

izvirni znanstveni članek
prejeto: 2008-04-24

UDK 141.78:159.964.2

MODERNOST IN POSTMODERNOST V LUČI VRNITVE POTLAČENEGA

Ernest ŽENKO

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijska 1
Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije Koper, SI-6000 Koper, Titov trg 5
e-mail: ernest.zenko@zrs.upr.si

IZVLEČEK

Avtor v svojem prispevku obravnava razmerje med modernostjo in postmodernostjo v času, ko se je fascinacija nad temo postmodernosti že spreobrnila v svoje nasprotje. Izhaja iz ugotovitve, da je postmodernost danes predvsem uveljavljeni izraz, s katerim opredeljujemo čas, v katerem živimo, medtem ko se sama vsebina pojma izmika ustrezni teoretizaciji. Da bi pojasnil omenjeno neujemanje, avtor predlaga metodološki pristop, ki izhaja iz Freudove psihoanalize ter v razpravo vpelje pojem vrnitve potlačenega. Izpostavi izhodišča razsvetljske filozofije in pokaže, kako Adornova in Horkheimerjeva kritika razsvetljskega projekta, kot notranje logike modernosti, izpelje nastavke za poznejšo postmoderno kritiko tega projekta. Razumevanje postmodernosti kot anti-modernosti vodi v zavračanje modernosti v celoti, kar pa posledično vodi v vračanje predmodernih družbenih oblik, kar je mogoče interpretirati kot vrnitev potlačenega.

Ključne besede: modernost, postmodernost, teoretska psihoanaliza, kritična teorija

MODERNISMO E POSTMODERNISMO ALLA LUCE DEL RITORNO DEL SOPPRESSO

SINTESI

L'autore, nella sua relazione esamina il rapporto tra il modernismo ed il postmodernismo, nel periodo in cui il fascino del postmodernismo si era già convertito nel suo opposto. Parte dalla constatazione che oggi il postmodernismo è soprattutto un'espressione affermata, con la quale definiamo il tempo nel quale viviamo, mentre il solo concetto elude una teorizzazione adeguata. Per fare luce sull'accennata discordanza, l'autore propone un accostamento metodologico basandosi sulla psicanalisi di Freud ed introducendo nella dissertazione il termine di ritorno del soppresso. Espone il principio della filosofia illuministica e dimostra che la critica all'illuminismo di Adorno e Horkheimer, come logica interna della modernità, crea la premessa alla critica postmoderna. La concezione della postmodernità come anti-modernismo conduce alla negazione totale del modernismo, che ha per conseguenza il ritorno alle forme sociali del periodo premoderno, fenomeno che si può interpretare come il ritorno del soppresso.

Parole chiave: modernismo, postmodernismo, teoria psicanalitica, teoria critica

"Pošast se klati po Evropi: postmoderna", zapiše leta 1983 italijanski arhitekt Paolo Portoghesi, sklicujoč se na francoski *Le Monde*. S tem dejanjem seveda parafrazira slavni *Komunistični manifest*; tega namreč leta 1848 Marx začne z naslednjim stavkom: "Pošast hodi po Evropi – pošast komunizma." (Marx, Engels, 1979, 587) Če bi ostali v obnebjū Marxa, bi lahko cinično pripomnili, da gre prvič za tragedijo in drugič za farso: komunistična revolucija se je sprevrgla v tragedijo, postmoderna pa se je izkazala za farso. Vprašanje je le, ali je drugi dogodek pomeni ponovitev prvega oziroma ali med obema sploh obstajajo stične točke? Ne da bi šli v podrobno analizo, lahko na podlagi razvoja dogodkov v okviru sodobne filozofije in teorije (če si privoščimo s tem imenom označiti filozofijo, ki se je znebila metafizike in sistema) ugotovimo, da obstaja pomembna skupna točka, ki pa je ni mogoče na preprost način podvreči teoretizaciji. Poenostavljeno rečeno, gre za neko nelagodje, ki se v filozofsko-teoretski produkciji navzven kaže kot obrambno ravnanje – kot zanikanje, izogibanje, včasih sprenevedanje, včasih tudi kot odkriti napad. Če je v prvem primeru takšno obrambno ravnanje mogoče utemeljiti s sklicevanjem na tragične posledice komunizma, pa v primeru postmoderne naletimo na precej trši oreh.

Izhajamo lahko iz ugotovitve, da je "postmodernost" danes predvsem uveljavljeni izraz, s katerim opredeljujemo čas, v katerem živimo. Na tej podlagi bi lahko sklepali, da je splošno sprejeta tudi njegova vsebina. In vendar slednjega ni mogoče trditi – ko so razprave in gore besedil, povezanih z vprašanji in opredelitvami postmodernosti med 80. leti dvajsetega stoletja in današnjim časom postopoma izginile iz akademskih krogov, je postmodernost kot tema postajala vedno bolj stigmatizirana in nelagodje, povezano z njo, je postajalo vedno bolj prisotno. Oznaka "postmodernist" je pridobila slabšalno konotacijo in tudi pri avtorjih, ki so bistveno prispevali k razumevanju postmodernosti (kot je, na primer, Jean-François Lyotard), so se pojavile interpretacije, v skladu s katerimi so tudi ti avtorji postmodernost razumeli predvsem v pejorativnem smislu. Thomas Docherty, urednik obsežnega zbornika o postmodernizmu, s katerim je skušal podati svoj prispevek k razumevanju tega pojava, nas v problematiko uvede na način, ki je dovolj zgovoren (Docherty, 1993, 1):

"Verjetno ne obstaja nobeno področje intelektualnih prizadevanj, ki se ga ne bi dotaknil duh 'postmodernosti'. Svoje sledi pušča na vsakem koščku kulture, od arhitekture do zoologije, na poti pa pobere še

biologijo, filozofijo, geografijo, gozdarstvo, literaturo in umetnost v splošnem, medicino, politiko, pravo, seksualnost, zgodovino in tako naprej. In vendar ta brezoblična reč ostaja strašljiva – in za nekatere pošastna – iz preprostega razloga, da se razprava o postmodernosti nikoli ni razvila na pravi način."

V skladu s terminologijo, ki sta jo vpeljala Saussure in Freud, bi lahko rekli, da je bil v primeru znaka "postmodernost" *označevalec* sicer sprejet (tako v intelektualnih krogih kot tudi v vsakdanjem življenju), da pa je *označenca* (torej koncept; tisto, kar pod izrazom mislimo, vsebino) zadela *potlačitev*. Če še enkrat poenostavimo: izraz "postmodernost" smo splošno sprejeli in z njim označujemo čas, v katerem živimo, ob tem pa (paradokсно) nočemo vedeti, kaj ta izraz sploh pomeni; *ergo*, ne želimo si vedeti, v kakšnem času živimo – oziroma natančneje – nam to vprašanje povzroča nelagodje.¹ S tem smo v grobem očrtali problem, s katerim se bomo ukvarjali v pričujočem prispevku, obenem pa smo nakazali tudi metodologijo, s katero si bomo skušali pojasniti problem: usodo postmodernosti bomo torej skušali osvetliti s pomočjo konceptualnega aparata, ki ga bomo zgradili iz fragmentov teoretske psihoanalize.

Preden se lotimo tako zastavljenega problema, moramo razjasniti še nekatere ključne podrobnosti, brez katerih bi nam razprava obvisela v zraku. Najprej moramo v razpravo vpeljati pojem *modernosti*, kajti razumevanje postmodernosti je povezano z razumevanjem modernosti, slednjo pa moramo ločiti od sorodnega pojma *modernizma*; podobno moramo postmodernost ločiti od *postmodernizma*. Zadoščalo bo, če izhajamo iz predpostavke, da sta izraza modernizem in postmodernizem vezana na umetnost oziroma umetniško prakso (večina primerjav se nanaša na literaturo, arhitekturo in slikarstvo), medtem ko se v primeru modernosti in postmodernosti razprava prenese na širši nivo družbe (primerjajo se kultura, znanost in tehnologija, politika in ekonomija). Zgodovinsko postmodernost seveda sledi modernosti, vendar pa v razvoju teorije razumevanje postmodernosti izhaja iz postmodernizma, kot posplošitev ustrezne logike z ravni umetnosti in/ali kulture na širše področje družbe.

LOGIKA MODERNOSTI

Ker obdobje modernosti običajno povezujemo s pojmom "modernosti" (v smislu "biti moderen"), je nemara

1 Zanimivo ponazoritev tega problema ponuja umetniški projekt Polone Tratnik z naslovom 37°. Tratnikova razstavi iz voska izdelane odlitke delov telesa, prevlečene s plastjo živih človeških kožnih celic: "Koža je zelo pomemben element človeškega organizma, ker se pod njo nahaja toplo in vlažno življenjsko okolje. Navzven postajajo plasti kože vedno manj primerne za življenje. Ko so celice končno izpostavljene zunanemu svetu, odmrejo." (Tratnik, 2005, 103). Če povzamemo: pojem postmodernosti obstaja zgolj na površinski ravni *označevalca*; ko se končno dotakne družbene dejanskosti, postane zgolj mrtva črka – postmodernost je prevladujoča, vendar mrtva.

presenetljiva ugotovitev, da lahko izrazu "moderen"² sledimo vse tja nazaj do petega stoletja našega štetja (prim. Jameson, 2002; Habermas, 1983). Tedanji papež Gelasij I. je z rabo izraza *modernus* ločil svoje sodobnike od cerkvenih očetov preteklega obdobja, ali natančneje, uradno krščansko sedanost je oddaljil od rimske in poganske preteklosti. Latinski *modernus* v tem kontekstu pomeni preprosto "zdaj", "v sedanjem času". Kmalu zatem, ko Goti osvojijo Rim, Kasiodor (490–585) izrazu prida nov prizvok; *modernus* v njegovi interpretaciji najde svoje nasprotje v izrazu *antiquas*. S stališča papeža Gotsko kraljestvo ne predstavlja prelomnice v krščanski teološki tradiciji, s stališča rimskega učenjaka pa dejansko pomeni temeljno ločnico med odslej *klasično* kulturo ter sedanostjo (*modernostjo*), katere zgodovinska naloga leži v ponovni vzpostavitvi te kulture.

Kljub spremenljivi vsebini se izraz "moderen" vedno znova pojavlja v zgodovini in običajno izraža zavest obdobja, ki se želi primerjati s preteklostjo, in sicer z namenom, da bi sebe ugledalo kot rezultat prehoda od starega k novemu. Pri nekaterih avtorjih je izraz omejen na renesanso, kar pa verjetno predstavlja preozek pogled na modernost (prim. Habermas, 1983, 3–4), saj so ljudje sebe pojmovali kot moderne že v obdobju Karla Velikega, kot tudi v 12. stoletju, in pozneje v Franciji 17. stoletja, ko se razplamti slavni "spor med starimi in modernimi" (*Querelle des Anciens et des Modernes*). Izraz "modernost" se je tako v Evropi vedno znova in znova vračal v obtok, in sicer predvsem v tistih obdobjih, v katerih se je zavest neke dobe oblikovala skozi nov pogled na preteklost oziroma natančneje, ko je antika predstavljala model, ki ga je treba oživiti skozi neko vrsto posnemanja.

Ta logika se začne bistveno spreminjati s pojavom idealov francoskega razsvetljenstva. Predstava o modernosti, ki se veže nazaj na antiko ter z njo vstopa v specifični odnos, se začne spreminjati v skladu s prepričanjem, ki ga prinese novoveška znanost: z vero v neskončni napredek (znanstvene) vednosti in v napredovanje v smeri družbenega in moralnega izpopolnjevanja ter emancipacije. Na tej stopnji lahko začnemo govoriti o *modernosti kot projektu* (Habermas, 1983). Modernost, ki jo razumemo v smislu projekta, je neločljivo povezana z razsvetljenstvom. Projekt modernosti so namreč v osnovi oblikovali razsvetljenski filozofi 18. stoletja, vanj pa so kot ključne momente vgradili razvoj objektivne znanosti, univerzalne morale in prava ter avtonomijo umetnosti, ki deluje v skladu s svojo notranjo logiko.

Zadnja točka je izredno pomembna, saj je zamisel o razsvetlenskem projektu tesno pripeta na razvoj evropske umetnosti in eden izmed najpomembnejših vidikov

modernosti dejansko predstavlja *estetska modernost*. Njenega bistva se v začetku dotakne francoski pesnik in kritik Charles Baudelaire (1821–1867), ki poda njene osnovne opredelitve; zatem se estetska modernost razvija skozi različna avantgardna gibanja ter na koncu doseže vrh v dadaizmu in nadrealizmu, ki ga povezuje Cabaret Voltaire (prim. Habermas, 1983, 5). Kljub vlogi, ki jo ima za razumevanje modernosti umetnost in estetika (modernizma), se vrnimo k razsvetlenskemu projektu ter si pobližje oglejmo eno izmed njegovih ključnih interpretacij.

Besedilo, ki nastopa kot pomembna referenca v razpravi o razmerju med modernostjo in postmodernostjo z vidika razsvetlenskega projekta, je delo avtorjev kritične teorije. Max Horkheimer in Theodor W. Adorno v *Dialektiki razsvetljenstva*, ki je nastala med drugo svetovno vojno, izpeljeta kritiko razsvetljenstva, ki je močno vplivala na razumevanje logike modernosti ter anticipirala poznejše kritike razsvetlenskega projekta (avtorja tako že desetletja pred Lyotardom postavita trditev, da je razsvetljenje totalitarno (Horkheimer, Adorno, 2002, 20), vključita pa tudi natančno analizo množične kulture, ki je bila podlaga za razumevanje postmoderne kulture.

Razsvetljenje (v smislu projekta in ne zgolj zgodovinskega obdobja) si je kot cilj postavilo človekovo osvoboditev spon mita in praznoverja ter očaranosti nad čarobnostjo skrivnostnih sil narave. Sredstvo, ki ga je razsvetljenje ponudilo človeku, da bi to osvoboditev dosegel, je bil kritični um. Njegovo nenehno napredovanje skozi ustvarjalno kritiko naj bi človeku zagotovilo moč (predvsem nad naravo, v nekem smislu pa tudi nad družbo in nad seboj) ter omogočilo individualno svobodo. Program oziroma projekt, ki človeku daje v roke moč in svobodo, je na prvi pogled prav tisto, kar družba potrebuje – zdi se kot udejanjenje otroških sanj.

Hitro lahko ugotovimo, da sta Horkheimer in Adorno prav nasprotnega mnenja, kar popolnoma nedvoumno izraža naslednja izjava (Horkheimer, Adorno, 2002, 17): "Toda skoz in skoz razsvetljena zemlja se blešči v znamenju triumfalne nesreče." Kako pojasniti to očitno neujemanje? Za avtorja *Dialektike razsvetljenstva* težava ni toliko v teoretskih načelih razsvetljenstva, kolikor je v njegovi praksi. V jedru te prakse leži preseganje animistične očaranosti nad silami narave z umnimi sredstvi, kar pa ima daljnosežno in (vsaj za avtorja *Dialektike*) tudi neželjeno posledico: odnos do sveta narave se preoblikuje v abstraktno mišljenje – v mišljenje, ki deluje na podlagi abstraktnih form. Kot rezultat dobimo svet, katerega snovna vsebina postane zgolj formalna množica pojmov oziroma kategorij. Ker je v kritiki uma ob-

2 Seveda v vseh treh oblikah: *moderen*, *moderna* in *moderno*; vendar se zaradi enostavnosti omejimo le na prvo.

jekt in subjekt kritike dejansko sam um, se ta proces z vidika uma kaže kot radikalna redukcija – um se skrči na zgolj posebno obliko (*forma*) uma, na *mathesis* (Horkheimer, Adorno, 2002, 20):

"Odslej naj bo materija končno obvladana brez iluzije o uravnavaajočih ali v notranosti bivajočih silah in skritih lastnostih. Kar se ne mara ukloniti preračunljivosti in koristnosti, velja razsvetljenstvu za sumljivo."

Bolj natančno: čeprav se je um preoblikoval, se skrčil na svoj formalni (kalkulirajoči oziroma preračunljivi) preostanek,³ se tudi po transformaciji obnaša, kot bi bil ves in edini – torej, predstavlja se, kot bi bil edina veljavna in legitimna oblika umnega mišljenja. Horkheimer in Adorno naredita še korak naprej in predpostavita, da v tem procesu preoblikovanja uma pride do točke, ko tudi sam um postane zgolj formalna kategorija, ki določene vsebine snovne dejanskosti pretvarja v pojme uma; ki torej dejanskost preoblikuje v forme, ki so dostopne matematizaciji. Um s tem postane zgolj jezik uma – matematika. Njena naloga je v tem, da snov dejanskosti prevaja v pojme, ki so pojmi uma, vsa nepojmovna dejanskost pa se pri prevajanju izgubi (Horkheimer, Adorno, 2002, 21): "Mnogoterost likov se prenaša na položaj in razpored, zgodovina na dejstva, stvari pa na materijo."

Na tem mestu naletimo na problem, ki je veliko starejši od samega razsvetljenstva – na odnos med matematiko, logiko in filozofijo, ki bi dejansko zahteval podrobnejšo obravnavo, zato se ga ne bomo zares lotili.⁴ Vse od pitagorejske šole naprej filozofija vzpostavlja z matematiko specifičen odnos, v katerem matematika nastopa kot *organon* in ideal. Horkheimer in Adorno tako ugotavljata (Horkheimer, Adorno, 2002, 21): "Formalna logika je bila velika šola poenotenja. Razsvetljencem je ponudila shemo preračunljivosti sveta. Mitologizirajoče enačenje idej s števili v Platonovih zadnjih spisih izreka hrepenenje sleherne demitologizacije: število je postalo kanon razsvetljenstva. Iste enačbe obvladujejo meščansko pravičnost in menjavo blaga."

Matematična zavest v zadnji instanci tako proizvede svet kot matematiko. Vednost o svetu se tako skrči na *anamnezo*, v kateri zavest ne spoznava sveta kot je, temveč *prepozna* svet kot svojo lastno podobo in ustreznico. Na tej točki vstopi vprašanje moči: matematična vednost je abstraktna in utilitarna ter predstavlja gospostvo nad neubogljivo naravo (Horkheimer, Ador-

no, 2002, 23): "Mit prehaja v razsvetljenje, narava pa v golo objektivnost. Ljudje plačujejo okrepitev svoje moči z odtujenostjo od tega, nad čimer izvajajo svojo moč. Razsvetljenje se vede do reči kot diktator do ljudi. Pozna jih, kolikor more z njimi manipulirati. Človek znanosti pozna stvari, kolikor jih lahko izdela. Tako njihova *nasebnost* postaja *zanj*." Kritika razsvetljenstva in modernosti je zato obenem tudi kritika tehnologije: vednost se je skrčila na tehnologijo, na protezo, ki zagotavlja *iluzijo* moči in dominacije nad naravo.

Poudariti velja predvsem, da gre za iluzijo in ne za dejansko moč oziroma dominacijo.⁵ Tako pridobljena vednost (torej znanstvena in tehnološka vednost, ki je zamenjala mitično vednost) človeku v resnici ne daje dejanske moči nad naravo. V naravi namreč nimamo opraviti samo s stvarmi, ki so dostopne formalizaciji; vse, kar dejansko ni dostopno formalnim oziroma pojmovnim kategorijam, preprosto povsem ubeži zavesti. Nepojmovno tako iz narave izgine, ker izgine iz zavesti, ki obvladuje samo (še) tisto, kar je mogoče formalizirati (oziroma – v radikalnem smislu – matematizirati in izračunati).

In vendar, če je dominacija nad naravo iluzorna, neka druga oblika dominacije, ki izhaja iz razsvetljenstva, nikakor ni iluzija. Znanstvena in tehnološka vednost se namreč izraža kot dominacija nad zavestjo *drugih* – to je vseh tistih, ki ne obvladujejo razsvetljenskega jezika; tistih, ki ne govorijo tekoče jezika (formaliziranega) uma. V tem pa je tudi tragičnost razsvetljenskega projekta in odgovor na vprašanje, zakaj se razsvetljena zemlja blešči v znamenju triumfalne nesreče, kot trdita avtorja *Dialektike razsvetljenstva*. Vednost se je ujela v zanko dialektike gospodarja in hlapca, vendar pa v procesu ni presežena oziroma premagana narava, temveč drugi ljudje. Logika modernosti, izražena v razsvetljenstvu, torej ni zaznamovana izključno z odčaranjem in osvoboditvijo; zaznamuje jo stanje, v katerem *vedeti* pomeni: biti zmožen *zasušniti* druge.

Razsvetlenski projekt je v izhodišče postavil diskreditacijo mita – njegov cilj je bil v tem, da ljudem odpre oči in da svet "odčara". Horkheimer in Adorno v zvezi s tem opozorita na težavo, ki jo predstavlja takšno enostransko razumevanje: (Horkheimer, Adorno, 2002, 22): "Toda miti, ki so postali žrtev razsvetljenstva, so bili že sami njegov lastni produkt". Prav miti, iz katerih je razsvetlenski projekt črpal svojo moč (ker je na njih utemeljeval svoje početje), so bili konstrukcija in produkt razsvetljenstva; konstruirani so bili natanko zato, da bi

3 V kontekstu Freudove psihoanalize bi lahko govorili o *zgotitvi*.

4 Edini, ki se je tega problema v zadnjem času resno lotil, je bil verjetno Alain Badiou (prim. Badiou, 1988).

5 Do zavesti o tem, da ima človekova dominacija nad naravo značaj iluzije, je prišlo šele pred kratkim, ko je postalo očitno, da bodo naravne katastrofe zaradi vloge človeka pri globalnem segrevanju in drugih radikalnih posegih v naravo čedalje bolj pogost pojav. Prav te grožnje dokazujejo, da je gospostvo nad naravo iluzorno in da se – če posežemo nazaj k Heglu – razmerje med gospodarjem in hlapcem lahko v vsakem trenutku obrne v svoje nasprotje.

jih razsvetljenje razkrinkalo in tako legitimiralo svojo utilitarno dejavnost, izraženo v razsvetljenski epistemologiji. Če natančno sledimo avtorjema, lahko ugotovimo, da je ključna težava razsvetljenstva, kot jo razumeva v *Dialektiki*, predvsem v tem, da razsvetljenje ni tista velika demistifikirajoča moč, ki naj bi odkrila in razkrinkala ideologijo, pač pa, nasprotno, prav mesto ideologije, ki je povsem prežeta s predpostavko, da se svet podreja našemu umevanju.

S tem pa se vrnemo nazaj k razmerju med modernostjo in estetiko, kajti eden izmed najpomembnejših produktov razsvetljenstva je prav kultura kot *kulturna industrija*. V razdelku *Dialektike* s podnaslovom "Razsvetljenje kot množična prevara" tako preberemo usodo umetnosti v kontekstu kulturne industrije (Horkheimer, Adorno, 2002, 143):

"Vendar pa umetnost ne najde izraza za trpljenje drugače kot v tistem spopadu s tradicijo, ki se kaže v slogu. Tisti moment v umetnini, s katerim ta prikaže dejanskost, je res nemogoče ločiti od sloga; vendar ta ni v doseženi harmoniji, v problematični enotnosti forme in vsebine, notranjega in zunanjega, posameznika in družbe, temveč v tistih potezah, v katerih se pojavi neskladnost, v nujni izjalovitvi strastnega prizadevanja za identiteto. Namesto da bi se izpostavilo tej izjalovitvi, v kateri je slog velike umetnine od nekdanjega negiral samega sebe, se je šibko umetniško delo zmerom oklepalo podobnosti z drugimi, surogata identitete. V kulturni industriji imitacija naposled postane absolutna."

Umetnost, ki se je v kulturni industriji zlila z zabavo, je izgubila tako svoj inovativni potencial, kot tudi kritični in utopični moment.

Vendar pa kljub pomenu, ki ga ima umetnost za modernost, usoda umetnosti predstavlja zgolj eno izmed usod, ki se odigravajo v modernem projektu. Sklicujoč se na delo Maxa Weberja lahko modernost razumemo kot prehod, ki se odvija na ravni uma: um, ki se je prej izražal v religiji in metafiziki, se v modernosti razcepi v tri avtonomne sfere – znanost, moralo in umetnost. Razcep uma sledi razpadu družbene celote, utemeljene na religiji in metafiziki, posledice pa se kažejo v specializaciji družbenih dejavnosti, ki v modernosti niso več podrejene celoti, temveč iščejo temelje svoje veljavnosti znotraj avtonomnih področij. Prav avtonomizacija družbenih sfer predstavlja pomemben prispevek k instrumentalizaciji uma, saj zdaj vsako področje oziroma sfera potrebuje in razvija ozko specializirane strokovnjake, ki omogočajo razvoj posameznih sfer, posledično pa se pojavi razkorak med strokovno in laično javnostjo, ki onemogoča interpretacijo in razumevanje sveta kot celote (prim. Habermas, 1983, 9).

Razsvetljenski filozofi 18. stoletja so v izhodišče svo-

jega projekta postavili specializacijo specifičnih družbenih področij (znanost, morala, umetnost), da bi tako omogočili racionalizacijo družbenih praks ter človeku zagotovili svobodo in srečo. Vendar pa je dvajseto stoletje pokazalo, da je bil njihov pogled preveč optimističen, saj je avtonomizacija družbenih sfer neizpodbitno prinesla stranske učinke. Z besedami Jürgena Habermasa: "Diferenciacija znanosti, morale in umetnosti je pomenila uvedbo avtonomije družbenih segmentov, ki jih obvladujejo specialisti, ter ločitev teh segmentov od hermenevtike vsakdanje komunikacije." (Habermas, 1983, 9)⁶ Vprašanje, ki se je ob tem zastavilo, je vodilo v dve nasprotujoči si smeri: in sicer, nadaljevati z modernim projektom, ker temelji na ustreznih izhodiščih in je težava samo v realizaciji (to stališče zagovarja, na primer, Jürgen Habermas), ali pa se od modernega projekta v celoti odvrniti, ker so v osnovi zgrešena že njegova izhodišča (stališče postmodernih avtorjev).

Če na tem mestu tudi sami izvedemo redukcijo pojma postmodernosti na anti-modernost, zagrešimo nedopustno napako, saj smo kompleksno problematiko razmerja med modernostjo in postmodernostjo na ta način prevedli na najpreprostejši model, ki še zdaleč ne more zajeti vseh nians, ki v tem razmerju nastopajo in še zdaleč niso nepomembne. Vendar pa lahko svoje početje opravičimo ob predpostavki, da je temeljno vprašanje, ki zadeva odnos med modernostjo in postmodernostjo, dejansko odnos do razsvetljenskega projekta ali do njegovih specifičnih vidikov (velika pripoved, totaliteta ipd.). V tem primeru naša napaka nemara niti ni tako huda, poleg tega pa lahko naredimo nekaj korakov v smeri razumevanja zastavljene problematike ob pomoči Jürgena Habermasa.

Habermas, ki postmodernost dojema v smislu anti-modernosti oziroma neposrednega napada na razsvetljenski projekt, postmodernost izenačuje z neokonzervativizmom (Habermas, 1983). Izpostavlja delo Daniela Bella, ki probleme sodobnih razvitih družb navezuje na posledice modernosti. Bell izpostavlja razcep, do katerega je prišlo v modernosti med družbo in kulturo, ter opozarja na dejstvo, da je modernistična kultura dejansko posegla v vse pore sodobne družbe, s tem pa v življenje vnesla hedonistične motive, povezane z zahtevami po samorealizaciji, samoizražanju in subjektivnosti. Ti motivi pa za Bella niso skladni z disciplino, ki jo zahteva profesionalno delo, ter v tem smislu delujejo rušilno. Še več, moderna kultura je v neskladju z moralnim temeljem vsakdanjega življenja v družbi ter z vrednotami te družbe, kar pomeni, da dejansko predstavlja protikulturo.

Habermas v tem kontekstu zapiše: "Neokonzervativnemu avtorju se na tem mestu zastavi vprašanje:

6 O komunikativnem vidiku modernosti glej npr. Sekloča, 2006.

kako se lahko v družbi oblikujejo norme, ki bodo omejile samopašnost, ponovno vzpostavile etiko discipline in dela? Katere nove norme bodo zaustavile izenačevanje, ki ga povzroča družbena blaginja, da bodo prednosti individualnega tekmovanja za dosežke spet prevladale?" (Habermas, 1983, 7) Odgovor, ki ga poda Bell, posega v samo bistvo neokonzervativne anti-modernistične kritike modernosti. Edina rešitev zanj je povratak religije. Samo pobožna vera, pripeta na vero v tradicijo, bo človeku zagotovila jasno določene identitete in eksistenčno varnost. Gre torej za povratak pravih izhodišč, ki jih je želel razsvetljenski projekt dokončno preseči. Je bil potemtakem moderni projekt zgolj oblika potlačitve?

VRNITEV POTLAČENEGA

Dandanes "rabe" psihoanalize v kontekstu družbenega polja in njegove analize verjetno ni potrebno več posebej utemeljevati, kot je to še leta 1921 moral početi sam Freud v delu *Množična psihologija in analiza jaza* (Freud, 2007, 253):

"Nasprotje med individualno in socialno ali množično psihologijo je na prvi pogled videti nemara zelo pomembno, pri natančnejšem raziskovanju pa postane veliko manj ostro. Individualna psihologija je sicer naravnana na posameznika in preiskuje poti, po katerih skuša posameznik doseči zadovoljitev svojih gonskih vzgibov, vendar more pri tem le redkokdaj [...] zane-mariti odnose tega posameznika z drugimi individui. [...] Individualna psihologija je zato že skrajša hkrati tudi socialna psihologija v tem širšem, pa povsem upravičenem smislu."

Še več, zdi se, da je v akademski sferi ta njena druga stran – kot analiza družbenega oziroma množičnega – postala pomembnejša od izvorno individualne analize. V trenutku, ko je psihoanaliza prenehala biti zgolj individualna terapija – na to pot stopi v številnih spisih že sam Freud (prim. Freud, 2007) – je postala močno interpretativno orodje v rokah filozofije in družbene teorije: "Toda očitno je, da je najvplivnejši in najbolj dovršen interpretativni sistem sodobnosti prav psihoanalitični [sistem], ki si lahko upravičeno lasti priznanje, da velja za edino dejansko novo in izvirno hermenevtiko, ki se je razvila od časov vélikega patrističnega in srednjeveškega sistema štirih pomenov *Svetega pisma*."⁷ (Jameson, 1981, 60) V tem smislu lahko pričakujemo, da

bomo tudi razmerje med modernostjo in postmodernostjo vsaj v grobem lahko pojasnili ob pomoči enega izmed pomembnih pojmov psihoanalize, to je vrnitev potlačene.

Pojem *vrnitev potlačene* (nemško: *Wiederkehr des Verdrängten*) Freud uvede v svoja besedila že zelo zgodaj v razvoju psihoanalize, saj mu lahko sledimo nazaj vse do leta 1896. Še starejši je pojem *potlačitve* (*Verdrängung*), ki dejansko izvira iz prvih začetkov psihoanalize, v čas, ko je Freud sodeloval z Josephom Breuerjem pri raziskavah na področju hysterije (pojem potlačitve je bil tako vključen tudi v *Študije o hysteriji*, prvič objavljene leta 1895). Nemški filozof in psiholog Johann Friedrich Herbart je sicer izraz "potlačitev" uporabljal že v začetku 19. stoletja, vendar ni povsem jasno, ali je Freud to rabo tudi poznal, saj zapiše (Freud, 1987, 103): "V nauku o potlačitvi sem bil gotovo neodvisen od drugih."

Ključno delo, v katerem Freud obravnava ta proces, je "Potlačitev", krajši teoretski oziroma metapsihološki prispevek, nastal leta 1915 (Freud, 1987, 101–118), dodatna pojasnila k potlačitvi pa najdemo tudi v delu "Nezavedno" iz istega leta (Freud, 1987, 119–176). Uvod v omenjeno delo, ki sicer velja za vrhunec njegovih teoretskih prizadevanj, skozi medsebojni odnos med nezavednim in potlačitvijo pokaže na bistveno potezo psihoanalize kot modela duševnosti (Freud, 1987, 125):

"Iz psihoanalize smo zvedeli, da bistvo procesa potlačitve ni v tem, da ukine, uniči neko predstavo, ki zastopa nagon, ampak da jo odvrne od tega, da bi postala zavestna. Potem pravimo, da se nahaja v stanju 'nezavednega', in navesti moramo dobre dokaze za to, da lahko tudi nezavedno sproža učinke, tudi takšne, ki slednjič dosežejo zavest. Vse potlačeno mora ostati nezavedno, toda takoj uvodoma je treba ugotoviti, da potlačeno še ni vse nezavedno. Nezavedno ima večji obseg; potlačeno je del nezavednega."

Potlačitve potemtakem ne moremo razumeti, če v razumevanje ne pritegnemo razmerja med zavestnim in nezavednim delom duševnosti.⁸ Potlačitev je specifičen obrambni mehanizem, ki pa po Freudu ne more obstajati brez ločitve na zavestni in nezavedni del duševne dejavnosti. V kontekstu individualne psihoanalize informacije o teh dogajanjih posreduje sama klinična izkušnja – potlačitev v tem smislu razumemo kot model, ki pojasnjuje psihična dogajanja. Ker klinična izkušnja ka-

7 Ta tradicionalni hermenevtični sistem razločuje naslednje štiri pomene: dobesednega, alegoričnega, moralnega in anagoškega: dobesedni pomen se nanaša na dogodke, alegorični zadeva tisto, kar je treba verovati, moralni obravnava tisto, kar je treba delati, in anagoški sprašuje, k čemu moramo težiti. (*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*)

8 Freud že v *Interpretaciji sanj* (1900) v razpravo vpelje oznake, s katerimi skuša zaobiti običajno oziroma zdravorazumsko razumevanje zavesti in nezavednega (oziroma "podzavesti"). Tako obravnava prenese na različne sisteme: sistem Zv predstavlja zavestni del psihe, sistem Nzv označuje nezavedno, Pzv pa predstavlja predzavestne vsebine (tisto, kar ni potlačeno, ni pa tudi neposredno prisotno v zavesti – na primer spomini kot vsebine, ki jih po želji lahko ozavestimo). Običajno v procesu potlačitve v razmerje vstopata skupni sistem Pzv-Zv in sistem Nzv.



Sl. 1: Vloga religije v družbi se po napovedih kritikov modernega projekta povečuje (foto: P. Krečič).
Fig. 1: According to critics of the modern project, the role of religion in society is increasing (photo: P. Krečič).

že na obstoj vsebin, ki niso prisotne v zavesti, vendar pa v pomembni meri vplivajo na življenje posameznika ali posameznice, se takšen model zdi povsem upravičen. Prav tako lahko upravičimo ekonomski vidik nezavednega: čim več naše psihične energije "investiramo" v predstavo nekega objekta, toliko bolj je naša pozornost usmerjena na ta objekt; in obratno, kolikor bolj smo na nek objekt navezani, toliko več psihične energije je usmerjene ("investirane") v njegovo predstavo.⁹ Freud tako zapiše (Freud, 1987, 141): "Prišli smo do rezultata, da je potlačitev v bistvu proces, ki se dogaja s predstavami na meji sistemov Nzv in Zv (Pzv) [...]. Pri tem gotovo gre za odtegnitev investicije, toda vprašanje je, v katerem sistemu se odtegnitev dogaja in kateremu sistemu pripada odtegnjena investicija."

Pogoj za razumevanje potlačitve je potemtakem razumevanje odnosov med sistemi, ki jih v svojo *meta-psihologijo* vpelje Freud. Pogoj, da do potlačitve pride, pa je vzpostavitev ostrega razlikovanja med zavestno in nezavedno duševno dejavnostjo. Ko je razlikovanje med takšnima sistemoma vzpostavljeno, lahko bistvo potlačitve zapopademo v trditvi, da "je bistvo potlačitve zgolj v tem, da potlačeno vsebino izvržemo iz zavesti in jo nato hranimo daleč stran od nje" (Freud, 1987, 108). V tem slavnem stavku je izraženo bistvo potlačitve. Neki vsebini duševnosti (to je predstavi) sistem odtegne in-

vesticijo, kar pomeni, da je prej zavestna predstava postala zavesti nedostopna – da je izginila iz zavesti. Na tem mestu postane očitna vloga ekonomistično-fizikalističnega (investicija, energija) pogleda na duševno dogajanje (Freud, 1987, 141): "Potlačena predstava ostane v Nzv sposobna akcije; torej je morala obdržati svojo investicijo."

Odtegnitev investicije, o kateri piše Freud, ne pomeni odtegnitve vsebine potlačene predstave; ta proces potlačitve "preživi", le da po potlačitvi deluje z drugega mesta – iz sistema Nzv (Freud, 1987, 141): "Če vzamemo primer prave potlačitve [...], kakršna se zgodi s predzavestno ali celo že zavestno predstavo, potem je lahko potlačitev samo v tem, da je predstavi odtegnjena (pred)zavestna investicija, ki pripada sistemu Pzv." Predstava torej ostane potem brez investicije na ravni sistema Pzv oziroma Zv ter prejme investicijo od sistema Nzv, kar pomeni, da je tudi po potlačitvi sama predstava še vedno aktivna, le da na ravni nezavednega. In ne samo, da je aktivna, kot zapiše Freud (1987,141): "Ni mogoče uvideti, zakaj ne bi predstava, ki je ohranila investicijo ali ji je investicijo priskrbelo Nzv, ponovno poskusila s svojo investicijo vdreti v sistem Pzv." S tem pa smo prišli do tistega, kar nas pravzaprav zanima – do vrnitve potlačene vsebine v zavest oziroma v sistem Pzv.

⁹ Na tem mestu moramo opozoriti, da se običajno v psihoanalitični praksi (pa tudi teoriji) izkaže, da je najpomembnejši objekt neka oseba in ne stvar. Poleg tega moramo tudi izraz "psihična energija" razumeti v smislu analogije s fizikalno energijo – torej zgolj kot pojem v okviru modela, ki nam služi pri razumevanju določenih duševnih procesov.

Dodajmo še, da je neka potlačitev lahko uspešna ali neuspešna; če je uspešna, za potlačeno vsebino izgine vsakršna sled in takšna vsebina potem ni zanimiva za nadaljnjo analizo, saj na potlačitev lahko sklepamo samo iz njenih posledic – uspešna potlačitev pa ne povzroča več zaznavnih učinkov; zato je za analizo bolj zanimiva neuspešna potlačitev, pri kateri ostane za potlačitvijo neka sled, ki je posledica potlačitve. Neuspela potlačitev običajno omogoči nastanek občutkov neugodja ali tesnobe oziroma kot izhaja že iz naslova poznega Freudovega dela *Nelagodje v kulturi* (Freud, 2001).¹⁰ Freud v tem delu pokaže, da je za nastanek kulture oziroma civilizacije nujna potlačitev nagonov, vendar pa ta potlačitev ne mine brez posledic – v kulturi se počutimo nelagodno, to je cena, ki jo moramo plačati zanjo.¹¹

Doslej se tudi nismo spraševali o tem, katere vsebine zadene potlačitev in zakaj. Iz Freudove teorije izhaja, da potlačitev sicer zadene nagone,¹² vendar pa ne neposredno. Naše duševno življenje namreč nima neposrednega dostopa do nagonov in do njih dostopa zgolj preko *psihičnega (predstavnega) zastopstva nagonov*.¹³ Torej se je prva stopnja potlačitve zgodila že na ravni zavrnitve dostopa nagonov v zavest. Freud jo opredeli kot *prapotlačitev (Urverdrängung)* in ji pripiše fiksacijo – zastopstvo (predstava) je fiksirano in se več ne spreminja, razmerje med psihičnim in biološkim je fiksirano, nagon ostane navezan na pred-stavo, ki ga zastopa, to je zastopstvo. Šele druga stopnja tako predstavlja *pravo potlačitev*, ki zadeva "psihične nasledke potlačenega zastopstva ali takšne miselne poteze, ki sicer izvirajo od drugod, pa so se s tem zastopstvom ujele v asociativno razmerje" (Freud, 1987, 109). Prava potlačitev je potemtakem nekakšno *naknadno tlačenje (ein Nachdrängen)*, ki pa je v določenem odnosu do prapotlačitve, saj potlačitvena težnja verjetno ne bi dosegla svojega namena, če ti sili ne bi sodelovali oziroma, če bi ne bilo že nekaj poprej potlačenega, kar bi bilo pripravljeno sprejeti tisto, kar je zavest zavrnila.

Omenili smo, da je najpomembnejša tista oblika potlačitve, ki se povsem ne posreči. V tem primeru se potlačena vsebina izraža v obliki učinkov, ki se izražajo kot *simptomi* ali nadomestne tvorbe: "Za zdaj se zdi verjetneje, [...] da nadomestnih tvorb in simptomov ne ustvari potlačitev sama, temveč da nadomestne tvorbe in simptomi kot znamenja *vrnitve potlačenega* nastanejo

zaradi popolnoma drugih procesov." (Freud, 1987, 114–115) Omenjeni drugi procesi so odvisni od vrste nevroze, skupno pa jim je, da se mehanizem potlačitve ne ujema z mehanizmom oblikovanja nadomestkov. To pomeni, da se nikoli ne vrne tisto, kar je bilo potlačeno oziroma, da vrnitev potlačenega, če jo razumemo kot regresijo, nikoli ne pomeni vrnitve v stanje pred potlačitvijo. Mladen Dolar to dovolj jasno pove: "Zato v psihoanalizi tudi nikoli ni regresije na pretečene stopnje: kar nastopi kot regresija, je ravno odgovor na zagato 'višjega' sedanjega stanja in poskus rešitve njegovih protislovij. Regresija je 'pot naprej' iz zagate, prejšnja stopnja v njej dobi novo vrednost, poti nazaj ni. Še več: regresija se sploh ne vrača enostavno na prejšnje stopnje, temveč na rekonstrukcijo prejšnjih stopenj, ki jih v taki obliki pravzaprav nikoli ni bilo in se šele vzvratno vzpostavljajo izhajajoč iz višje stopnje." (Dolar, 2001, 101–102)

S to opazko se zdaj lahko vrnemo k problemu modernosti in postmodernosti. Videli smo, da notranja logika modernosti izhaja iz razsvetljenske filozofije, ki je svoj projekt zastavila v smeri objektivnosti (znanosti), univerzalnosti (morale in prava) ter avtonomnosti (umetnosti). Razsvetljenski projekt je temeljil na umu, ki je mitični, metafizični in religiozni pogled na svet zamenjal s pojmovnim in formalnim. Ta proces je bil radikalen v smislu, da je terjal popolno izključitev mitičnih in nepojmovnih vsebin iz zavesti; oziroma z drugimi besedami, šlo je za proces, ki ga lahko interpretiramo kot potlačitev predmodernih predstav o svetu – predstav, ki niso bile skladne z izhodišči projekta.

Trditev Horkheimerja in Adorna, da je bil tudi mit sam zgolj produkt razsvetljenstva, lahko zdaj razumemo v skladu s predpostavko, da vse, kar o potlačenem vemo, izhaja iz učinkov, ki se izražajo skozi nadomestne tvorbe. Kar nadalje pomeni, da iz današnjega stanja nikakor ne moremo rekonstruirati samega dogodka potlačitve, kakor tudi ne tistih vsebin, ki so bile v njem potlačene. Kar pa ne pomeni, da ne moremo prepoznati učinka potlačitve v obliki vsebin, ki se kažejo kot nadomestne tvorbe oziroma kot vrnitev potlačenega. Povratek nacionalizma, fundamentalizma in (kot smo videli pri Bellu) religije torej pomeni povratek k družbenim oblikam predmodernega obdobja, vendar ne k takšnim, kot so v tem obdobju obstajale, temveč k takšnim, ki predstavljajo iskanje rešitev za probleme

10 Herbert Marcuse je v delu *Eros in civilizacija* izhajal iz Freudove predpostavke, da kulturo oziroma civilizacijo dejansko omogoča trajna potlačitev nagonov in skušal ta Freudov pogled posodobiti oziroma ga uskladiti z razvojem sodobne zahodne družbe ter poiskati razmerje med nujno in presežno potlačitvijo (Marcuse, 1998).

11 Freud izraz kultura v tem kontekstu uporablja v smislu civilizacije (angleški prevod naslova kulturo zamenja s civilizacijo).

12 Nagoni (oziroma goni) imajo v Freudovi metapsihologiji dolgo zgodovino. V začetku ločuje med nagoni jaza in seksualnimi nagoni, zatem vse nagone izpeljuje iz seksualnosti, v poznem obdobju, kamor sodi tudi *Nelagodje*, imamo spet opraviti z dvojnostjo nagonov, ki se po eni strani vežejo na seksualnost (Eros) in po drugi na destruktivnost (Thanatos). Za natančnejšo analizo nagonov pri Freudu prim. (Dolar, 2001).

13 [Die psychische (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebes].

današnjega časa. Podobno postmodernost kot anti-modernost, ki predstavlja odgovor na zagate modernosti, ne pomeni vračanja v preteklost, temveč predstavlja gibanje, ki sledi usmeritvi *back to the future*.

Razpravo smo začeli z vprašanjem, zakaj je z vsebino pojma postmoderna povezano *nelagodje*. Nemara je odgovor prav v tem, da na teoretski ravni izraža družbeno stanje, ki je prežeto s problemi in anti-nomijami, za katere smo menili, da smo jih že zdavnaj dokončno odpravili.

MODERNITY AND POSTMODERNITY IN THE LIGHT OF THE RETURN OF THE REPRESSED

Ernest ŽENKO

University of Primorska, Science and Research Centre of Koper, SI-6000 Koper Garibaldijska 1
University of Primorska, Faculty of Humanities Koper, SI-6000 Koper Titov trg 5
e-mail: ernest.zenko@zrs.upr.si

SUMMARY

At the end of 1970s, the academic arena witnessed the entrance of postmodernity – the topic that significantly marked the end of the previous century. The development of the theoretical movement, which gained dominance in the 1980s, was concomitant with the emergence of new trends in art (first in architecture and literature and later on in other fields) jointly labelled with the term "postmodernism". This and the following decade gave birth to an enormous number of theoretical texts and saw the organization of numerous conferences. During this time, postmodernism developed into postmodernity, thus spreading from the field of art to cultural and social reality. Perceived as a form of rebellion against the modern, the postmodern came into fashion. However, its gradual disappearance from fashion led to a shift in the status of postmodernity – in the course of time, this topic was no longer discussed in academic circles and became an increasingly stigmatized theoretical subject, while the term itself started to be used to describe the present condition of society. The article presupposes that the reason for such attitude towards postmodernity lies in the attitude of postmodernity towards modernity, and traces the development of the modern project since it origins in the 18th century Enlightenment philosophy. Enlightenment authors developed several notions, including the objectivity of science, universality of morality and law, and autonomy of art, that provided the base for the development of the Enlightenment project that can be understood as the inner logic of modernity. In the 20th century, however, the project aiming at establishing a rational society and transcending the myth-based view of the world revealed its darker side as argued by Horkheimer and Adorno. Their analysis of the Enlightenment revealing that the Enlightenment rationalization of social practices involved the reduction of the mind to a mere formal level forms the basis of the postmodern critique of the Enlightenment and modern projects. The dominant form of postmodernity is thus understood in the sense of anti-modernity the aim of which is to completely reject modernity, including its ideals stemming from the Enlightenment philosophy. According to the article, such rejection has resulted in the revival of premodern values and social practices. The author of the article believes that this process can be understood through methodological presumptions based on Freud's psychoanalysis, and interprets postmodernity and postmodernity-related discontent in the light of the return of the repressed.

Key words: modernity, postmodernity, theoretical psychoanalysis, critical theory

LITERATURA

- Badiou, A. (1988):** *L'être et l'événement*. Pariz, Éditions du Seuil.
- Best, S., Kellner, D. (1991):** *Postmodern Theory. Critical Interrogations*. London, Macmillan Press.
- Debeljak, A. (1999):** *Na ruševinah modernosti. Institucija umetnosti in njene zgodovinske oblike*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Docherty, T. (ed.) (1993):** *Postmodernism: A Reader*. New York – Oxford, Columbia University Press.
- Dolar, M. (2001):** *Spremna študija*. V: Freud, S.: *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana, Gyrus, 96–142.
- Eagleton, T. (2004):** *After Theory*. London, Penguin Books.
- Foster, H. (ed.) (1983):** *Postmodern culture*. London – Sidney, Pluto Press.
- Fowler, D. (1997):** *Faulkner: The Return of the Repressed*. Charlottesville – London, University Press of Virginia.
- Freud, S. (1987):** *Metapsihološki spisi*. Ljubljana, ŠKUC – ZI FF (Studia humanitatis).
- Freud, S. (2001):** *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana, Gyrus.
- Freud, S. (2007):** *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo (Analecta).
- Habermas, J. (1983):** *Modernity – An Incomplete Project*. V: Foster, H. (ed.): *Postmodern culture*. London – Sidney, Pluto Press.
- Habermas, J. (1987):** *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (2002):** *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Jameson, F. (1981):** *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca – New York, Cornell University Press.
- Jameson, F. (2002):** *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*. London – New York, Verso.
- Liotard, J.-F. (2004):** *Postmoderna za začetnike. Korespondenca 1982–1985*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo (Analecta).
- Marcuse, H. (1998):** *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. London, Routledge.
- Marx, K., Engels, F. (1979):** *Manifest komunistične stranke (Komunistični manifest)*. V: Marx, K., Engels, F.: *Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 567–632.
- Sekloča, P. (2006):** *Javnost in družbeni odnosi produkcije*. *Javnost*, 13, Suplement. Ljubljana, 5–20.
- Tratnik, P. (2005):** *37°C: From the Inside of a Being to the Thin Line of Life*. *Leonardo, Journal of the International Society for the Arts, Sciences and Technology*, 38, 2005, 2. San Francisco, 103–108.
- Ženko, E. (2003):** *Totaliteta in umetnost: Lyotard, Jameson in Welsch*. Ljubljana, Založba ZRC.
- Žižek, S., Riha, R. (eds.) (1981):** *Kritična teorija družbe*. Ljubljana, Mladinska knjiga.