

Jurij Selan
**PREZENCA IN
DISKURZ, 2. DEL:
MED KULTURO
POMENA IN
KULTURO
PREZENCE**

231-252

ODDELEK ZA LIKOVNO PEDAGOGIKO
PEDAGOŠKA FAKULTETA,
UNIVERZA V LJUBLJANI
KARDELJEVA PL. 16
SI-1000 LJUBLJANA
JBSELAN@YAHOO.COM

::POVZETEK

AVTOR V ČLANKU ANALIZIRA pogoje eksistence in delovanja v zahodni kulturi. Pri tem se opre na razlikovanje Hansa Ulricha Gumbrechta med kulturo pomena in kulturo prezenca. Avtor ugotovi, da je na prezenci baziran odnos človeka do sveta v zahodni kulturi prej izjema kot pravilo, ter da je za zahodno kulturo značilno progresivno stopnjevanje proti kulturi pomena. To se v postmoderni posebej razkriva skozi socialno konstrukcionistično pojmovanje diskurza, kjer se diskurz uveljavi kot socialno-jezikovna mera, ki povsem determinira človekovo mišljenje, izkušanje in delovanje. Avtor socialno konstrukcionistično pojmovanje diskurza problematizira ter predstavi zmerni realistični pogled, ki pristaja na korespondenco med dvema vrstama pogojev, ki določajo človekovo delovanje v kulturi: svetom tipičnih družbenih omejitev in svetom arhetipičnih naravnih možnosti.

Ključne besede: diskurz, prezenca, Hans Ulrich Gumbrecht, kultura pomena, kultura prezenca, socialni konstrukcionizem

ABSTRACT**BETWEEN MEANING CULTURE AND PRESENCE CULTURE**

In reference to Hans Ulrich Gumbrecht's distinction between meaning culture and presence culture, the author analyses conditions of existence in Western culture. According to the author, Western culture is defined by gradual progression towards meaning culture. In postmodernity, this is especially characterized by a radical social constructionist definition of discourse, where discourse is defined as social-linguistic measure that absolutely determines human understanding, experiencing and doing. The author argues against radical social-constructionist understanding of discourse and presents a moderate realistic view according to which typical social or discursive conditions and archetypical natural conditions must be understood as corresponding and supplementary.

Keywords: discourse, presence, Hans Ulrich Gumbrecht, meaning culture, presence culture, social constructionism;

::1. UVOD: MED PODREJANJEM IN PREDAJANJEM

Vsak pojav, ki ga v svetu opazimo, je zgolj vrh ledene gore, katere večji del se nahaja pod gladino in je očem skrit. Ta skriti del je družbena resničnost,

katere del smo mi sami, potujemo z njo in jo tudi spreminjamo, ne da bi se tega prav dobro zavedali. V tem članku zato želim premisliti *pogoje človekove eksistence in delovanja v zahodni kulturi*, ki vplivajo na javljanje najrazličnejših pojavov v njej.

V članku "Prezenca in diskurz, 1. del: K pogojem in izvorom doživetja prezenca" opisujem t. i. doživetja prezenca, do katerih prihaja v intenzivnih in posebnih trenutkih srečevanja med človekom in svetom. Zdi se, da je v sodobni zahodni kulturi tovrsten na prezenci baziran odnos človeka do sveta postal bolj izjema kot pravilo. Intimnega stika s stvarmi in ljudmi ne cenimo toliko, kot cenimo postavljanje v presojojajočo distanco. V taki naravnosti se nam zato pogosto zdi izkustvo Henrija Nouwena, ki sem ga opisal v naveden članku, nekako zaslepljeno, s tem pa nek nepotreben šum v izkustvu, ki nam zgolj zakriva pot do jasnega pomena ter ga je zato potrebno odstraniti.

Glede na opisano tendenco lahko ločim dve usmerjenosti, ki jih neka realna kultura lahko zavzame. S Hansom Ulrichom Gumbrechtom ju bom imenoval *kultura pomena* (ang. *meaning culture*) in *kultura prezenca* (ang. *presence culture*).¹

Temeljna diferenca med tema dvema kulturama se kaže v stopnji *funkcionalizacije* človekovega odnosa do sveta. Dominantno usmerjenost kulture prezenca tako odraža želja po biti s stvarmi v neposrednem in nekako brezinteresnem stiku, v katerem si sveta ne skušamo tako ali drugače *podrediti* in mu na silo vsiliti neke funkcije, pač pa želimo z njim preprosto (so)biti in se mu *predati*. Na drugi strani pa je temeljna karakteristika kulture pomena, da skuša človekov odnos do sveta na vseh ravneh funkcionalizirati, kar zahteva distanciranje od prisotnosti v konceptualno oddaljenost, iz katere je mogoče izvajati maskiranja in "zatemnjevanja" prezenca s tisoči pomeni.

Gumbrecht dualizem *kultura prezenca* in *kultura pomena* v humanistiko vpelje z dvojnimi namenoma, ki mu bom tudi sam sledil. Prvič zato, da bi opozoril, da je ekskluzivni status funkcionalističnega intelektualizma kot edinega pravega osmišljanja stvari, izjemno problematičen, saj takrat, ko se za trenutek ustavimo in smo s stvarmi skupaj samo *so-prisotni* v tišini, izjemno veliko pridobimo. Ker narava takega doživetja seveda ni samo surovo senzualna, poudarjanje teh vrst izkustev znotraj humanistike ne skuša biti poziv k nekemu vulgarnemu materializmu, pač pa je zgolj apel k temu, da bi znali tudi v takih izkustvih prepoznati vrednost in pomembnost. Poudarjanje tovrstnih doživetij zato tudi ne skuša biti manifest proti kartezijanski dediščini, pač pa le opozorilo, da način funkcionalističnega prisvajanja, ki ga ta privilegira, ne izčrpa vse kompleksnosti in smiselnosti sveta.

¹Prim. Gumbrecht, H. U. (2004): *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford: Stanford University Press, str. 141–142.

Drugi namen Gumbrechtovega razlikovanja pa je v tem, da bi, kljub v temelju nekonceptualni naravi doživetja prezenca, vseeno poskušali s pomočjo določenih pojmovnih razlikovanj njegovo naravo tudi teoretsko osvetliti. Ko bo namreč postalo jasno, da smisel sedeti skupaj pri večerji – ali ljubiti se – ni samo v komunikaciji kot izmenjavi informacij,² pa bo postalo pomembno tudi to, da imamo na voljo pojme, ki bi nam na to, kar je v našem življenju bistveno nekonceptualno, omogočili opozoriti.

Sintagmi “kultura pomena” in “kultura prezenca” v tem smislu tako ne skušata biti opisa dveh realnih kultur, pač pa sta nekakšna *idealna tipa*, dve gorišči ene elipse-kulture. Zato v resnici ni mogoče brez škode enostransko zagovarjati ne ene ne druge ekstremne pozicije. Lahko pa seveda v določeni konkretni kulturi identificiramo orientacije proti enemu ali drugemu polu ter sledimo simptomu, ki so ali bolj izraz učinkov prezenca (npr. zakramenti v katoliški cerkvi in religiozni pojavi nasploh; pa tudi umetniški artefakti) ali pa bolj izraz učinkov pomena (kot npr. parlamentarno odločanje, znanstveni modeli).

::2. TEMELJNE KARAKTERISTIKE KULTURE POMENA IN KULTURE PREZENCA

Naj poskušam najprej podrobneje proučiti, kakšne so temeljne karakteristike teh dveh idealnih tipov, ki jih lahko v neki realni kulturi spremljamo v različnih razmerjih.

Značilno za kulture pomena je, da človek v njih verjame, da je sposoben z intelektualno močjo duhovno izstopiti iz svojega telesa in se razcepiti na vsemogočno *res cogitans* in manjvredno *res extensae*.³ Temeljna *differentia specifica* kultur pomena sta zato *funktionalizacija* in *mentalizacija* izkustva. Ko namreč človek izpostavi vsemogočnost *logosa* in definira svoje bistvo kot “stvar, ki misli”, se s tem v odnosu do svojega telesa in do telesnosti sveta nasploh avtomatsko postavi v ekscentrično in superiorno pozicijo, iz katere lahko nato oboje podredi neki *funkciji*, izrabljivosti. Telo in svet postane za *res cogitans* zato le skupek materije brez smisla in funkcionalne uporabnosti, ki mu ju mora šele on pripisati s svojo intelektualno močjo v *intelektualni podreditvi*. Človek v kulturi pomena je tako prepričan, da si lahko s svojim umom svet povsem podredi, nadzoruje in obvlada in da šele to svetu da nek smisel. Kulture pomena so zato *subjekt-centrične* (*antropocentrične*).

Nasprotno pa je za kulture prezenca značilno, da v njih človek svoji intelektualni sposobnosti ne pripisuje privilegiranega položaja, pač pa jo razume kot

²Prim. prav tam, str. 140.

³Prim. prav tam, str. 80–86.

utelešeno in tesno prepleteno s svojim *telesom*, s katerim se le kot celota rojeva in razvija. Če telo v kulturi pomena velja za ječo in omejitve duha, pa v kulturi prezenca velja za mesto, kjer se duh šele lahko rojeva in postaja svoboden. In ker se v kulturi prezenca človek čuti povezanega s svojim telesom, se zato čuti tudi enakovrednega drugim telesnostim v svetu in z njimi povezanega v nedeljivo kozmološko celoto. Zato posledično tudi ne skuša drugih subjektov in objektov podrediti svojemu jazu, pač pa poskuša v njihovi prisotnosti predvsem (pre)živeti in (so)biti. V kulturi prezenca odnos med duhom in telesom, jazom in drugim zato ni razumljen le funkcionalistično, pač vidi smisel tudi v doživetem brezinteresnem *predajanju* (namesto *funkcionalistične zaznave* torej išče *estetsko zaznavo* v izvornem pomenu besede), v *erotičnem stiku*, za katerega je značilno predvsem upoštevanje telesnosti drugega. Zato pa skuša tudi v situacijah, ki sicer zahtevajo funkcionalističen pristop k stvarnem, vnesti vidik spoštljivosti do njihove prednosti.⁴ Kulture prezenca so torej *objekt-centrične* (ali *kozmoцентриčne*).

Ker je v kulturi prezenca bistven vidik samo-nanašanja subjekta *telo*, potem je temeljna ontološka dimenzija, okrog katere se kultura prezenca vrtinči, *prostor*. Prostor je namreč ontološki pogoj eksistence telesnosti, hkrati pa tudi pogoj za vzpostavljane erotičnega stika med različnimi telesnostmi. Nasprotno pa je prvobitna ontološka dimenzija v kulturi pomena čas. *Res cogitans* za svoj obstoj potrebuje predvsem čas, v katerem razvija svojo zavest, medtem ko prostora vsaj načelno ne potrebuje. V kulturi pomena se vse pomembno dogaja v času: v času se razvija misel, refleksija, dosegajo se spoznanja, posreduje se pomen ipd. To seveda ne pomeni, da tudi v kulturi prezenca čas nima svoje vrednosti, pač pa le, da nima primata nad prostorom. V resnici je za kulture prezenca značilna nekakšna brezčasnost, večna aktualnost, ki postane posebej evidentna ob primerjavi umetnostnih, religioznih in znanstvenih pojavov. Aktualnost nobene umetnine nikoli ne mine, prav tako aktualnost nobenega pravega religioznega pojava. To imata skupnega umetnina in Kristusova žrtev na križu. Njuna aktualnost in dogajanje sta večna. Umetnine iz preteklosti so danes ravno tako aktualne, kot so bile takrat, ko so bile narejene. Nasprotno pa je za znanstvena spoznanja bistveno, da se dograjujejo, zamenjujejo in razvijajo v času. Kar v znanosti pride kasneje, je boljše, pravilnejše in bolj razvito kot tisto prej. Zato pa je tudi značilno, da v kulturah prezenca privilegirano mesto dobijo pojavi umetnosti ter religioznosti, medtem ko v kulturah pomena prihajajo v ospredje pojavi znanosti.

⁴Tako je na primer znano, da v določenih kulturah lovci živalim, ki jih uplenijo izkažejo spoštovanje na različne načine. Prav tako bojevniki izkažejo ubitim sovražnikom spoštovanje ipd. Danes, ko meso in drugo hrano kupimo v supermarketih, na kaj takega seveda niti ne pomislimo, pač pa pristopamo k hrani izključno funkcionalistično. Izkaz spoštovanja do hrane tudi sicer izražajo različni verski obredi pred jedjo (npr. molitev).

V kulturi pomena in kulturi prezenze prihajajo v ospredje tudi različne vrste pogojev človekove eksistence v svetu. Ker je v kulturi pomena pomemben človek kot *res cogitans*, potem so v ospredju tudi tiste vrste pogojev, ki to raven eksistence pogojujejo. To so pogoji duha, mišljenja, volje ipd. Ker te pogoje uveljavlja družba, prihajajo v kulturi pomena do izraza predvsem *tipični* družbeni pogoji. Danes se v zahodni kulturi na te pogoje bolj kot na kreativne možnosti gleda kot na nepoljubne in rigidne omejitve, ki svobodno ustvarjalnost človeka omejujejo, če ne povsem preprečujejo. Take funkcionalistične omejitve sodobne sociološke teorije izpostavljajo pod koncepcijo *diskurza*, ki se ji bom posvetil v nadaljevanju. Človek v kulturi pomena se torej sprašuje predvsem po tem, kako ga družba z družbenimi zakoni omejuje, kakšne funkcije mu določa in kako je nekdo iz druge kulture povsem drugače omejen. Na drugi strani pa prihajajo v kulturi prezenze bolj do izraza naravni pogoji eksistence (geografski, biološki, fizikalni ipd.), torej predvsem pogoji telesa, ki jih postavlja sama narava. Ti pogoji pa niso tipični, pač pa so univerzalni za vse ljudi, torej *arhetipični*. Če vidi v kulturi pomena človek v družbenih pogojih predvsem omejevalce svobode, pa človek v kulturi prezenze vidi v naravnih pogojih predvsem polje naravnih danosti in možnosti, s katerimi mora, če želi preživeti, stopiti v sožitje, v nekakšno sinhronijo. Človek v kulturi prezenze se zaveda, da vse ni odvisno samo od njega in družbe, pač pa je mnogo odvisno od tega, kako se uspe povezati z naravnimi danostmi, se jim predati in njihov vpliv vključiti v lastno svobodno delovanje.

Tako različno pojmovanje pogojev eksistence ima zato vpliv tudi na različno razumevanje samega človekovega delovanja. Ker prihajajo v kulturi pomena predvsem v ospredje pogoji duha, potem je njena vizija *idealizacija*. Kultura pomena namreč ceni in izpostavlja predvsem idejno zasnovano delovanje, ki določi *funkcijo*, telesni *realizaciji* pa odreka vrednost in pomembnost, saj jo ima zgolj za tehnični dodatek, ki funkcijo postavi v snov, na njo samo pa nima vpliva. Nasprotno pa v kulturi prezenze ideja ni nekaj, kar bi lahko že povsem izoblikovano bivalo po sebi, pač pa velja, da so v samem telesnem procesu realizacije na delu mehanizmi, ki ideje transformirajo in preko katerih se ideja šele lahko verificira, prizemlji in sploh postane resnična. Tako stališče je posledica upoštevanja naravnih pogojev eksistence, ki posegajo v telesno plat delovanja in povzročajo, da volja narave ni nujno tudi volja človeka — da gre lahko ustvarjalni proces neko svojo pot mimo zamišljenega in družbeno determiniranega koncepta. Ta nenadzorljiv vpliv narave se s pozicije kulture pomena sicer kaže kot nesmiselno naključje, tehnična napaka ali šum, ki moti funkcionalno organizacijo stvari, s kozmološkega stališča, ki prežema kulturo prezenze, pa je smotrno del delovanja.

::3. NAČINI PRISVAJANJA SVETA

Opisane razlike med kulturami pomena in kulturami prezenca se nato kažejo v privilegiranju različnih izkustvenih načinov, v katerih človek vzpostavlja stik s svetom. Gumbrecht med poloma kulture prezenca in kulture pomena tako identificira štiri temeljne *načine prisvajanja* (ang. *types of world-appropriation*):⁵

1. *Zaužitje*. *Zaužitje* pomeni presnovo drugega telesa v lastno telo (ko jaz *zaužijem*) ali presnovo mojega telesa v telo nekoga drugega (ko mene nekdo *zaužije*). Ker gre pri tem načinu prisvajanja za dobesedno transformacijo dveh telesnosti v eno in za izjemno intenzivno "prelivanje" čutnih in emocionalnih dimenzij izkušanja preko vedenja in pojmovanja, se zdi zaužitje najradikalnejša oblika manifestacije potrebe po prezenci. Oblike takih zaužitij se lahko manifestirajo na najrazličnejše načine, od vsakdanjega prehranjevanja, preko religioznih pojavov, kot je evharistija, pa do najrazličnejših deviantnih oblik zauživanja, kakršno je na primer kanibalizem. Doživetje, ki ga zagotovi zaužitje je lahko izjemno intenzivno tako v zaželenem smislu, ko na primer uživamo ob hrani, hkrati pa lahko doseže izjemno stopnjo intenzivnosti v grozljivem smislu, če postanemo mi sami tisti, ki nas nekdo zaužije.

2. *Penetracija*. Drugačna in navidezno morda manj intenzivna (a toliko bolj raznolika) oblika doživetja se razvije v penetraciji enega telesa v drugega, torej pri telesnem stiku, v katerem pride do začasne združitve dveh telesnosti, ki po koncu izkustva ostaneta ločeni. To se na primer zgodi v objemu med otrokom in materjo, v erotičnem spolnem aktu, pa tudi pri vseh tistih človekovih delovanjih, ki dobesedno zahtevajo, da si "umažemo roke", na primer v procesu realizacije umetniških del. V primerjavi z zaužitjem je penetracija ponovljiv akt, saj se druga telesnost, ki jo izkusimo, ne presnovi in ne razkroji v nas, pač pa ostane telo zase, čeprav se lahko v tem aktu bistveno in močno spremeni. Tudi penetracija lahko zato privzame razne deviantne oblike, kot so umori preko neposrednega telesnega stika ali pa s seksualnostjo povezani zločini.

3. *Misticizem*. Za mistično izkustvo je značilen nekakšen paradoks. Po eni strani je močno telesno doživetje z visoko stopnjo občutenja, ki lahko pusti celo telesne rane (npr. stigme), po drugi strani pa je od telesnega radikalno oddaljeno, saj objekt, ki zagotavlja mistično doživetje, ni več neka druga telesnost, pač pa absolutno duhovno. Značilno za mistično izkušnjo je torej, da je pri njem reakcija našega telesa na nekaj povsem duhovnega tako intenzivna (včasih morda še bolj), kot bi bila reakcija, če bi bili v resnici v neposrednem stiku z drugim telesom.

⁵Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 86–90.

4. *Intelektualna interpretacija*. Ker je temeljna značilnost kulture pomena poudarjanje moči duha nad telesom, človeka nad naravo, jaza nad drugim, potem je za načine prisvajanja, ki so privilegirani v kulturah pomena, značilno, da v njih konceptualne dimenzije izkušanja prevzamejo primat nad čutnimi in emocionalnimi. To v idealni obliki pripelje do takega načina prisvajanja, kjer je telesna distanca popolna, telesnega odziva sploh več ni ali je minimalen, opraviti pa imamo s čistim konceptualnim zapopadenjem in idealizacijo. V takih načinih prisvajanja se čutni stik povsem reducira, če se ga že tolerira, pa je to zgolj do stopnje distalnih čutov, kot je vid. Najbolj vzorčno obliko takega načina prisvajanja predstavlja *intelektualna interpretacija*, pri kateri s svetom ne pridemo v telesni stik, pač pa mu zgolj od daleč pripišemo pomen in ga spravimo v obvladljiv sistem.

Ti različni modusi prisvajanja v kulturah pomena in kulturah prezenze posledično vodijo tudi do različnih vrst *znanja*. Za legitimno znanje v kulturi pomena tako velja samo tisto znanje, ki ga producira subjekt kot *res cogitans* v procesu intelektualne interpretacije. Znanje, ki bi lahko nastalo drugače in ki ga ni mogoče pojmovno zaobseči in eksplicirati, v kulturi pomena ne velja za znanje, pač pa za nekaj, kar je šele potrebno interpretirati. Zato daje kultura pomena izrazit poudarek na *interpretativne sposobnosti* subjekta in na *razlaganje že obstoječega*.

Na drugi strani pa znanje v kulturi prezenze ne nastaja samo v procesu intelektualne interpretacije že obstoječega, pač pa tudi v drugačnih stikih s svetom, kot je na primer *razodetje* (kot božje razodetje), ki je oblika mysticizma, pa tudi v raznih oblikah penetracij, *in-formirajočih kreacij*, ki vodijo v *realizacijo še ne obstoječega*. Te nujno zahtevajo rokovanje in poseganje v stvari, kar se na primer dogaja v aktu umetniške realizacije. Značilnost teh načinov doseganja znanja je, da nastajajo na pobudo objekta samega, se kar nekako zgodijo in so v veliki meri za logos nepredvidljivi in nenadzorljivi. Podobno kot subjekt ne more nadzorovati, kdaj se mu bo Bog razodel in tudi ne more vplivati na vsebino razodetja, tako subjekt tudi v umetniški ustvarjalnosti ne more povsem nadzorovati svojega delovanja in povsem predvideti rezultata, ki bo na koncu realizacije nastal. Na drugi strani pa je intelektualna interpretacija akt, za katerega da pobudo subjekt, ki proces tudi povsem nadzoruje in obvlada.

Kultura pomena in kultura prezenze zato sam *proces realizacije* – poleg tega, da mu pripisujeta različen hierarhični status – tudi razumeta bistveno drugače. V kulturi prezenze je tak proces razumljen kot neke vrste *magija*. Magija v tem smislu, da gre za proces, ki *naredi stvari, ki so nevidne vidne, vidne pa nevidne*. Magični proces naredi nekaj iz nič ali pa nekaj spremeni v nič. Ta magični proces, čeprav ga izvaja človek, pa nikakor ni samo od človeka odvisen. Celo tistemu, ki ustvarja, ni jasno, zakaj nastaja to, kar nastaja in

kako to sploh nastaja. Na drugi strani pa kultura pomena take spremembe iz nič v nekaj in iz nekaj v nič ne dopušča, prav tako pa ne dopušča možnosti, da bi na ustvarjalni proces vplivalo karkoli zunaj človeka, zunaj duha in zunaj družbene stvarnosti. Proces realizacije zato razume v luči funkcionalizma — kot popolnoma nadzorljiv prenos fiksne ideje v izvedbo.

Pri omenjeni tipologiji načinov prisvajanja se mi zdi najbolj zanimivo to, da lahko natančno pokaže, kako se znotraj polarnosti med kulturo pomena in kulturo prezenca umešča (likovna) umetnost. Umetnost namreč vselej zahteva telesni stik z materijo, poseg v drugo telo z rokami, zato se njen pristop nahaja na ravni prisvajanja s penetracijo. Poudarek v umetniški ustvarjalnosti torej ni na intelektualnem pripisovanju pomena, pač pa na “produkciji prisotnosti”, ki nastaja v penetraciji. S tega stališča bi bili lahko predstavniki kulture prezenca prav umetniki, artizani in nasploh vsi tisti, ki imajo opraviti z erotičnim stikom s stvarmi.

Ker je v neposrednem rokovanju s stvarmi težko pozabiti na prisotnost in se povsem postaviti v distanco, ni nenavadno, da so sopotniki “mandatarja” razuma v razvoju zahodne kulture tudi različni “ministri”, kot so na primer zanikanje vrednosti fizičnega dela ter vsega, kar zahteva penetrativni stik z objekti v svetu. Zato zgodovina zahodne kulture izpostavlja predvsem filozofsko-znanstvene dosežke, zanemarja pa dosežke artizanov. In tudi umetnost je v zahodni kulturi pridobila primerno vrednost šele, ko je posvojila karakteristike filozofsko-znanstvenega diskurza in postala *ars liberalis*. Glavni predstavniki kulture pomena zato seveda ne morejo biti umetniki, ki so očitno eksistencialno preveč telesno zavezani “produkciji prezenca”, pač pa predvsem čisti gledalci, to so interpreti in teoretiki, ki lahko zavzamejo ustrezno distanco.

V različnih človekovih dejavnostih se učinki prezenca in učinki pomena javljajo v različnih količinah, kar kaže na to, da se med njimi ene bolj nagibajo na stran kultur pomena, druge pa na stran kultur prezenca. Umetnost in religija se po svojih učinkih in objektih zdita bližje polu kulture prezenca, znanost pa na drugi strani dejavnost, v kateri prihajajo bolj v ospredje učinki pomena.

Religiozno izkustvo preferira *misticizem* kot temeljni način stika s svetom. Za religiozno izkustvo se zdi tako nekako karakteristično, da človeka vrača v stanje totalne enotnosti z bivanjem, v stanje, ko se duhovno in telesno (logos in topos) povsem poenotita in zlijeta drug z drugim. Torej v stanje, ki sem ga v članku “Prezenca in diskurz, 1. del: K izvorom in pogojem doživetja prezenca” z Erichom Neumannom imenoval “enotna resničnost”. Poleg religiozne prakse pa to enotnost med logosom in toposom po mojem mnenju uresničuje tudi umetnost. Mislim, da obstoji med religioznim in umetniškim izkustvom hkrati neka temeljna bližina, hkrati pa tudi neka bistvena diferenca.

Druži ju usmerjenost k prezenci,⁶ bistveno pa ju razlikuje to, da je prvo oblika misticizma, drugo pa oblika penetracije. Posledica tega je, da do religioznega izkustva lahko pride na osnovi stimulacije s strani nekega povsem duhovnega objekta čaščenja, medtem ko mora umetniško izkustvo nujno nastati pod vplivom materialnega objekta fascinacije, ki ga tisti, ki izkuša, penetrira s svojimi čutili. Umetniški objekt fascinacije mora zato ustvariti človek (zato je *artefakt*), njegova forma pa ima značilnost neke posebne enotne resničnosti, popolne poenotenosti, ki se vzpostavi med duhovnim in telesnim, logosom in toposom. Umetniškega doživetja tako ni mogoče imeti ob objektih, ki niso plod človekove roke, medtem ko je religiozno doživetje v takih objektih sicer mogoče, ne pa nujno. To pa je po drugi strani tudi vzrok tega, zakaj lahko objekti fascinacije umetnosti tako dobro služijo tudi kot potencialni religiozni objekti fascinacije.⁷

Če se zdi intenca religije in umetnosti zagotovitev doživetja prezence (tako Boga kot umetnino je potrebno namreč predvsem *doživeti*), pa je intenca znanosti in njenih objektov – znanstvenih modelov – funkcionalna in mora predvsem zagotoviti posredovanje pomena v intelektualni interpretaciji. Modeli za razliko od artefaktov torej ustvarjajo abstraktno vedenje (logos), ki je prenosljivo in neodvisno od telesnega (toposa), hkrati pa ga je ob potrebi možno v telesno praktično aplicirati in v njem preveriti. Znanstveno spoznanje mora biti funkcionalno, to je prenosljivo, ne pa vezano na doživetje točno določenega telesa. Znanstveni modeli morajo biti *reproduktibilni* (prenosljivi del modela ponavadi imenujemo pojem ali *koncept*), zato pa morata biti duhovno in telesno v modelu do neke mere ločena.

Umetnost torej vzpostavlja tako razmerje med logosom in toposom, ki pripelje do artefaktov, znanost pa tako razmerje, ki vodi k modelom. Prav v tem pa se tudi razlikujeta prisvajanje s penetracijo, katerega rezultat je artefakt, in prisvajanje z intelektualno interpretacijo, katere rezultat je model. Artefakt namreč izpostavlja absolutno neločljivost logosa artefakta od toposa artefakta (*en logos ima samo en topos*), saj privlači predvsem s svojo v penetraciji ustvarjeno prezenco, s katero se je logos nekako poenotil. Njegova funkcionalnost posledično ni v ospredju. Na drugi strani pa intelektualna interpretacija poskrbi, da v modelu poudarek ni na njegovi prostorski prezenci, pač pa na funkcionalnosti in pomenu, ki lahko najde svoje mesto v različnih prostorskih konfiguracijah. Telesni vidik modela zato ponikne v ozadje in izgubi smisel.

⁶Tako doživetje je v srednjeveški mistiki znano pod nazivom "resnična prisotnost", po čemer tudi George Steiner poimenuje svojo knjigo (prim. Steiner, G. (2003): Resnične prisotnosti. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.).

⁷O podrobnejši relaciji med umetnostjo in religijo sicer prim. Muhovič, J. (2002): Umetnost in religija, Ljubljana: KUD Logos.

Za model je zato posledično značilna relativna ločenost logosa od toposa (*en logos ima lahko različne topose*).

::4. SEMIOTIČNI VIDIKI: MED DVEMA VRSTAMA ZNAKOVNOSTI

Opisane značilnosti kulture prezenca in kulture pomena in njenih objektov v umetnosti in znanosti je mogoče dodatno osvetliti tudi ob pomoči *semiotike*.

V kulturi pomena koncepcija znaka sledi modernemu strukturalističnemu razumevanju znakovnosti, ki izhaja iz razsvetljenske koncepcije raztelesenosti subjekta, v semiotičnem smislu pa jo je ekspliciral lingvist Ferdinand de Saussure, ki je naravo znaka definiral z dvema splošnima načeloma: *arbitrarnostjo* in *linearnostjo označevalca*.⁸ Načelo arbitrarnosti se nanaša na nenujno ali poljubno relacijo med duhovnim označencem in materialnim označevalcem, načelo linearnosti pa na enodimenzionalno naravo jezika, ki ga definira zgolj časovna dimenzija. Taki znaki se združujejo v znakovni sistem ali jezik, ki je *družbena institucija*. Ta potem s *konvencijami* določa, kakšne naj bodo znakovne relacije, ki so po sebi sicer arbitrarne.⁹

Tako pojmovanje znaka očitno sledi funkcionalistični logiki kulture pomena, kjer je bistvo človeka duh, njegovo telo pa je zgolj breme in nujno zlo, ki ga je treba obvladati s funkcijo. Enako je bistvo arbitrarnega znaka duhovni označenec, ki mora materialne vidike znake zgolj izkoristiti kot nosilce pomena, zato takoj, ko je bistvo v procesu intelektualne interpretacije identificirano, materialni vidik znaka (označevalec) izgubi za interpretata vsakršno zanimivost, vrednost in smisel, saj preneha opravljati svojo funkcijo. V De Saussureovi koncepciji znakovnosti zato prihajajo v ospredje naslednje temeljne značilnosti kulture pomena: privilegiranje logosa nad toposom in posledično podrejanje toposa funkciji, ki jo določa logos (podobno kot velja za znanstveni model, velja za arbitrarni znak: en logos ima lahko različne topose); privilegiranje časovne dimenzije znaka nad prostorsko; poudarjanje družbenih pogojev eksistence znaka ter postavitve intelektualne interpretacije kot tistega načina prisvajanja, ki ima privilegiran dostop do smisla znaka.

Kulture prezenca pa naravo znaka razumejo drugače. Znak za njih ni *objekt pomena*, pač pa *objekt prezenca*. Če se razsvetljenska koncepcija raztelesenosti v semiotičnem smislu sistematizira kot De Saussureov arbitrarni znak, pa lahko najdemo zasnutek semiotičnega pojmovanja, ki bi bolje ustrezalo kulturi prezenca (s tem pa tudi naravi artefakta v umetnosti), v Aristotelovem

⁸Prim. De Saussure, F. (1997): Predavanja iz splošnega jezikoslovja, Ljubljana: Studia Humanitatis, str. 79–84.

⁹Prim. Frank, M. (2008): "Kaj je 'diskurz'?" V: Nova Revija, xxvii/317–318, str. 178.

razumevanju relacije *bitnost – materija – forma*, ki jo poznamo kot *hilemorfi-zem*.¹⁰ Kot namreč ugotavlja Aristotel v polemiki s Platonom, bistvo stvari ne more bivati samo po sebi v nekem svetu idej, to je neodvisno od posamične stvari, pač pa lahko biva le toliko, kolikor biva v stvareh. Zato pa tudi stvari, ki obstajajo in so ustvarjene, niso združitev nečesa apriori ločenega – neke po sebi obstoječe ideje in neke brezoblične snovi – v neko arbitrarno, zgolj s konvencijo določeno relacijo, ki bi jo dešifriral interpret, pač pa so vselej že ustvarjene kot enovite in smiselne bitnosti, v katerih se materialna in duhovna dimenzija izgradita sočasno, kot hilemorfična celota snovi (gr. *hylō*) in oblike (gr. *morphe*). Nastajajoča stvar se rojeva (gr. *genesis*) in nastaja “od nečesa”, to je izvor nastajanja, “iz nečesa”, to je snov, iz katere nastane, kot njene možnosti, in nastane kot “nekaj”, torej kot neka oblika.¹¹ Posledično Aristotelov koncept znaka za razliko od De Saussurove koncepcije znakovnosti tudi ne postavlja v ospredje interpreta, ki bi preko intelektualne interpretacije iz znaka izoliral označenec, pač pa v ospredje bolj postavlja penetrativni akt kreacije, *postajanja*,¹² ki to enotnost ustvari, s tem pa tudi tistega, ki ustvarja, torej *kreatorja* oziroma *roditelja*.¹³ Bistveno za znak kot enovito bitnost tako ni, da ga intelektualno interpretiramo, pač pa, da ga penetriramo s svojim telesom. K njegovemu smislu zato ne sodi samo intelektualni pomen, pač pa vedno tudi njegova materialna prezenca, način, kako je ta nastala in kako jo doživimo.

V aristotelovski koncepciji znaka tako prihajajo v ospredje naslednje temeljne značilnosti kulture prezenca: poudarjanje utelešenosti in enkratne prezenca znaka (podobno kot velja za artefakt, velja za bitnost: en logos ima lahko samo en topos); poudarjanje prostorskega pred časovnostjo; poudarjanje naravnih pogojev eksistence znaka (v ospredje ne prihajajo družbene konvencije, ki poljubno določajo relacijo označenec – označevalec, pač pa naravne možnosti in-formiranja materije, v kateri se bo znak “rodil”) ter poudarjanje penetracije kot načina prisvajanja, ki tak znak ustvari in ki v smisel takega znaka tudi lahko vstopi in ga doživi.

Razliko med arbitrarnim in hilemorfnim razumevanjem znakovnosti je mogoče lepo opazovati na primeru krščanskega religioznega koncepta *transsubstanciacije* (lat. *transsubstantiatio*, gr. *metousiosis*), kjer pride ob prelomu srednjeveške zahodne kulture v moderno zahodno kulturo do ključne spremembe v njegovem razumevanju. V srednjeveški sholastični tradiciji (rimo-katoliška tradicija ta pojav tako razlaga še danes) se je transsubstanciacijo

¹⁰Prim. Aristoteles (1999): *Metafizika*, Ljubljana: ZRC SAZU, sedma knjiga (Z).

¹¹Prav tam, 1033a 24.

¹²Prim. prav tam, 1032a 12–1033a 24.

¹³Prim. prav tam, 1034a 4.

razumelo kot dejansko spremembo snovi celotne substance kruha in vina v *Kristusovo telo in kri*, pri čemer akcidence (pojavnost kruha in vina) ostajajo nespremenjene.¹⁴ S stališča rimo-katoliške teologije pri transsubstanciaciji torej ne pride samo do metaforične spremembe, pač pa do dejanske, saj kruh in vino dobesedno *in praesentia* postaneta *Kristusovo telo in kri*. S katoliškega stališča namreč ni pomembno le, da se je Bog nekoč utelesil kot človek, pač pa je bistveno, da se tudi danes neprestano uteleša vedno in povsod, da torej v evharistiji kontinuirano prihaja do "produkcije božje Resnične prisotnosti".¹⁵ Zato ni nenavadno, da je srednjeveškimi teologom kot konceptualno sredstvo za razlago tega pojava služil prav Aristotelov hilemorfizem.

Takšno dobesedno razumevanje evharistije pa se je nato zdelo modernejši protestantski teologiji naivno, zato je začela uveljavljati drugačno, bolj racionalistično razlago, v kateri je razložila, da v aktu evharistije ne pride do dobesedne transsubstanciacije *in praesentia*, pač pa zgolj do *metaforične evokacije pomena* Kristusovega telesa in krvi *in absentia*. Kristus po prepričanju protestantske teologije tako v hostiji ni zares prisoten, pač pa je tam samo mišljen, simboliziran.

Za ponazoritev različne doživljajske vrednosti teh dveh koncepcij evharistije lahko uporabim sledeč primer. Vsi dobro poznamo primer urugvajske ekipe ragbija, ki je sredi sedemdesetih let doživela letalsko nesrečo in strmoglavila v pobočje Andov.¹⁶ Tisti, ki so preživeli strmoglavljenje letala in vse, kar je nato sledilo, so ostali tam ujeti kar tri mesece, ta čas pa so prehranjevali z mesom umrlih soljudi. Čeprav je bila odločitev za kanibalizem edina pot k preživetju, pa ta še zdaleč ni bila enostavna. Mnogi so namreč v sebi bili izjemne moralne boje in šele misel na Kristusovo žrtev na križu in na obred evharistije, s katerim se ta žrtev vedno znova poustvarja, jih je v tak način preživetja prepričala. Postopoma so namreč začeli verjeti, da so trupla soljudi nekako prešla transsubstanciacijo v Kristusovo telo, ki ga sedaj oni smejo in so ga celo nekako obvezani zaužiti. Ker so verjeli, da se pri evharistiji v kruhu in vinu utelesi Kristus *in praesentia*, so verjeli tudi, da se je Kristus utelesil v truplih umrlih.

Ta primer po mojem mnenju dobro pokaže troje. Kot prvič pokaže, da prepričanje v eno ali drugo različico znakovnosti bistveno drugače vpliva na načine, kako bo človek pristopil k svetu in kako ga bo doživel. Arbitrarna

¹⁴"Transubstantiation." (geslo) (2005) V: Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford: Oxford University Press.

¹⁵Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. 28.

¹⁶Navedeno povzemam po naslednjem dokumentarnem filmu: Fullerton-Smith, J. (1993): Alive: 20 Years Later. Dokumentarni film.

simbolika znakovnosti, ki temelji na *pomenu božjega*, namreč zahteva intelektualne načine apropiacije, torej intelektualno interpretacijo, zato v omenjenem primeru gotovo ne bi imela take moči, kot jo je imela moč *prisotnosti božjega*, ki kar sili v prisvajanje preko zaužitja. In prav zato, ker nas prepričanje o hilemorfični naravi stvari sili v bolj neposreden in povezan stik s svetom, ima zato bistveno večjo zavezujočnost in epifanično moč kot prepričanje v arbitrarno naravo stvari, ki nas pušča čutno in emocionalno oddaljene.

Kot drugič, ta primer tudi pokaže, da imata ti dve vrsti znakovnosti različen razlagalni radij, saj je en način razumevanja očitno bolj primeren za določene, drug pa za druge vrste pojavov v kulturi. Hilemorfično razumevanje se namreč zdi primernejše za razlaganje pojavov, ki naj bi jih doživljali kot enovite bitnosti, torej izjemno intenzivno, odrešilno in zavezujoče, medtem ko je arbitrarno razumevanje bolj primerno za pojave, ki stavijo na posredovanje pomena in ki nas morajo pustiti hladne. In ker naj bi nek religiozni pojav (pa tudi pojav v umetnosti) vzpodbujal prav epifanično doživetje, potem se zdi hilemorfizem za razumevanje evharistije dejansko bolj naraven kot arbitrarna znakovnost. Nasprotno pa se zdi, da arbitrarna znakovnost bolj ustreza funkciji znanstvenih pojavov, pri katerih se moramo osredotočiti predvsem na pomen.

Kot tretjič pa primer evharistije pokaže, da razlaganje nekega pojava s pomočjo semiotičnega načina, ki mu ni pisan na kožo, ta pojav bistveno okrni in reducira. To se še posebej očitno zgodi v primerih, ko skušamo z arbitrarno znakovnostjo razlagati pojave, ki bi zahtevali hilemorfnu obravnavo. Tako na primer religiozne fenomene pretirano scientifiziramo, podobno pa počnemo tudi s fenomeni umetnosti.

::5. VLOGA DISKURZA IN USMERJENOST ZAHODNE KULTURE

V vsaki realni kulturi lahko razberemo neko specifično razmerje med opisanimi značilnostmi kulture pomena in kulture prezenca, v njenem razvoju pa tudi specifične premike med njimi. Tako tudi v zahodni kulturi. Če pogledamo dominantne izraze sodobne zahodne kulture, ni težko ugotoviti, da se zahodna kultura mentalizira in funkcionalizira. To pomeni, da je mogoče v toku razvoja zahodne kulture opaziti specifično orientacijo – ki jo mnogi filozofi in drugi raziskovalci pogojev mišljenja označujejo kot “metafizično”¹⁷ – k temu, da bi postopoma zmogli z razumom vse sistematično razložiti in obvladati. Tako

¹⁷Izraz “metafizika”, s katerim mnogi ta razvoj zahodne kulture označujejo, se v tem pomenu bolj umešča v področje epistemologije kot ontologije in se torej nanaša na problematiko *razvoja zahodnega izkušanja*, v katerem *logos* vse bolj dominira nad *fizisom*, vedenje pa nad občutenjem.

potrebo po funkcionalizaciji stvari na vse ali nič Richard J. Bernstein označi kot *kartezijansko nestrpnost* (ang. *Cartesian anxiety*),¹⁸ ki zahodno kulturo vodi v "proces progresivnega izogibanja in pozabljanja prezenca".¹⁹

V tem toku razvoja zahodne kulture proti polu kulture pomena prihaja v ospredje posebna problematika, to je problematika *diskurza*, ki ji bom zato sedaj namenil pozornost.

Izmed različnih opisanih značilnosti kulture pomena lahko v odnosu do problematike diskurza predvsem izpostavim *dve vrsti funkcionalizma*: na eni strani poudarjanje moči logosa, da si podredi svet, zaradi česar kultura pomena privilegira tiste načine prisvajanja, ki tako funkcionaliziranje sveta izpeljejo, razvrednoti pa vse druge, ki tega ne storijo; na drugi strani pa poudarjanje družbenih pogojev eksistence, ki posameznika podredijo različnim socialnim funkcijam in ga ukleščijo v socialni funkcionalizem, ki determinira njegovo delovanje. Obe ti dve funkcionalizaciji hodita z roko v roki, bistveno pa sta povezani s problematiko *jezika* in *jezikovnega izražanja*, saj si raztelesen subjekt z logosom podreja svet v jeziku, socialne utrditve takih logično-jezikovnih podreditev pa nato determinirajo tudi posameznika, saj določajo, kako naj nekdo misli, doživlja in deluje.

Prav opisani značilnosti jezikovnega funkcionalizma pa se v postmodernej zjedrita v problematiki *diskurza*, saj je diskurz po eni strani posamezna jezikovna izjava, ki je mesto in sredstvo, kjer se svet načeloma povsem arbitrarno konstruira (in ne odslikava!); na drugi strani pa je diskurz tudi socialna jezikovna konstrukcija realnosti, ki narekuje, kako naj se svet, ki se v konkretnih jezikovnih izjavah lahko poljubno konstruira, tam tudi *zares* konstruira. Ti dve povezani, a precej različni pojmovanji diskurza tako kažeta, da ta termin danes nikakor ni enoumen in v strokovni rabi skoraj nikoli ne pomeni tistega, kar je njegov izvorni etimološki pomen.²⁰ Priročniki o diskurzu, ki jih danes ne manjka, zato podajajo različne rabe tega izraza, ki jih v splošnem delijo v komunikacijska ali jezikovna razumevanja diskurza (ta se rabijo v okviru lingvistike in filozofije jezika²¹) ter sociološka razumevanja, ki se rabijo v polju družbenih teorij, kulturnih študij, kriticizma ipd.²² Pojmovanje diskurza, ki je

¹⁸Prim. Bernstein, R. J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, str. 16.

¹⁹Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. xv.

²⁰"Diskurz" izhaja iz latinske besede "*discursus*". Ustrezni glagol "discurrere" pomeni 'tekati sem in tja' oz. v francoščini "*courir ça et là*". V tem vsakdanjem pomenu "diskurz" torej pomeni nek pogovor ali govor z nekim precej nedoločenim obsegom, ki ga v njegovem razvoju ne obsega neka posebna intenca. (prim. Frank, Kaj je ..., n. d., str. 177).

²¹Prim. Schiffrin, D. (2007): *Approaches to Discourse*, Oxford: Blackwell.

²²Prim. Mills, S. (2004): *Discourse*, London/New York: Routledge.

predstavljeno v nadaljevanju²³ in ki mu sledijo sodobne družbene teorije, temelji na interakciji obeh rab, osredotoča pa se: (1) na *diskurz kot logično-jezikovno mero*, s katero skuša logos spraviti svet v inteligibilno jezikovno izjavo (ga izreči); in (2) na *diskurz kot družbeno-jezikovno mero*, s katero družba determinira doživljanje in obnašanje posameznika. Diskurzivna teoretika Purvis in Hunt to opišeta takole: "Kar želi ta pojem zaobseči, je, da ljudje živijo in izkušajo znotraj diskurza v smislu, da jim diskurzi vsilijo okvire, ki zamejujejo, kaj lahko izkusijo oz. pomen, ki ga izkušnja lahko posreduje, s tem pa vplivajo na to, kaj je mogoče reči in storiti. Vsak diskurz dovoljuje, da je neke stvari mogoče izreči in preprečuje, da bi izrekli druge stvari."²⁴

V predstavljenih okvirih je diskurz torej pojmovan kot nekakšen determinirajoč socialno-jezikovni medij *umerjanja* in predpostavlja, da je stvar smiselna in socialno učinkovita šele "/.../ v (logocentričnem diskurzivnem) meta-izrazu /.../", torej ko "/.../ je obstoječe misljivo, merljivo, izračunljivo, predstavljivo in jezikovno izrazljivo /.../".²⁵ Zato pa k njegovi temeljni vsebini na eni strani sodi tudi prepričanje o dominantni vlogi intelektualne interpretacije, v kateri je mogoče singularno obstoječe na tak ali drugačen način vsiliti v nek pojem, mero, tip, model ipd., ga s tem nadzorovati in determinirati, ter na drugi strani izključevanje vsega, kar se v interpretaciji tako ne da jezikovno umeriti, to je izvirne neopisljivosti vsake singularnosti.

Zgodovinski ekskurz nam pokaže, da sega izvor ustoličenja takega pojmovanja diskurza v začetke poststrukturalističnega *kulturnega obrata*. Družbeni teoretik Stuart Hall tako ugotavlja, da je v zadnjih desetletjih v družbenih znanostih razumevanje načina, kako izkušamo svet, doživelo bistvene transformacije.²⁶ Konvencionalni pogled na dogajanja v kulturi je namreč zamenjal t. i. *socialno konstrukcionistični pristop*. Ta ne verjame več, da lahko človek doživlja stvari pristno, neposredno iz prve roke, zato tako prepričanje razglasi za naivno in namesto tega uveljavi tezo, da človek stvari izkuša, kakor mu s pravili doživljanja in pojmovanja narekuje socialno-jezikovni medij — diskurz, v katerem se znajde.²⁷ Če je torej pred kulturnim obratom veljalo, da jezik zgolj opisuje neko kulturno situacijo, pa po tem obratu velja, da jezik

²³V moderni tradiciji se je poleg pomena diskurza, ki ga bom omenjal in ki izhaja od Foucaulta, uveljavil še Habermasov, vendar pa se slednjega ne bom nanašal, ker ne sodi v okvire raziskovane problematike.

²⁴Purvis, T & Hunt, A. (1993): "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology ..." V: *The British Journal of Sociology*, XLIV/3, str. 485.

²⁵Prim. Muhovič, J. (2008): "Umetnost, diskurz, prezenca." V: *Nova Revija*, xxvii/317–318, str. 195.

²⁶Prim. Hall, S. (1997): "Introduction." V: Hall, S. (ur.): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, str. 1.

²⁷Prim. prav tam, s. 5-6.

kulturno situacijo – s subjekti vred – kar *konstruira*. Od tod tudi ime za take teorije *socialni konstrukcionizem*.²⁸

Korenine takega kulturnega obrata segajo v začetke francoske strukturalistične tradicije, ki je družbena in kulturna dogajanja v različnih socialnih sistemih začela razlagati s pomočjo na verbalnosti temelječe De Saussureove koncepcije jezika in *arbitrarnega znaka*, po kateri – kot sem obravnaval zgoraj – velja, da je znakovna relacija načeloma poljubna, realno pa determinirana s socialno-jezikovnimi pravili. Prvi je to sicer storil Claude Lévi-Strauss, v nekakšnega nosilca teoretičnega programa socialnega konstrukcionizma pa je koncept diskurza preoblikoval Michel Foucault.²⁹ Specifično pobudo za Foucaultovo pojmovanje diskurza, ki ga razvije v knjigi *Besede in stvari* (*Les mots et les choses*), predstavlja neka nenavadna kitajska klasifikacija živali – na katero naleti pri branju Borgesa – ki ga je opozorila na nenujnost in kulturno-zgodovinsko relativnost naših lastnih miselnih shem in izkustev.³⁰ Foucaultu je to dalo misliti, da logika zahodnega mišljenja in izkušanja očitno ni univerzalna, pač pa je pogojena z družbeno-jezikovnimi strukturami kulturnega področja. To pomeni, da v vsaki kulturi obstaja nek družbeno-jezikovni red, to je diskurz, ki narekuje način mišljenja, izkušanja in obnašanja v tej kulturi.³¹

Nikakor nočem izpodbijati pozitivnih vidikov tega, da sta Foucault in postrukturalizem nasplošno s konceptom diskurza opozorila na to, da imajo socialno-jezikovni pogoji na eksistenco subjektov v kulturi bistveno večji vpliv, kot smo pred tem mislili ter da očitno določajo tudi veliko tistega, kar smo prej imeli za povsem naravno. Toda radikalizacija razumevanja diskurza v socialnem konstrukcionizmu je precej problematična. Socialni konstrukcionisti so namreč Foucaultova spoznanja o vlogi diskurza postopoma radikalizirali do te mere, da so diskurz postavili kot ekskluzivni in edini pogoj človekove eksistence. Začeli so trditi, da zunaj jezikovne funkcionalnosti in družbene določitve stvari za človeka ne morejo imeti nikakršnega smisla. Formulirali so pojmovanje diskurza “/.../ kot mučenju podobnega restriksijskega in izključevalnega sistema /.../”.³² Socialni konstrukcionizem je Foucaultovo koncepcijo diskurza tako pretiral do skrajnosti in izpeljal: načeloma je sicer mogoče izreči (misliti, izkusiti, narediti ipd.) karkoli, v resnici pa to počnemo kot nam je dovoljeno. Tako ekstremno stališče je zato naposled vodilo

²⁸Prim. Parker, I. (1992): *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*, London: Routledge, str. 4–5; Burr, V. (2000): *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge, str. 51.

²⁹Prim. Frank, Kaj je ..., n. d., str. 178–179.

³⁰Prim. prav tam, str. 182.

³¹Prim. Muhovič, Umetnost, diskurz ..., n. d., str. 197–198.

³²Prim. Frank, Kaj je ..., n. d., s. 190.

socialni konstrukcionizem v nenavadno situacijo, v kateri na eni strani zagovarja *popolno poljubnost* in *popoln intelektualni relativizem*, na drugi strani pa *popolno nepoljubnost* in *totalen družbeni determinizem*. Funkcionalizem v podobi *intelektualnega relativizma* tako razglaša, da je “načeloma mogoče vse”, funkcionalizem v podobi *družbenega absolutizma* pa odloči, kaj je “realno mogoče”. Implikacije tega se kažejo v dveh trditvah “Vse je z diskurzom determinirano” in “Ničesar ni zunaj diskurza”,³³ ki povsem zanemarjajo izven-diskurzivne pogoje človekovega bivanja, izražanja in delovanja. Prav s takimi implikacijami pa socialni konstrukcionizem tudi jasno pokaže, da pretirano zanašanje na funkcionalnost in logiko arbitrarne znakovnosti vse sili v domeno preračunljivega logosa in zanika vsakršno nepredvidljivost singularnosti — od *singularnosti posameznika* (ki ga diskurz podreja *družbi*) do *singularnosti telesa* (ki ga diskurz podreja *logosu*).

::6. ZAKLJUČEK: MEJE DISKURZA IN DRUGOST

V človekovem kulturnem izkustvu in delovanju ima diskurz kot socialno-jezikovna mera gotovo zelo pomembno vlogo. Toda, ali res drži, da je v načinu osmišljanja sveta edini in vsemogočen faktor kot trdi socialni konstrukcionizem? Ali res nič nima smisla zunaj diskurza? Če je namreč vse, kar je za nas smiselno, kar smemo in kar vodi naše delovanje, določeno z diskurzom in konstruirano v verbalnem jezikovnem izrazu, kako potem odgovoriti na sledeča vprašanja: “Kako to, da vsi ne počnemo istih stvari? Kako to, da različno delujemo, da različno izkušamo, občutimo, doživljamo?”³⁴

Te dileme bom poskušal za konec nasloviti na primeri potresa, s katero postmarksistična sociologa Ernesto Laclau in Chantal Mouffe razložita radikalno vlogo diskurza: “Dejstvo, da se vsak objekt konstituira kot objekt diskurza, nima nikakršne zveze z vprašanjem ali obstoji svet zunaj misli /.../ Potres ali padec opeke je gotovo dogodek, ki obstoji v smislu, da se zgodi tukaj in zdaj, neodvisno od moje volje. Toda le od strukturiranja diskurzivnega polja pa je odvisno, kako ta specifična objekta konstruiramo z izrazoma ‘naravni pojav’ ali ‘izraz božje jeze’. Ne zanikava torej dejstva, da taki objekti obstojijo zunaj mišljenja, pač pa, da se zunaj diskurzivnega pogoja porajanja, ne morejo konstituirati kot objekti.”³⁵

³³Prim. Purvis & Hunt, Discourse, Ideology ..., n. d., str. 486.

³⁴Prim. Burr, An Introduction ..., n. d., str. 59.

³⁵Prim. Laclau, E. & Mouffe, C. (2001): Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London/New York: Verso Books, str. 108.

Seveda, torej ugotavljata Laclau in Mouffe, potres se zgodi zunaj in neodvisno od diskurza, toda sam po sebi nima nikakršnega smisla in pomena, šele diskurz v obliki intelektualne interpretacije, verbalnega jezikovnega izraza in družbene umestitve determinira/konstruira potres kot “naravni pojav” ali pa kot “izraz božje jeze”. Zunaj-diskurzivna realnost je pač zgolj “nujno zlo”, ki sama ne nosi nobenega smisla. Teza “ničesar ni zunaj diskurza” torej ne zanika dobesedno eksistencialnega obstoja nediskurzivnega (npr. naravne stvarnosti po sebi), pač pa le zanika od diskurza in verbalne jezikovnosti neodvisno vrednost, smiselnost in pomenljivost “tistega zunaj”.

Toda, sedaj se vprašajmo naslednje: Kakšen smisel ima potres za nekoga pred TV ekranom? Njegov pretežni smisel je seveda žurnalistični, torej odvisen od pomena, ki ga posreduje medij televizije in verbalnega jezikovnega izražanja. Toda, ali bi na osnovi tega izkustva pred TV ekranom lahko trdili, da ima potres samo ta smisel in da se njegov smisel izčrpa v okviru pojmovne definicije “potres” in medijskega poročanja o tem dogodku? Ali ne bi tako stališče spregledalo nečesa bistvenega? Na primer tistega smisla, ki se za gledalca novice razvije v empatiji z ljudmi, ki so potres doživeli. Ali pa smisla, ki se razvije takrat, ko nekdo v trenutku in na mestu potresa znajde v živo in ga neposredno doživi. Takrat potres ni niti dogodek brez smisla, niti zgolj v diskurzu določen verbalni jezikovni izraz (npr. “naravni pojav”, “izraz božje jeze” ipd.) ali medijska novica, pač pa postane nekaj *osebnega*, *bolečega* in celo *tragičnega*, kar je sicer težko razložiti, vendar pa je to mogoče jasno in intenzivno doživeti. Šele ko ta skrivnostni smisel, ki ga ni mogoče pojmovno-jezikovno umeriti, ga posredovati v diskurzu ter ga z diskurzom tudi določati in manipulirati, reduciramo, se izkaže, da bistveno okrnimo naravo fenomena, predvsem pa ga naredimo človeku izjemno tujega.

Podobno seveda velja za vsa intenzivna doživetja, kamor sodi tudi izkustvo umetnosti, kot opisano na primeru Henrija Nouwena v prvem članku “Prezenca in diskurz, 1. del: K pogojem in izvorom doživetja prezenče”. Zdi se, da človek v takih doživetjih ostane vselej na koncu sam, nikogar ni, ki bi ga določal, niti mu pomagal. Tako kot noben diskurz človeku ne more pomagati v trenutku, ko ga navzočnost potresa vrže na tla in se mu zruši na glavo streha hiše – niti sam si ne more pomagati! – tako tudi noben diskurz ne more človeka obvladati, ko ga “vrže na tla” navzočnost umetnine. Seveda, diskurz pomaga zgraditi hišo v skladu z uveljavljenimi normativi v stroki, pomaga človeka pripraviti na potres ter ga tudi rešiti iz ruševin ali pa ga pokopati. Podobno diskurz prav gotovo tudi pomaga pri načrtovanju umetnine, saj upošteva vedenje o preteklih umetninah, ustvarjeno umetnino pa tudi pomaga umestiti v družbeni kontekst in jo ovrednotiti. Ko pa pride trenutek potresa, se zdi, da diskurz v absolutizirajoči obliki naleti na svojo *mejo*, saj celote ter intenzivnosti

človekovega doživetja nikakor ne more opisati, nadzorovati in umeriti. Ko pride trenutek, ko se pred umetnino človek znajde (ali kot njen ustvarjalec ali kot njen interpret) sam s svojim telesom, v tistem trenutku je diskurz le del posredovanja med človekom in svetom, pomemben del doživljanja pa se nekako "preliva preko" in gre po svoji avanturistični poti.

Prav posebne življenjske situacije in na njih vezana posebna doživetja prezence torej kažejo, da diskurz očitno ni vsemogočen faktor. Ker izkustev prezence ni mogoče niti priklicati z aktom volje niti jih z aktom volje tudi ni mogoče odvrniti, take nenajavljene in nepričakovane vstopne neodslovljivih gostov vsake toliko izkusi vsak, pa naj bodo taka izkustva še tako v nasprotju z diskurzom.³⁶ Določeni dogodki v svetu, ki so mimologični, mimodružbeni in mimofunkcionalni, nas tako opozarjajo, da diskurz nekje naletí na svoje *meje* — na nekaj bolj *arhetipičnega*, na kar ne more vplivati in česar ne more nadzorovati ter funkcionalizirati. Ker to "nekaj" teče *mimo* njegove volje in funkcionalne naravnosti sveta, bom to – kot protipol izrazu *diskurzivno* – pogojno imenoval *transdiskurzivno*. Transdiskurzivno je torej tisto, kar nas opozarja, da logos in družbena struktura nikoli ne moreta obvladati, umeriti in funkcionalizirati vsega, saj mnogo teče *mimo* njiju.

Ker se transdiskurzivno kaže kot nekakšna tujost, neobvladljivost, lahko po mojem mnenju različne vidike meja diskurza razumemo kot nekakšne *podobe drugosti* ali *drugega*.³⁷ Prav drugi je namreč tisti ali tisto, česar ni mogoče spraviti v neko predvidljivo šablono, ni ga mogoče popolnoma umeriti, podrediti funkciji in ga z njo nadzorovati. Za družbo je drugost tako vse tisto, kar teče *mimo* njenega nadzora, torej posameznik, ki se je v svoji intimnosti, po svoji *vesti* in *odgovornosti* sposoben izražati kot od družbe in diskurzivnih norm deloma neodvisna entiteta.³⁸ Za posameznika pa je transdiskurzivno tisto, kar teče *mimo* njegove logično-jezikovne sposobnosti, s katero bi rad vse razložil, izmeril in nadzoroval. To, kar kartezijskemu subjektu uhaja, je po eni strani drugi subjekt, sočlovek, na še bolj bazični ravni pa kot drugost tu nastopa drugi v njemu samem. Le zato, ker si človek vsega pri sebi ne more podrediti, tudi s sočlovekom tega ne more storiti. Ta podoba drugega torej sestoji iz naravnih zakonitosti materije in psihosomatskih odzivov človekovega lastnega telesa.

³⁶Prim. Steiner, Resnične ..., n. d., str. 155.

³⁷V personalistični filozofiji nastopa pojem "drugega" hkrati kot kritika na kartezijskem cogitu utemeljenega funkcionalističnega odnosa do sveta ter soljudi, hkrati pa ponuja drugačen pogled na stvari, ljudi in dogodke okoli nas, ki si jih ne moremo podrediti, pač pa se jim lahko le predamo in z njimi sobivamo. Kot taka radikalna drugost, v katero sta človek in družba popolnoma nezmožna poseči s svojo diskurzivno sposobnostjo, zato v personalistični filozofiji nastopa smrt, ki je totalna drugost — tako totalna, da ni "nikoli sedanja" (prim. Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno*. Čas in drugi, Ljubljana: Tretji dan, Družina, str. 115).

³⁸Prim. Muhovič, J. (2007): "Fenomen forma, ali zakaj ga v umetnosti več ne potrebujemo." V: Majetschak, S. in Muhovič, J. (ur.): *Umetnost in forma*, Ljubljana: Nova Revija, str. 266.

Lahko bi torej rekel, da so *meje diskurza* na eni strani *meje družbeno-jezikovne premoči* nad posameznikovo svobodno voljo in odgovornostjo, na drugi strani pa *meje družbeno-jezikovne premoči* nad drugimi oblikami doživljanj in izražanj. Če je kartezijanski subjekt mislil, da je to, kar je zunaj diskurza, nekaj odvečnega in nepotrebnega, pa se zdi danes potrebno ravno te različne vidike drugosti ponovno priklicati v ospredje. Tisto, kar ostaja zunaj diskurza, sicer ni nujno prijetno in je lahko celo smrtonosno – na nas igra “/.../ bodisi z božanskim bodisi s satanskim prijemom /.../”³⁹ – vendar pa s tem, ko razgalja človekovo nezmožnost, da bi svet povsem obvladal in nadzoroval, hkrati tudi opozarja, da prav to človekovo izkušanje naredi nekaj posebnega in sploh človeškega.

Spoznanje, da diskurz nikoli ne more nadzorovati in obvladati vsega, me v odnosu do problematike diskurza zato napeljuje k zagovarjanju nekakšnega *zmernega realističnega* stališča,⁴⁰ ki pravi, da so v vsakem realnem človekovem izkušanju, mišljenju in delovanju v resnici vselej na delu tako dejavniki diskurza kot tudi dejavniki, ki tečejo mimo njega. Človek mora v svojem pristopanju k svetu vselej vzpostaviti ustrezno korespondenco in razmerje odgovarjanja med dvema vrstama pogojev, ki določajo njegovo delovanje v kulturi. Prva vrsta pogojev je svet *tipičnih omejitev*, ki jih narekuje *diskurz*. Ker si diskurz lahko načeloma zamisli karkoli in postavi stvari v pogon kakršnekoli funkcionalnosti, pa zaradi svoje verifikacijske laksnosti nujno potrebuje drugo vrsto pogojev, to je svet transdiskurzivnega, *arhetipično* bazo realnosti. Te izven-diskurzivne bi bilo napačno videti kot omejitev v enakem smislu kot omejuje diskurz. V resnici gre bolj za tisto, čemur običajno rečemo *naravne možnosti*. Gre torej za topos, v katerem lahko svoje izkušanje, delovanje in mišljenje zasidramo, prizemljimo in realiziramo ter ga obvarujemo pred samovoljnostjo diskurzivnega funkcionalizma.

³⁹Prim. Snoj, V. (2006): “Drugi in njegova umetnost.” V: Logos: mednarodna večjezična revija elektronska revija za kulturo in duhovnost, 1–2. Povzeto 25. septembra 2009 s strani http://www.kud-logos.si/logos_1_2006_snoj.asp

⁴⁰Prim. Parker, Discourse ..., n. d., str. 37.

::7. LITERATURA

- Aristoteles (1999): Metafizika. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Bernstein, R. J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Burr, V. (2000): *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge.
- De Saussure, F. (1997): Predavanja iz splošnega jezikoslovja. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Frank, M. (2008): "Kaj je ,diskurz'?" V: *Nova Revija*, xxvii/317–318, str. 177–191.
- Fullerton-Smith, J. (1993): *Alive: 20 Years Later*. Dokumentarni film.
- Gumbrecht, H. U. (2004): *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.
- Hall, S. (1997): "Introduction." V: Hall, S. (ur.): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, str. 1–12.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London/New York: Verso Books.
- Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Tretji dan, Družina.
- Mills, S. (2004): *Discourse*. London/New York: Routledge.
- Muhovič, J. (2002): *Umetnost in religija*. Ljubljana: KUD Logos.
- Muhovič, J. (2007): "Fenomen forma, ali zakaj ga v umetnosti več ne potrebujemo." V: Majetschak, S. in Muhovič, J. (ur.): *Umetnost in forma*, Ljubljana: Nova Revija, str. 233–267.
- Muhovič, J. (2008): "Umetnost, diskurz, prezenca." V: *Nova Revija*, xxvii/317–318, str. 192–228.
- Parker, I. (1992): *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. London: Routledge.
- Purvis, T & Hunt, A. (1993): "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology ..." V: *The British Journal of Sociology*, XLIV/3, str. 473–499.
- Schiffrin, D. (2007): *Approaches to Discourse*. Oxford: Blackwell.
- Snoj, V. (2006): "Drugi in njegova umetnost." V: *Logos: mednarodna večjezična revija elektronska revija za kulturo in duhovnost*, 1–2. Povzeto 25. septembra 2009 s strani http://www.kud-logos.si/logos_1_2006_snoj.asp
- Steiner, G. (2003): *Resnične prisotnosti*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- "Transubstantiation." (geslo) (2005) V: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press.