeno na užitek?

Če je vsakdanje uživanje zvedeno na notranje imaginarno, se postavlja vprašanje, ali obstaja možnost zunanje zadovoljitve, ki je vselej že povezana z označevalcem. Če obstaja možnost zunanje zadovoljitve, potem je subjekt vselej že odvisen od označevalca, ki označuje mesto subjektovega uživanja. Kot vemo, označevalec mesta uživanja prizadeva svobodno željo subjekta, ki pa je končna ravno v svoji izpolnitveni končnosti v označevalcu. Uživanje je možno v dogodku označevalca. Tisto, kar se vpraša Miller, se sprašujemo tudi mi: ali obstaja zadovoljitev?

Debord pravi v *Družbi spektakla*, da se posamezniki in posameznice posvečamo izdelavi svojega življenja, s čimer vse bolj poglobljamo ločnico med sabo in življenjem (glej Debord 1967/1999:39). Vzrok te poglobitve je sama želja, ki nikakor ne najde svoje zadovoljitve. Problem želje je označevalec želje, ki povzroča užitek in ga istočasno izniči. Tisto, kar nam ostane v vsakdanjem življenju, je nezavedno želje in fantazmatsko željeno. Ali v vsakdanjem življenju kdaj srečamo užitek?

Od tod histerija današnjega časa. Označevalec reprezentira subjekt za drugi označevalec, ravno tako kot reprezentira užitek za drugi označevalec, a užitka nikjer. Zato pravi Baudrillard, da je že sama produkcija užitka hipperrealna. Zakaj potem iščemo v vsakdanjem življenju užitek v Drugem?

Lacanova teza nam pravi, da užitek vselej manjka v Drugem, ravno v kolikor je Drugi le posrednik užitka. Drugi označuje mesto užitka ravno tam, kjer tudi njemu ta užitek ni dostopen. Ne gre več za neko ideologijo, kot pravi Baudrillard, ki naj bi zakrivala »realno«, temveč za strategijo (glej Baudrillard 1981/1991:39), ki nam prikrija, da se užitek utelesi v izgubi, ki se šteje kot presežena vrednost. Zakaj vztrajamo na ponovitvi?

Zato, ker ima ponovitev neki učinek užitka in producira neko resnico, ki se vselej kaže kot manko užitka. Užitek zahteva ponovitev ali novi užitek. Tisto, kar dobimo s posredništvom Drugega, so le koščki užitka. In smo zadovoljni - kot hlapci simuliranega užitka v njegovi imitativni ponovitvi.

VII Show must go on!

13. *Spektakel (v živo)*

13.1. O fantazmatskem realnem

Kakšno je realno, ki ga konstruira naša fantazma? Ali drugače: želja po užitku zahteva fantazmo. Užitek pa pomeni »imeti«, kar je možno le v masturbaciji, torej je dosegljivo v fantazmi [♠], je (moška) fantazmatska želja.

Ali se res samo dozdeva, da je visoko ekonomsko-tehnološko razvita industrija zabave, industrija popularnega, poleg tega, da je namenjena zabavi, pospeševanju akumulacije presežene vrednosti, namenjena nečemu bolj temeljnemu, namreč da s svojimi številnimi narativnimi teksti nekaj zakriva, ali bolje rečeno, da nekaj strukturira? Kaj strukturira?

Strukturira pogled sleherne posameznice in posameznika na svet, njuno dojemanje sveta, njuno fantazmo in samo fantazmatsko željo po užitku in grozi tega sveta. Če je to res, potem je popularna kultura, v kolikor je umetnost in veščina komuniciranja, ki strukturira subjektov pogled, sposobna strukturiranja neke temeljne realnosti, ki jo subjekt živi, dojema in čuti, bodisi da gre za estetske pojave bodisi da gre za jezikovne igre. Strukturiranje subjektove realnosti skozi popularno kulturo potem lahko

mislimo v paradigmatski razsežnosti *posrednika* (zaslona, ekrana, filma in TV) »gibljivih podob« popularne kulture.

Če rečemo, da dokumentarni film Eugena Jareckija o ameriški zunanji politiki in vojni v Iraku z naslovom *Why we fight* (2005) nekaj razkriva, se ne zmotimo, a če rečemo, da s tem tudi nekaj zakriva, potem gre za dozdevek, kateremu gre pripisati funkcijo zastiranja nečesa. Če rečemo, da je umetnost videz nekega predmeta X, potem gre za domnevo, kot pravi Lacan, da gre vselej za nekaj drugega, kot za videz tega predmeta – gre za onkraj predmeta, za idejo (glej Lacan 1996:105). Ravno zato tudi sam Platon nastopi proti sliki (slikarstvu), ki ustvarja videz predmeta, torej neki temeljni družbeno-komunikacijski dozdevek, ki aludira na potencialno zmoto v percepciji, prevaro, manipulacijo, v končni instanci na zastrtje stvari zavoljo njega željenega videza/prikaza. V popularni kulturi smo vse bolj v dialektiki videza in resnice. Tisto, kar zaznavamo, je estetsko in potem tudi vizualno, a kaj je tu nevidno?

Če želimo nekaj *videti*, moramo *gledati*, kar nas postavlja v neki *temeljni odnos do stvari gledanja*, v *pogled*, ki strukturira neko temeljno razmerje, ki ga Lacan zajame v *Shizi očesa in pogleda* (1964): »Sam vidim iz ene točke, gledajo me od povsod« (Lacan 1996:71). Le tega lahko osmišljamo kot Foucaultov panoptični zastavek arhitekture sveta iz *Nadzorovanja in kaznovanja* (1975/1984) v filmu *Truman show* (1998). V tem smislu nas gledanje lahko pripelje do nekega temeljnega izkustva, do pogleda, ki simbolizira neko stvar, podobo videnja na zaslonu naše izkušnje, ki drsi v svoji izmikajoči se fiksaciji.

Če parafraziramo Žižka, lahko rečemo, da pogled kot želja Drugega (v končni instanci) sploh služi in omogoča posredovanje med subjektom in odsotnim objektom, tako da subjektu priskrbi minimalno fantazmatsko identiteto: imeti, biti, zamišljati (glej Žižek 1997:18). Fantazmatski okvir kot samonanašajoče se samo-zadovoljevanje slehernega subjekta potemtakem deluje kot način popredmetenje vsega, ker nam lahko prinese užitek, saj uteleša neznosni presežek kot presežek užitka. Naša fantazma lahko vse spremeni v objekt, ki nam bo prinesel presežek užitka, nekomu pa presežek vrednosti. A tu je tudi ločnica, saj je, kot pravi Lacan, vprašanje, kako nas lahko zadovolji nekaj, kar je dano-v-videnje (glej Lacan 1996:108).

13.2. O spektaklu

Zakaj nam je dana reklama X v videnje? Da si v trenutku videnja – spustu pogleda v željo, ustvarimo neko fantazmo, v kateri nastopamo z žensko ob predmetu, ki ga reklama bolj ali manj nazorno označuje, oziroma da fantaziramo v govorici, v kateri lahko preko ženske naletimo na moment

brezpogojne identifikacije in stopimo k sami Stvari. Odgovora sta torej dva: a) da o nečem fantaziramo, čeprav tega nimamo, in b) da sežemo onkraj fantazme po Stvari sami, po avtentičnem Užitku.

Odložitev pogleda v objekt [a], h kateremu nas povabi odsotni Drugi, ki deluje kot v Wendersonovem filmu *Until the End of the World* (1991) kot »stroj videnja«, je za naše oko nujna, da bi se skonstruirali kot *subjekt gledanja/želje*, ki pa istočasno deluje kot konstitutivno slepilo, ki onemogoča, da bi vedeli, da je *raven želje že raven odsotnega Drugega*. Iz tega sledi, da je *pogled objekt [a] objekt želje v polju vidnega*, tistega odsotnega Drugega, ki se splošči v sam falični označevalec, ki nas zaslepi. Zato Lacan pravi, da gre v bistvu za slepilo našega očesa kot polnega požrešnosti (glej Lacan 1996:108). Ampak če je svetovni spektakel »vse-videc«, je to fantazma o absolutnem bitju, ki ima kvaliteto vidca, ki nikakor *ne spodbuja našega pogleda, da bi videli onkraj*. Kar pomeni samo eno: *subjekt ima oči, da ne vidi (kam to pelje?)*, *subjekt je tu zgolj da sledi*, da sanja z odprtimi očmi.

Zdi se, da je imel Debord prav, ko je rekel, da gre v spektaklu za slehernega individuuma, za kolonizacijo nezavednega skozi podobo v prostoru njegove intime – prav tam, kjer je posameznik vselej že subjekt, tj. ideološki aparat. Njegov pogled/želja, ki meri na estetično eksistenco, zgolj sledi možnosti za doseganje užitka, *sledi občim podobam*, ki jih gledajo vsi v svoji intimni individualnosti in reagirajo nanje. To pomeni, da na tem mestu ne gre več za neko zunanjo predpostavko dela ideologije, temveč za ideologijo, ki jo generira sama tehnologija podobe, kar je ravno tisto, kar trdi Debord, da je spektakel tista oblika/podoba, ki izbere sredstva množične komunikacije za afirmacijo nekega videza in vsakdanjega življenja (glej Debord 1999:35; Močnik, 1993:82).

Prvi korak k stvari sami je zavezan prekoračitvi fantazme kot sestopu k Užitku. Užitek kot sama stvar potem ustreza praznemu mestu [a], ki ga lahko zapolnujemo z vrsto substitutov, kar nam lahko omogoči, da smo drugače srečni in da nam ni treba več masturbirati. Vsa možnost uživanja je torej zreducirana na identitetno zapolnitev, kar kaže na povezavo označevalca in uživanja, s katerim se premesti imaginarno fantazmatsko uživanje v možnost realnega užitka. A kaj je sploh realni užitek?

Za kaj gre, če ne za tisto stvar, ki je Drugi Drugega, kot pravi Miller (glej Miller 2001:190) – je natanko tisto, kar manjka tudi v samem Drugem. Ni Drugega od Drugega. Torej gre za stvar, ki nikoli ni na svojem mestu, ki umanjka tudi samemu drugemu, kar naredi užitek za prazen. Zaradi tega se zdi, da sam označevalec reprezentira nek užitek za drugi označevalec prav tam, kjer je za Lacana objekt a učinek izvrška diskurza – dominantna diskurza – simptom diskurza (glej Lacan 2003:43-44). Drugače povedano: gre ravno za tisto obljubo, ki jo najdemo v reklami za *Orbit fresh* žvečilne, da bo naš dah kar se da svež, ki (nas) subjekt reprezentira za *Orbit professional* žvečilne in obljublja, da nam sploh nikoli ni treba več krtačiti zob. Kaj nas čaka v prihodnje, ne vemo. Tisto, kar vemo, je le, da vsakič doživimo tisto pravo presenečenje, da smo kot subjekt vsakič prevarani in katapultirani ravno v potrditvi, da

označevalec reprezentira subjekt za »drugi užitek«. Da nikoli ni to tisto, kar proizvede naš preostanek [a] in drži odprto [\$◊a].

Diskurz označuje prave užitke, prav tako kot diskurz proizvaja označevalce v svoji samoizpolnjojoči se krožnosti, tako da je subjekt vselej-že interpeliran kot subjekt, ki je vselej že subjekt pozabe (Pêcheux 1975/1982:114), Lacanov subjekt manka, ki si obupno želi, da bi bil subjekt identitete. V tem se reflektira vsa ideologija samodelovanja diskurza, v katerem se označevalci artikulirajo ravno preko subjekta in za subjekt, kar je logika ponavljanja, ne v svoji identitetni edinosti, temveč v svojem identifikacijskem mnoštvu. In v kolikor je [S₁] tisti falični označevalec, označevalec gospodar, ki prizadeva fragmentacijo subjekta [\$], je njegovo poslanstvo označevanja decentralizirajoče (prazno) ravno zato, da lahko zagotavlja mnoštvo identifikacijskih ponovitev, da subjekt [\$] ostaja v realnem v obliki manka, da je njegova želja končna in da ne doseže užitka (glej Miller 2001:201). Užitek vselej umanjka ali pa je v končni instanci le slaba imitacija užitka: ker ne moreš kupiti Rolexa, nosiš njegovo imitacijo; ker nisi Madonna, se oblačiš kot Madonna; ker ne zapraviš 500 €, zapraviš 50 €, samo da uživaš. Zadovoljitev pa je le parcialna, tudi če si isti kot Madonna, tudi če si privoščiš Rolex ali zapraviš 500 €.

13.3. O simulaciji in stimulaciji

V *Narobni stani psihoanalize* je Lacan jasno pokazal, da gre za metonimijo užitka prav tam, kjer je ta užitek vselej že izgubljen (?). Mar to ne velja tudi za subjekt, zaprečeni subjekt, ki je vselej-že izgubljen? Na delu je lacanovski pesimizem.

Torej imamo užitek kot izgubljeni objekt [a] in subjekt, ki mu vselej manjka [a], kar kaže na njuno prekrivanje. Ali je zdaj označevalna veriga [S₁-S₂] aparat užitka – vir simuliranega užitka, kot ga misli Baudrillard? Odgovor je: da, ravno v kolikor je označevanje užitka mišljeno kot samo izničenje užitka, torej kot neka konstitutivna izguba za sistem (za S₁, označevalca gospodarja, sodobnega bogataša povečanje akumulacije kapitala, tam kjer izguba šteje kot presežena vrednost), ki jo šteje kot označevalno izgubo presežene vrednosti (glej Lacan 2003:109; Miller 2001:203).

Klasična formula je, da nam vse bolj prodajajo *stil življenja* v modnih revijah, v katerih navedejo, da bomo zagotovo shujšali, če se bomo držali določenega tipa diete, ki temelji na zdravi hrani. Logika menjave je ta, da zdrava hrana stane več ko navadna, da se »pascalovsko empatično vživljamo« v življenjski stil, začnemo obiskovati fitnes, začnemo ločevati ogljikove hidrate od beljakovin, pijemo dietno Coca-colo, jemo sladoled z manj sladkorja, ... in uživamo v življenju. V bistvu pa plačujemo bistveno več za zdravo življenje, ki v končni fazi ne proizvede nujno pričakovanega učinka, ali pač? Gre za to, da

izkusimo tisto, kar je povezano z genezo užitka. Prav v tem smislu je treba Lacanov *diskurzivni [a]* brati kot *samo dopolnilo* ali *sámo dopolnilo za izgubljeni užitek*, ki se mora ponavljati v neskončnost.

Da to ponavljanje lahko teče, mora biti podprto z vednostjo [S₂], vednostjo kot ekspertizo o kulturi, o kupcih in njihovih navadah, o blagu ... z vednostjo kot tehnologijo. V tem smislu vednost [S₂/S₁] nastopi kot tista, ki odpira manko, oziroma kot tista, ki ga povzroča (glej Lacan 2003:50; Foucault 1991:17-18) in ki istočasno proizvaja anestetik, preseženi užitek za ta manko v obliki *popularnega blaga, storitev in podob*, zaradi česar Miller pravi, da se ni mogoče odpovedati temu avtonomnemu (kapitalističnem, op. N.J) simbolnemu redu (Miller 2001:204). Ali je mogoče subverzivno uživati, kot je predlagal Fiske, v ekonomiji popularnega znaka, s proizvodnjo novega subjektivnega pomena/užitka (glej Fiske 1991/2001:46-47)? Lacanov odgovor je bil: »Ob mojem diskurzu se ne nadejajte ničesar subverzivnejšega od tega, da ne pravim, da imam rešitve« (Lacan 2003:76). To je treba razumeti skozi Millerjevo interpretacijo, da je namreč sam falični užitek kot tak prepovedan oziroma nemožen, medtem ko je vsaka dopolnilna proizvodnja in potrošnja užitka več kot zaželjena (glej Miller 2001:205). Prav tu, na tem mestu, moramo za nazaj prebrati zmoto Foucaultovih idej in tistega, kar se je razvilo na njegovi ideji (post-izma), s Fiskejevo produkcijo popularnega vred, da je namreč vsaka subverzivna produkcija zgolj dopolnilo diskurzivne proizvodnje preseženega užitka, torej entropična izguba, ki sploh omogoča ponavljanje in ohranjanje izhodiščne razlike med pravim mankom in njegovim *imitativnim dopolnilom* (glej Lacan 2003:88-89).

Zdi se, da je imel Baudrillard prav vsaj tam, kjer je trdil, da »*popularni produkcijski kod*« - *POP Code* - ni nič drugega kot *organizacijski princip* (glej Baudrillard 1988:132), ki s svojo strukturo zagotavlja »še več« razlike, tako da vsako proizvodnjo resnice anulira, ne da bi jo zatajil, temveč tako, kot pravi Močnik, da jo repetitivno ponavlja preko osrednjega generalizatorja teksta in podobe TV in jo naredi vsem za vidno, za falični označevalec, s čimer izniči njen subverzivni učinek (glej Močnik 1993:60). Za Krokerja in Cooka to pomeni zgolj materializacijo ideologije v tehnologiji generaliziranih podob (glej Kroker in Cook 1986:268), s čimer *spektakel* postane sam svoja najboljša blagovna znamka, kot je že napovedal Debord. Postane blagovna znamka – označevalec v svoji čisti obliki, sam gospodar označevalec, veliki Drugi, ki ga ne moremo zamisliti drugače kot v povezavi z užitkom, strukturo uživanja. Identifikacija zdaj ne poteka več z avtoriteto kot v primeru, ki ga obravnava Adorno v *Strukturi fašistične propagande* (1951), temveč s samo blagovno znamko X - označevalcem gospodarjem, ki označuje točno določen tip življenjske drže X, ki v konfiguraciji s potrošnjo objektov in storitev X producira Foucaultovega posameznika življenjskega stila X, ki ga glede na Bourdieujevo topografijo okusov lahko umestimo v prostor družbenega.

Zdi se torej, da gre pri povedanem zgolj za dokaz, da sodobni subjekt obstaja le še toliko, kolikor je sam strukturno oziroma diskurzivno povzročen in hkrati že izgubljen kot užitek. Njegovi alternativni sta

obe zelo popularni. Tisto, kar je vzbujeno pri sodobnem subjektu številka 1, je njegov fantazmatski odnos do užitka, do neke stvari [šda], ki mu omogoča samonanašajoče se uživanje v repetitivnem masturbiranju in imaginarni sreči, ki deluje kot zaslon obrambe na poti k sami strukturi izkušanja/uživanja v Realnem in se zadovoljuje v domačem imaginarnem (glej Žižek 1997:36; Miller 2001:205-206). Mogoče bo enkrat stopil onkraj in poskušal zaužiti nekaj realnega. Tisto, kar je vzbujeno pri subjektu številka 2, ki misli užitek kot preseženo uživanje, je že udomačeno onkraj fantazme; ta subjekt že uživa v Realnem, ki je razvrednoteno – saj je Realno ravno mesto njegove »identitete«. Postmodernistična logika sublimacije realnega je potem mesto, kjer smo že ujeti, tam kjer smo kot subjekti že mišljeni in zaradi česar je užitek že neka vrsta ugodja. To pomeni, da ni več meje med užitkom in ugodjem, da je nastopila simulirana družba, kot pravi Baudrillard v *Simbolni menjavi in smrti*, da je izginila možnost za izkušanje Realnega (glej Baudrillard 1988:126). Temu pravi Miller zgoščena oblika fantazme, ki traja in se razteguje v vzgajanje in hranjenje *simptoma* (glej Miller 2001:206). S tem simptomom zdaj živimo, postal je naš življenjski sopotnik. Ta simptomatika je zelo nazorna v Spurlocovem dokumentarnem filmu *Supersize me* (2004), ki pokaže, kaj užitek prinaša poleg identitete mcdonaldizacije, namreč lastno ovrednotenje, ki zahteva nujno dopolnitev v vrsti objektov-užitkov. Užitek je smrtni užitek, več je uživanja, več je bolezni, a užitka je vse manj, saj mora po logiki odpiranja mesta užitka, njegovega razširjanja vedno na novo proizvajati dodatne imitacije užitkov, ki se iztečejo v tisto, čemur Lacan pravi *potrošniška družba*. Iz te ugotovitve nekje izhaja tudi Baudrillard, ko pravi, da produkcija Realnega ni več mogoča, saj gre produkcija tega malega a onkraj naravnega v kulturno imitacijo vseh objektov, ne da bi zapolnilo tisti manko v subjektu, temveč da bi ga še bolj razširilo (glej Baudrillard 1988:177). Zadovoljitev je »hipna«, želja je končna, reprodukcija pa se ne konča. V Althusserjevih terminih je treba razmišljati, kako zagotoviti pogoje za možnost reproduktivnega uživanja, geneze preseženega užitka. Odgovor je neskončna kulturna proizvodnja - Jamesonova kulturna logika postmodernizma in Hraveyeva fleksibilna akumulacija – sodobni dispozitiv geneze kulturnih substitutov, ki regulira popularni kod uživanja, ki regulira stil našega življenja in naše strukture uživanja (glej Miller 2001:207). *To je kulturni kapitalizem ekonomije užitka*. Toda kaj je rekel Lacan v seminarju *Še (1975)*? Da je užitek v svojem temelju idiotski in samotarski, torej je prazen, in nikoli ni tisto, za kar se kaže.

14. Ali se ljudje zavedajo, kakšne so stvari v resnici?

Manonijev obrazec »saj vem, ampak« bi prav prišel pri pojasnjevanju »zavedanja« subjekta o svojem delovanju znotraj popularnega dispozitiva. Tokrat se bomo izognili uporabi tega koncepta in

poskušali odgovor podati nekoliko drugače. Poskusili bomo odgovoriti z »logiko« prakse vsakdanjega življenja, ki jo je Bourdieu razvil v *Praktičnem čutu* (1980) prav kot prakso praktičnega čuta.

Ugotovili smo, da se družbeni svet v svojem popularnem produkcijskem kodu kaže subjektu kot svet *Spektakla* (Debord, Jameson), v katerem je nemogoče ločiti Realno od njegove simulacije (Lacan, Baudrillard). Spektakel je postal ena velika kulturna fantazma, v kateri se subjekt srečuje s sublimnimi, imitativnimi Realnim užitki in sebe doživlja simptomatsko živega, ravno v kolikor se kot subjekt prakse misli kot subjekt preseženega uživanja (Lacan, Miller).

Navsezadnje imamo opraviti s »sfaliranim« subjektom [\$], subjektom manka, ki svojega konstitutivnega manka ne more zapolniti. Dano mu je na razpolago le, da se (samo)zadovoljuje in tolaži v svojem neposrednem fantazmatskem, torej imaginarnem odnosu do objektnega družbenega sveta spektakla, ki ta odnos že nekako predpostavlja. Predpostavlja ga ravno zato, ker ga misli diskurzivno, skozi njegovo epistemološko nezavedno strukturo vse od Saussura in Durkheima, [...] Levi-Straussa, Lacana in Althusserja, [...] Žižka in Močnika [...].

Kako se bo subjekt tolažil, kako si bo prisvajal in interpretiral svet *Spektakla*, je njegova individualna intimna izbira, zato je vsiljevati »od zgoraj« zgolj en pravi pomen za vse, kot pravi Douglasova, že vrsta kulturnega imperializma. Iz tega razloga Fiske, tako kot Douglasova, pristopa k spektakelskemu svetu iz konteksta branja popularnega teksta, ki je rešilni ključ do interpretacije in proizvodnje subverzivnega pomena in preseženega užitka (glej Fiske 1991/2001:140; Cohen and Taylor 1976/1992:12-13; Douglas 1996/1999:17). Diskurz spektakla nas ne more v celoti zajeti, je minimalno zagotovilo obeh v tej po-foucaultovski popularni kulturni produkcijski ekonomiji.

Problem, ki izhaja iz tovrstne subverzivne drže, je danes občutljiva tema, ki jo je med prvimi prepoznal Debord (Debord 1967/1999:150-153; Kellner 2003:2-11). Danes je problematičen sam kontekst »svobodnega prostora«, ravno v kolikor zadeva civilno družbo in intimo individualnega. Prav slednja sta stvar kolonizacije ekonomskega in političnega preko tistih *struktur*, ki jih je Lévi-Strauss oznanil za *kulturno univerzalne*.

Gre za tiste *univerzalne strukture čutenja, uživanja in odločanja, ki nas lovijo glede na okus*, bodisi da gre za politični, estetski, kulturni itd., za katerim vselej-že stoji ekonomska logika. Prav tam torej, kjer naj bi bili najmanj spolitizirani, smo v bistvu najbolj politično ranljivi in ekonomsko nepreračunljivi. Zato Douglasova univerzalne strukture čutenja artikulira kot simbolni kapital v Bourdieujevem smislu, ki je le na videz nasproten ekonomskemu kapitalu (glej Douglas 1996/1999:41). Investicija v simbolni kapital, kolikor je ta del ekonomskega kapitala, je fleksibilna naložba za akumulacijo presežene vrednosti. V lacanovskem diskurzu simbolni kapital ustreza ravno tistemu nevtralnemu [S₂] »vse-vednosti« univerzitetnega diskurza (glej Lacan 2003:96-98; Foucault 1969/2002:199-200), ki deluje kot marxistična dopolnilna nadstavba Althusserjeve strukturno-ekonomske (nad)determinante (glej Althusser 2000:129).

Če gre za uporabo struktur čutenja, uživanja in odločanja, ki zahtevajo, da se kot subjekti manka \$ odločamo glede na našo strukturo okusa, ki je nedvomno estetska kategorija, potem so subjekti, kot pravi Bourdieu, vse bolj antropološki konstrukti, ki ne delujejo več po konceptu »racionalnega akterja« (glej Bourdieu 1980/2002:85). Teorija »racionalnega akterja«, ki je ozko povezana s klasičnim ekonomizmom, danes ne deluje več. Kulturni kapitalizem kot logika delovanja, kot pravi Jameson, deluje kot kulturna usmeritev ne v konstruiranju skupnosti logike (solidarnosti), temveč v skupnost kulturnih razlik – Drugosti (glej Jameson 2001:21-22; Certeau 1997:45-48). »Vsi drugačni, vsi enakopravni«, kot se je glasilo pred časom humanitarno geslo, odraža ravno načelo produkcije opozicije razpoznavnosti (glej Douglas 1996/1999:52), ki omogoča ohranjanje razdrte skupnosti v opozicije kulturno strukturiranih posameznic in posameznic, ki delujejo na ravni struktur čutenja, uživanja in odločanja zdaj kot *individualni ideološki aparati*.

Če sprejmemo Bourdiejev koncept strukturiranja strukture, potem lahko rečemo, da *individualni ideološki aparati* – subjekti \$ - delujejo »iz mesta« v strukturi – habitusa (Bourdieu 1980/2002:90-92), ki jim omogoča, da organizirajo svoje predstave in prakse - subjektivna upanja (strukture odločanja, uživanja in čutenja) v razmerju do objektivnih verjetnosti (kulturnih dobrin, storitev idr.). S tem se pravzaprav izognemo neposredni zunanji determinaciji subjekta prakse in odpremo prostor teorizacije *subjektive logike praks, ki delujejo v svoji proizvodnji misli, želja, zaznavanj itd. svobodno*. Te subjektive prakse, ki so del subjektivnega imaginarija in ki si prizadevajo v svojem imanentnem delovanju v razmerju do objektivnih okoliščin in njihovih zahtev proizvesti pravilnost svojega delovanja, so *praktične prakse*.

»Praktične prakse« ustrezajo tistemu *praktičnemu čutu*, ki je univerzalna imanentna človeška strukturalija, na katerih slonijo naše izbire v družbenem svetu.⁶⁴ Praktični čut ni nič drugega kot subjektivni način delovanja, ki percipira življenje kot igro ravno na tisti metodični ravni čuta za jezikovno pragmatiko igre, ki je imanentna družbeni ravni, kot je poudarjal Lyotard (glej Lyotard 1979/2002:20). Praksi subjekta – individualnega ideološkega aparata, ki deluje po imanentni logiki čutne prakse, je potem nujno lastno neko *verjetje v njegovo konstitutivno subjektivno delovanje*. Subjekt, o katerem govorimo, je potem Lacanov subjekt [\$], za katerega se predpostavlja, da *verjame* (glej Lacan 1996:222; Močnik 1999:53-54), in Bourdiejev subjekt prakse, brezpogojnega, neoporečnega in predrefleksivnega stanja zavesti, »ki duha nezavedno potegne s seboj« (Bourdieu 1980/2002:117). Kam ga potegne?

⁶⁴ Praktični čut je diametralno nasproten racionalnemu akterju ravno glede na logiko prakse. Če je logika racionalnega akterja logika ekonomskega racionalista maksimiziranja in minimiranja stroškov ugodja, potem je logika praktičnega čuta logika igre, ki je hkrati proizvod objektivnih in subjektivnih struktur, a z eno temeljno razliko: v svojem delovanju se ne obnaša vedno racionalno in ekonomistično (glej Bourdieu 1980/2002:113).

Subjekt, za katerega se predpostavlja, da verjame v svoje praktično delovanje, mora biti kot subjekt prakse, slep za misel svojega delovanja, oziroma mora slepo verjeti svoji simbolistični misli prakse. Imaginarno razmerje teh subjektov do svoje prakse ustreza Althusserjevi tezi o *materialni eksistenci ideologije* (glej Althusser 2000:93), ravno v kolikor *subjektive ideje obstajajo v subjektivih dejanjih*, se vpisujejo v prakse in v kolikor prakse potrjujejo te ideje. V tem smislu bi rekli, da je človek bolj kot racionalističen *idealističen*. In prav prisotnost tega idealizma je tista praktična nujnost »racionalnega« čutenja, mišljenja in odločanja, po kateri se v vsakdanjem življenju subjekt odloča. *Ta idealistična misel pa je transsubjektivna, že njemu ne povsem jasna, razumljiva in enoznačna*, kajti kot taka ima možnost večih smislov, kot jih je sam subjekt prakse sposoben zajeti. Če se izrazimo drugače: *subjektovo delovanje je ideološko, ravno v kolikor je ideologija sama praksa delovanja*.

Temeljna izbira, kot ji pravi Douglasova, je izbira, po kateri individualni subjekt [\$] – ideološki aparat deluje v družbi spektakla in je odvisna od njegove *prakse zaznavanja – struktur čutenja in uživanja* ter na drugi strani *struktur vrednotenja in odločanja* (glej Douglas 1996/1999:90). Temeljna izbira se potem nanaša na Debordovo spektakelsko kulturno ponudbo, Bourdieujevo simbolno ekonomijo, ki zajema spekter heterogenih družbenih diskurzov od politike do vere in mode, hrane itd., s katerimi se subjekt prakse sooča vsakodnevno v svojem življenju. *Subjekt prakse* moramo v njegovi temporalnosti potem misliti v presečišču simbolnih diskurzov, kot pravi Bourdieu (glej Bourdieu 1980/2002:139-140), v njegovi fantazmatični poziciji doživljanja in proizvajanja »totalnega« smisla. Ta pozicija subjekta, v katerem se križajo simbolni diskurzi, je potem pozicija odločanja, pozicija subjekta prakse in verjetja, ki glede na »okus«, nekakšno *kulturno vest*, izbere »to, za kar gre« (glej Douglas 1996/1999:100).

»To, za kar gre«, pa ni nič drugega kot neka »*kulturna perspektiva*«, ki je »perspektiva okusa«, ki si jo subjekt prakse proizvede znotraj simbolno organiziranega diskurza. Ali natančneje: gre za tisto perspektivo, kot pravi Močnik, ki se interpeliranemu subjektu znotraj diskurza kaže kot njegova fantazmagorična domačinska perspektivna izbira (glej Močnik 2003:25). V tem smislu je *vsaka izbira za subjekt prakse prava*, kot pravi Bourdieu, saj je subjektovo *načelo izbire načelo praktične in implicitne pertinence*, ki pa ostaja brez refleksije (Bourdieu 1980/2002:152-153). Subjekt prakse je *potem subjekt ideologije*, obratno pa ideologija interpelira individuum v subjekte delovanja, v to, kar vselej-že so (Althusser 2000:100-101). To pomeni, da v kolikor gre za subjekt - subjekt neke prakse, ki je vselej subjekt neke ideologije, se časovnost ideologije izniči, s čimer je praksa ujeta v »to, za kar gre«. Zato Bourdieu pavi, da je ujeta v popolni prisotnosti v sedanjosti in praktičnih funkcijah, »[...] ki jih tu odkriva v obliki objektivnih potencialnosti, izključuje vračanje na samo sebe (se pravi na preteklost), pri tem pa spregleduje načela, ki ju upravljajo, in možnosti, ki jih vsebuje.« (Bourdieu 1980/2002:156)

Z Althusserjem bi rekli, da subjekti po praktični logiki funkcionirajo sami z ideologijo (glej Althusser, 2000:106), tako da se vključujejo v prakse, ki jih obvladujejo diskurzi, v katerih prepoznavajo in

priznavajo obstoječe stanje, »to, za kar gre«. »To, za kar gre«, nam razkrije Bourdieu sam, ko reče, da te *strukture zaznavanja, vrednotenja in delovanja, ki so proizvod prakse*, niso nič drugega kot praktični operatorji, preko katerih se *objektivne (ekonomske) strukture (Spektakla)*, katerih proizvod so, skušajo reproducirati v praksah subjektivnega imaginarija (glej Bourdieu 1980/2002:161). Poskušajo se reproducirati prav tam, kot pravi Močnik, kjer naj bi bili vsi še »varni« pred kapitalističnimi razmerji gospostva – v civilni družbi abstraktnih individuumov (glej Močnik 2003:28).

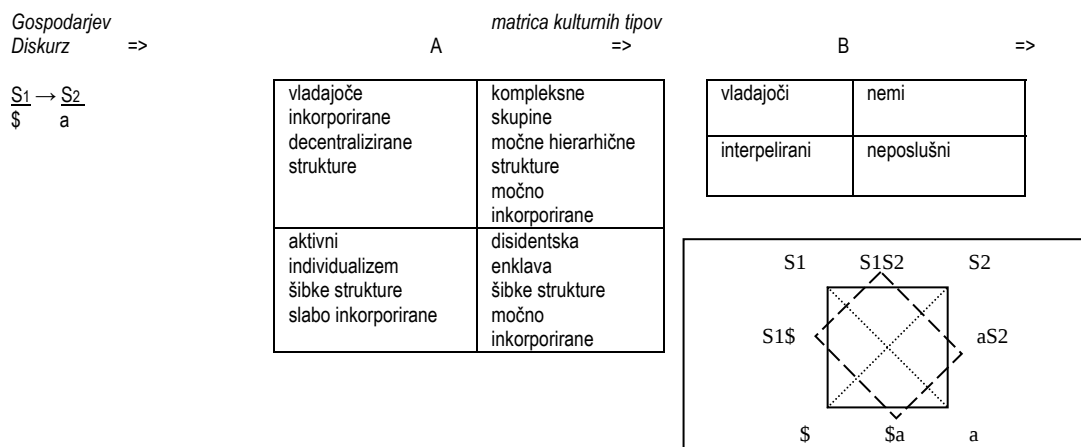
A ker ekonomija diskurzivnih mehanizmov kolonizira ravno te »varne« strukture čutenja, doživljanja, odločanja, estetskega, kulture in zabave itd., se zdi, da vse deluje ravno na ravni *struktur okusa*. Zato Douglasova pravi, da gre pri označevanju predmetov, uslug in podob za *produkcijo popularnih kodov*, preko katerih (njihovega prepoznavanja in priznanja) se določa pripadnost skupin/proizvajajo skupine pripadnosti (glej Douglas 1996/1999:128-129). Iz tega razloga tudi Močnik *diktat okusa* označi za softiciran način klasifikacije in manipulacije posameznikov in posameznic v razmerju do vladajočih struktur in med samimi posameznicami in posamezniki (glej Močnik 2003:29). V tem smislu se tudi sam kulturni konflikt premesti na raven individualne perspektive, kar je drugo ime za premestitev samega razrednega boja med svobodne in enake posameznice in posameznike.

»Razredni boj« zdaj nastopa kot fetiška ideologija v vsej svoji paradoksnosti ravno zato, ker družbena razmerja med posameznicami in posamezniki dobijo fantazmagorično obliko razmerij med svobodnimi in enakimi posamezniki, kar ustreza oblikam v »predkapitalističnih formacijah«. Dejansko se družbeno-razredni konflikti udejanjajo na ravneh struktur osebnega odločanja – tam, kamor smo jih postavili mi, na ravni okusa in presežnega uživanja. V tem kontekstu je treba razumeti tudi Kurzovo artikulacijo struktur okusa kot struktur politične estetizacije (glej Kurz 1999/2000:24), ki deluje vse bolj po principu *praktične mimesis*, kot je temu rekel Bourdieu (glej Bourdieu 1980/2002:125).

VIII O subjektu

15. *We need you! (Nikoli izgubljen, nikoli najden subjekt)*

Diskurz o nikoli izgubljenem, nikoli najdenem subjektu bomo zastavili na Lacanovem izhodiščnem diskurzu gospodarja, tako da bomo *označevalne člene* [S₁, S₂, \$ in a] interpretirali kot matrico *kulturnih tipov* (glej Douglas 1996/1999:53): *interpelirani, nemi in neposlušni*.



Slika 15.1. Transformacija Douglasove diskurzivne matrice kulturnih tipov

Recimo, da se med posameznimi kulturnimi tipi, ki jih označujemo $[S_1]$, $[S_2]$ in $[\$]$, uveljavlja določena kulturna perspektiva – razlika, ki zadeva njihove strukture okusa, vednosti, uživanja in nasploh neke kulturne usmeritve, ki so stvar kulture. Razmerja, ki jih tvorijo kulturni tipi, zahtevajo potem neko relacijsko mišljenje in interpretiranje, da bi prišli do nekih ugotovitev o »durkheimovski« družbeni stvarnosti. Ko stopamo na Bourdieuev teren družbenega prostora in simbolne moči (glej Bourdieu 2003:81) oziroma Douglasovih kulturnih perspektiv (glej Douglas 1996/1999), pravzaprav ostajamo v Lacanovi matrici krožnih diskurzov (glej Lacan 2003), prav tam, kjer kulturni tipi določajo eni druge in se artikulirajo v medsebojni so-odvisnosti glede na bližino, izgled, oddaljenost, položaj, strukturo okusa, itd. Gre skratka za to, da pokažemo, kako lahko percipiramo simbolni boj omenjenih kulturnih tipov za prisvojitve družbenega prostora (glej Bourdieu 2003:90).

Družbeni prostor je torej prostor diskurza (Lacan 2003; Foucault 1969/2002; Bourdieu 1984), temeljne družbene vezi, s katerim je določeno delovanje posameznikov in posameznic, prav tako kakor je tudi vsak učinek njihovega delovanja notranji diskurzu. V tem smislu je diskurz strukturiran v okviru Marxove teorije o kapitalizmu (glej Balibar 1965/1975:228-229; Močnik 2003:24-25; Lacalu in Mouffe 1985/1987:82-88) kot kapitalistična družbena formacija, v kateri dominira kapitalistični način produkcije, za katerega je značilno, da njegova ideološka dominantna sovpada z njegovo ekonomsko determinanto.

»Mesto« sovpadanja je »mesto«, iz katerega je struktura sposobna proizvesti minimalne ideološke – simbolne pogoje za svojo možnost. To »mesto« je »mesto«, iz katerega deluje blagovni fetišizem. Blagovni fetišizem kot specifična ideološka oziroma simbolna organizacija diskurza, v katerem družbeni odnosi med ljudmi privzamejo za njih fantazmatsko obliko odnosa med stvarmi (glej Marx Kapital, Zvezek I 1986:73), je sposoben mobilizacije diskurza, a ni sposoben zagotoviti v celoti totalizacije niti diskurza nasploh niti posamično. Diskurz je zato »možno« totalizirati zgolj v nenehni re-produkciji možnosti – pogojev za totalizacijo in učinek totalizacije, ki pa sta oba notranja notranji strukturaciji

diskurza. In ravno proizvodnja diskurza oziroma njen učinek so nikoli zares obstoječi »idealni« kulturni tipi, preko katerih diskurz objektivnih struktur poskuša zagotavljati svojo totalnost (glej Bourdieu 1980/2002:92-93). A ker ni nikoli zares totalen, brez preostanka, vedno z zaželenimi kulturnimi tipi sproducira tudi nekaj negativnega ne-za-želenega izvržka. V kolikor so ti kulturni tipi »subjekti« blagovnega fetišizma, se ravno ta strukturni kapitalizem slehernemu posamezniku kaže v njim fantazmatski obliki razmerij, torej z njihovega strukturnega domačinskega stališča, že strukturiranega habitusa, strukturnega mesta njihovega delovanja. V kolikor so ti kulturni tipi, ki zasedajo določena strukturna mesta, tudi mesta konflikta, je neizbežno politiziranje teh konfliktov, ki obstajajo znotraj diskurza v med-relacijskih odnosih (glej Laclau in Mouffe 1985/1987:97-98).

15.1. Nemi

[S₂] so strukture vednosti – izobraževanja, estetike, kulture, tehnologije, ideologije itd., torej čisti simbolni kapital, ki ga Lacan postavi v razmerje z [S₁], tako kot to naredita Bourdieu in Douglasova (glej Lacan 2003:54; Bourdieu 1980/2002:193-194; Douglas 1996/1999:41). Gre za simbolni kapital [S₂], ki označuje strukturni premik diskurza gospodarja [S₁] in oblikovanje neke oblike družbene vezi, ki je sposobna artikulacije ekonomske in simbolne dominacije. [S₂], kolikor temelji na neki hierarhični (srednjeveški) skupnosti, ki ji Lacan reče univerzitetna, je njena lastnost, formalizacija vedenja o populaciji in posameznikih. Temu je Foucault rekel produkcija vednosti in produkcija subjektov vednosti, kulture, okusa, estetike ... Vednosti o vsem, pri čemer [S₂] *ni vse-vednost, in ni vsa [S₂] podrejena [S₁]*.

Če je [S₂] vednost, ki misli diskurz kot red subjektov, kot red stvari, ravno tako kot ga je zastavil Durkheim, da je svet družbenega treba percipirati kot svet stvari, je njena vednost sama po sebi le navidezno nevtralna. Navidezno nevtralna je ravno v svoji epistemologiji, ki izključuje konstitutivni vidik subjektivnega doživljanja družbeno objektivirajočega, kateremu ta subjektivnost pripada (glej Bourdieu 1980/2002:51; Holloway 2002/2004:120-122). Fetišizacija v znanosti, v kolikor poteka v izključevanju subjektivnega in njegovi postvaritvi, sovпада z logiko diskurza – blagovnim fetišizmom. Mesto sovpadanja nevtralne vednosti z mestom vrednosti je mesto, v katerem je [S₂] podvržena avtoriteti diskurza [S₁]. Lacan vez [S₁-S₂] pokaže kot vez novega tehnokratskega (kulturnega) imperializma, saj S₂ nastopa kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve – vse, namesto [S₁] o [\$] (glej Lacan 2003:110). Recimo, da je to mesto [S₁S₂] (glej sliko 15.1.B).

Diagonala [S₂-\$], diagonala struktur vednosti in individualiziranih aktivnih subjektov, se artikulira kot diagonala dveh kulturnih tipov subjekta: subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve [S₂], in subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame [\$]. Oba kulturna tipa, kot pravi Douglasova, podpirata avtoriteto, dominacijo in vodstvo (glej Douglas 1996/1999:56), pri čemer je [S₂] – subjekt, za katerega se

predpostavlja, da ve, neposredni interpelacijski vzvod za subjekte verjetja, ravno kolikor deluje kot proizvajalec smisla za [\$]. *Proizvajanje vednosti*, v kolikor sovpada s *proizvajanjem smisla* za Drugega [\$], potem ni nič drugega kot generalizator *proizvodnje ideologije vednosti* o strukturah uživanja, odločanja in vednosti [\$] za samega [\$]. Diagonala [S₂-\$] v tem smislu ni deterministična, je pa diagonala potencialne identifikacije, ki omogoča udejanjanje izbire »materialnih vrednot« uživanja. [S₂] zato deluje kot ideologija produkcije Drugosti in njenega preobraževanja v vrednost, pri čemer ima podporo avtoritete. Pri tem pa ne smemo zamenjevati [S₂] z ideologijo liberalizma, saj diskurz Univerze deluje v konjunktornem razmerju z [S₁] ravno zavoljo ohranjanja fevdalnega strukturnega mesta in okusa – družbeno-kulturnega položaja. Zadosten dokaz za takšen položaj [S₂] je nezaupanje v institucije vednosti in kulture, ki izhaja iz njihovega nesubverzivnega (naprednega) razmerja do [S₁]. Takšno vrsto nezaupanja je zaznati na ravni načelnega umika [a], tistega kulturnega tipa, ki je izrazito usmerjen proti strukturi [S₁-S₂] kot obliki vladanja moči in vednosti nad [\$]. V tem kontekstu lahko rečemo, da sama [S₂] proizvaja sodobna družbena razmerja (kulturnih tipov \$, a in S₁), ki so predmet njenih raziskav, s katerimi podpirajo družbeni in geografski svet spektakla. Opravičilo lastnega vedenja je nevtrarno početje, znanost zaradi samega vedenja – užitka (glej Lacan 2003:86), pa čeprav v službi egalitarnih struktur. A po drugi strani ne moremo postaviti celote [S₂] v razmerje do [S₁] ravno zato, ker znotraj diskurza univerze obstaja tisti potencial, ki se zavzema za disidentsko znanost [aS₂] in podpira tisto neposlušno [a]. Kljub temu [S₂] so ideološki aparati države, kot jih je v svojem delu zastavil Althusser in jim pripisal materialno mesto ideologije, ravno v vrsti formalnih pravil, s katerimi urejajo vrste življenskih praks [\$] in [a] za [S₁]. Zato je to mesto [S₂] *treba problematizirati*, kajti, kot pravi Lacan, od tega diskurza kot diskurza užitka se pričakuje delo resnice, s katerim je mogoč *vdor v politično* (Lacan 2003:86). Bo [aS₂] uspel ta vdor?

15.2. Interpelirani

Pozicijo individualiziranega aktivnega in tekmovalnega kulturnega tipa [\$], ki se definira v svojem načelu opozicije do [S₂], čeprav sta na isti diagonali materialnega, je treba misliti kot resnico diskurza. [\$] sovpada z dejansko resnico, s stanjem družbenega, ki ga označuje kultura individualizma. Kulturni tip individualizma misli subjekte kot individualne ideološke aparate, ki so hedonistični iskalci preseženega užitka (glej Campbell 1987/2001:119-120) in zato delujejo s praktičnim čutom (glej Bourdieu 1980/2002:139). Njihova dinamika uživanja je spremenljiva in aktivno naravnana, zato jih Baudrillard označi za potrošniško kulturo (glej Baudrillard 1988:48), Fiske pa za popularno kulturo (glej Fiske 1991/2001:66). Douglasova kulturni tip [\$] označi za kulturni tip komercialnega koda (glej Douglas 1996/1999:57), kjer komercialne vrednote kodirajo kot materialistične, in ravno preko kopičenja kulturnih

predmetov in njihove uporabe potrjujejo svoje strukturno mesto v družbenem prostoru. Takšno razmišljanje ustreza Debordovi tezi, da je forma-blago koloniziralo življenje v svoji kvantitativni obliki in da to, kar vidimo (subjekte), ni nič drugega kot blago – humanizem blaga (glej Debord 1967/1999:43-44).

Ravno Lacan pokaže, kako popularno uživanje kulture odigra pomembno vlogo pri re-produkciji položaja [\$] znotraj diskurza, in to prav tam, kjer osebna ekonomija sovpada z ekonomijo diskurza (glej Lacan 2003:89-91), ki jo je Jameson utemeljil kot postmodernistično kulturno logiko. Slepota kulturnega tipa [\$] za svojo prakso je v tem, da ne vidi, da je označevalec [S₁] vzrok za njihovo izgubo in hkrati možnost neposredne zadovoljitve, ki pa nikoli ne pokrije njihove historične izgube – družbenega, razrednega ali kulturnega položaja. Označevalec, ki je vpeljal njihovo kulturno izgubo in jo naredil za integralni del samega diskurza, je temelj kulturnega konflikta, ki ga je Marx mislil kot temelj družbeno razrednega konflikta na ravni [S₁\$ - \$ - a\$ - a] (glej sliko 15.1.B). Diskurzivni užitek, kot pravi Miller, ki mu je [\$] podvržen, je zgolj stvar označevalnega mehanizma [S₁-S₂], prav tako kot je sam [\$] proizvod istega mehanizma (glej Miller 2001:197). Zato je [\$] treba brati kot tistega »biti«, ki vznikne pod [S₁], a nima besede, je zaprečeni subjekt, prilagodljivi subjekt, subjekt, ki sprejema avtoriteto svojega stvaritelja [S₁\$].

Ali je nakupovanje protest? Zakaj bi se ljudje odločali za nakupovalni slog, ki nima nič z njihovim najglobljim bistvom, se sprašuje Douglasova (Douglas 1996/1999:88-89). Ravno iz tega razloga, da bi povezali kulturno blago in [\$], [S₂] deluje v osmišljanju sloga – dizajna, ki že posreduje estetizirano bistvo (smisel), kot pravi Kurz (glej Kurz 1991/2001:45-46), in naredi, da sama kultura deluje kot razsodnik okusa in producent razlik znotraj polja družbenega. Ta model deluje, ravno v kolikor porabniki določenega estetskega stila delujejo na praktični ravni čuta preko svojih struktur okusa, ki jim pripisujejo odgovornost za svoje odločitve (Bourdieu 1979/2004; Campbell 1987/2001). Učinek praktičnega čuta [\$], ko izbira med določenimi kulturnimi blagi, je življenjski slog, ki je v svojem strukturiranju edinstven in individualističen. [\$] kot edinstven ideološki aparat, ki je edinstveni aparat užitka, edinstvena kultura – rezultat množice individualnih izbir, zdaj deluje v svoji individualnosti struktur okusa, izbire, odločitve kot mesto kulturnega konflikta z drugimi samostojnimi ideološkimi aparati.

Douglasova koncipira kulturni konflikt prav v tem polju kulturnega tipa [\$], kjer je oblikovanje osebnih kultur stvar osebne vesti in porabniških izbir/kulture tekmovanja: »Teorija kulture pravi, da vsakič, kadar porabnica izbere blago, izbere zastavo, s katero zamahne – in natančno ve, zoper koga maha.« (Douglas 1999/1996:100) A ravno v tej svoji praksi, ko ve »zoper koga maha«, ne vidi, da v teh razmerjih simbolnih moči, v katerih sodeluje, pravzaprav reproducira, kot pravi Bourdieu, objektivna razmerja moči, tako da deluje skozi strukturo percepcije in vrednotenja, ki je izšla iz objektivnih struktur (S₁-\$ in S₂-\$), za katere je vezana (glej Bourdieu 2003:91). Še več: ne vidi, da že sama izbira stvari na

podlagi struktur okusa, deluje kot referenčni okvir, ki že sam razvršča stvari in same ljudi v kategorije, razrede, skupine (glej Douglas 1996/1999:154). In kolikor bolj se človek posveča stvarjem in sebi, toliko bolj se subjekt oddaljuje od sebe, drugih in življenja, kot pravi Debord: »*Toliko bolj, kot se posveča izdelavi svojega življenja, toliko bolj pogloblja ločnico med sabo in svojim življenjem.*« (Debord 1967/1999:39) Kultura deluje v razliki, in razlika je edino, kar šteje, ravno v kolikor je kapitalizem generator razlik, ki štejejo – saj so razlike ovrednotene, tj. stvar vrednosti. V Debordovem jeziku: *Kapital je Spektakel*.

Problem posameznic in posameznikov kulturnega tipa [\$] je, kot pravita Douglasova in Bourdieu, prav to, da pripadata skupnosti in da sprejemata vsa merila, ki jih ta skupnost pripisuje (glej Douglas 1996/1999:128; Bourdieu 1980/2002:94). Eni bolj [S1\$] in eni manj [a\$]. Kulturni tip [\$] ima, če se izrazimo bourdieuevsko ali lyotardovsko, izrazito razvit čut za mikrofiziko igre, ki pa ravno zaradi tega ne vidi, da je makrofizika še vedno tu, in da je vselej-že del te igre, ki se kaže ravno v (pravni) formalizaciji in ohranjanju pravil za igre. Igra, ki temelji na stimulaciji proizvodnje razlik in Drugosti, je utelešenje »obstajanja v razliki« in je stvar osebnega – *individualnega pogajanja za pridružitve neki skupnosti*. Pozicija kulturnega tipa [\$] je za Fiskeja »neulovljiva«, ker je nepredvidljiva v svojem prihodnjem delovanju, kajti v svojem odločanju se nagiba predvsem k praktičnem čutu (glej Fiske 1991/2001:219). Ravno v tej njeni praktični nepredvidljivosti subjektivnega doživetega imaginarija je kulturni tip [\$] progresiven, pa čeprav (ne)podpira avtoritete [S1], ne zaupa hierarhičnim strukturam [S2], a tudi ni naklonjen histeričnem uporništvu kulturnega tipa [a], ki napada vse. Ta tip, ki se giblje na ravni [\$-\$a] zgolj čaka, da bo lahko mobiliziran v množico (skupnost), ravno kolikor je kot individuum umetno odtujen od nje, a od katere je v naravno/kulturno neločljiv. Zato Balibar v svoji knjigi *Strah pred množicami* pravi, da je to uresničljivo, a je treba najti pot, kako premagati individualne strasti (iluzije, ki nam jih ponuja svet spektakla S1S2, op. N.J.) (glej Balibar 1997/2004:58), kar bi bilo mogoče z razvijanjem aktivnih čustev (praktičnega čuta, op. N.J.), ki naj bi bili rezultat ustreznega poznavanja vzrokov.

Če si pripadnik kulturnega tipa [\$] in se zavedaš, kakšne so stvari v resnici, ampak ...

15.3. Neposlušni

...ne deluješ v skladu s svojim zavedanjem »[...] potrebuješ več poguma, da se odtrgaš, kot če ostaneš njen del« (Douglas 1996/1999:128), pravi Douglasova.

Problem, ki smo ga že nekako latentno nakazali, izhaja iz strukturne problematike diskurza in ga lahko razločno artikuliramo na sledeči način: ali je uporništvo smiselno, ko pa je s strani diskurzivne logike [S1] že mišljeno in nasploh zaželeno? Zaželeno? Zaželeno v tem smislu, da ustvarja razliko, ki

šteje, kar pomeni, da je uporništvo že vkalkulirano v delovanje sistema in to tako, da deluje v smeri pozitivnega in ne negativnega učinka. To pomeni, da je Lacanovo tezo, da entropija, torej negativni učinek diskurzivne produkcije za zagotavljanje možnosti za re-produkcijo šteje, treba razumeti ravno v potrebi po proizvajanju negativnosti. Ta uporniška negativnost ni več tista negativnost na sebi, ki se ne ve, temveč je tista proizvedena negativnost kulturnega tipa, ki se je ozavestila, da obstaja neka temeljna razlika med gospodarjem [S₁] in njimi [a].

Diagonala simetričnega nasprotja [S₁-a] je razmerje neposrednega konflikta med gospodarjem diskurza in kulturnim tipom neposlušnega subjekta, ki deluje, kot pravi Douglasova, kot zasebno idiosinkratično odpadništvo, usmerjeno proti zlorabi moči in bogastva (Douglas 1996/1999:54). Historična perspektiva tovrstnih antisistemskih gibanj ni vprašljiva, v kolikor so bolj vprašljivi njihovi učinki, saj se problematika zgodovinskih antisistemskih gibanj in novih antisistemskih gibanj, kot pravi Wallerstein (Wallerstein 1991), dogaja ravno skozi njihovo kulturno in ne ekonomsko afirmacijo. Kulturna afirmacija uporništva [\$a, aS₂] resda postavlja pod vprašanje vse, kar prihaja iz pozitivne produkcije diskurza, kar je podlaga za moč protesta, ki vselej bolj meri na kod produkcije vrednot. A hrbtna stran uporniške kulture zastane ravno na ravni, ko je uporništvo že stvar popularne kulture in kot tako zvedeno, kot pravi Kurz, na formalno in estetsko raven (glej Kurz 1999/2000:16). Intelektualna kritika [aS₂], ki se pojavi kot ne zgolj izvržek [S₁], temveč tudi [S₂], kot oblika zavestnega uporništva, je v tem smislu že del nekega stila, ki se bolj ali manj izteka v neskončne zanke estetiziranja in blagovnega preoblikovanja. Fiskejeva teza, ki sloni na Foucaultovem oblikovanju individualne avtonomije subjekta (glej Foucault 1991:130-131), da je kulturna produkcija način subverzije ekonomske produkcije (glej Fiske 1991/2001:62, 187-188), spodleti ravno na ravni zavestne kritike. Ali kot pravi Kurz: *»Estetizirana post-moderna kritika blagovne družbe se torej drži stran od konkretne analize in se umika na "filozofsko" raven, kjer je človek bojda lahko nekaznovano hkrati radikalen kritik in vesel soudeleženec.«* (Kurz 1999/2001:18)

Mar se ni zgodilo to z histeriziranim postmodernističnim subjektom upora [a\$], ki se je postavil na mesto gospodarja in nastopil v figuri neo-avantgardistične senzacije, ki je postala sama paradigma postmodernizma v vsej svoji slabosti? Holmesovo (Holmes 2005) maščevanje koncepta postmodernizma pokaže, da je danes izhodiščni antagonizem kompatibilen z gospodarjem, in način, na katerega se z njim dopolnjuje je kontemplacija gibanja ekonomije, kot je temu rekel Debord (Debord 1967/1999:62). Ali je potem tudi današnja uporniška kritika zgolj perspektivna zmota, da se lahko kaj spremeni, ko že avtoriteta sama ponuja in spodbuja, da se manifestirajo vse strukturne dinamike okusa v dimenziji Spektakla, v katerem je Subjekt zgodovine *»[...] lahko le živo bitje, ki samo sebe proizvaja, postaja gospodar in lastnik svojega sveta, se pravi svoje zgodovine, in obstaja kot zavest o lastni igri«* (Debord 1967/1999:59), kar ni nič drugega kot še ena neposlušna utopična misel, ki nima rešitve.

Problemi utopičnih idej se pojavijo ravno na ravni zaostajanja disidentstva za logiko razvoja diskurza, torej kot kritika učinka kompleksne hierhije, neenakosti, razkazovanja moči itd., kot pravi v nekem drugem diskurzu Douglasova (glej Douglas 1996/1999:79), pri čemer je njena moč zgolj tam, kjer ji institucije ne dajejo ali dajejo zelo malo prostora. Ali je problem, kako priti do užitka? Ali je problem, če parafraziramo Lacana, ker S [S₁] ve, kako dragocen pokazatelj stanja so disidenti in jih zato jemlje zelo (ne)resno, ali zato ker jih ne jemlje resno (glej Lacan 2003:34)? Disidenti točno vedo, da [S₁] spodleti zaobjeti vso resnico, saj so sami drugi alternativni del resnice in drugi alternativni del vednosti, ki ve o [S₁] (ne)vse. Ali so disidenti sposobni subverzije, je vprašanje, ki je stvar utopistike.

IX Slep v dveh premisah

16. Mobilizatorska moč POP ideologije ali zakaj se ne upiramo komercializaciji vsakdanjega življenja

»Spektakel je znak, da je razvoj prestopil prag lastnega izobilja« (Debord, Družba spektakla)

Sestaviti sklep v dveh premisah je mnogo težje delo, kot teoretizirati o »problemu« - predmetu raziskovanja v nedogled. Da bi naredili učinek naše teoretske prakse lahkotnejši za branje, kot je sam tekst, je nemara treba napisati sklep kot »jasno delo« za jasno razumevanje. Ampak to ne gre. Ne zato, ker ni možno napisati jasnega dela, temveč zato, ker ne vemo, zakaj bi ga. Tekst in delo mišljenja, ki ga tekst zahteva za razumevanje in premislek, ne sme prizanašati slehernemu bralcu ne gospodarju, saj je v tem njegova meja svobode.

Osrednja teza, ki pušča svojo sled skozi tekst, je zelo preprosta. Ravno v tej svoji preprostosti naj bi bila aktualna, ker zadeva vprašanje *družbene vezi*, neke temeljne *organizacije družbenega diskurza (poznega kapitalizma in časa postmoderne)*, njegove ekonomske, politične, medijske, kulturne, ideološke itd., skratka *simbolne organizacije (označevalca)*, s katerim je označena (zaznamovana) in postavljena v odvisnost *libidinalna ekonomija* slehernega posameznika in posameznice. Vprašanje, ki ga tekst postavlja in ga vselej artikulira kot del svoje epsitemične misli, zadeva samo kompleksnost družbene vezi in njeno sposobnost, da s svojo simbolno organizacijo (blagovnim fetišizmom) kot paradigmo družbenih (ne)razmerij vase vključi sleherni element, posameznika ali posameznico, in ga postavi prav na tisto mesto, ki mu ga simbolna organizacija diskurza pripiše.

Osrednja teza je istočasno zastavljena v svoji narobni strani, tako da misli inverzno z ravniyo posameznice in posameznika njihovo identifikacijsko razmerje do diskurza, s čimer testira sam red diskurza in moč njegove družbene vezi. Iz te teoretske perspektive se sprašuje, kje diskurz najbolj očitno drži posameznico in posameznika. Mesto, ki ga locira je »mesto užitka, osebne sreče in uživanja«, mesto partikularnih načinov uživanja, ki so vselej v nekem razmerju z označevalcem »obljube«, ki zastopa užitek. Ta označevalec obljuje je kot del simbolne ekonomije točno določena oblika družbene vezi – oblika popkulturniškega diskurza, ki deluje kot točno določena forma popularne in kulturalizirane ideologije, namreč kot forma potrošniške popularne ideologije, ki zagotavlja s svojim imperativom »uživaj!« osebno libidualno srečo vsakemu posamezniku in posameznici znotraj krute ekonomske realnost.

Tisto, kar na koncu prinaša osrednja teza, je dekonstruiranje delovanja pop kulturniške (družbene) vezi kot življenjske paradigme sodobnega posameznika in posameznice prav tam, kjer je ta paradigma preseženega užitka koncipirana v svoji zabavni, kulturni ali umetnostni formi presežene vrednosti. Skratka, gre za artikulacijo tistega kraja sovpadanja popkulturniškega užitka in globalne vrednostne ekonomije, ki postavlja pod vprašaj ne le vrednost užitka, temveč tudi samo možnost obstoja »stvari užitka« kot avtentičnega užitka. Zato se tekst sprašuje po razmerju avtentičnosti in imitacije užitka kot po možnosti reprodukcije sveta spektakla v vsem njegovem produkcijskem izobilju in njegovi družbeni bedi, bedi posameznikov in posameznic, ki so del tega sodobnega rituala.

Paralela med težavnostjo teksta in dela mišljenja je stvar kompleksnosti »predmeta«, ki ga prizadevata. In ta predmet je ravno Baudrillardov »strukturni kraj« implodiranja družbenega in kulturnega v ekonomsko. Ta »kraj« je mesto možnosti Marxovega blagovnega fetišizma kot simbolne organizacije ekonomskega načina družbenosti, ki jo je Debord koncipiral kot mesto rojstva Spektakla. Prav s tem »krajem« se spogledujemo tudi mi, ko postavljamo popkulturniški diskurz v njegovo mesto sovpadanja kulturne logike in ekonomije, v »kraj« Jamesonove kulturne logike postmodernizma.

S tekstom in delom teorije, v kolikor si prizadevata za kompleksnost tega specifičnega polja družbenega in kulturnega, ki sta implodirala v polje ekonomskega, smo artikulirali *spektakelski popkulturniški dispozitiv*. Artikulirali smo ga kot tisto mesto ekonomskega, ki pogoje za svoje možnosti zagotavlja s *simbolno organizacijo družbenega*. Ravno to razmerje je proizvedlo *objektivirajočo »resnico«*: oblastniška razmerja so v ekonomiji našla svoj zgodovinski razlog obstoja – načelo *konkretne forme in funkcioniranja blagovnega fetišizma*. V tem razmerju do ekonomije je kulturništvo kot »ideologija pospeševanja potrošnje« uporabljena kot mobilizatorski mehanizem zagotavljanja reprodukcije polja družbenega in kot *mehanizem »kulturnega« prepričevanja posameznic in posameznikov* o smislu njihovih vsakdanjih življenjskih praks – *da se udeležujejo sodobnih spektakelskih ritualov*. Rezultat tega razmerja »postmodernističnega patchworka« se je pokazal a) v

vselej-že-izgubljenem avtonomnem prostoru družbenosti (*civilna družba*), b) v *fantazmagoričnem obstoju družbe v glavah posameznikov in posameznic* in c) v uničenju *modernistične kulturne avtonomije* na način njene *postmodernistične sublimne ekspanzije po vsem prostoru družbenosti*. Na tej ravni teoretske produkcije smo artikulirali »strukturni kraj« *blagovnega fetišizma* in potrdili tezo: »Blagovno fetiška logika poznega kapitalizma je del forme materialistične dialektike vednosti o zgodovinskem razvoju in spremembah ekonomskega načina družbenosti, ki nam pomaga misliti in razumeti razmerje med ekonomizmom, oblastjo in kulturo ob koncu sistema«.

Sodobni družbeni diskurz, ki ga obravnava tekst med Lacanom in Foucaultom skupaj z Millerjem in Milnerjem, misli razmerja znotraj diskurza v razmerjih vednost in oblast. Foucaultovski prizvok, ki ga ima diskurz, je pravzaprav lacanovski diskurz gospodarja, ki podpira diskurz univerze. Produkcija spoznanja, da je navidezna nevtralnost Durkheimovske institucionalizirane vede imanentna diskurzivni družbeni realnosti, ravno v kolikor diskurz vednosti in znanja strukturira naš vsakdan prav tam, kjer sovpadeta navidezna prezentnost in lažni videz nevtralnosti, je spoznanje, da tisto, kar univerza omogoča zavaljo simbolnega užitka, je nadaljevanje diskurza gospodarja z drugimi sredstvi.

Obravnava prve teze ima, v kolikor je stvar diskurzivne organizacije polja univerze vednosti o družbenem, svoje tri navidezno ločene poglede na artikulacijo polja družbenega v mediju ideologije: a) Durkheimovo teorijo institucije, ritualne prakse in kolektivnih predstav, b) Althusserjevo teorijo institucije, ideologije in subjekta prakse in c) Lacanovo teorijo konstitucije subjekta kot subjekta (nezavednega, želje, fantazme) Drugega, subjekta imaginarnih identifikacij in subjekta simbolnega označevanja. Ta zgolj »navideznost« je že metaforični prikaz naše teorije, ki sovpada tam, kjer jo razvijamo dvosmerno. Razvijamo jo kot *poblagovljenje kulture in kulturalizacijo ekonomije*, ki sta *hrbtni teoriji o blagovnem učinku*: a) prvič, ker aludira na »navidezno«, kar je tisto, kar naj bi bilo učinek blagovno fetiške ideologije, skratka *proizvodnja videza*, ki je neki *konstitutivni videz*, torej Lacanova *temeljna družbena vez*, in b) drugič, ker kaže, da je mogoče isti predmet – *popkulturništvo* kot *blagovno fetiški diskurz* - obravnavati na ravni artikulacije diskurza kot delo sovpadanja heterogenih teorij v svojem učinku.

Ravno iz takšne zastavitve raziskovanja ideološkega učinka prva teza, ki deluje na ravni ekonomske globalne strukture kot razlog-vzrok, ne more shajati brez druge teze, svojega učinka zavaljo njene (samo) izpolnitvene krožnosti: »Ideologija deluje skozi mehanizme identifikacije, tako da se ji posamezniki in posameznice podrejajo, ne da bi to sploh opazili. Svojo podreditev dojemajo kot svobodno izbiro, zaradi česar ideologija ni preprosto »napačna zavest«, iluzorna reprezentacija realnosti, temveč je bolj dejanska realnost na sebi, ki je že ideološko mišljena«. Razlog za njuno skupno branje je že v sami drugi tezi. Druga teza je učinek prve teze, ravno v kolikor je učinek blagovnega fetišizma ideološki za vse posameznike in posameznice, *vzrok pa je strukturno ekonomski*. Učinek blagovnega fetišizma, kot ga imaginarno doživlja sleherni posameznik in posameznica znotraj polja

simbolne družbenosti, je *konstitutivni videz*, ki deluje *kot naturalizacija sleherne individualne izbire, dejanja, verjetja* itd. Konstitutivni videz zato ni nič drugega kot objektivacija družbenega dejstva skozi subjektivno afirmacijo »sleherne obče stvari«. »*Stvari so take kot jih vidijo*« je tisti učinek *doživljanja sveta realnosti*, pod katerim se v kapitalistični blagovni proizvodnji »odnosi med ljudmi« odražajo kot »odnosi med stvarmi«, to je način, kako določeni družbeni odnos med ljudmi samimi, v njihovih očeh, privzamejo *fantazmatsko obliko odnosa med stvarmi*.

Rezultat teoretske rekonstrukcije ideološkega mehanizma blagovnega fetišizma je produkcija *spoznanja o navidezni »avtonomiji« družbenosti* v učinku globalne blagovne ekonomije. Navidezno osvobajanje od postvarelosti kot oblike humaniziranja družbenih odnosov, kateremu smo priča v *procesu nove liberalizacije*, se na ravni globalne ekonomske strukture in fetiške narave družbenih odnosov izkaže zgolj za *mehanizem premestitev samega fetiša iz podrejenih na svobodne posameznike in posameznice*. Premestitev, s katero posameznice in posamezniki pridobijo *fantazmični videz svobode svojega izbiranja, mišljenja, delovanja in verovanja*, je pravzaprav nasproten učinku videza. Blagovni fetišizem jih kolonizira ravno *v kraju njihove individualne »družbeno civilne« svobode: na ravni struktur okusa in intime njihove želje*. Ta *ideološki učinek* blagovne ekonomije je kapitalistični logiki imanenten in v končni instanci nujen, ker deluje *kot ideološki mehanizem oziroma ideološki dispozitiv za zagotavljanje pogojev eksistiranja in neskončne možnosti reproduciranja (izkoriščanja) družbe ne-razmerij*.

Teoretski problem ideološke interpelacije smo *pravilno* koncipirali na ravni foucaultovskih *mikro-strategij* kot mehanizem *mobilizacije in identifikacije*, torej kot mehanizem *konstitucije subjektivnosti* med Lacanovim diskurzom gospodarja označevalca in Althusserjevim ideološkim dispozitivom: *ideologija sproža mehanizme identifikacije*, tako da se ljudje *samopodrejajo v misli svobodnega delovanja in izbiranja*. V tem primeru smo *proizvedli razumevanje teorije ideologije* z Lacanom in Močnikom *na praktični osebni verovanjski ravni produkcije smisla posameznic in posameznikov*, prav tam, kjer ideologija deluje kot *mehanizem identifikacije*, ki je vselej podprt z nekim *fantazmatskim ozadjem*, na osnovi katerega sploh posameznice in posamezniki verjamejo v tisto, kar delajo.

Ravno ta pristop nam je omogočil razumevanje Lacanovega *subjekta manka*, ki *sovpada s subjektom želje*, da bi ta manko zapolnil. V želji, da bi zapolnil manko, se konstruira skozi *lastno fantazmo »svobode«*, da izbira, se samokonstruira in samomobilizira, a da zaradi tega ne spregleda vloge *konstitutivnega Drugega*, ki organizira diskurz preko svojega *označevalca gospodarja*. Iz tega razloga, *konstitutivne strukturne slepote* za »stanje stvari« in *izgube »zgodovine« vednosti*, je sodobni (abstraktni) *posameznik postal* Althusserjev sodobni »*ideološki aparat*« *pozabe*. Konstruiral se je kot avtonomiziran zaprečeni subjekt delovanja, izbiranja, verovanja in odločanja, ki skozi prakticiranje *pop kulturnega dispozitiva* - sodobne kulture, mode, življenjskih stilov, blaga itd., vselej znova s *kupovanjem (časa) svojega življenja »nasede«* kapitalski logiki Campbellove *pop kulture uživanja*. Subjekt pop

kulturnemu dispozitivu nasede prav v svojem naivnem verjetju vsakič, ko slednji nanj naslovi označevalec, da ima rešitev za njegov konstitutivni manko – objekt, razlog njegove želje.

Z uporabo Lacanovih štirih diskurzov smo pokazali, kako *ideološki in popkulturniški nagovor* sovpadeta tam, kjer sta najbolj očitna - v *ekonomiji pop kulturne industrije*. Zakaj tam? Zato, ker tam delujeta na ravni obljube *preseženega užitka* in na ta način zadovoljujeta subjektovo fantazmo in željo, ravno v kolikor *potrošnja preseženega užitka* in *produkcija presežene vrednosti* sovpadata v *blagu potrošnje*, ki nikoli ni »to je to« v celoti. Prav ta ugotovitev nas zopet postavlja pred družbeno dejstvo in ne-možnost njegove totalizacije, s čimer si zagotavljamo konsistentno krožno konceptualno podlago za artikulacijo tretje teze o *popkulturniškem diskurzu*: *Popkulturništvo je kot pop diskurz specifična oblika družbenosti (sodobna mitologija, ideologija), ki nagovarja posameznice in posameznike, da se skozi vrsto heterogenih družbeno-kulturnih (simbolnih) praks (npr. potrošnjo, komunikacijo idr.) vpišejo v dominantni diskurz, ga legitimirajo in si s »svobodno« izbiro (identifikacijo) oblikujejo identitetno eksistenco, kar je treba razumeti kot subtilni mehanizem samopodrejanja (obliko družbene kohezije).*

Jasno delo teorije v popkulturniškem diskurzu prinese re-konstrukcijo *produkcije vsakdanjega življenja*. *Rekonstrukcija* poteka prav tam, kjer Douglasova s kulturno teorijo ugotavlja, da ima osvobajajoči popkulturni – potrošniški kapitalizem, ki v Jamesonovi, Debordovi in Baudrillardovi razvojni dialektiki poblagovljenje kulture in kulturalizacije tržne ekonomije prinaša libidualno srečo, zadovoljstvo in preseženi užitek posameznikom in posameznicam, ki se udeležujejo njegovih simuliranih spektakelskih ritualov, tudi svoj hrbtni proces. Ta proces je ekonomska stran vselej že reproducirane imitacije kulturnega užitka. Hrbtna stran kulturnega užitka in izkušanja je v vsej svoji razsežnosti blagovno fetiški, torej ekonomski proces, ki se šteje kot presežena vrednost. Ta »avtentični« proces ne zadeva le *kulture postmodernizma*, ampak tudi vse tiste koncepte *postmoderne* – potrošniške, informacijske, medijske, tehnološke in elektronske – družbe, ki so del »*kulturalizacije*«, ki so sploh pogoj, da postane v svojem ekstremu vse kulturno - vse estetizirano. Diskurz postane Marcusejev strah: družba kot umetniško delo. Maščevanje Foucaultovega koncepta »skrbi zase« najde svojo uveljavitev v družbi »biti srečen, uživati in kupovati si svoje življenje«. Postati avtonomni dizajnirani ideal.

V govorici Debordovega spektakla je kulturna teorija spoznala, da je dominantno vlogo znotraj znaka prevzel Lacanov označevalec gospodar, ki se je odtegnil od značilnosti označenca, od svoje »naravne« povezanosti z označencem, in si zagotovil dominantno podobo, grafičnost, svojo čisto formo. Zagotovil si ni le čistosti forme, temveč tudi neskončno reprodukcijo simuliranih replayev, ki insistirajo na obstoju mreže označevalcev, v kateri se gospodar označevalec postavlja in eksistira (in funkcionira) v razmerju z drugimi označevalci, vseskozi mutira, se transformira ter dominira. Gospodar označevalec v svojih multiplih podobah uteleša logiko dominantnega diskurza. Koga simulira? Vseskozi s(t)imulira le

subjekt, ki se vselej odzove kot subjekt te ali one ideologije, ravno v kolikor je produkcija »razlike« tisto, kar je diskurzivno pričakovanje.

Kulturna teorija odkriva, da razlikovanje s podobo, blagovno estetiko kot dizajnom, postane način danosti, način posredovanja in stilizacija blagovno strukturiranih življenjskih svetov kot odgovor na težave s smislom (vsebinsko) popkulturništva. *Estetika eksistence* kot »identifikacijski mehanizem« in sodobni ideal popkulturalistične generacije je mehanizem odkritega samoupodabljanja atomiziranih (abstraktnih) posameznic in posameznikov, ki so kolonizirani v njihovih intimnih (nezavednih) željah in (habitualnih) strukturah okusa.

Spoznanje dela teorije je »skrivnostna« formula logike poznega kapitalizma, da so namreč *vsebine in predmeti v postmoderni a priori koncipirani kot kulturno blago, torej mišljeni kot (blagovna) forma*. Kulturno blago, ki je mišljeno kot forma, označuje estetsko formo blaga kot produkcije prikazovanja vrednosti ob degradiranju uporabne na menjalno vrednost. Biti kot dizajn, biti estetski in kulturni predstavlja popolno Kurzovo formaliziranje družbenega diskurza in formaliziranje vseh njegovih vsebin na kulturni predmet, kar se na določeni točki sprevrže v blagovnoprodukcijski sistem ponotranjene ekonomske vrednostne predmetnosti. Vsebina je zvedena na izmenljiv siže kot formo za »tisto pravo«. *To je POP, pop kodni dispozitiv. Pop kodni dispozitiv je paradigatska družbena vez, dominantna »simbolna« organizacija sodobnega diskurza, utemeljena na spektakelskem načinu ekonomske družbenosti poznega kapitalizma, znotraj katere (pop) kultura, za katero je značilna določena semantika jezikovnih kodov, znakov, estetskih stilov in narativnih form, deluje kot ideološki mobilizator posameznic in posameznikov z nagovorom, da trošiti pomeni uživati, da trošiti pomeni ustvarjati pomene in biti subverziven, prav zato ker ve, da na ta način posameznike in posameznice oropa vsake zmožnosti subverzivnega užitka: anything goes. Užitek je nezmožnost ali je užitek brez užitka*. In ravno to se kot »tisto (ne) pravo« izteka v banalno komodifikacijo estetiziranih vsebin in predmetov, kajti vsaka abstraktna forma z estetskim postane atraktivna in pridobi status (dizajnerske) *blagovne znamke*. Spoznanje, da sta ideološko poslanstvo kulture in umetnosti ter njun *estetski učinek* ključni moment organizacije ekonomije delovanja poznega kapitalizma, postavi institucijo (pop) kulture in umetnosti na laž. Več drugačnega, več možnosti užitka, več presežene vrednosti je formula popkulturništva, ki se kaže v sodobnem diskurzu kot način kultivacije vsakdanjega življenja posameznic in posameznikov.

17. Alternative

Kaj je danes alternativa, ko se zdi, da je vse mainstream? Kako sploh misliti alternativo v njeni končnosti: kot zavzemanje oblasti ali spremembo organizacije diskurza, če je alternativa resnica, in resnica je v tem diskurzu nemoč. Kako od diskurza užitka sploh pričakovati delo resnice? Zato je danes, bolj kot kadarkoli, resnica nemoč, pa ne zato ker se je ne bi dalo sproducirati, ampak zato ker si je diskurz univerze privoščil njeno zatajitev zavoljo preseženega užitka: vednost je pot do užitka. Obstaja nevarnost, da vednost postane Heglovska vse-vednost, vednost o vsem, ravno zaradi njene podložnosti gospodarju.

»Nenavadno je videti, kako je iz neke doktrine, ki jo je Marx zasnoval na funkciji boja, razrednega boja, kljub temu nastalo to, kar je v tem trenutku problem, s katerim se soočamo vsi, namreč ohranjanje diskurza gospodarja« (Lacan 2003:30).

Lacan v je v seminarju *Hrbtna stran psihoanalize (1970)* vednost postavil na zatožno klop ravno zaradi njene ambivalentnosti do »stanja stvari«, njene ambivalentnosti do politične izrabe koncepta »imaginarija celote« in vseh tistih konceptualnih rešitev, ki se posameznikom in posameznicam vrnjeni v obliki kulture.

»Zavzemanje za določeno avtentičnost v teh drugače očitno ideoloških produkcijah je odvisno od predhodne podmene, da tisto, kar smo imenovali postmoderni (ali multinacionalni prostor), ni zgolj kulturna ideologija ali fantazma, ampak ima pristno zgodovinsko (in družbeno ekonomsko) realnost kot tretja velika izvorna ekspanzija kapitalizma po vsej zemeljski obli« (Jameson 2001:61).

Temeljno nezaupanje do pop kulturne sfere v poznem kapitalizmu je izraženo ravno zaradi njene mobilizatorske družbene funkcije, ki jo je Marcuse sprevidel kot afirmativni karakter kulture, le da ni predvidel njene vsesplošne eksplozije razvrednotenja, kot sta jo artikulirala Lacan in Jameson. Jamesonovo je razkril v *Postmodernizmu ali kulturni logiki kapitalizma (1981)*, da ekspanzija kulture po vsem družbenem sovpadе s proizvodnjo potrošnje užitka - potrošniške družbe, za katero je Lacan predvidel, da bo zamenjala antičnega sužnja.

»Individuum, ki svoj najvišji cilj, svojo srečo vidi v teh (potrošnih materialnih, op. N.J.) blagih, postaja suženj ljudi in stvari, ki so odtujene njegovi moči: on zapušča svojo svobodo« (Marcuse 1937/1981:41).

Ampak ker potrošniška družba, preko katere nam je dostopno izkušanje imitiranega užitka, deluje preko označevalca, tako da ustvarja sodobnega potrošniškega sužnja, se ta enačba pretvarjanja vseh posameznikov v sužnje neumnega trošenja nikakor ne more iziti brez nekega pre-ostanka.

»Kot nam kažejo vsa dejstva, izkustvo, klinika – ponavljanje temelji na vrnitvi užitka. In ob tem dejansko sam Freud pove, da se v samem tem ponavljanju proizvede nekaj takega kot izostanek, spodlet« (Lacan 2003:47).

Popkulturništvo kot dominantna nekega diskurza nedvomno proizvaja tudi neko svojo temeljno avtentično entropijo v obliki simptoma, ki ga ne more integrirati v svoj diskurz. Ravno na tej ravni proizvodnje entropije znotraj diskurza popkulturništva je Fiske v *Understanding Popular Culture* (1991) pravilno artikuliral, da je popkultura, v kolikor je stvar blagovnega fetišizma, istočasno mesto razrednega boja.

»Popularna kultura je po pravilu del odnosov moči; ona vedno nosi v sebi sledi neprekinjenega boja med dominacijo in podrejenostjo, med močjo (oblasti, op. N.J) in različnimi oblikami uporov ali izogibanju moči (oblasti, op. N.J.), med vojaško strategijo in gverilsko taktiko« (Fiske 1991/2001:28).

Reprodukcija užitka, ki temelji na vrnitvi užitka, proizvaja tudi lastno entropijo, ki simptomatsko deluje kot notranja tenzija, notranji konflikt med imitacijo in neko novo temeljno avtentično držo, ki pospešuje notranji razkroj diskurza. Ponavljanje se vpeljuje z označevalcem, ki množi »spodletela srečanja« kot decentralizirane simptome – mesta avtentičnih drž novih družbenih gibanj, ki jih ni mogoče integrirati v sistem, zaradi česar le-ti pospešujejo notranji razkroj sistema, znotraj katerega delujejo, kot pravi Wallerstein v *Unthinking social Sciences* (1991).

»Obe nalogi – spreminjanje strategije antisistemskih gibanj in spreminjanje strategije družbenih ved – sta enako težavni, enako pomembni, in verjamem, da tudi tesno povezani. Nobena ne more uspeti brez druge. Obe nalogi se bosta v praksi medsebojno prepletali« (Wallerstein 1991:37).

Antisistemska gibanja in strategije, ki se zavzemajo za spremembe organizacije kapitalističnega sistema in delujejo v smeri pospeševanja razkroja sistema, ne bi smela pretendirati na zavzemanje državnih oblasti, temveč se nagibati k decentraliziranem povezovanju in pospeševanju dekadence samega sistema, kot pravi Močnik v *Teorija za politiko* (2003), da bi le-ti lahko pripeljal do pozitivne alternative kapitalizmu.

»Položaj je veliko manj ugoden, kolikor je bil v osemdesetih letih. Zato pa smo izgubili marsikatero iluzijo in se otresli nekdanje naivnosti. Nemara bodo te »subjektivne« pridobitve odtehtale »objektivno« nazadovanje?« (Močnik 2003:13).

Gibanje proti sistemu za alternativni sistem nikakor ni enotno, zato gibanje nastopa kot prostorsko delocirano in decentralizirano gibanje v svoji heterogenosti, kot pravita Negri in Hardt v *Empire* (2000). Tisto, kar pripomore k razkroju sistema, je zavestna aktivnost slehernega posameznika in posameznice.

»Aktivizem je danes pozitivna, konstruktivna in inovativna aktivnost. V tej obliki se mi in vsi tisti, ki se upirajo vladavini kapitala, prepoznamo kot aktivisti. Aktivisti se imperialni komandi upirajo na ustvarjalen način. Z drugimi besedami, upor je takoj povezan s konstituirajočo investicijo v biopolitični domeni ter z oblikovanjem sodelujočih aparatov proizvodnje in skupnosti« (Negri in Hardt 2000/2002:328).

Raznolika načela in strategije heterogenih in decentraliziranih gibanj so torej danes »orožje«, na katerega se lahko opira globalna multitudine kot za novo globalno antikapitalistično gibanje pravi Callinicos v *An Anticapitalist Manifesto* (2003). Tisto, kar naj bi alternativa zahtevala, je vprašanje, kakšnim etičnim načelom naj bi bili zavezani, če ne tistim, ki bi obsegali, kot pravi Callinicos, zahteve pravičnosti (svobodo, enakost, solidarnost), učinkovitosti, demokracije in preživetja.

»Prvi preskus nas čaka v tem, da bomo, kolikor bo le mogoče, vztrajali pri široki enotnosti gibanja – še zlasti pri različnih protestih in forumih, ki jih gibanje nenehno poraja – hkrati pa pošteno in odkrito razpravljali o problemih analize, strategije in programa, ki gibanje ločujejo.« (Callinicos 2003/2004:115).

Alternativa danes ostaja izhodišče, ki krepi simptom globalnega diskurza in ga hrani. Reči, da ni rešitve, je res subverzivno, a le do neke mere. Večja subverzivnost od potrošnje kot osvoboditve in ustvarjanja pomena je verjetno protest, ki krepi gibanje negativnosti kot gibalo »subjektivne« osvoboditve in odrešitve. Torej je izziv za 21. stoletje ALTERNATIVA, o kateri lahko danes še zelo malo povemo, a vemo le, da deluje, ravno v kolikor implicira neko gibanje v alter smeri gibanja sistema. Hallaway v *Change the World Without Taking Power* (2002) pove v predgovoru k slovenski izdaji, da ne vemo, kako spremeniti svet, vendar vemo, da ga moramo, ne da bi prevzemali oblast.

»Cinizem – sovražim ta svet, vendar ni mogoče storiti ničesar – je krik, ki se je skisal, ki je zatrl lastno samonegacijo. Krik implicira delovanje« (Hallaway 2002/2004:28).

In delovanje je »strukturni kraj«, ki ga mora zopet zasesti subjekt!

X Literatura

Adorno, Theodor W. (1972/2002): *The Culture Industry. Selected essays on mass culture*, Bernstein, J.M. (ed.), London and New York: Routledge.

Alexander, Jeffrey C. (1982): *Theoretical Logic in Sociology. Volume One*, London and Hanley: Routledge & Kegan Paul.

Althusser, Luis (1979/2000): *Izbrani spisi*. Ljubljana: *cf.

- (1965/1971): *Za Marksa*, Beograd: Nolit.

- (1967/1985): *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, Ljubljana: Studia humanitatis.

- (1976): *Essays in Self-Criticism*, London: NLB.

Althusser, Luis i Balibar, Étienne (1965/1975): *Kako čitati kapital*, Zagreb: Izvori i tokovi.

Althusser, Luis, Balibar, Étienne, Pêcheux, Michel in Machery, Pierre (1980): *Ideologija in estetski učinek*, Skušek-Močnik Zoja (ur.), Ljubljana: Cankarjeva založba.

Anderson, Benedict (1998): *Zamišljene skupnosti*, Ljubljana: Studia humanitatis.

Badiou, Alain (1999/2002): *Kriza seksualnosti*, v *Probemi* 3-4/letnik XL, 51- 65.

- (2003): *Fifteen Theses on Contemporary Art*, Dostopno na <http://www.lacan.com/issue22.htm> (30. september 2006).

Balibar, Étienne (1993/2002): *Marxova filozofija*, Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.

- (1997/2004): *Strah pred množicami. Politika in filozofija pred Marxom in po njem*, Ljubljana: Studia Humanitatis.

Balibar, Étienne in Merchery, Pierre (1980): *O literaturi kot ideološki obliki*, Skušek-Močnik Zoja (ur.): *Ideologija in estetski učinek*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Barthes, Roland (1957/2000): *Mythologies*, London: Vintage.

- (1977/1978): *Image-Music-Text*, New York: Hill and Wang.

Baudrillard, Jean (1979/1990): *Seduction*, Montreal: New World Perspectives.

- (1988): *Selected Writings*, Poster Mark (ed.), Stanford University Press.

- (1981/1999): *Simulaker in simulacija*, Ljubljana: Koda.

- (1995/1999): *Popoln zločin*, Ljubljana: Koda.

Bell, Daniel (1976/1978): *Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.

Bello, Walden (2003): *Crisis of the Globalist Project an the new economics of George W. Bush*, Dostopno na http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/bello/crisis_globalist.htm (17. september 2006)

Belting, Hans (2002/2004): *Antropologija podobe. Osnutki znanosti o podobi*, Ljubljana: Studia humanitatis.

- Benjamin, Walter (1977/1998): *Izbrani spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bennett, Tony ed. (1981): *Culture, Ideology and Social Process*, London: The Open University.
- Blake, Andrew ed. (1999): *Living Through Pop*, London: Routledge.
- Bohnanan, Paul (1964): *Conscience Collective and Culture*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 77-97, Ohio: Harper Torchbooks.
- Bourdieu, Pierre (1979/2004): *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, London and New York: Routledge.
- (1980/2002): *Praktični čut I in II*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
 - (2003): *Sociologija kot politika*, Ljubljana: *cf..
- Brake, Mike (1983): *Sociologija mladinske kulture*, Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.
- Breton, Philippe (2000): *Izmanipulisana reč*, Beograd: Clio.
- Brunhoff, Suzane de (2003): *Financial and Industrial Capital: A New Class Coalition*, v Saad-Filho Alfredo (ed.): *Anti-Capitalism. A Marxist Introduction*, 142-152, London: Pluto Press.
- Buck-Morris, Susan (2000/2005): *Svet snova i katastrofa. Nestanak masovne utopije na istoku i zapadu*, Beograd: Beogradski krug.
- Callinicos, Alex (2003/2004): *Antikapitalistični manifest*, Ljubljana: Sophia.
- Campbell, Colin (1987/2001): *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Castells, Manuel (1996): *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell Publisher Ltd.
- (2001/2003): *Informaciona tehnologija i globalni kapitalizam*, v Hutton Will i Giddens Anthony (eds.): *Na ivici. Živeti sa globalnim kapitalizmom*, 72-101, Beograd: Plato.
- Certau, Michel de (1997): *Culture in the Plural*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Chaney, David (1996): *Lifestyles*, London: Routledge.
- Cohen, Stanley and Taylor, Laurie (1976/1992): *Escape Attempts. The Theory and Practice of Restitance to Everyday Life*, London and New York: Routledge.
- Coser, Lewis A. (1964): *Durkheim's Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 211-233, Ohio: Harper Torchbooks.
- Debord, Guy (1967/1999): *Družba spektakla. Komentarji k družbi spektakla. Panegirik*, Ljubljana: Koda.
- Deleuze, Gilles (1973/1995): *Po čem prepoznamo strukturalizem?*, v Pogačnik Aleš (ur.): *Sodobna literarna teorija*, 41-65, Ljubljana: Knjižna zbirka Temeljna dela, Krtina.
- (1986/1989): *Fuko*, Sremski Karlovci: Izdavačka kuća Zorana Stojadinović, zbirka Elementi.
 - (2002): *Družba nadzora*, v Filozofski vestnik 23, let (2), str. 167-177.
- Dijk van, Teun A. (1998): *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London: Sage.
- Derrida, Jacques (1967/1998): *O gramatologiji*, Ljubljana: Analecta.

- (1985/1995): *Pismo japonskemu prijatelju*, v Pogačnik Aleš (ur.): *Sodobna literarna teorija*, 113-117, Ljubljana: Knjižna zbirka Temeljna dela, Krtina
- Douglas, Mary (1996/1999): *Miselni slogi. Kritični eseji o dobrem okusu*, Ljubljana: *cf..
- Du Guy, Paul ed. (1997): *Production of Culture/Cultures of Production*, London: Sage.
- Duncan, Dalziel (1964): *The Development of Durkheim's Concept of Ritual and the Problem of Social Disrelationship*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 97-118, Ohio: Harper Torchbooks.
- Durkheim, Emile (1888/2004): *Kurs Društvene nauke*, v Mimica, Aljoša: *Emil Durkheim i radikalna sociologija*, Beograd: Zavod za učbenike i nastavna sredstva.
- (1893/1966): *The Division of labor in Society*, New York: Free Press, London: Collier. Macmillan.
- (1895/1963): *Pravila sociološke metode*, Beograd: Savremena škola.
- (1861/1964): *Sociology*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 376-385, Ohio: Harper Torchbooks.
- (1896-97/1964): *Prefaces to L'Année sociologique*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 341-353, Ohio: Harper Torchbooks.
- (1897/1968): *Suicide. A Study in Sociology*, London and Hanley: Routledge & Kegan Paul.
- (1900/1964): *Sociology and Its Scientific Field*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 354-375, Ohio: Harper Torchbooks.
- (1912/1982): *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd: Prosveta.
- Eagleton, Terry (1991): *Ideology. An Introduction*, London and New York: Verso.
- Engels, Frederic (2005): *Razvitak socializma od utopije do nauke*, Beograd: Liber.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001/2003): *Tiranija trenutka*, Beograd: XX vek.
- Erjavec, Aleš, Kreft, Lev in Paetzold, Heinz (1988): *Kultura kot alibi*, Ljubljana: Komunist.
- Fink, Bruce (1993): *Ni spolnega razmerja*, v *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, 225-258, Ljubljana: Analecta.
- Fiske, John (1991/2001): *Popularna kultura*, Beograd: Clio.
- Foucault, Michel (1969/2001): *Arheologija vednosti*, Ljubljana: Studia humanitatis
- (1969/1995): *Kaj je avtor?*, v Pogačnik Aleš (ur.): *Sodobna literarna teorija*, 25- 41, Ljubljana: Knjižna zbirka Temeljna dela, Krtina.
- (1975/1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*, Ljubljana: Delavska enotnost.
- (1976/1998): *Treba braniti društvo. Predavanja na Kolež de Fransu iz 1976. godine*, Novi Sad: Svetovi.
- (1991): *Vednost-oblast-subjekt*, Dolar Mladen (ur.), Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.

- (1991b): *Governmentality*, v Burchell Graham, Gordon, Collin, and Miller Peter (eds.): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, 87-104, London: Harvester Wheatsheaf.
 - (1990): *Predavanja*, Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.
 - (2003): *Rojstvo biopolitike*, v *Filozofski vestnik*. Letn. 24, št. 3, str. 171-177.
- Frank, Thomas (1997): *The Conquest of Cool*, Chichago: University of Chicago Press.
- Freud, Sigmund (1927/2003): *Future of an Illusion*, London: Penguin Books.
- (1930/2004): *Civilization and Its Discontents*, London: Penguin Books.
 - (1938/2000): *Očrt psihoanalize*, Ljubljana: Analecta.
 - (1981): *Množična psihologija in analiza jaza*, v Močnik, Rastko (ur.): *Psihoanaliza in kultura*, 5-75, Ljubljana: Cankarjeva založba.
 - (1981): *Štirje spisi o psihologiji nezavednega*, v Močnik, Rastko (ur.): *Psihoanaliza in kultura*, 109-141, Ljubljana: Cankarjeva založba.
 - (1987): *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Frith, Simon (1981/1986): *Zvočni učinki. Mladina, brezdelje in politika rock and rolla*, Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.
- Geertz, Clifford (1973/1998): *Tumačenje kultura*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Gell, Alfred (2001): *Antropologija časa. Kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob*, Ljubljana: Koda.
- Giddens, Anthony (1978/1996): *Durkheim*, Beograd: XX vek.
- Gramsci, Antonio (1974): *Misli o intelektualcih in o organizaciji kulture*, v Gramsci Antonio: *Izbrana dela*, 592-593, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hebdige, Dick (1979/2002): *Subculture. The Meaning of the Style*, London and New York: Routledge.
- Harrington, Lee C. and Bielby Denise D. eds. (2001): *Popular Culture. Production and Consuption*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Harvey, David (1990): *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.
- (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
- Haug, Fritz (1973/1981): *Kritika robne estetike*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Hirst, P.O. (1975): *Durkheim, Bernard and Epistemology*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Holmes, Brian (2005): *Fleksibilna osebnost. Maščevanje koncepta*, Ljubljana: *cf..
- Horkheimer, Max in Adorno, Theodor W. (1944/2002): *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Holloway, John (2002/2004): *Spreminjamo svet brez boja za oblast*, Ljubljana: Študentska založba.
- Hutton, Will in Giddens, Anthony (2001/2003): *Na ivici. Živeti sa globalnim kapitalizmom*, Beograd: Plato.

Jameson, Fredric (1971/1974): *Marksizam i forma*, Beograd: Nolit.

- (1972/1978): *U tamnici jezika*, Zagreb: Stvarnost.

- (1981): *The Political Unconscious*, London and New York: Routledge.

- (2001): *Postmodernism and Consumer Society*, v Malpas, Simon (ed.): *Postmodern Debates*, 22-36, New York: Palgrave.

- (2001): *Postmodernizem*, Ljubljana: Analecta.

- (2003): *Fear and Loathing in Globalisation*. *New Left Review* 23, sept/oct (2003), 105-114.

Jay, Martin (1991): *Adorno*, Ljubljana: Knjižnična zbirka Krt.

Jones, Steven G. ed. (1997/2001): *Virtuelna kultura. Identitet i komunikacija u kiber-društvu*, Beograd: XX vek.

Kaplan, E. Ann and Sprinker, Michael eds. (1993): *The Althusserian Legacy*, London and New York: Verso.

Kellner, Douglas (2000): *Jean Baudrillard*, v Ritzer, George (ed.): *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, 731-754, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

- (2003): *Media Spectacle*, London: Routledge.

Kroker, Arthur (2001): *The Possessed Individual. Technology and the french postmodern*, Montreal: New World Perspectives.

Kroker, Arthur and Cook, David (1986/2001): *The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetic*, Montréal: New World Perspectives.

Kroker, Arthur and Cook, David and Kroker, Marieluise eds. (1989/2001): *Panic Encyclopedia. The definitive guide to the postmodern scene*, Montréal: New World Perspectives.

Kroker, Arthur and Kroker, Marieluise eds. (1991): *Ideology and Power in the Age of Lenin Ruins*, Canadian Jurnal of Political and Social Theory Volume 15, 1,2 &3: 15th Anniversary Issue.

Kurz, Robert (1999/2000): *Svet kot volja in dizajn. Postmoderna levica in estetizacija krize*, Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.

Lacan, Jacques (1958/2004): *Ojdipove tri dobe*, v Problemi 5-6/2004, letnik XLII, 5-29.

- (1966/1983): *Spisi*, Beograd: Prosveta.

- (1970/2003): *Narobna stran psihoanalize*, v Razpol 13, Problemi 6-8/letnik XLI, 9-111.

- (1975/1985): *Knjiga XX: Še*, Ljubljana: Analecta.

- (1980/1996): *Izbrani spisi*, Ljubljana: Analecta.

- (1993): *Televizija*, Ljubljana: Eseji, (Problemi 3/1993, letnik XXXI).

- (1996): *Štiri temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: Analecta.

Laclau, Ernesto in Mouffe, Chantal (1985/1987): *Hegemonija in socialistična strategija*, Ljubljana: Analecta.

Lallement, Michel (1993/2004): *Istorija socioloških ideja*, Beograd: Zavod za učbenike in nastavna sredstva.

Lash, Scott (1990/1993): *Sociologija postmodernizma*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Leach, Edmund (2002): *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola*, Beograd: XX vek.

Lévi-Strauss, Claude (1950/1996): *Uvod v delo Marcela Maussa*, v Marcel Mauss (1996): *Esej o daru in drugi spisi*, 243-245, Ljubljana: Studia humanitatis.

- (1958): *Strukturalna antropologija*, Zagreb: Stvarnost.

Lipietz, Alain (1993): *From Althusserianism to »Regulation Theory«*, v Kaplan, Ann E. and Sprinker, Michael (ed.): *The Althusserian Legacy*, 99-139, London: Verso.

Liotard, Jean-François, (1979/2002): *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, Ljubljana: Analecta.

Macdonell, Diane (1986): *Theories of Discourse*, Oxford: Basil Blackwell.

Manheim, Karl (1965/1968): *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit.

Mannoni, Octave (1993): *Saj vem, pa vendar*, v *Filozofija skozi psihoanalizo VII.*, 359-385, Razprave 1-2/ letnik 1993, Problemi 4-5/letnik 1993.

Marcuse, Herbert (1964/1968): *Čovek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.

- (1981): *Estetska dimenzija. Eseji o umjetnosti i kulturi*, Zagreb: Školska knjiga.

Marx, Karl in Engels, Friedrich (1976): *Izbrana dela*, Zvezek II, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1950): *Osemnajsti Brumaire Ludvika Bonaparta*, v *Izbrana dela*, Zvezek I, 291-419, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1950): *H kritiki politične ekonomije - Predgovor*, v *Izbrana dela*, Zvezek I, 451-458, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1950): *H kritiki politične ekonomije*, v *Izbrana dela*, Zvezek I, 459-473, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1950): *Teze o Feuerbachu*, v *Izbrana dela*, Zvezek II, 511-516, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1950): *Kritika Gotskega programa*, v *Izbrana dela*, Zvezek II, 5-51, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1986): *Blago in denar*, v *Kapital*, Zvezek I, 39-132, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1986): *Preobrazba denarja v kapital*, v *Kapital*, Zvezek I, 137-154, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1986): *Produkcija absolutne presežene vrednosti*, v *Kapital*, Zvezek I, 165-195, Ljubljana: Cankarjeva založba.

- (1986): *Pretvorba presežene vrednosti v kapital*, v *Kapital*, Zvezek I, 527-556, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Mauss, Marcel (1996): *Esej o daru in drugi spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis.

Meštrović, Stjepan G. (1988/1993): *Emile Durkheim and Reformation of Sociology*, Boston: Rowman & Littlefield.

Miller, Jacques-Alain (1964/1981): *Dejavnost strukture*, v Močnik Rastko (ur.): *Psihoanaliza in kultura*, 239-240, Ljubljana: DZS

- (1983): *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, v Žižek Slavoj (ur.): *Gospodstvo, vzgoja, Analiza*, 6 – 108, Ljubljana: DDU Univerzum.

- (1989/2001): *O nekem drugem Lacanu*, Ljubljana: Analecta.

Miller, W. Watts (1994): *Durkheim: the modern era and evolutionary ethics*, v Pickering, W.S.F. and Martins, Herminio (eds.): *Debating Durkheim*, 110-134, London, New York: Routledge.

Milner, Jean-Claude (1995/2005): *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

- (2002/2003): *Strukturalizem. Liki in paradigma*, Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.

Močnik, Rastko ur. (1981): *Psihoanaliza in kultura*, Ljubljana: DZS

- (1993a): *Extravagantia*, Ljubljana: Minora, Studia humanitatis.

- (1993b): *Ideology and Fantasy*, v Kaplan, Ann. E. and Sprinker Michael (ed.): *The Althusserian Legacy*, 139-167, London: Verso.

- (1996): *Marcel Mauss – klasik humanistike*, v Marcel Mauss (1996): *Esej o Daru in drugi spisi*, 267-304, Ljubljana: Studia humanitatis.

- (1999): *3 teorije*, Ljubljana: *cf..

- (2000): *Sistem družboslovja in njegovi učinki*, v ČKZ, številka 200-201/let XXVIII, 184-188, Ljubljana: Študentska založba.

- (2003): *Teorija za politiko*, Ljubljana: *cf..

Močnik, Rastko in Žižek, Slavoj (1981): *Spremna beseda*, v Močnik Rastko (ur.): *Psihoanaliza in kultura*, 343-378, Ljubljana: DZS.

Montag, Warren (1993): *Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?*, v Kaplan, Ann. E. and Sprinker Michael (ed.): *The Althusserian Legacy*, 139-167, London: Verso.

Negri, Antonio in Hardt, Michael (2000/2002): *Imperij*, Ljubljana: Študentska založba.

Parsons, Talcott (1937/1966): *The Social Structure of Social Action*, New York: Free Press, London: Collier-Macmillan.

Pêcheux, Michel (1975/1983): *Language, Semantics, and Ideology*, London: Macmillan Press.

Pickering, W.S.F. and Martins, Herminio Eds. (1994): *Debating Durkheim*, London, New York: Routledge.

Pogačnik, Aleš (ur.): *Sodobna literarna teorija*, Ljubljana: Knjižna zbirka Temeljna dela, Krtina.

- Poulantzas, Nicos (1971): *Ka jednoj marksističkoj teoriji*, v Althusser, Luis: *Za Marksa*, 239-267, Beograd: Nolit.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1952/1994): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Richter, Melvin (1964): *Durkheim's Politics and Political Theory*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 170-211, Ohio: Harper Torchbooks.
- Rifkin, Jeremmy (2001): *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-for Experience*, New York: Penguin Putnam Inc.
- Ritzer, George (1997): *Postmodern Social Theory*, New York: McGraw-Hill Companies.
- Saad-Filho, Alfredo ed. (2003): *Anti-Capitalism. A Marxist Introduction*, London: Pluto Press.
- Said, Edward W. (1978/1996): *Orientalizem. Zahodnjaški pogled na Orient*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Salecl, Renata (1993): *Zakaj ubogamo oblast*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1998/2000): *(Per)versions of Love and Hate*, London, New York: Verso.
- Salomon, Albert (1964): *Some Aspects of the Legacy of Durkheim*, v Wolf. Kurt H. (ed): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, 233-247, Ohio: Harper Torchbooks.
- Sasen, Saskia (1996/2004): *Gubitak kontrole? Suverenitet u doba globalizacije*, Beograd: Beogradski krug.
- Saussure, Ferdinand de (1916/1997): *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Shiva, Vandana (2001/2003): *Svet na ivici*, v Hutton Will in Giddens Anthony (ur.): *Na ivici. Živeti sa globalnim kapitalizmom*, 148-169, Beograd: Plato.
- Storey, John (1996): *Cultural Studies & The Study of Popular Culture. Theories and methods*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2003): *Inventing Popular Culture: from folklore to globalisation*, Oxford: Blackwell.
- Taylor, Charles (1996/2002): *Bolest modernog doba*, Beograd: Beogradski krug.
- Therborn, Göran (1980/1987): *Ideologija moči in moč ideologije*, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Vico, Giambattista (1704/1994): *Metoda študijev našega časa. Uvodno predavanje. Časopis za kritiko znanosti*, št. 172/173 (1994), str. 11-28.
- Virilio, Paul (2005): *Negative Horizont, An Essay in Dromoscopy*, London and New York: Continuum.
- Vogrinc, Jože (1995): *Televizijski gledalec*, Ljubljana: zbirka Apes, Studia humanitatis.
- Volshinov, V.N. (1981/1983): *The Study of Ideologies and philosophy of Language*, v Bennett Tony (ed.): *Culture, Ideology and Social Process*, 145-153, London: The Open University.

Wallerstein, Immanuel (1991): *Unthinking Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge & Oxford: Polity Press.

- (1999): *Utopistike. Dediščina sociologije*, Ljubljana: *cf..

Webber, Max (1964): *The Theory of Social and Economic Organisation*, Parsons Talcott (ed.), New York: Free Press.

- (1969): *Religija i društveni status*, v Parsons Talcott, Shils Edward, Negele Kaspar D. i Pitts Jesse R. (eds.): *Teorije o društvu. Osnovi savremene sociološke teorije*, 1078-1100, Beograd: Vuk Karadžić.

Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth eds. (2003): *Critical Discourse Analysis. Theory and Interdisciplinary*, New York: Palgrave Macmillian.

Williams, Raymond (1981/1983): *The Analysis of Culture*, v Bennett Tony (ed.): *Culture, Ideology and Social Process*, 43-53, London: The Open University.

- (1981/1997): *Navadna Kultura. Izbrani spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis.

Wolff, Kurt H. ed. (1964): *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, Ohio: Harper Torchbooks.

Žižek, Slavoj (1980): *Hegel in označevalec*, Ljubljana: DDU Univerzum.

- ur. (1983): *Gospodstvo, vzgoja, analiza. Zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize*, Ljubljana: DDU Univerzum.

- (1987): *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana: Delavska enotnost.

- ed. (1994): *Mapping Ideology*, London and New York: Verso.

- (1997): *Kuga fantazem*, Ljubljana: Analecta.

- (2000): *Krhki absolut. Enajst tez o krščanstvu in marksizmu danes*, Ljubljana: Analecta.

- (2003): *Stalinizem in kapitalizem kot dve plati diskurza univerze*, v Razpol 13, Problemi 6-8/letnik XLI, 193-227.

XI Summary

The work *Popular culture as an example of universalization of commodity fetishism* tries to define the relevance of the term ideology which should nowadays be understood as a subtle mechanism of a social bond in this case as an identification mechanism: that of individual's "free choice" of self subordination, construction of sense in the dream world and in the disaster world.

A problem sphere of this work is expressed through three fields of theoretical research: a) a logic of late capitalism: relationship between late capitalistic production method, authority as political power and popular culture; b) ideological disposition: a relationship between ideology, institution and an individual in the sphere of sociality; and c) cultural production of everyday life: production of various types of sociality and production of meanings.

By their interweaving, the mentioned spheres form a complex research problem which with its broadness refers to the mediation problems – relations between the popular culture and ideological disposition. This in a conjectural modality with late capitalistic production method - universal commodity fetishism – acts as a producer of modern popular discourses – spectacles through which modern (current) identities are formed.

The research problem is thus focused on the problemization of everyday life which is constructed in dialectic extensiveness in media representationalism of simulation and stimulation and which is at the same time a reflection of this representationalism – mediated system of commodity making and stylization of everyday ideology.