

PROBLEMI



K A Z A L O

PROBLEMI

I. Realno	
Slavoj Žižek, <i>Realno liberpractora</i>	5
Alenka Zuparčič, <i>Blesk izročila, Kant, Nietzsche, Lacan</i>	17
II. Hegel	
Norberto Bobbio, <i>Hegel in naravno pravo</i>	27
Dragana Kršić, <i>Mesto posameznika v strukturi Heglovih Osnovnih črt filozofije prava</i>	49
III. Deleuze	
Gilles Deleuze, <i>Nietzsche</i>	65
Tomaž Erzar, <i>Družinska skrivnost</i>	79
IV. Pričevanje, oblika življenja, smrt	
Renata Salecl, <i>Pričevanje in Veliki Drugi</i>	95
Marijan Simenc, <i>Jezikovne igre in oblika življenja</i>	109
Janez Krek, <i>Srpnost in odnos do smrti</i>	125
V. Freud	
Sigmund Freud, <i>Vpeljanje laične analize</i>	145
Povzetki	205
Abstracts	209

PROBLEMI



K A Z A L O

I. Realno	
Slavoj Žižek, <i>Realno kiberprostora</i>	5
Alenka Zupančič, <i>Blesk kreacije. Kant, Nietzsche, Lacan</i>	17
II. Hegel	
Norberto Bobbio, <i>Hegel in naravno pravo</i>	27
Dragana Kršić, <i>Mesto posameznika v strukturi Heglovih Osnovnih črt filozofije prava</i>	49
III. Deleuze	
Gilles Deleuze, <i>Nietzsche</i>	65
Tomaž Erzar, <i>Družinska skrivnost</i>	79
IV. Pričevanje, oblika življenja, smrt	
Renata Salecl, <i>Pričevanje in Veliki Drugi</i>	95
Marjan Šimenc, <i>Jezikovne igre in oblika življenja</i>	109
Janez Krek, <i>Strpnost in odnos do smrti</i>	125
V. Freud	
Sigmund Freud, <i>Vprašanje laične analize</i>	145
Povzetki	205
Abstracts	209

P R O B L E M I

I N D E X

I. Real	
Slavoj Žižek, <i>The Real of Cyberspace</i>	5
Alenka Zupančič, <i>The Splendor of Creation.</i> <i>Kant, Nietzsche, Lacan</i>	17
II. Hegel	
Norberto Bobbio, <i>Hegel and Natural Right</i>	27
Dragana Kršić, <i>The Place of the Individuum in the Hegel's</i> <i>Elements of the Philosophy of Right</i>	49
III. Deleuze	
Gilles Deleuze, <i>Nietzsche</i>	65
Tomaž Erzar, <i>Family Secret</i>	79
IV. Testimony, Form of Life, Death	
Renata Salecl, <i>Testimony and the Big Other</i>	95
Marjan Šimenc, <i>Language Games and Form of Life</i>	109
Janez Krek, <i>Toleration and the Attitude to Death</i>	125
V. Freud	
Sigmund Freud, <i>The Question of Lay Analysis</i>	145
Abstracts	209

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

REALNO KIBERPROSTORA

Kiberprostor med perverzijo in travmo

Ali pesimistični kulturni kritiki (od Jeana Baudrillarda do Paula Virilioja) upravičeno trdijo, da kiberprostor v končni instanci generira neke vrste protopsihotično pogreznjenost v imaginarni univerzum halucinacij, ki ga ne omejuje nikakršni simbolni zakon ali nemožnost nekega Realnega? Če ne, kako naj v kiberprostoru odkrijemo obrise drugih dveh dimenzij lacanovske triade ISR, simbolnega in realnega?

Kar zadeva simbolno dimenzijo, se zdi rešitev enostavna – zadostuje že, če se osredotočimo na pojem avtorstva, ki ustreza porajajoči se domeni naracij v kiberprostoru, na »proceduralno avtorstvo«¹: avtor (denimo v interaktivnem okolju pogreznjenosti, v katerem z igranjem vlog aktivno sodelujemo) ne piše več podrobne linearne zgodbe, ampak zgolj poda osnovna pravila (koordinate fikcijskega univerzuma, v katerega se pogreznemo, omejen niz dejanj, ki jih lahko izvršimo znotraj tega virtualnega prostora, itd.), ki služijo kot osnova za aktivno vključevanje interaktorja (intervencijo, improvizacijo). Ta pojem »proceduralnega avtorstva« kaže potrebo po neke vrste ekvivalentu lacanovskemu »velikemu Drugemu«: da bi se interaktor vključil v kiberprostor, mora delovati znotraj minimalnega niza *od zunaj postavljenih* sprejetih simbolnih pravil/koordinat. Brez teh pravil bi bil subjekt/interaktor dejansko pogreznjen v psihotično izkustvo univerzuma, v katerem »počnemo, kar hočemo«, in smo prav zaradi tega oropani svobode, ujeti v demonično prisilo. Zato je nujno postaviti pravila, ki nas zavezujejo, ki nas vodijo v našo pogreznjenost v kiberprostor, medtem ko nam dopuščajo, da ohranimo distanco do uprizorjenega univerzuma. Poanta ni preprosto v tem, da ohranimo »pravo mero« med dvema skrajnostima (totalna psihotična pogreznjenost proti neangažirani zunanji distanci do umetnega univerzuma kiberfikcije): distanca je prej pozitivni pogoj pogreznjenosti. Če naj se vdamo skušnjavam virtualnega okolja, moramo

1. Glej Janet H. Murray, *Hamlet on the Holodeck*, MIT Press, Cambridge (Ma.) 1997, str. 278.

»označiti mejo«, se opreti na niz znamenj, ki jasno označujejo, da imamo opraviti s fikcijo, tako kot moramo na nek način vedeti, da gledamo uprizorjeno fikcijo, ne pa resnično ubijanje, če se hočemo prepustiti in uživati v nasilnem vojnem filmu (predstavljajte si, kako grozljivo bi bili presenečeni, če bi med gledanjem vojnega prizora naenkrat opazili, da gledamo *snuff*, da igralec, ki je vpleten v borbo mož na moža, dejansko prereže vrat svojemu »sovražniku«...). V nasprotju s teoretiki, ki se bojijo, da kiberprostor vsebuje regresijo v neke vrste psihotično incestuozno pogreznjenje, bi tako morali v dandanašnji pogosto okornih in dvoumnih improvizacijah o »pravilih v kiberprostoru« zaznati prav napore, da bi jasno vzpostavili obrise novega prostora *simbolnih fikcij*, v katerih popolnoma participiramo na način utajitve, t.j. se zavedamo, da »to ni realno življenje«.

Toda če je to Simbolno, kje je potem Realno? Mar ni kiberprostor, še posebej virtualna realnost, kraljestvo *perverzije* v najčistejši obliki? Če jo zvedemo na njeno elementarno okostje, lahko perverzijo jemljemo tako kot obrambo proti Realnemu smrti in spolnosti, proti grožnji smrtnosti, kot proti kontingentno vsiljeni spolni razliki: perverzni scenarij uprizarja »utajitev kastracije« – univerzum, v katerem lahko človeško bitje, tako kot v risankah, preživi vsakršno katastrofo; v katerem je spolnost med odraslimi zvedena na otroško igro; v katerem nismo prisiljeni umreti ali izbrati med dvema spoloma. Kot takšen je univerzum perverzneča univerzum čistega simbolnega reda, igre označevalca, ki gre svojo pot, ne da bi ga oviralo Realno človeške končnosti.² Še enkrat torej: mar naše izkustvo kiberprostora ne ustreza popolnoma perverzemu univerzumu? Mar ni kiberprostor tudi univerzum brez zaprtja, ki ga ne ovira incercija Realnega in ki je omejen zgolj s pravili, ki si jih sam postavlja? V tem komičnem univerzumu, tako kot v perverzнем ritualu, se ponavljajo eni in isti prizori in geste, brez končnega zaprtja, t.j. v tem univerzumu zavrnitev zaprtja nikakor ni znamenje spodkopavanja ideologije, ampak prej uprizarja protoideološko zanikanje:

»Zavrnitev zaprtja je na nek način vselej zavrnitev tega, da bi se soočili s smrtnostjo. Naša fiksacija na elektronske igre in zgodbe je deloma uprizoritev tega zanikanja smrti. Te nam ponujajo priložnost, da izbrišemo spomin, začnemo znova, znova preigramo dogodek in poskušamo z novo rešitvijo. V tem

2. O konceptu perverznosti glej Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Les Editions de Minuit 1967, Paris.

pogledu imajo elektronski mediji to prednost, da uprizorijo skrajno komično vizijo življenja, vizijo popravljivih napak in odprtih izbir.«³

Končna alternativa, s katero se soočimo v kiberprostoru, je tako naslednja: ali se nujno pogreznemo v kiberprostor na način imbecilne nadjazovske prisile ponavljanja, na način, da se pogreznemo v »nemrtvi« perverzni univerzum risank, v katerem ni smrti, v katerem se igra odvija v neskončnost, ali pa je možno prakticirati drugačno modalnost naših odnosov do kiberprostora, v kateri to imbecilno pogreznjenost vznemiri »tragična« razsežnost realnega/nemogočega?

Obstajata dve standardni rabi kiberprostorske pripovedi: linearna, enosmerna labirintska pustolovščina in »postmoderna« hipertekstovna, nedoločljiva forma rizomske fikcije. Enosmerna labirintska pustolovščina pelje interaktorja proti eni sami rešitvi znotraj strukture boja za zmago (premagati sovražnika, najti izhod iz situacije...). Tako je kljub vsem možnim zapletom in ovinkom celotna pot jasno vnaprej določena: vse poti vodijo do enega končnega Cilja. V nasprotju s tem hipertekstovni rizom ne privilegira nekega vrstnega reda branja ali interpretacije: ni nekega končnega pregleda ali »kognitivnega mapiranja«, nikakršne možnosti, da bi poenotili razpršene fragmente v koherentno vseobsegajočo narativno mrežo, ireduktibilno nas zvajljajo v nasprotujoče se smeri – mi, interaktorji, se moramo zgolj sprijazniti s tem, da smo izgubljeni v nekonsistentni kompleksnosti mnogoterih napotitev in povezav... Paradoks je v tem, da ta ultimativna nebogljenost zmedenost, ta manko končne orientacije, nikakor ne povzroča neznosne tesnobe, ampak je začudujoče pomirjujoča: sam manko končne točke zaprtja služi kot neke vrste zanikanje, ki nas ščiti pred tem, da bi se soočili s travmo naše končnosti, z dejstvom, da mora naša zgodba na neki točki doseči svoj konec – ni končne nepovratne točke, saj v tem mnogoterem univerzumu vedno najdemo drugo pot, ki jo lahko raziščemo, alternativne realnosti, v katere se lahko zatečemo, ko se zdi, da smo se znašli v slepi ulici. – Kako naj torej pobegnemo pred to lažno alternativo? Janet Murray govori o zgodbah, ki so strukturirane kot »žarišče nasilja«, podobno slavni preizkušnji v *Rašomonu*: opis nekega nasilnega ali kako drugače travmatičnega incidenta (smrt na nedeljskem izletu, samomor, posilstvo...) je umeščen v središče mreže zgodb-datotek, ki ga opisujejo z mnogoterih vidikov (hudodelca, žrtve, prič, preživelih, preiskovalcev...):

3. Murray, *op. cit.*, str. 175.

»Proliferacija med seboj povezanih datotek je poskus, kako odgovoriti na večno in v končni instanci neodgovorljivo vprašanje, zakaj je prišlo do tega incidenta. [...] Te zgodbe, strukturirane okoli žarišča nasilja, nimajo ene same rešitve tako kot pustolovski labirinti, niti ne zavračajo rešitve tako kot postmoderne zgodbe; namesto tega združujejo jasen občutek za strukturo zgodbe z mnogoterostjo smiselnih zapletov. Navigacija po labirintu je podobna korakanju; fizična manifestacija napora, da bi se sprijaznili s travmo, ki predstavlja ponavljajoče se napore duha, da bi se vrnil k šokantnemu dogodku, poskušajoč ga absorbirati in, končno, obiti.«⁴

Ključna razlika med tem »rekonstruiranjem situacije iz različnih prespektiv« in rizomatičnim hipertekstom je zlahka opazna: v neskončnost ponavljajoča se uprizoritev se nanaša na travmo nekega nemožnega Realnega, ki se za vselej upira svoji simbolizaciji – vse te različne narativizacije so v končni instanci zgolj številni neuspehi, da bi se soočili s to travmo, s kontingentno, brezdajno pojavitvijo nekega katastrofičnega Realnega, kot je samomor, v zvezi s katerim ne more noben »zakaj« nikoli služiti kot zadovoljliva obrazložitev. – V kasnejši podrobnejši razdelavi Murrayeva celo predlaga dve različni verziji, kako predstaviti travmatični dogodek samomora, ne glede na takšno tkivo različnih perspektiv. Prva nas prestavi v labirint subjektovega duha tik pred njegovim samomorom; struktura je tu hipertekstovna in interaktivna, svobodno se lahko odločamo med različnimi izbirami, sledimo subjektivim razglabljanjem v mnogotere smeri – toda ne glede na to, katero smer ali povezavo izberemo, se na koncu slejkoprej znajdemo pred praznim zaslonom samomora. Tako samo naše svobodno sledenje različnim potem na nek način imitira tragično samozaprtje subjektovega duha: ne glede na to, kako obupano iščemo rešitev, smo se prisiljeni sprijazniti s tem, da ni izhoda, da bo končni rezultat vedno isti. Druga verzija je nasprotna: interaktorji smo postavljeni v položaj neke vrste »manjšega boga« in imamo na razpolago omejeno moč intervencije v življenjsko zgodbo subjekta, ki mu je usojeno, da se bo ubil – tako lahko recimo »znova napišemo« subjektovo preteklost, tako da ga njegovo dekle ne zapusti ali da ne pade na ključnem izpitu; toda karkoli že storimo, je rezultat isti, tako da niti sam Bog ne more spremeniti Usode... (Inačico tega istega zaprtja najdemo v nizu alternativnih zgodovinskih znanstveno-fantastičnih zgodb, v katerih junak poseže v preteklost, da bi preprečil nastanek nekega katastrofičnega dogodka, vendar pa je nepričakovani rezultat njegovega posega celo

4. *Op. cit.*, str. 135-6.

hujša katastrofa; podobno kot v zgodbi *Making History* Stephena Fryja, v kateri znanstvenik poseže v preteklost tako, da naredi Hitlerjevega očeta za impotentnega tik pred Hitlerjevim spočetjem, tako da se Hitler ne rodi – kot lahko pričakujemo, je rezultat tega posega ta, da vlogo Hitlerja prevzame nek drugi nemški oficir aristokratskega izvora, ki pravočasno razvije atomsko bombo in zmaga v drugi svetovni vojni.)

Futur anterieur v zgodovini umetnosti

V podrobnejši zgodovinski analizi je ključno, da tega narativnega postopka večperspektivnega obkrožanja nemožnega Realnega ne dojemamo kot neposrednega rezultata kiberprostorske tehnologije: tehnologija in ideologija sta nerazrešljivo prepleteni, ideologija je vpisana že v same tehnološke lastnosti kiberprostora. Natančneje rečeno, tu imamo opraviti s še enim primerom znanega fenomena starih umetniških form, ki rinejo proti svojim lastnim mejam in uporabljajo postopke, za katere se zdi, vsaj iz naše retroaktivne perspektive, da kažejo na novo tehnologijo, ki bo sposobna služiti kot bolj »naravna« in ustrezno »objektno korelativna« glede na življenjsko izkušnjo, ki so jo stare forme skušale doseči s pomočjo svojih »pretiranih« eksperimentiranj. Cel niz narativnih postopkov v romanih 19. stoletja napoveduje ne le standardni narativni film (zapletena uporaba »flashbacka« pri Emily Bronte ali »paralelna montaža« in »veliki plani« pri Dickensu), temveč včasih celo modernistični film (uporaba postopka »off space« v *Madame Bovary*) – kot da bi bilo novo dojetje življenja že tukaj, vendar bi se še vedno borilo, da bi našlo pravi način artikulacije, dokler ga ni končno našlo v filmu. Tu imamo torej opraviti z zgodovinskostjo na način *futur anterieur*: šele ko je prišel film in razvil svoje standardne postopke, smo lahko resnično doumeli narativno logiko velikih Dickensovih romanov ali *Madame Bovary*.

In mar se tudi danes ne približujemo podobnemu pragu: v zraku je novo »življenjsko izkustvo«, dojetje življenja, ki razbije formo linearne osrediščene naracije in naredi življenje za multiformni tok – zdi se, da nas celo na področju »strogih« znanosti (v kvantni fiziki in njeni interpretaciji mnogotere realnosti ali v skrajni kontingentnosti, ki je dala zagon dejanski evoluciji življenja na zemlji – kot je pokazal Stephen Jay Gould v knjigi *Wonderful Life*⁵,

5. Glej Stephen Jay Gould, *Wonderful Life*, Norton, New York, 1989.

fosili iz Burgess Shalle pričajo o tem, kako bi se lahko evolucija obrnila v povsem drugo smer) preganja nepredvidljivost življenja in alternativne inačice realnosti. Bodisi življenje izkusimo kot niz mnogoterih vzporednih usod, ki interagirajo in na njih ključno vplivajo nesmiselna kontingentna srečanja, točke, v katerih se en niz seka ali pomeša z drugim (glej Altmanov film *Shortcuts*), bodisi neprestano uprizarjamo različne verzije/rezultate istega zapleta (scenariji o »vzporednih svetovih« ali »alternativnih možnih svetovih« – glej filme Kieslowskega, kot so *Naključje*, *Dvojno Veronikino življenje*, *Rdeče*; celo sami »resni« zgodovinarji so pred kratkim izdali zbornik *Virtual History*, ki pokaže, da so ključni dogodki moderne dobe, od Cromwellove zmage nad Stuarti in ameriške vojne za neodvisnost do razpada komunizma, odvisni od nepredvidljivih in včasih celo neverjetnih naključij⁶). To dojemanje naše realnosti kot ene od možnih – včasih niti ne najbolj verjetnih – rezultatov »odprte« situacije, to pojmovanje, da drugi možni rezultati niso preprosto ukinjeni, temveč še naprej preganjajo našo »pravo« realnost kot duhovi tistega, kar bi se utegnilo zgoditi, in naši realnosti podeljujejo izjemno krhek in kontingenten status, je implicitno v navzkrižju s prevladujočimi »linearnimi« formami naše literature in filma. Zdi se, da to dojemanje kliče po novem umetniškem mediju, v katerem ne bi več predstavljalo ekscentričnega ekscesa, ampak njegov »pravi« način delovanja. Lahko bi trdili, da je prav kiberprostorski hipertekst ta novi medij, v katerem bo ta življenjska izkušnja našla svoj »naravni«, ustrežnejši objektni korelat, tako da lahko, še enkrat, zgolj z vznikom kiberprostorskega hiperteksta učinkovito zapopademo tisto, na kar sta dejansko merila Altman in Kieslowski.

Mar niso ultimativni primer tovrstnega *futur anterieur* (ne)slavni Brechtovi »učni komadi«, še posebej njegov *Ukrep*, ki ga pogosto odpravijo kot upravičevanje stalinističnih čistk.⁷ Čeprav so »učni komadi« običajno dojeti kot vmesni fenomen, prehod med Brechtovimi zgodnjimi karnevalskimi igrami, ki so bile kritične do buržoazne družbe, in njegovim poznim »zrelim« epskim gledališčem, je pri tem ključno, da se spomnimo, da je Brecht, ko so ga tik pred smrtjo vprašali, kateri del njegovega opusa dejansko napoveduje »dramo prihodnosti«, promptno odgovoril: »*Ukrep*.« Kot je Brecht vedno znova poudarjal, bi bilo *Ukrep* idealno uprizoriti brez občinstva, zgolj z igralci, ki bi vedno znova igrali vse vloge in se tako »naučili« različnih subjektnih pozicij –

6. Glej *Virtual History*, ur. Niall Ferguson, MacMillan, London 1997.

7. O podrobnejšem branju *Ukrepa* glej peto poglavje v: Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York 1993.

mar nimamo tu anticipacije kiberprostorske »pogreznjene participacije«, pri kateri se igralci vključujejo v »vzgojno« kolektivno igranje vlog? Brecht je meril na pogreznjeno participacijo, ki pa se izogne pasti čustvene identifikacije: pogreznemo se na raven »nesmiselnosti«, na »mehanično« raven tega, kar bi s foucaultovskim izrazjem lahko imenovali »revolucionarne nadzorovalne mikro prakse«, in hkrati kritično opazujemo naše obnašanje. Mar to ne kaže tudi na možno »vzgojno« uporabo participatornih kiberprostorskih iger, v katerih privzemamo vloge in v katerih se lahko s pomočjo ponavljajočih se uprizoritev različnih verzij/rezultatov iste osnovne preizkušnje začnemo zavedati ideoloških predpostavk in domnev, ki nevede vodijo naše vsakdanje obnašanje? Mar Brechtove tri verzije njegovega prvega velikega »učnega komada«, *Der Jasager*, dejansko ne prikažejo takšne izkušnje hiperteksta/alternativne realnosti: v prvi verziji fant »svobodno sprejme, kar je nujno«, in se podvrže staremu običaju, po katerem ga vržejo v dolino; v drugi verziji fant noče umreti in tako racionalno pokaže praznost starega običaja; v tretji verziji fant sprejme svojo smrt, vendar na racionalnih temeljih, ne pa zgolj zaradi spoštovanja tradicije. Ko torej Brecht poudarja, da se morajo igralci/akterji, ki participirajo v situaciji, ki jo uprizarjajo njegovi »učni komadi«, sami spremeniti, tako da napredujejo proti drugačni subjektivni drži, dejansko kaže na tisto, kar Murray ustrezno imenuje »uprizoritev kot transformacijska izkušnja«.

V svojem precej podcenjenem filmu *The Lost Highway* David Lynch premesti vertikalno v horizontalno: družbena realnost (vsakdanji aseptični/impotentni moderni par) in njeno »potlačeno« fantazmatsko dopolnilo (*noir* univerzum prepovedanih mazohističnih strasti in ojdipskih trikotnikov) sta postavljena neposredno drug ob drugega, kot dva alternativna univerzuma. Ta soobstoj in medsebojno prepletanje različnih univerzumov sta nekatere new-ageovsko usmerjene kritike pripeljala do trditev, da se *The Lost Highway* giblje na bolj temeljni psihični ravni kot nezavedno fantaziranje subjekta: na ravni, ki je bližja duhu »primitivnih« civilizacij, reinkarnacije, dvojnih identitet, ponovnega rojstva kot druga oseba, itd. V nasprotju s tem govorjenjem o »mnogoterosti realnosti« bi morali vztrajati na dejstvu, da je *fantazmatska opora realnosti sama na sebi nujno mnogotera in nekonsistentna*. In prav to počne Lynch v *The Lost Highway*: našega poznokapitalističnega fantazmatskega univerzuma ne »prekorači« z neposredno družbeno kritiko (upodabljač kruto družbeno realnost, ki služi kot njegov dejanski temelj), ampak tako, da te fantazme odkrito uprizori, brez »sekundarne predelave«, ki običajno zamaskira njihove nekonsistentnosti. Drugače rečeno, nedoločeno in dvoumno tega,

kar se odvija v filmski naraciji (Ali sta ženski, ki ju igra Patricia Arquette, ista ženska? Ali je vrinjena zgodba o Fredovi mlajši reinkarnaciji zgolj Fredova halucinacija, ki si jo je izmislil, da bi prišel do naknadnega opravičila za to, da je ubil svojo ženo, za dejanje, čigar pravi vzrok leži v Fredovem ranjenem moškem ponosu zaradi njegove impotence, zaradi njegove nezmožnosti, da bi zadovoljil žensko?), prikažeta samo dvoumnost in nekonsistentnost fantazmatskega okvirja, ki daje osnovo in vzdržuje našo izkušnjo (družbene) realnosti. Pogosto so trdili, da Lynch nam, gledalcem, vrže v obraz temeljne fantazme *noir* univerzuma – da, toda hkrati naredi za vidno tudi NEKONSISTENTNOST te fantazmatske opore. Dve glavni liniji zgodbe v *The Lost Highway* lahko tako interpretiramo kot sorodni logiki sanj, v katerih lahko hkrati »imamo torto in jo jemo«, tako kot v šali, ki pravi »Čaj ali kavo? Da, prosim!«: najprej sanjamo o tem, da jo jemo, potem o tem, da jo imamo/posedujemo, saj sanje ne poznajo protislovja. Sanjač razreši protislovje tako, da uprizori dve izključujoči situaciji eno za drugo; na enak način je v *The Lost Highway* ženska (temnolasa Arquette) uničena/ubita/kaznovana, hkrati pa se ista ženska (svetlolasa Arquette) izogne moškemu prijemu in zmagoslavno izgine...

Ali če to povemo še drugače, Lynch nas sooči z univerzumom, v katerem različne, med sabo izključujoče fantazme soobstajajo. Roman *The Woman and the Ape* Petra Hoega uprizarja seks z živaljo kot fantazmo polnega spolnega razmerja, ključno pa je, da je ta žival po pravilu moška: v nasprotju s kiborgovsko seksualno fantazmo, pri kateri je kiborg po pravilu ženska, t.j. pri kateri gre za fantazmo ženske-stroja (*Blade Runner*), gre tu za opičjega samca, ki občuje z žensko in jo v celoti zadovolji. Mar to ne materializira dveh standardnih vulgarnih pojmovanj: tisto o ženski, ki hoče močnega živalskega partnerja, »zver«, ne pa histeričnega impotentnega slabiča, in tisto o moškem, ki hoče, da je njegova partnerica perfektno programirana lutka, ki zadovolji vse njegove želje, ne pa dejansko živo bitje. Lyncheva uprizoritev nekonsistentnih fantazm skupaj, na isti ravni, je, glede na Hoagov roman, nekaj takega, kot če bi bili soočeni z neznosnim prizorom »idealnega para«, ki predstavlja skriti temelj tega romana, prizorom, v katerem *opičji samec občuje z ženskim kiborgom* – najučinkovitejši način, kako spodkopati objem, v katerem nas drži ta fantazma.

In nemara na enak način kiberprostor, s svojo zmožnostjo, da povnanji naše najbolj notranje fantazme v vsej njihovi nekonsistentnosti, odpre umetniški praksi edinstveno priložnost, da uprizori (»acts out«) fantazmatsko oporo naše eksistence, vse do temeljne »sado-mazohistične« fantazme, ki ne more biti nikoli subjektivirana. Tako smo pozvani, da tvegamo najbolj radikalno izkustvo,

ki si ga je moč zamisliti: srečanje z Drugo Sceno, ki uprizarja izključeno jedro subjektive biti. To nas nikakor ne naredi za sužnje teh fantazem in tako spremeni v desubjektivirane slepe lutke, temveč nam omogoči, da jih obravnavamo na igriv način in tako vzpostavimo minimalno distanco do njih – na kratko, da dosežemo tisto, kar Lacan imenuje *la traversee du fantasme*, »prečkanje, prekoračitev fantazme.«

Konstrukcija fantazme

Strategijo »prekoračitve fantazme« v kiberprostoru lahko celo bolj natančno »operacionaliziramo«. Za trenutek se vrnimo k Brechtovim trem verzijam igre *Der Jasager*: zdi se, da te tri verzije izčrpajo vse možne variacije matrice, ki jo ponuja osnovna situacija (če nemara vključimo še četrto verzijo, v kateri fant ne bi zavrnil svoje smrti zaradi racionalnih razlogov, kot nepotrebno, temveč zaradi čisto egoističnega strahu – da ne govorimo o peti verziji, v kateri bi se fant »iracionalno« zavzel za svojo smrt, čeprav »stari običaj« od njega tega NE zahteva...). Vendar pa lahko že na ravni pametnega »intuitivnega« branja začutimo, da te tri verzije niso na isti ravni: kot da prva verzija prikaže osnovno travmatično jedro (situacijo »gona smrti«, ko se voljno zavzamemo za svoj radikalni samoizbris), ostali dve verziji pa se na nek način odzoveta na to travmo, jo »udomačita«, jo premestita/prevedeta v sprejemljivejšo obliko, tako da bi v primeru, če bi videli zgolj eno od teh dveh zadnjih verzij, pravo psihoanalitično branje upravičilo trditev, da ti dve verziji predstavljata premeščeno/preoblikovano variacijo nekega temeljnjšega fantazmatskega scenarija. Na isti način si lahko dokaj enostavno predstavljamo, kako nam takrat, ko nas preganja nek fantazmatski scenarij, njegovo povnanjenje v kiberprostoru omogoči, da dosežemo minimalno distanco do njega, t.j. da ga podvržemo manipulaciji, ki bo ustvarila druge variacije iste matrice – in ko smo enkrat izčrpali vse glavne narativne možnosti, ko smo enkrat soočeni z zaprto matrico vseh možnih permutacij osnovne matrice, ki predstavlja temelj eksplicitnega scenarija, s katerim smo začeli, smo pripravljeni na to, da generiramo tudi osnovno »temeljno fantazmo« v njeni nepopačeni, »nesublimirani«, sramotno odkriti obliki, t.j. še ne premeščeni, zamegljeni s »sekundarnimi predelavami«:

»Izkustvo temeljne fantazme, ki pride na površje, ni zgolj izčrpanje narativnih možnosti; prej je podobno rešitvi konstruktivistične uganke. [...] Ko so

odigrane vse variacije situacije, kot pri zaključni sezoni dolgo trajajočih serij, pride na površje temeljna fantazma. [...] Oropana sublimacijske obdelave je fantazma preveč suhoparna in nerealistična, kot otrok, ki nese svojo mati v posteljo. Potlačena fantazma ima ogromen čustveni naboj, toda ko enkrat njena energija zasiči vzorec zgodbe, izgubi svojo napetost.«⁸

Mar ni ta »izguba napetosti« temeljne fantazme drug način, kako reči, da je subjekt *prekoračil* to fantazmo? Seveda, kot je Freud poudaril v zvezi s temeljno fantazmo »Oče me tepe«, ki predstavlja temelj za eksplicitni prizor »Otrok je tepen«, ki preganja subjekta, je ta temeljna fantazma čista retroaktivna konstrukcija, saj ni bila nikoli prikazana zavesti in potem potlačena⁹: čeprav igra proto-transcendentalno vlogo in podaja ultimativne koordinate subjektovega izkustva realnosti, je subjekt ne more nikoli v celoti vzeti nase/subjektivirati v prvi osebi ednine – ravno kot tako jo lahko generira postopek »mehanične« variacije eksplicitnih fantazm, ki preganjajo in fascinirajo subjekta. Če v spomin priključimo Freudov drugi standardni primer, s katerim skuša prikazati, kako patološko moško ljubosumje vključuje nepriznano homoseksualno željo po moškem partnerju, s katerim me po mojem mnenju vara žena: do temeljne izjave »LJUBIM ga« pridemo tako, da manipuliramo/permutiramo eksplicitno izjavo moje obsesije »SOVRAŽIM ga (ker ljubim svojo ženo, ki jo je on zapeljal.)«¹⁰ – Zdaj lahko vidimo, kako se lahko povsem virtualni, nedejanski univerzum kiberprostora »dotakne Realnega«: Realno, o katerem govorimo, ni »surovo« predsimbolno realno »narave na sebi«, temveč spektralno trdo jedro »psihične realnosti« same. Ko Lacan izenači Realno s tistim, kar Freud imenuje »psihična realnost«, ta »psihična realnost« ni preprosto notranje psihično življenje sanj, želja, itd., kot nasprotje dojete zunanje realnosti, temveč trdo jedro prvobitnih »strastnih nagnjenj«¹¹, ki so realna natančno v smislu upiranja gibanju simbolizacije in/ali dialektičnega posredovanja:

»[...] sam izraz 'psihična realnost' ni preprosto sinonim za 'notranji svet', 'psihološko domeno', itd. Če ga vzamemo v najbolj osnovnem pomenu, ki ga

8. Murray, *op. cit.*, str. 169-170.

9. Glej Sigmund Freud, »Otrok je tepen«, v: *Razpol 5, Problemi-Razprave 5/89*, let. XXVII, str. 324-345.

10. Glej Sigmund Freud, »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje (dementia paranoides)«, v: *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 35-39.

11. O tem terminu glej Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997.

je imel za Freuda, potem ta izraz označuje jedro znotraj te domene, ki je heterogeno in odporno ter je zgolj samo resnično 'realno' v primerjavi z večino psihičnih fenomenov.«¹²

»Realno«, v katerega posega kiberprostor, je potemtakem utajeno fantazmatško »strastno nagnjenje«, travmatični prizor, ki ne le, da se ni nikoli zgodil v »realnem življenju«, temveč o njem celo nikoli nismo zavestno fantazirali – in mar ni digitalni univerzum kiberprostora idealni medij, v katerem lahko konstruiramo take čiste dozdevke, ki – kljub temu, da niso »na sebi« nič, da so čiste predpostavke – nudijo koordinate našemu celotnemu izkustvu? Utegnilo bi se zdeti, da moramo nemožnemu Realnemu zoperstaviti virtualno domeno simbolnih fikcij: mar ni Realno travmatično jedro Istega, pred čigar grožnjo iščemo zatočišče v množstvu virtualnih simbolnih univerzumov? Vendar pa je naš končni nauk ta, da je Realno istočasno natančno nasprotje takšnega nevirtualnega trdega jedra: povsem virtualna entiteta, entiteta, ki nima pozitivne ontološke konsistentnosti – njene obrise lahko zaznamo zgolj kot odsotni vzrok popačenj/premestitev simbolnega prostora.

In zgolj na ta način, skozi dotikanje jedra Realnega, lahko kiberprostor uporabimo za zoperstavljanje tistemu, kar bi utegnili imenovati *ideološka praksa dizidentifikacije*. Drugače rečeno, morali bi obrniti na glavo standardno pojmovanje ideologije kot tiste, ki nudi čvrsto identifikacijo svojim subjektom, omejujoč jih na njihove »družbene vloge«: kaj pa če je na drugačni – vendar nič manj nepreklicni in strukturno nujni – ravni ideologija učinkovita natančno skozi to, da konstruira prostor *lažne dizidentifikacije*, lažne distance napram dejanskim koordinatam subjektove družbene eksistence?¹³ Mar ne moremo te logike dizidentifikacije zaznati v najbolj osnovnem primeru, ki se kaže v izjavi »Nisem zgolj Slovenec (soprog, delavec, demokrat, homoseksualec...), temveč, spodaj pod temi vlogami in maskami, človeško bitje, kompleksna edinstvena osebnost« (kjer sama distanca do simbolne lastnosti, ki določa moj družbeni položaj, zagotavlja učinkovitost te določenosti), pa vse do bolj zapletenega primera kiberprostora, kjer se igramo s svojimi mnogoterimi identitetami? Mistifikacija, ki je na delu v perverzni izjavi »saj je zgolj igra«, ki zadeva kiberprostor, je tako dvojna: ne le da so igre, ki jih igramo v njem, resnejše, kot bi utegnili

12. J. Laplanche / J. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, Karnac Books, London 1988, str. 315.

13. Tu se opiram na: Peter Pfaller, »Der Ernst der Arbeit ist vom Spiel gelernt«, v: *Work & Culture*, Ritter Verlag, Celovec 1998, str. 29-36.

domnevati (mar ni tako, da lahko pod krinko fikcije, tega, »da gre zgolj za igro«, subjekt artikulira in uprizori – sadistične, »perverzne«, itd. – poteze svoje simbolne identitete, ki jih ne bi nikoli zmogel priznati v svojih »realnih« intersubjektivnih stikih?), temveč velja tudi nasprotno, t.j. tako slavljeno igranje z mnogoterimi, premeščujočimi se osebnostmi (svobodno konstruiranimi identitetami) kaj rado zamegli omejitve družbenega prostora, v katere je ujeta naša eksistenca (in nas tako lažno osvobodi pred njimi).

Alenka Zupančič

BLESK KREACIJE

Kant, Nietzsche, Lacan

V *Kritiki razsodne moči* Kant pristopi k vprašanju lepega v štirih korakih, s štirimi paradoksalnimi definicijami, ki so vse zgrajene okoli »označevalca manka« – besedice *brez*. Lepo je »ugajanje brez interesa«, »občost brez pojma«, »smotrnost brez smotra« in »nujnost brez pojma«. Kantovo osnovno operacijo, ki je na delu v teh definicijah, bi lahko poimenovali *bistvena subtrakcija*: vsaka izmed zgoraj navedenih definicij je zgrajena tako, da Kant v njej prvi pojem prikrajša natanko za tisto, kar velja za njegovo bistveno značilnost. – Ali ni bistvo vsakega ugajanja, da je povezano z interesom, ali ni bistvo občosti in nujnosti, da slonita na pojmu, ali ni bistvo smotrnosti, da ima smoter? Lepo tako postane kvaliteta nečesa, kar je zgrajeno okoli osrednje praznine, hkrati pa je prav ta praznina tista, ki narekuje njegovo zgradbo. »Smotrnost brez smotra« se na primer ne nanaša enostavno na nekaj, kar sicer nima smotra, a se nam vseeno kaže, *kot da* (slavni kantovski *als ob*) ga ima. Ne gre enostavno za vprašanje primerjave ali podobnosti (v smislu: »to spominja na reči, ki so narejene z nekim smotrom«) in temeljno nasprotje ni nasprotje med videzom smotra in njegovo dejansko odsotnostjo. Skrivnost lepega ni v vprašanju: »Kako lahko nekaj, kar nima smotra, proizvede tako markanten učinek smotrnosti?« Poanta je prej v tem, da sta odsotnost smotra v »jedru« in pa smotrnost tega, kar je zgrajeno okoli te osrednje odsotnosti, notranje povezani. Ne gre za to, da *kljub* odsotnosti smotra zaznamo neko smotrnost, razmerje med obema elementoma ni razmerje protislovja, temveč razmerje specifične oblike vzajemnega podpiranja.

To, kar smo zgoraj imenovali »bistvena subtrakcija«, bi lahko izrazili tudi s pojmom *ekstimmnost*, ki ga Lacan definira kot »izključeno notranjost«, kot nekaj, kar je »izključeno prav v notranjosti«. Prav na to merijo Kantove definicije: lepo je ime za učinek te izključene notranjosti, kjer izključena razsežnost ostane *vključena kot izključena*: prek svoje izključitve postane dejavna kot moč, ki strukturira to, kar jo obdaja.

Dejansko Lacan, ko govori o umetnosti in njenem razmerju do sublimacije, izpostavi malone enako strukturo kot Kant. Poudari, da je pri vsaki obliki sublimacije odločilna praznina, čeprav so načini nanašanja na to praznino različni. Tako religija sestoji v vseh načinih izogibanja tej praznini, medtem ko znanost in/ali filozofija do nje zavzame držo neverovanja, *Unglauben*. Kar zadeva umetnost, pa je »za vso umetnost značilno, da se na nek določen način organizira okrog te praznine«¹. Seveda ne gre za kakršnokoli praznino, temveč prav za »tisto izključeno notranjost, ki je ... izključena prav v notranjosti.«² Drugo ime za to praznino je *das Ding*, Stvar oziroma Reč.

Zgoraj smo vzeli primer »smotrnosti brez smotra«, kar pa je lahko malce zavajajoče, ker na obeh straneh definicije naletimo na isti termin (smoter). Boljši primer je »ugajanje brez interesa« – definicija, ki nam bo pomagala natančneje pojasniti, kako dejansko deluje ta »izključitev v notranjosti« in kakšne so njene konsekvence. Pojem »ugajanja brez interesa« ima tudi to prednost, da je zaradi Nietzschejeve kritike postal nekakšen emblem kantovske koncepcije lepega in *topos* sodobne filozofske razprave o pojmu lepega (in umetnosti nasploh).

Nietzschejev napad na Kantovski pojem »ugajanja brez interesa« je dovolj znan. Nietzsche Kantovo pozicijo identificira s Schopenhauerjevo (kar je samo na sebi problematičen korak) in v njej vidi »reaktivni« pristop k umetnosti. Po Nietzscheju je nezainteresirano ugodje absurden pojem, ki izhaja iz tega, da k umetnosti pristopimo izključno s stališča gledalca, pa še to ne preveč ustvarjalnega. Umetnost in uživanje v umetnosti nikakor nista »nezainteresirani dejavnosti«. Nietzsche Kantovi zoperstavi Stendhalovo definicijo lepega kot *une promesse de bonheur*, »obljubo sreče«, ki po Nietzscheju pomeni pripoznanje tega, da ima lepo moč *vzburiti voljo* (in s tem interes).³ Naj bo ta kritika še tako prepričljiva, je njen problem v tem, da v precejšnji meri zgreši Kantovo poanto, ki je – kot je opozoril že Heidegger – glede tega vprašanja dejansko mnogo bližje Nietzschejevim lastnim pogledom.

Toda na kaj natanko meri formula »ugodje brez interesa«? Kant ugodje, ki je še vedno povezano z interesom (ali potrebo), imenuje prijetnost. Če za nek predmet rečem, da je prijeten, potem ta sodba »zbuja ... poželenje po podobnih

1. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 131. Naš poudarek.

2. *Ibid.*, str. 102.

3. F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, III., 6, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 289-291. Prev. Teo Bizjak.

predmetih⁴. To ne pomeni, da na naslednji stopnji, ki je stopnja lepega (oziroma odsotnosti interesa), ta želja izgine, gre za to, da postane, dobresedno, *brezpredmetna*. Pojasnimo to z enim Kantovih lastnih primerov, z »zelenimi travniki«.

Prva stopnja je stopnja objektivnega: zelena barva travnikov je objektivni občutek, »travniki so zeleni« pa objektivna sodba.

Druga stopnja je stopnja subjektivnega: prijetnost (zelene) barve spada k subjektivnemu občutku, k občutenju. »Všeč so mi zeleni travniki« je subjektivna sodba, ki hkrati pomeni »rada bi čimvečkrat videla zelene travnike«. To je sodba, ki reče »ja« objektu (zelenim travnikom), ki nam *prinaša zadovoljstvo* (izraz je Kantov).

Tretja stopnja je stopnja, kjer rečemo »ja«, kjer pritrdimo – ne objektu (zeleni barvi travnikov), temveč samemu občutku prijetnosti. To ni »ja« objektu, ki nam nudi zadovoljitev, temveč »ja« sami zadovoljitvi, je »ja« prejšnjemu »ja«. Tu samo občutenje, sam občutek postane objekt (sodbe). »Zeleni travniki so lepi« je sodba okusa, estetska sodba, ki ni ne objektivna ne subjektivna. Lahko bi jo imenovali »brezglava« sodba, v kateri je »jaz« (oziroma »glava« sodbe) nadomeščen, ne s kakšno neosebno objektivno nevtralnostjo kot v sodbah tipa »travniki so zeleni«, temveč s tistim najbolj notranjim, intimnim subjekta (kako subjekt čuti, da ga aficira določena predstava) *kot objektom*. Drugače rečeno, tisto najbolj subjektivno se tu poobjekti. »Brez interesa« pomeni natanko to, da se ne naslavljam več na eksistenco objekta (zelene travnike), temveč na ugodje, ki ga v njem izkušamo, kot objekt.

Presenetljivo je, kako blizu je ta tretja stopnja eni osrednjih tem Nietzschejeve filozofije, temi »afirmacije afirmacije«. Kot je lepo pokazal Deleuze⁵, je poanta Nietzschejevega »ja«, da mora biti sam afirmiran v še enem »ja«. Priti mora do druge afirmacije, *tako da je afirmirana sama afirmacija*. Zato Dionizov »ja« (»ja« vsemu, kar nudi zadovoljstvo in ugodje) potrebuje figuro Ariadne, da se lahko dopolni. To je lahko tudi način, kako razumeti t. i. Nietzschejevo »estetizacijo življenja«: če naj bo življenje »ja« »ja«-ju, potem to pomeni prav, da mora biti »estetizirano« (v Kantovem pomenu besede). Vključevati mora *strast* (angažma, zanos, interes), toda to strast samo mora spremljati dodatni »ja«, sicer lahko vodi zgolj v nihilizem. Ta (drugi) »ja« je lahko zgolj indifereenten do objekta, ker se nanaša na samo strast. Velik napor Nietzschejeve

4. I. Kant, *Kritika razsodne moči*, Philosophica (Series classica), Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1999 (pred izidom), str. 46. Prev. Rado Riha.

5. Cf. prevod njegovega teksta »Nietzsche« v pričujoči številki.

filozofije je prav v tem, kako misliti in artikulirati oba skupaj. »Ja« »ja«-ju ne more biti zadnja stopnja, v smislu, da bi sam zadoščal. Sam (zadnji »ja«) ni več »ja« »ja«-ju, temveč banalni »ja«, »I-A«, oslovski glas praznega pritrjevanja vsemu. Zato je lahko za Nietzscheja figura afirmacije zgolj figura *para*, estetska ravnodušnost pa zgolj »ja« kar največji vpletenosti (v življenje).

■ Toda kako natanko ta par deluje? Vemo, da vsaka resna vpletenost, »pogreznjenost« v zadevo, izključuje hkratno kontemplacijo le-te. In vendar morata biti na nek način simultani, vedno morata hoditi skupaj, tj. tvoriti eno subjektivno figuro, sicer ne bi imeli opravka z »afirmacijo afirmacije«, temveč z dvema različnima tipoma afirmacije. Figura, ki ustreza tej zahtevi, je figura *kreacije* – oziroma, z drugimi besedami, figura sublimacije.

■ Kreacija ni nikoli kreacija ene stvari, temveč vselej kreacija dvojega, ki hodi v paru: nečesa in praznine, ali rečeno z Lacanom, objekta in Reči. V tem je poanta Lacanovega vztrajanja na *creatio ex nihilo* in znanega primera vaze, ki ga uporabi: vaza je tisto, kar ustvari praznino »znotraj« sebe. Pra-gesta umetnosti je dati obliko temu »ničū«. Kreacija ni nekaj, kar se umesti v (dani) prostor ali kar zasede določen prostor, temveč je hkrati kreacija samega tega prostora. Z vsako kreacijo je ustvarjen nek nov prostor. To bi lahko izrazili tudi drugače: vsaka kreacija ima obliko tančice, deluje kot tančica, ki ustvari nek »onstran«, ga da slutiti in ga naredi skoraj otipljivega v sami tkanini tančice.

■ Lepo je učinek površine, za katero se predpostavlja, da nekaj skriva. Vendar je treba opozoriti, da lepo tu ne ostaja več v okvirih Kantove definicije: ni ugodje, ki ga najdemo v skladnosti dane oblike in nedoločenega razumskega pojma. Lacanov pojem lepega dejansko kombinira dva Kantova pojma, lepo in sublimno. In lahko bi rekli, da je sama umetnost od določenega trenutka dalje začela nekako prezirati lepo v smislu klasične kanonske lepote in začela učinke lepega iskati v sublimnem. Pri Lacanu se lepo ne nanaša več na (skladno) obliko, temveč na blesk, *éclat*, za katerega se zdi, da seva iz določenih objektov, ki so lahko »grdi« oziroma, v vsakem primeru, ki niso »nič posebnega«, če jih vzamemo zgolj v njihovi obliki, formi. To, zaradi česar se »bleščijo«, je njihovo razmerje do nečesa drugega, dejstvo, da delujejo kot ekran za nekaj drugega, neimenljivega. To Lacan izpostavi na primer ob liku Antigone in njenem sublimnem blesku, ki izhaja iz tega, da je živa pokopana, da skratka deluje kot ekran področja »med dvema smrtima«. Drug zgovoren primer razmerja lepe/sublimne podobe do »brezna«, na ozadju katerega se pojavi, ki ga daje slutiti in hkrati prepoveduje dostop do njega, je Poejeva zgodba *Primer Valdemar*. Tu gre natanko za razmerje med odvrtno in brezoblično gmoto, odurno raztopino,

substanco užitka, v katero se spremeni Valdemarjevo telo, ko ga zbudijo iz magnetičnega spanja, in, na drugi strani, Valdemarjevim sublimnim telesom, ki ga sedem mesecev vzdržujejo v stanju magnetičnega spanja, pod krinko katerega se nezadržno spreminja v Stvor, Reč (v Freudovem, kot tudi v Carpenterjevem pomenu besede). – »V kratki minuti ali pa morda še prej je razpadlo in se razdrobilo Valdemarjevo telo. Kar zgnilo je pod mojo roko. Na postelji je ostala le gnusna, brezoblična gmota.«⁶ Prav zato, ker se bralec (že mnogo pred koncem zgodbe, ko se dejansko pokaže) zaveda bližine te gnile, »brezoblične gmote«, Valdemarjevo telo proizvede učinek sublimne lepote. Prav zaradi te bližine in te vloge zadnjega zastora pred čisto grozo je objekt-telo »povzdignjeno v dostojanstvo Reči«⁷. To je tudi razlog, zakaj ob fenomenu lepega Lacan govori o fantazmi, ki jo formulira takole: *ne-dotikajte-se-lepega*.⁸ *Ne-dotikajte-se-lepega* je, če lahko tako rečemo, Lacanov »konceptualni prevod« Kantovega »brez interesa«. Ta prevod implicira nek subtilni pojmovni premik: zlom objekta (indiferentnost, brezpredmetnost predmeta kot predmeta), do katerega pride ob pojavitvi lepega, postavi kot sam učinek lepega (in ne kot njegov pogoj). Kant se trudi z nekakšno »fenomenološko redukcijo«, »postavitevijo v oklepaj« eksistence predmeta (in prijetnosti ali neprijetnosti, ki nam jo nudi njegova eksistenca), da bi nazadnje prišel do »brez interesa«. Lacanova poanta pa je v tem, da je »postavitev v oklepaj« eksistence objekta učinek lepega na željo in ne stanje duha, ki ga moramo najprej doseči, da sploh lahko cenimo, motrimo lepoto (to je, še enkrat, bližje Kantovi koncepciji sublimnega):

»Lepo ... učinkuje tako, da začasno odloži, omili, pomiri željo. Manifestacija lepote željo zastraši, prepove.«⁹

Pri razumevanju te postavke moramo biti previdni. Ne pomeni enostavno, da je lepo na strani Reči, zastrašena želja pa na strani subjekta. Nasprotno, oba se nanašata na isto stvar, ki jo je treba umestiti v prostor, ki leži med in ločuje subjekt od Reči. Toda pojavitev lepega je hkrati prav tisto, kar ustvari ta »vmesni prostor«, to razdaljo. Gledalec, ki nekaj označi za lepo, aktivno sodeluje v tem, da je to nekaj lepo: ko nekaj označi za lepo, re-agira v aktivnem pomenu besede. »Blesk« lepega je nekakšen ščit ali ekran, ki ga v neke vrste zarotniškem

6. E. A. Poe, »Primer Valdemar«, v *Krokar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985, str. 138.

7. Tako se, kot je znano, glasi Lacanova definicija sublimacije.

8. Cf. *Etika psihoanalize*, str. 236.

9. *Ibid.*, str. 235.

sodelovanju skupaj vzdigneta umetnik in »gledalec«, in sicer prav na točki *das Ding*. Ta ščit bleska in fascinacije je narejen tako, da ustavi željo: želja se na nek način ustavi pri lepem in si ne želi iti dalje. Ne gre za to, da je suspendirana želja *po* lepem, temveč prej za to, da je želja suspendirana, »zamrznjena« znotraj področja lepega.

To, modificirano pojmovanje onega »brez interesa«, ki implicira angažiranje želje na določeni razdalji, »spoštovanje« v smislu »ne se preveč približati lepemu«, ni daleč od Nietzschejeve koncepcije lepega. V *Volji do moči* na primer pravi:

»Slutnjo o tem, čemur bi bili težko kos, če bi nam telesno stopilo nasproti, kot nevarnost, problem, skušnjava – to slutnjo nam določa tudi še naš estetski ja. ('To je lepo' je afirmacija).«¹⁰

Nasprotje med »slutnjo« in »telesnim«, kjer je slutnja kraj lepega, telesno (ali nevarnost) pa njegova izključena notranjost, je povsem kompatibilno z Lacanovo konceptualizacijo »sublimne lepote« (kot tudi s Kantovo teorijo sublimnega).

Ko Nietzsche pojem slutnje (ki izraža isto idejo kot tančica – še ena beseda, ki jo Nietzsche rad uporablja) naveže na svoje pojmovanje afirmacije, to kaže natanko v smeri hkratne pojavitve dvojega: vključenosti in distance, »nevarnosti« in »ugodja«, Reči in objekta. Z drugimi besedami, kaže v smeri sublimacije.

Utegnilo bi se zdeti, da prav pojem sublimacija kar najbolj zoperstavlja Nietzschejevo in Lacanovo koncepcijo umetnosti (in ustvarjanja nasploh). Ali ni pojem sublimacije »reaktivni« pojem *par excellence* (reaktivni v Nietzschejevem pomenu besede, tj. neafirmativen, neaktiven), ki implicira, da je umetnost lahko samo »odgovor« in nikoli predlog, afirmacija, invencija? V najboljšem primeru bi bila umetnost »ja« nekemu »ne« (tj. nemožnosti doseči zadovoljitev tam, kjer jo izvorno iščemo.) Drugo vprašanje, povezano s tem, je vprašanje »estetike grdega« (ali »eksplicitnega«): vemo, da ne gre vsa umetnost v smeri »sublimne lepote«.

Tradicionalna modrost o sublimaciji slednjo opisuje kot proces sprevrčanja eksplicitnega (ki je dojeto kot prepovedano in/ali nemožno) v implicitno (ki je zaradi svoje dvoumnosti družbeno sprejemljivo in/ali možno). Poleg tega naj bi bila eksplicitnost povezana s seksualnim, medtem ko v implicitnem

10. F. Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 477. Prev. Janko Moder.

seksualnost ne bi bila več neposredno vidna. Sublimacija naj bi skratka vselej potekala v smeri sublimnega. To je tisto, pravi Lacan – ki tu privzame čisto nietzschejansko dikcijo – »kar mislijo o njej praznoglavi ljudje«. Sublimacija dejansko predpostavlja spremembo objekta, toda »še zdaleč ni nujno, da s spremembo objekta novi objekt izgubi seksualne poteze – v sublimaciji lahko nastopi objekt, ki je poudarjeno seksualen. Najbolj groba seksualna igra je lahko objekt poezije, ne da bi bila zato ta poezija kaj manj usmerjena v sublimacijo.«¹¹ Da bi to pokazal, se Lacan ustavi ob pesmi, ki spada k poeziji dvorske ljubezni, hkrati pa je seksualno precej eksplicitna. Če je naša predstava o dvorski ljubezni (in sublimaciji, ki je z njo povezana) ta, da imamo opravka z »idealizacijo«, je ta pesem vsekakor presenečenje. To so prve tri kitice:

Gospod Raimon – skupaj z gospodom Truc Maleckom – brani Gospo Eno in služi njenim ukazom, jaz pa bom star in belolas, preden bi privolil v takšne zahteve, ki bi lahko povzročile tolikšne nevšečnosti. Da bi lahko kdo »zatrobil na to trobento«, bi potreboval ustnik, s katerim bi lahko iz te cevi izvabil zrnje. Poleg tega bi lahko oslepel, saj se iz teh skrivnostnih krajev širi močan zadah.

Moral bi imeti ustnik in ta ustnik bi moral biti dolg in koničast, saj je ta trobenta raskava, grda in poraščena in nikoli ni suha in močvirje je tam zelo globoko: zato se tu cedi smola, ki nenehno sama uhaja ven in se izliva. In ne spodobi se, da bi kdaj kakšen ljubimec pristavil usta k tej cevi.

Gotovo bo še dovolj drugih preizkusov, lepših in bolj cenjenih, in če se je gospod Bernart izmaknil temu preizkusu, potem, pri Bogu, ni nikakor ravnal kot strahopetec, če sta ga popadla groza in strah. Kajti če bi ga od zgoraj zalil curek vode, bi mu poparil lica in vrat in ne spodobi se, da bi Gospa zatem dala poljub nekomu, ki je trobil v smrdljivo trobento.

In tako naprej.

Ta pesem je dober primer »estetike eksplicitnega«, kot tudi dokaz za to, da se ne giblje vsa umetnost v smeri »sublimne lepote«. Jasno je, da »sublimna lepota« s svojim bleskom ni edini »ščit«, ki lahko stopi med subjekt in Reč ter tako prepreči, da bi subjekt občutil zgolj čisto grozo ali gnus ali banalnost. Drugi ščit ali način re-agiranja je na primer smeh. Tragična ali sublimna paradigma sestoji v ustvarjenju površine Reči, ustvarjenju nečesa kot druge

11. *Etika psihoanalize*, str. 160.

strani praznine, ki jo lahko naselijo vse mogoče projekcije reči, ki, če uporabimo Nietzschejeve besede, »bi jim bili težko kos, če bi nam telesno stopile nasproti«, pri čemer površina igra vlogo »zadnje tančice«. Od tod komično paradigmo po navadi dojamemo kot proces razkrivanja, »trganja tančice« in kukanja na drugo stran, odkrivanja dejanske smešnosti »sublimnega objekta«. Toda če natančneje pogledamo, bi morali prej reči, da je proces *opisovanja* Reči (seveda na določen način – tudi zgoraj navedeno pesem bi lahko kategorizirali kot proces opisovanja Reči). Dobre komedije ne rečejo enostavno »Cesar je nag«, temveč kot pahljačo razprostrejo in razvijejo celo vrsto situacij in okoliščin, v katerih je nagota raziskana iz številnih zornih kotov, konstruirana v samem procesu svojega prikazovanja. Drugače rečeno, komična paradigma ni slačenje (Reči), temveč *konstrukcija nagote*, njeno ustvarjanje in ne enostavno razkrivanje. Če tragična/sublimna paradigma sestoji v tem, da nek na sebi banalni objekt povzdignemo v dostojanstvo Reči, bi lahko za komično paradigmo rekli, da v njej objekt povzdignemo v samo nedostojnost Reči.

Naslednji *lieu commun* glede sublimacije je postavka, da prinaša nadomestno zadovoljitev. Vendar pa moramo sublimacijo razlikovati od simptoma kot kompromisne tvorbe, ki spada k ekonomiji nadomestitve (potlačeni gon se prek označevalne substitucije, nadomestitve, vrne v obliki simptoma). Objekt ali »tvorba«, ki je rezultat sublimacije, je lahko sestavljena iz metafor, a sama ni metafora ali nadomestek (za nekaj drugega). Zato Lacan, sledeč Freudu, naveže vprašanje sublimacije na vprašanje gonov. Sublimacija je zadovoljitev gona, *Trieb*. To ne pomeni, da je gon, ki (zaradi družbenih prepovedi in norm) ne more najti svoje zadovoljitve tam, kjer jo izvorno išče, prisiljen najti svojo zadovoljitev drugje, na nek »sprejemljivejši« način. Poanta je nasprotno v tem, da *so sami goni »strukturirani« kot sublimacija*, da je sama zadovoljitev gonov vselej (in izvorno) že »drugotna zadovoljitev«:

»Sublimacija, ki *dem Trieb* prinaša zadovoljitev, različno od njegovega cilja – ki je zmeraj opredeljen kot njegov naravni cilj – je natanko tisto, kar razkriva pravo naravo *Trieb*, kolikor ni goli instinkt, temveč je v razmerju do *das Ding* kot takega, do Stvari kot različne od objekta.«¹²

Z drugimi besedami, to, kar ločuje »goli« instinkt od gona, je prav struktura sublimacije. Ko se Lacan v Seminarju XI (*Štirje temeljni koncepti psihoanalize*)

12. *Etika psihoanalize*, str. 112.

vrne k vprašanju gona, razliko med objektom in Stvarjo/Rečjo preformulira v razliko med *aim* in *goal*.¹³

Naj navedemo nek primer te razlike, ki je hkrati razlika med instinktom in gonom: otrokov instinkt, da cuza bradavico, da bi bil nahranjen, postane gon tedaj, ko cilj, *aim* (oziroma objekt) cuzanja ni več mleko, temveč sama zadovoljitev, ki jo najde v cuzanju. Zato lahko rečemo, da ima otrok, ki cuza svoj prst, že določeno izkušnjo gona. »Sprememba objekta«, ki je značilna za gon, kot tudi za sublimacijo, je premik od objekta, ki nudi zadovoljitev (tj. »naravnega« objekta, objekta, ki lahko zadovolji določeno potrebo), k sami zadovoljitvi kot objektu.¹⁴ Tu nimamo opravka z nadomestitvijo, substitucijo, temveč prej z nekim »obvozom« ali »ovinkom«. Lahko bi rekli, da gre tu za logiko *dopolnila* (in ne nadomestitve).

Ob tem pa se postavi naslednje vprašanje: Glede na to, da sublimacija pokriva precej širše polje, kot je polje umetnosti, kaj je specifičnost »umetniške sublimacije«? Naj v odgovor na to vprašanje predlagamo nekaj splošnih potez, ki lahko izrišejo razliko med znanostjo, religijo in umetnostjo kot tremi velikimi kulturnimi polji sublimacije.

Če jedro sublimacije (Reč oziroma Stvar) definiramo prek Lacanovega pojma realnega, lahko rečemo, da:

– Znanost temelji na predpostavki, da ni Realnega, ki ga ne bi bilo mogoče formulirati v simbolnem. Vse (vsaka Stvar) spada k oziroma je prevedljiva v označevalni red. Z drugimi besedami, za znanost Stvar/Reč ne obstaja, privid Reči je zgolj učinek (začasne in empirične) pomanjkljivosti naše vednosti. Status realnega je tu status nečesa, kar ni le *imanentno*, temveč tudi *dostopno* (vsaj načeloma). Pri tem pa velja opozoriti, da čeprav se zdi znanost – zaradi te »nejevere« – kar najdlje od področja Reči, včasih sama začne v očeh javnosti utelešati Reč (»neustavljiv« slepi gon, ki lahko privede v katastrofo). Dovolj je, da spomnimo na Frankensteinov stvor ali pa, v našem času, na Dolly in idejo kloniranja nasploh.

– Religija temelji na predpostavki, da je Realno radikalno transcendentno, Drugo, izključeno. Realno je hkrati nemogoče in prepovedano, je *transcendentno* in *nedostopno*.

13. Cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 164-165.

14. Tako v nasprotju z razširjenim prepričanjem sublimacija ne napreduje od neke »nenaravne«, »grešne« ali »nesprejemljive« želje k nečemu bolj »naravnemu« (ali družbeno označenemu kot bolj naravno), temveč prej od nečesa povsem »naravnega« (cuzanje bradavice v perspektivi hranjenja) k nečemu »nenaravnemu« (cuzanje ženske bradavice ali penisa zaradi cuzanja samega, zaradi samega ugodja v cuzanju).

– Umetnost (in še posebej umetnost tragične, sublimno-lepe paradigme) temelji na predpostavki, da je Realno hkrati *imanentno* in *nedostopno*. Realno se vselej »lepi« na predstavo, reprezentacijo kot njena druga ali hrbtna stran. Ta hrbtna stran je imanentna danemu prostoru, a hkrati vselej nedostopna. Vsaka poteza vselej ustvari dvoje: vidno in nevidno, slišno in neslišno, smisel in nesmisel, zamisljivo in nezamisljivo... Na ta način se umetnost vselej igra z mejo, jo ustvarja, premika, prekoračuje, pošlje svoje »junake« onstran nje. Hkrati pa »gledalca« obdrži na »pravi« strani te meje.

Splošno rečeno je meja, za katero gre, meja med ugodjem in bolečino, meja »načela ugodja«. Ta meja je v sebi fleksibilna, plastična meja. Dobi lahko mnogo različnih oblik in seveda lahko vključuje del tega, kar leži onstran načela ugodja. Primer slednjega je to, kar Kant imenuje sublimno: v sublimnem Reč ni evocirana prek tančice, ki jo zastira, prek opazne prisotnosti-v-odsotnosti, temveč je prisotna v *ekscesu* sile (ali velikosti), ki se nam neposredno materialno kaže. Toda kot pristavi sam Kant, lahko ta eksces estetsko uživamo zgolj, če smo na »varnem kraju«, če nas destruktivna sila, ki jo občudujemo, ne doseže »fizično«. Distanca, razdalja, oni »brez interesa« je konsekvence dejstva, da nas zadevni objekt kar najbolj zadeva, da nas zadeva v samem jedru naše biti. Umetnost je sam proces ustvarjanja te razdalje. Ključno pri tem pa je, da ne pozabimo, da je v tem ustvarjanju na delu dvojno gibanje. Ne gre za to, da najprej obstaja neimeljiva Reč in da umetnost stopi na prizorišče, da nam omogoči, da z njo stopimo v določeno razmerje. Umetnost ni zgolj posrednik med subjektom in Rečjo. Je tisto, kar sploh šele ustvari Reč. To pa nas pripelje nazaj k pojmu tega, kar je »izključeno v notranjosti«: pra-gesta umetnosti je natanko gesta stvarjenja neke »izključene notranjosti«, produkcije same praznine, okoli katere umetnost plete svojo »mrežo«.

Norberto Bobbio

HEGEL IN NARAVNO PRAVO¹

1.

1. V odnosu do tradicije nauka o naravnem pravu je Heglova filozofija prava hkrati njena razpustitev in dovršitev. Če govorim o »razpustitvi«, hočem s tem povedati, da je Hegel v na trenutke zelo ostri kritiki zavrzel temeljne kategorije naravnega prava, ki so jih teoretiki naravnega prava izdelali za postavitve splošne teorije prava in države, kritiki, ki skuša pokazati brezvsebinskost in neprimernost teh kategorij. In če govorim o »dovršitvi«, skušam s tem povedati to, da je šlo Heglu konec koncev za isti končni cilj, ki ga je dosegel, oziroma, je bil sam prepričan, da ga je dosegel prav z izoblikovanjem novega orodje, potem ko se je znebil starega, sedaj neuporabnega. Nauk o naravnem pravu namreč tako v jedru kot v prikriti obliki vsebuje neko filozofijo zgodovine, ki se je je Hegel popolnoma zavedal, ki jo je skušal pojasniti ter katerega naloga je bila slediti njenim najskrajnejšim nasledkom. Na paradoksen način se Heglova filozofija prava, ki predstavlja negacijo sistemov naravnega prava, predstavlja za zadnji in najbolj dovršen sistem naravnega prava, kot *zadnji*, kot *konec*, in kot najpopolnejši, kot *dovršitev*, tistega, kar mu je predhodilo. Drugače rečeno: po Heglu si ne moremo več predstavljati nobenega sistema naravnega prava, hkrati pa Heglove filozofije prava ne moremo misliti, ne da bi imeli pred očmi naravno pravo. Še enkrat, razpustitev pomeni, da s Heglom naravno pravo dokončno umre, dovršitev pa, da je naravno pravo s Heglom domišljeno povsem do svojega konca. Po Heglu in istočasno z njim je nastalo novo pojmovanje zgodovinskega procesa, ki, če ga primerjamo s Heglom in teoretiki naravnega prava, predstavlja totalni obrat in ki potemtakem končuje tako enega kot druge.²

1. [Prevedeno po: *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2. zv., ur. Manfred Riedel, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1975, str. 81-108.]

2. V skrajno obsežni literaturi o Heglu je nekaj del, ki jim pri sestavljanju tega spisa še posebej dolgujem informacije, spodbude in miselne nastavke. Predvsem danes klasičnemu delu F. Rozenzweiga, *Hegel und der Staat*, München in Berlin 1920, v dveh zvezkih. Izmed sodobnejših del pa: G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954 in M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. I. Hegele e lo stato*,

2. Ta definicija Heglove filozofije prava kot razpustitve in dovršitve tradicije naravnega prava vsebuje proti vse pogostejšim interpretacijam, ki Hegla zoperstavljajo naravnemu pravu ter, ki iz Hegla in teorije naravnega prava naredijo člena antiteze. V pričujoči interpretaciji bom zastopal dve zoperstavljeni stališči (ki sta po mojem mnenju obe enostranski), čeravno imamo lahko tako eno kot drugo – Hegla in naravno pravo – za pozitivni člen antiteze: če za ta pozitivni člen izberemo prvega, dobimo historično perspektivo tistih raziskovalcev, za katero je Heglovo mišljenje realistično mišljenje in ki se s tem enkrat za vselej odpove razsvetljskim zahtevam in iluzijam, da bi svet reformirali z enim samim delom abstraktnega uma; če izberemo drugo, dobimo tezo tistih kritikov, ki imajo tradicijo naravnega prava za nepretrgani in vselej znova obnovljeni poskus, da bi tisto, kar naj bi bilo, dvignili nad tisto, kar je, da bi daljnovidni um zoperstavili slepi sili [Gewalt] in ki zaradi tega Heglovo filozofijo prava obtožujejo, da diši po upravičtvi izvršenih dejstev, da poziva k pripoznanju obstoječe oblasti. Enostranskost obeh teh stališč izhaja iz okoliščine, da je vsaka izraz neke neposredno polemične drže in da zaradi svoje narave teži k poenostavitvi sovražnega stališča ter se tako ne potruži, da bi po eni strani razumela razvoj, ki ga je naredila filozofska misel v svojem stopnjevitem ozavedenju tvorbe moderne države, da bi ga razumela v njegovi slojevitosti in enotnosti, in da bi po drugi strani odkrila dvoumnost heglovskega mišljenja, ki se je zoperstavilo epigonom neke tradicije, a ne zato, da bi prelomilo s to tradicijo, pač pa zato, da bi jo na novo oblikovalo ter jo obenem potrdilo tam, kjer je videti, da je tej spodletelo.

Roma 1960. Vseskozi sem si pomagal tudi s komentarjem filozofije prava E. Fleischmanna, *La philosophie politique de Hegel*, Pariz 1964. Kar zadeva Heglova politično-pravna dela iz zgodnjega obdobja sem uporabil deli J. Hyppolita, *Introduction à la philosophie d'histoire de Hegel*, Pariz 1948 in A. Negrija, *Stato e diritto nei giovane Hegel*, Padova 1958. Upošteval sem tudi dela P. Asvelda, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, Louvain 1953, C. Lacorta, *Il primo Hegel*, Firenze 1959 in A. T. B. Peperzaka, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960. Dobro bibliografijo spisov o Heglu kot političnem in pravnem filozofu je najti v dodatku v J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln in Opladen 1957. – Kar zadeva specifično temo tega prispevka sem raziskoval predvsem odnos do Heglovih predhodnikov kot so Kant, Fichte, Rousseau, Montesquieu, ne pa toliko splošnega problema razmerja Heglove filozofije prava do šole naravnega prava v celoti. Dva prispevka: F. Tönnies, »Hegels Naturrecht«, v: *Jahrbuch für Nationalökonomie*, 1932, str. 71-85 in F. Darmstaedter, »Das Naturrecht als soziale Macht und die rechtsphilosophie Hegels« v: *Sophia*, 1936, str. 181-190, 421-444; 1937, str. 212-235. Kontinuiteto med Heglom in naravnim pravom obravnava H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1951, str. 171-177.

Poudarek nasprotja med Heglovo pravno filozofijo in naravnim pravom izvira predvsem iz dveh običajnih pomanjkljivosti perspektive v literaturi o Heglu: 1. običajno sodobnega naravnega prava ne opazujejo v njegovem celotnem loku, ki se razteza od Hobbesa do Rousseauja, pač pa omejenega na 18. stoletje, na tiste predstavnike, ki predstavljajo izčrpanje neke tradicije³, ali pa na Kantove in Fichtejeve poskuse obnove, od katerih se je skušal Hegel že v mladih distancirati⁴. 2. Heglovo polemiko proti naravnemu pravu iztrgajo iz zgodovinskega konteksta, v katerem je nastala, jo postavijo kot izolirano in imajo za nek docela nov dogodek, pri čemer pozabljajo, da je kritika temeljnih pojmov naravnega prava, od naravnega stanja do družbene pogodbe, skupna poteza vseh filozofskih tokov tistega časa, od angleškega utilitarizma z Benthamom na čelu (kritiko je sicer pričel Hume), prek Burkovega historizma v Angliji in historične pravne šole v Nemčiji, ter vse do francoskega pozitivizma od Saint-Simona do Comta.⁵ Napaka prve perspektive je v tem, da omogoča zgolj pogled na tisto, kar Hegla od tradicije loči, ne pa na tisto, kar Hegel ohrani v tem, ko to predela in preoblikuje ter vključi v svoj sistem. Napaka druge perspektive je v tem, da preprečuje uvid v to, da ima Heglova polemika proti naravnemu pravu nek svojstven značaj, značaj, ki smo ga sami skušali podati z oznakama »razpustitev« in »dovršitev«. Shematično gledano pomeni Bentham zgolj neko navidezno razpustitev, dejansko pa v mnogih glediščih nadaljevanje naravnega prava, pri Burku in konservativnih zgodovinarjih spremlja razpustitev naravnega prava nek popolni prelom, Saint-Simon pa predstavlja obenem razpustitev in obnove naravnega prava.

3. Če bi resnično hoteli najti antitezo naravnega prava, potem bi jo v času restavracije morali iskati, ne pri Heglu, pač pa pri historični pravni šoli, proti kateri se ni Hegel nič manj srdito boril kakor v mladih letih proti različnim načinom obravnave naravnega prava. Historična pravna šola predstavlja dejansko antitezo naravnemu pravu: medtem ko je Heglov konkretni um nek moment procesa racionalizacije civilnih institucij, tistega proces racionalizacije, ki ga je dve stoletji dolgo zastopal prav nauk o naravnem pravu, historična

3. Prim. H. Thieme, »Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatrechtsgeschichtliche Studie«, v: *Zschr. d. Savigny Stiftung*, Germ. Abt. LVI, 1936, str. 202-263, ter *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*, Basel 1947.
4. O zgodovini naravnega prava v Kantovem času prim. obsežno in učeno razpravo A. Negrija, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padova 1962.
5. Spomnimo, da je tisti, ki ga imajo običajno za očeta pravnega pozitivizma, John Austin namreč, hkrati učenec Benthamu in Savignya.

pravna šola hvali nravi, kot tiste institucije, ki so postavljene pred umno voljo zakona, ki predstavljajo ponovno oživitev preteklosti, ki je nad razumevanjem sedanjosti, ki v pogledu umne upravičitve države, ki s Heglom doseže svoj vrh, predstavlja popolni preobrat. Heglov historicizem je *racionalizem*, historizem historične pravne šole je *iracionalizem*, ena izmed mnogih izraznih oblik, ki jih v obdobjih krize privzame uničenje uma tam, kjer se upirajo izvršitvi preobratov.

Če si ogledamo Heglova dela, od nedokončanega mladostnega spisa »Verfassung Deutschlands« (1802) do zadnjega spisa »Über die englische Reformbill« (1831), in če skušamo v njih najti protidokaz za teoretična dela – kot je pred kratkim storil Pelczynski⁶ –, ne moremo mimo tega, da tvori stalno tarčo Heglove politične kritike leno pripoznanje one izročene stvarne vsebine, ki samo zato, ker ta vsebina tvori neko izročilo, časti preteklost, kolikor tvori preteklost prav zmešnja med tem, kar je v poteku zgodovine naključno in kar je bistveno. Ko Hegel obravnava nemško ustavo, *dejansko* ustavo cesarstva, ker »Nemčija ni več država«, zoperstavi formalni ustavi, da bi tako dokazal, da ta ustava zgolj zaradi dejstva, da je *pozitivna*, še ni umna in da jo je *treba* reformirati. Ko komentira nasprotje, ki je v würtemberškem deželnem zboru nastalo med stanovi in kraljem, se postavi na stran kralja, ki ponuja novo ustavo in proti stanovom, ki zahtevajo restavracijo stare ustave, pri čemer pripominja, da je »temeljna zmota« stanov, da izhajajo iz »pozitivnih pravic« in da postavljajo zahteve, ki so utemeljene zgolj s tem, da so bili sami poprej pripoznani. Razglasi novo načelo, po katerem »naj v državni ustavi ne velja nič, česar ne pripozna pravica uma«⁷. Kritika Reformbill iz leta 1831 mu je služila za pretevezo, da je izrazil svojo globoko in trdno ukoreninjeno nenaklonjenost proti temeljnemu načelom angleške pravne tradicije, ki niso umna, tradicije, ki se kot taka nahaja v nasprotju z »umnim državnim pravom« in z »resnično zakonodajo«.⁸ Hegel do tradicije *Common Law*, ki jo Sir Edward Coke hvali kot umetno popolnost uma (*artificial perfection of reason*)⁹ privzame enako polemično držo

-
6. *Hegel's Political Writings*, prev. T. M. Knox z uvodnim esejem Z. A. Pelczynskega, Oxford 1964. Prim. delo istega avtorja: »Hegel e la costituzione inglese«, v: *Occidente*, VIII, 1952, str. 91-104.
 7. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 in 1816*, v: Hegel, *Sämtliche Werke*, ur. Georg Lasson, zv. VII, Leipzig 1913, str. 198.
 8. *Über die englische Reformbill*, v: Hegel, *Sämtliche Werke*, ur. Georg Lasson, zv. VII, Leipzig 1913, str. 292.
 9. *Inst.*, I, 138.

kot oba najpomembnejša zastopnika pravnega racionalizma v Angliji, Hobbes in Bentham.

Nenazadnje ne smemo pozabiti, da je proces racionalizacije prava v obdobju razsvetljenstva dosegel svoj vrh v zahtevi po kodifikaciji, ki se je navdihovala pri načelu o univerzalnih, kolikor so umni, zakonodajalcih, ki so z enim udarcem pometli s pravom, ki se je nakopičilo in nabralo v različnih obdobjih brez sistematičnega reda in ki je bilo *veljavno* zgolj zato, ker ga je navada, četudi pasivna, *pripoznala*: v Heglovem času je bila mejna črta, ki je ločila racionalistično pojmovanje prava od historičnega, zahteva po kodifikaciji¹⁰. Kot je znano, se je Hegel, tako kot Bentham, zavzel za kodifikacijo, v kateri je videl eno najvišjih manifestacij in neizogibno nalogo sodobne države: v zoperstavitvi pristašev in kritikov kodifikacije v Nemčiji, ki je bila ena izmed mnogih oblik, v katerih se je izražalo nasprotje med pristaši in sovražniki razsvetljenstva, se Hegel nahaja na strani prvih, t. j. tistih, ki so podprli glas slovitnega nasprotnika Savignya, Antona Friedricha Justusa Thibauta¹¹, ki se je skliceval na Kantov razsvetljski moto: *Sapere aude*¹².

Res je sicer, da je bila skupna historični pravni šoli in Heglu uporaba pojma duha ljudstva, ki ga je Hegel uporabil v tübingenškem obdobju¹³ in da je ta pojem, ki filozofsko preide v pravno totaliteto, ena izmed središčnih točk novega pojmovanja prava. Ne glede na dejstvo, da ta pojem s Heglovim poglobljanjem problema države vse bolj izgublja svojo intenzivnost, je to prepričanje, ki ga Heglovi interpreti ponavljajo z navajanjem različnih poudarkov, ki jih ima pojem duha ljudstva pri Heglu in pri historično pravni šoli¹⁴. Po mojem mnenju je pravilneje reči, da je *raba*, ki sta jo temu pojmu dala historična pravna šola in

10. Za to prim. nedavno študijo M. A. Cattanea, *Illuminismo e legislazione*, Milano 1966.

11. Namige na Thibauta lahko najdemo na naslednjih mestih: *Briefe von und an Hegel*, ur. J. Hoffmeister, Hamburg 1952..., II, str. 108, 110, 149, 154 (»S Thibautom sva v prijateljskem, skoraj zaupnem odnosu; je pošten in odprt človek«, Hegel v pismu Frömmanu, 19. april 1817), III., 18, 90-91, 127, 239 (pismo Thibauta Heglu, 1. september 1828).

12. Ta moto je Thibaut citiral na koncu svojega slovitnega članka »Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland«, 1814. O nastanku in širjenju tega mota v zgodovini razsvetljenstva prim. F. Venturi, »Was ist Aufklärung? Sapere aude!«, v: *Rivista storica italiana*, LXXXI, 1959, str. 119-128 in L. Firpo, »Ancora a proposito di 'Sapere aude'«, v: *Rivista storica italiana*, LXXXII, 1960, str. 114-117.

13. O pojmu »Volksgeist« v tübingenškem obdobju prim. Rossi, *n. n. m.*, str. 99ff.

14. O zgodovini pojma ljudskega duha prim. G. Solari, *Filosofia del diritto privato. II. Storicismo e diritto privato*, Torino 1940, zlasti opombo na str. 162-163 in tam navedenega avtorja (videti je, da sicer dobro poučeni Rossi tega dela ni uporabil).

Hegel, diametralno nasprotna. Medtem ko gre Heglu za to, da bi s tem pojmom dal umni volji države neko konkretno vsebino, pri čemer je zadnji vir prava še vedno zakon kot najvišji izraz pravnega reda, gre Savignyju, in pred njim že Puchti za to, da dokažeta prednost družbe pred državo in v skladu s tem prednost prava, ki naj bi v nasprotju z umetnim pravom, ki ga proizvajajo zakonodajalski organi, spontano izhajal iz ljudstva (pravo iz navade). Nemara je odveč pripomniti, da je prav ta raba bližja romantični predstavi duha ljudstva. Nekoliko shematsko rečeno, Hegel proti pravni romantiki privzame držo, ki je zoperstavljena drži razsvetljenstva in nauku o naravnem pravu: ne razpustitev in dovršitev, pač pa *prisvojitve* in *preoblikovanje*. Kar zadeva nauk o naravnem pravu Hegel sicer kritizira njegove temeljne kategorije, kljub temu pa nadaljuje njegovo prizadevanje in razumevanje umne upravičitve države; kar zadeva romantiko, Hegel sicer privzame njene temeljne kategorije, a jih razvije v nasprotno cilje.

2.

4. S privzemom izraza »npravna totaliteta« – kar se je zgodilo že leta 1802 – kot osnove novega pravnega in državnega sistema, je Hegel že podrl stopnjevito zgradbo, ki so jo zgradili sistemi naravnega prava. Razpustitev nauka o naravnem pravu se prične tam, kjer Hegel pojasni, da ni »absolutna npravna totaliteta nič drugega kot ljudstvo«¹⁵. Privzetje tega novega gledišča ima nekaj nasledkov, ki spodbkopljejo predpostavke, na katerih temeljijo sistemi naravnega prava.

Prvič gre za to, da je v npravni totaliteti celota pred deli: Hegel rad izkoristi priložnost, da na različnih mestih¹⁶ navede Aristotelovo izjavo, da »je ljudstvo po naravi pred posameznikom«¹⁷ (pri čemer je potrebno pojasniti, da Hegel izraz *polis* prevaja z *ljudstvo*). V tradiciji naravnega prava je posameznik, individuuum, pred celoto, t. j. državo; država je končni člen procesa, ki se pričinja s posameznikom. V govorici naravnega prava je *populus* neko umetno bitje,

15. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, v: Hegel, *Sämtliche Werke*, ur. Georg Lasson, VII. zv., Leipzig 1913, str. 371.

16. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, n. n. m., str. 393. Mesto o Aristotelu je navedeno tudi v opombi ob robu v pogl. »Konstruktion« *Jenenser Realphilosophie. II. Die Vorlesungen von 1805-06*, ur. J. Hoffmeister, str. 254.

17. *Pol.*, 1253 a.

ne glede na to ali ga je proizvedla preračunljivost instinkta ali uma, nek *posterius* in ne *prius*. Za Hobbesa je namreč pred *populus*, ki izhaja iz *pactum unionis*, zgolj *multitudo*, in ta *populus*, ki preide v *civitas* (potek je nasprotni kot pri Heglovem prevodu iz Aristotela), je za Hobbesa neka *persona moralis*, t. j. neko fiktivno bitje. Pufendorf je izdelal teorijo *entia moralia*, ki se od *entia physica* razlikuje v tem, da temelji na institucionalizaciji (*per institutionem*) in prisili (*per impositionem*): zgolj *ens moralis* je *civitas*. Tudi Rousseau, ki ni zastopnik organske teorije, kljub temu pa vsem tistim v brk, ki raje vidijo Rousseauja za Heglovega predhodnika kot Hegla kot Rousseaujevega naslednika, za označbo ljudstva, vlade in države med drugim uporabi izraza kot sta »corps artificiel«, »etre moral«. ¹⁸ Fichte v *Grundlage der Naturlehre* (1796) postavlja na začetek svojih izvajanj individuuma kot končno umno bitje. O ljudstvu v političnem in nravnem pomenu govori Fichte le kot o ljudstvu, ki se s pomočjo ustave naredi za skupnost. Državo sicer Fichte imenuje organsko celoto, toda zgolj potem, ko pride do sklenitve zadnje pogodbe, pogodbe o združitvi – v razdelku, v katerem državo primerja z organiziranim naravnim produktom, postane individuum kot del celote dojet zgolj v svoji lastnosti, da je državljani, t. j. potem, ko je postal del države, toda pred državo, ki nastane s pogodbo, obstaja zgolj individuum: organska celota potemtakem ni predpostavka, temveč posledica nastanka države. ¹⁹ Kar zadeva Kanta, ta državno pravo na začetku svoje obravnave opredeli kot sistem zakonov za ljudstvo, pri čemer hitro pristavi, da z »ljudstvom razume le množico ljudi«²⁰.

5. Drugič, v nravni totaliteti celota ni le pred deli, pač pa tudi nad deli, iz katerih je sicer sestavljena. Hegel pravi: »V nravnosti je individuum na nek večeni način; njegova empirična bit in početje je nasploh obče; kajti ni individualno tisto, ki deluje, temveč občji absolutni duh v njem«²¹. Na tej superiornosti ter prioritati celote nad deli temelji ena izmed tem, ki se pogosto ponavlja v Heglovi polemiki proti naravnemu pravu: kritika *družbene pogodbe*. Ni

18. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Pariz 1950, zlasti App. IV, La théorie organiciste de la société chez Rousseau et chez son prédécesseurs, str. 410-413, za terminologijo prim. App. III, La notion de personnalité morale et la théorie des êtres moraux, str. 398.

19. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, v: *Sämtliche Werke*, ur. J. H. Fichte, III, str. 207-209.

20. *Rechtslehre*, § 43. Za razlikovanje med »Volk« in »Menge« pri Heglu glej *System der Sittlichkeit*, v: Hegel, *Sämtliche Werke*, ur. Georg Lasson, VII. zv., Leipzig 1913, str. 466.

21. *System der Sittlichkeit*, n. n. m., str. 465.

nobenega pravno-političnega dela, v katerem Hegel ne bi pobijal teorije družbene pogodbe (posebej v povezavi z Rousseaujem).

Kritika družbene pogodbe je bila v Heglovem času vse prej kot nova: izčrpno se je lotil zlasti Hume. Izhajajoč iz Huma, ki zelo uspešno izničil to himero (*this chimera*), Bentham ponavlja, da »neuničljivi prerogativ človeštva« ne potrebuje nobene potrebe, da bi se oprl na »peščeni fundament nekakšne fikcije«²². Podobno je Saint-Simon hipotezo o pogodbi, ki jo je potrebno skleniti za to, da bi oblikovali družbo, označil za »le sublime de la mystification«²³: teorija družbene pogodbe za Saint-Simona ni nič manjša dogma od dogme o božjem pravu. Če pa Heglova kritika ni nova glede na svojo vsebino, se od svojih predhodnikov vendarle loči glede na svoje argumente. Vse od Huma naprej je bil glavni argument sklicevanje na zgodovino: z empiričnega stališča je bila to tudi edina možna kritika. Toda ta kritika je bila lahko veljavna proti Locku, za katerega je bila izvorna družbena pogodba nek zgodovinski dogodek, ne pa proti Rousseauju, še manj pa proti Kantu, za katerega je bila družbena pogodba čista ideja *uma*. Heglova kritika je racionalna, t. j. izhaja iz osnovnih načel: osnovno načelo, iz katerega izhaja, je ravno npravna totaliteta, ki se udejani v ljudstvu. Univerzalne volje ne moremo tvoriti iz posamične, saj vendar prva tvori drugo. Rousseaujeva napaka je bila v tem, »da obče volje ni dojel kot na in za sebe umne volje, temveč zgolj kot tisto skupnostno, ki izhaja iz te posamične volje kot zavedajoče se«, kar je imelo za posledico, da je »združevanje posameznikov v državo postalo pogodba«²⁴. Hegel torej teorije družbene pogodbe ne zavrne zato, ker bi, tako kot ostali kritiki, dokazoval empirično *neobstojnost* pogodbe, pač pa zato, ker navaja njeno racionalno *brezvsebinskost*. Drugače rečeno, družbene pogodbe za Hegla ni potrebno zavrniti zato, ker bi bila *empirično* napačna, pač pa zato, ker je neprimerna racionalnemu gledišču za doseženje cilja.

Ne gre za to, da bi Hegel spregledal kategorijo pogodbe, pač pa zato, da je zanj pogodba veljavna zgolj kot omejena na privatno pravo: teorija družbene pogodbe je nedopustni preskok iz institucij in ustanov, ki so svojske privatnemu pravu na področje državnega prava. S poudarjenim obžalovanjem Hegel že v spisu iz leta 1802 zapiše: »Forma nekega takšnega podrejenega razmerja, kakršna je pogodba, se je vrinila v absolutno veličanstvo totalitete.«²⁵ S političnega

22. *A Fragment on Government*, ur. Harrison, Oxford 1948, str. 49-50.

23. *Du système industriel* (1820-22), v: *Oeuvres*, V, str. 16.

24. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (odslej *Rph*), § 258.

25. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, n. n. m., str. 405. Prim. tudi *Rph*, §§ 75 in 100.

stališča ima to povzdignjenje pogodbe v kategorijo državnega prava pogubno posledico: objektivno voljo državne ustave naredi za odvisno od volje posameznika; umna volja je izročena na milost in nemilost labilni povezavi s samovoljno voljo. V heidelberški *Enciklopediji* iz tega Hegel tako izpelje, da to, da imamo ustavo za nekakšno pogodbo, pomeni, da jo imamo za »samovoljno in naključno stvar« (§ 440), iz česar, kot lahko preberemo v *Filozofiji prava*, izhaja izničenje »na in za sebe božjega in njegove absolutne avtoritete in veličanstva« (*Rph*, §258, op.). V *Zgodovini filozofije* ob obravnavi Rousseauja Hegel formulaciji glavnega argumenta doda lastne misli, v skladu s katerimi obče volje ne smemo imeti za sestavljene iz individualnih volj.²⁶

6. Tretjič je naravna totaliteta, kolikor je identična z življenjem (in z usodo) ljudstva, nek moment v svetovni zgodovini, t. j. nek zgodovinski dogodek. Kot takšna ni ne izmislek domišljije ne tvorba razuma. Ta nova definicija se zoperstavlja še enemu temeljnemu pojmu vseh sistemov naravnega prava: pojmu naravnega stanja. Heglov odnos do naravnega stanja je podoben odnosu do družbene pogodbe: ne zavrže pojma, pač pa njegovo slabo, samovoljno uporabo, ki v tem primeru ni bil prenos pojma na neko drugo področje, pač pa napačna pojasnitev. Napaka je v tem, da so iz naravnega stanja naredili neko izvorno stanje nedolžnosti – in ta razlaga je plod »domišljije«, za katero je še enkrat znova odgovoren Rousseau. Tu se Hegel izrecno opre na Hobbesa, ki ga v svoji *Zgodovini filozofije* pohvali, da je dojel pravo naravo naravnega stanja. Naravno stanje nikakor ni stanje nedolžnosti, pač pa stanje nasilja, ki nastopi tam, kjer država še ne obstaja, kot je to v odnosih med državami, ali potem, ko neka država razpade zaradi notranjega razpada. Medtem ko so se teoretiki naravnega prava hipoteze o naravnem stanju poslužili zato, da bi prišli do civilne države, Heglu naravno stanje služi, kolikor je antiteza države: o naravnem stanju lahko rečemo le to, »da smo iz njega že prišli« (Prim. *Enciklopedija*, § 502)²⁷. Kolikor je naravno stanje stanje nasilnosti, ni pravno stanje in človek v njem nima nobene pravice. Pravo, tudi zasebno pravo, za Hegla ni nikakršen individualni pojav: vselej je nek družbeni proizvod, naravno stanje pa je odsotnost vsake forme družbe, tudi družbe dojete v postajanju. V kritiki, ki je naperjena proti naravnemu stanju, Hegel le še okrepi tezo, da je »družba nasprotno [...] stanje, v katerem ima svojo dejanskost zgolj pravo« (*Enciklopedija*, § 502). Z opazovanjem naravnega stanja kot ne-pravnega stanja, z utajitvijo nekega

26. *Geschichte der Philosophie*, III 2, c 2 d.

27. Isti izraz najdemo tudi v *Prop.*, I, § 25 in v *Heidelb. Enc.*, § 415.

izvirnega pravnega stanja pred državo in zunaj države, padeta dve osnovni načeli naravnega prava: nauk o človekovih pravicah kot naravnih pravicah, ki obstajajo pred družbo in sanjarjenje o univerzalni republiki kot pravnem stanju zunaj države, t. j. možnost, da bi privzeli obstoj preddržbenega in naddržavnega prava, kar pomeni, da bi spregledali tako *notranje* kot tudi *zunanje* meje države.

7. V definiciji totalitete kot »npravne«, se četrtič, nahaja še neka globlja novost: vpeljava nove dimenzije praktičnega življenja, dimenzije npravnosti, ki je naravno pravo ni nikoli priznalo. Teoretiki naravnega prava so, vse do Kanta, priznavali le dve obliki praktičnega življenja: pravo in moralo. V *Essay concerning Human Understanding* je Locke sicer poleg božjega zakona, katerega sankcija je večno plačilo ali kaznovanje, ter civilnega zakona, katerega sankcije določa država kot kazni ali plačila, našteje še neko tretjo kategorijo pravil, *zakon javnega mnenja ali nravi*, katerega sankcija je odobravanje ali neodobravanje soljudi. Četudi Locke temu tretjemu zakonu pripiše večjo učinkovitost od ostalih dveh, ga v svojem političnem delu posebej ne obravnava in upošteva. Na splošno teoretiki naravnega prava npravem nikoli niso priznali dostojanstva samostojne oblike praktičnega življenja: ko so jih obravnavali, so jih zvedli na nižjo obliko. V splošnem ta izraz praktičnega življenja ni našel nobenega mesta med moralo in pravom, ki je šele v angleški tradiciji po Locku prek Huma in Benthama vse do Austina skušala utemeljiti področje »pozitivne moralnosti«, resnični in pravi *tertium genus* poleg družbenega prava in individualne morale.

Hegel je to novost zahteval prav z novega stališča, ki se mu je pridružil in ki ni bilo več *atomistično*, temveč *organsko* (v spisu iz leta 1802 najdemo izraz »npravna organizacija«).²⁸ Shema pravo-morala je zadoščala, dokler je bilo praktično življenje razčlenjeno zgolj na dva drug drugemu zoperstavljeni člena, znotraj-zunaj, subjektivno-intersubjektivno, individualno-družbeno, zasebno-javno. Z ljudsko skupnostjo, ki je dojeta kot živa in historična totaliteta, katere subjekt ni več posameznik ali vsota posameznikov, temveč kolektivnost, *neka organska celota*, pa pride do novega moment praktičnega življenja in do poudarka tistega, kar novo pojmovno orodje zahteva. Do tega, da so značilni proizvod ljudske skupnosti nravi, *npravnost*, do novega pojma, ki ga je uporabil za razumevanje in označbo nove dejanskosti, ki se mu je razkrila v idealiziranju grške *polis*, je Hegla napeljalo branje Montesquieujevega »nesmrtnega dela«²⁹,

28. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, n. n. m., str. 426.

29. Tako v sestavku *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, n. n. m., str. 411.

s pomočjo katerega je odkril *moeurs*, poleg tega pa tudi spodbude, ki so nastale ob stiku z zgodnjo romantiko³⁰. Toda v obratni smeri od tistih mislecev, ki so ga navdihovali in ki so izhajali iz hvalnice bogastva življenja nasproti strogem in hladnem veličanstvu države, je Hegel kategorijo npravnosti – ki se navezuje na le navidezno zavrnjeno tradicijo naravnega prava – še enkrat spremenil v instrument za oceno veličine države.

8. Na koncu je živi in zgodovinski organizem kot npravna totaliteta spodbil načelo, na katerem so temeljili vsi sistemi naravnega prava: razlikovanje med naravnim in pozitivnim pravom. Ne glede na siceršnje ideološke predpostavke teoretikov naravnega prava, bi lahko izločili dve potezi, ki sta skupni vsem: a) obstaja naravno pravo, ki se razlikuje od pozitivnega prava; b) naravno pravo je nad pozitivnim pravom. To prepričanje so izrazili na različne načine: bodisi tako, da so iz pozitivnega prava naredili nek *ius naturale voluntarium*, t. j. da so ga postavili za nižjo obliko naravnega prava (Pufendorf), bodisi so imeli izvorni naravni zakon za načelo legitimacije pozitivnega prava (Hobbes); ali pa so pozitivno pravo zvedli na enostavni aparat prisile za udejanjenje naravnega prava (Locke, deloma Kant).

Seveda ne drži, da Hegel ni poznal razlike med naravnim in pozitivnim pravom. Toda Heglovo naravno ali filozofsko pravo nima ničesar skupnega z njegovimi predhodniki, t. j. z idealnim in umnim pravom, ki je po eni strani povzdignilo zahtevo, da je potrebno umu ustrezno ustvariti popolni sistem zakonov (kar je za Hegla nemogoče), in se po drugi strani ponujal za kritika obstoječega prava. Za Hegla je obrat teze, da je filozofsko pravo *ločeno* pozitivnega prava, v dejstvo, *da sta si v nasprotju*, »en velik nesporazum« (Rph, § 3, op.): v nekem posebnem, historično spornem zoperstavljanju primerja razmerje med filozofskim in pozitivnim pravom z razmerjem med *Institutiones in Pandectae* (*ibid.*). Filozofsko pravo za Hegla nima naloge, da bi bilo dovršen in popoln model univerzalne zakonodaje, prav tako ne, da bi kritiziralo ali reformiralo pozitivno pravo ter ga nasploh tudi ne zgodovinsko utemeljevalo, pač pa ga mora zgolj razumeti in mu dati »na in za sebe veljavno upravičitev« (*ibid.*). Po drugi strani je lahko filozofsko pravo ne le glede na *formo*, t. j. kolikor je *postavljeno*, pač pa tudi glede na *vsebino*, »ne-umno in s tem napačno«

30. Pripomniti velja, da je Hegel v enem svojih prvih tekstov, ki so se ohranili, t. j. v dnevniku iz časa, ko je bival v Stuttgartu in ki ga je pisal med svojim petnajstim in sedemnajstim letom, Sokrata pohvalil, da se je s tem, ko je Asklepijusu žrtvoval petelina, poklonil nravem svojega ljudstva. Epizodo navaja Lacorte, *n. n. m.*, str. 77. Glej tudi še Negrija, *n. n. m.*, str. 61 in Rossija, *n. n. m.*, str. 81.

(*Enciklopedija*, § 529, op.). Vendar pa to ne preprečuje tega, da bi bil ne-umni zakon *veljaven* (t. j. da je zavezujoč in ga je potrebno poslušati), vsaj iz dveh razlogov: a) ne-umnost v formi naključnih določitev je neko stanje, ki je notranje naravi zakonov; b) v zakonu je več uma, kot to običajno mislijo (*Rph*, rkp), več uma, kot ga je v subjektivnem stališču tistega, ki se postavi za sodnika zakona. Na slavnem mestu iz Predgovora v *Filozofijo prava* sklene Hegel nič manj slavno polemiko proti filozofom duše z besedami: »Zakon je [...] predvsem šibolet, na katerem se ločijo napačni bratje in prijatelji tako imenovanega ljudstva«. Na mestu, na katerem v razdelku o državi še enkrat načne temo, ponovi: »Nasproti načelu posamične volje je potrebno spomniti na temeljni pojem, da je objektivna volja na sebi v svojem pojmu umno, pa naj to posamezno spozna in naj to njegova poljubnost hoče ali ne.« (*Rph*, § 258, op.).

Če lahko staro teorijo naravnega prava, ki jo je sodobno naravno pravo sicer opustilo, označimo z načelom, da zakon ni zakon, če ni pravičen, zastopa Hegel odločilno diametralno nasprotno tezo, po kateri je nek *zakon pravičen*, t. j. umen *zgolj zaradi dejstva, ker je zakon*³¹. To je bila v osnovi Hobbesova teza, s to razliko, da je slednji skušal vozle presekat s trditvijo, da zakon naredi »avtoriteta in ne modrost«³². Hegel je nasprotno, skušal vozle razvozlati s tem, ko je dodal, da avtoriteta naredi zakon zato, ker je modrost. To pa je bila, *brez* razlike, Rousseaujeva teza.

Potemtakem je na mestu vprašanje, ali Hegel ni naposled navkljub reviziji, ki ji je podvrzel nekatere temeljne pojme naravnega prava, prišel do istega rezultata. Sami namreč trdimo nasprotno, da je do tega rezultata prišel ravno zato, ker se je osvobodil nekaterih pojmov, ki niso bili več uporabni, ko pa je videl, da ovire ne bo mogel preskočiti, se ji je skušal izogniti.

3.

9. Zgodovina modernega naravnega prava se pričinja s slovitim odlomkom iz Hobbesa, ki so ga potem povzeli in komentirali tudi drugi avtorji. Potem, ko je primerjal prednosti civilne države in pomanjkljivosti naravnega stanja,

31. V spisu *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten* je postavljena tudi zahteva po ujemanju med sistemom zakonodaje ter tedanjimi in sodobnimi npravmi (*n. n. m.*, str. 396). O zakonu prim. *System der Sittlichkeit, n. n. m.*, str. 499 in *Jenenser Realphilosophie. II.*, str. 237.

32. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the common Laws in England*, v: *English Works*, ur. W. Molesworth, VI, str. 7.

Hobbes poglavje sklene z besedami: »Zunaj države se nahaja kraljestvo strasti, vojne, strahu, revščine, zaničevanja, izločkov, gnilobe, nevednosti, nasilnosti, znotraj države pa kraljestvo uma, miru, gotovosti, bogastva, spodobnosti, poduhovljenosti, miline, modrosti, blagostanja«³³.

Ta odlomek zelo dobro izraža tisto, kar tvori bistvo modernega političnega mišljenja: neko posvetno dojetje države, pri čemer je posvetno razumljeno v zelo širokem pomenu in s tem seveda ne v običajnem pomenu, po katerem so ustanove in institucije človeškega in ne božjega izvora, pač pa v radikalnem pomenu, po katerem človek potem, ko je opustil vero v božjo pravičnost, svojo rešitev išče v zemeljski pravičnosti. Hobbes načelo »Extra ecclesiam nulla salus« obrne v: »Extra rem publicam nulla salus«. In prav zato, ker človek najde svojo rešitev zgolj v državi, jo mora poskušati oblikovati po svoji podobi. Racionalizacija države je isti korak naredila s prepričanjem, da je država najvišja ali vsaj najmanj nepopolna oblika človeškega skupnega življenja in da lahko človek zgolj v državi živi *umno življenje*. Država ima svoje pravice, ki jih individuum nima: tudi teorija o *raison d'état* je del tega procesa. Moderna politična filozofija dobi svojo prvo sistematično obliko v Hobbesovi teoriji, čeprav je njeno jedro prisotno že pri Machiavelliju, ki ga je Hegel, na kar nemara ni potrebno posebej opozarjati, zelo cenil. Ta razvoj se prične z *Vladarjem*, v *Leviathanu* dobi svoj simbol in, bi lahko dodali, v Rousseaujevi splošni volji svojo idealno rešitev, ter tako ne more imeti nobenega drugega sklepa kot je zemeljsko-božje pri Heglu.

Zlahka bi lahko ugovarjali, da Locke ali Kant nista Hobbes in Rousseau in da gre zaradi tega za drugačno problematiko – če govorim o racionalizaciji države, s tem ne menim *absolutizacije*, in tudi sicer za Hegla država ni zadnji sklep, saj se onstran nje nahaja absolutni duh³⁴. Če torej govorim o racionalizaciji države, se s tem navezujem na dejstvo, da iskanje človeku kot umnemu bitju primerne oblike skupnega življenja doseže svoj vrh v državi. V tem pomenu spadata tako Locke kot tudi Kant v isto problematiko. Lockeov sistem temelji na ločitvi treh oblik oblasti človeka nad človekom: starševsko oblast, despotsko oblast, civilno oblast. Prva izhaja iz narave (*ex generatione*), vendar je časovno pogojena, ker traja dokler otroci ne postanejo umna bitja. Druga izhaja iz izredne okoliščine, t. j. iz krivde, za katero smo kaznovani s podreditvijo (*ex delicto*)

33. *De Cive*, X, 1.

34. To točko pojasnjuje in natančno analizira F. Grégoire, *Études hégéliennes*, Louvain 1958, zlasti študija IV., La divinité de l'Etat, str. 224-336.

in potemtakem tudi ona velja samo za ne-umna bitja; tretja, politična oblast izhaja iz soglasja. Edino ta tretja oblika predpostavlja človeka kot umno bitje, ki prostovoljno omeji svojo naravno svobodo, da bi lahko živel v miru in varnosti: tudi za Locka je torej država izpopolnitev družbenega življenja. V Kantovi pravni teoriji je odvrnitev od naravnega stanja in umestitev civilne države, nekaj več kot le utilitaristični izračun kot pri Hobbesu in Locku: je naravnost npravna dolžnost. Toda enkrat ugotovljena oblast suverena nima več nobenih meja. »Proti zakonodajalskemu poglavarju države torej ni zakonitega odpora ljudstva«. ³⁵ Tisto, kar se je med enim in drugim avtorjem *spremenilo*, je način, na katerega je država dojeta kot popolna družba, saj je za enega popolnost v obrambi življenja, za drugega v obrambi svobode, spet za nekoga tretjega pa v srečnosti ali blaginji – vendar pa se prepričanje, da je država popolna družba, v kateri človek *mora* živeti, če hoče preživeti, ne spreminja. Ta miselni tok je svojo izpopolnitev pred Heglom dosegel v Rousseauju, ki je v odtujitvi vseh od vsega našel pomožno sredstvo, s katerim naj bi uskladili svobodo in pokorščino in ki je zato v državi našel idealno točko človeške zgodovine, v kateri totalna odsvojitvev sovpadе s totalno prisvojitvijo.

10. V Predgovoru v *Filozofijo prava* Hegel svoje delo razglasi za poskus, ki naj bi državo pojmlil kot umno reč na sebi³⁶. S tem je Hegel hotel reči, da je bila njegova naloga, opis države, ne, kakršna naj država bo, temveč, kakršna je. Ko potem obravnava problem države v posebnem, ga definira, kolikor je »dejanskost npravne ideje«, »dejanskost substancialne volje«, »na in za sebe umno«, potem pa pravi, da ima »sam individuum zgolj objektivnost, resnico in npravnost, kot člen te substancialne volje«. (*Rph*, § 258, op.)

Proces racionalizacije države je sedaj že tako predpisan, da za Hegla racionalizacija države ni več zahteva, pač pa dejanskost, ni več ideal, pač pa zgodovinski dogodek. Hegel v že obstajajoči zgodovini odkrije to, kar so njegovi predhodniki v njej skušali najti. Na tej točki ni pomembno, da je Hegel do svojega zaključka prišel po drugih poteh kot njegovi predhodniki: pomembno je, da je temeljni problem isti. Naloga filozofov, da upravičijo državo kot najvišji moment kolektivnega življenja, je ostala nespremenjena. In Heglovo upravičenje gre celo tako daleč, da se ne *predstavlja* kot program za prihodnost, pač pa kot *pripoznanje sedanosti*.

35. *Rechtslehre*, § 49 A.

36. Mišljena je moderna država, t. j. država, ki so se je filozofi, ki so zastopali ono formo, ki je tisti čas doživela v mislih, zavedali.

Hegel je gradil in spreminjal svoj pravni in državni sistem približno trideset let. Poznamo vsaj sedem razdelav tega sistema: tri neobjavljene iz Jene, elementarno iz Nürnberga in končno tri objavljene, eno iz Heidelberga in dve iz Berlina; vmesne etape sistema – pravo, gospodarstvo, morala – so se menjavale, toda končni cilj je vselej isti, država (razen v *Predavanjih* iz Jene v letih 1803-1804)³⁷.

11. Na starem templju, ki je razpadel, je Hegel zgradil nek večji, veličastnejši, arhitektonsko zapletenejši, toda tu in tam se pokažejo stebri in kapitli, tako da navkljub modrosti arhitekta odkrijemo izvorno strukturo. Če Heglov sistem primerjamo po eni strani s predhodnimi razpravami in po drugi strani s poznejšimi, potem je očitno, da ima material več skupnega prvim kot drugim. Razprave o naravnem pravu kažejo neko dihotomijo: čisto in aplicirano, absolutno in hipotetično, nesvobodno in svobodno naravno pravo; individualno in družbeno pravo, od katerih sta prva lastnina in pogodbe, druga pa družina in država. Leibniz je to razlikovanje vpeljal s tremi momenti: *ius proprietatis*, *ius societatis*, *ius pietatis*. Tudi Kant je predlagal trojno delitev, pri čemer je iz družinskega prava naredil nek samostojni del, ki se nahaja med privatnim in državnim pravom. Toda smiselna novost ni imela sreče, Hegel jo je zavrnil, četudi je sam prevzel trojno delitev³⁸. Med individualno pravo in družbeno pravo je vrnil vmesni moment moralnosti, ki so ga zmeraj imeli za neko neodvisno področje, ki sledi pravu: v razdelku o individualnem pravu je po lastnini in pogodbi v dodatku k sistematiki rimskega prava dodal poglavje o nepravu; na koncu je po dolgi in skrbni predelavi dodal še razdelek k tretjemu delu, ki je bil videti velika novost, namreč razdelek o civilni družbi. Tudi v pogledu novosti tega dela sistema je potrebno nekoliko previdnosti. V Nemčijo je poimenovanje, skupaj s poimenovanjem pa tudi razlikovanje med družbo in državo, prišlo skupaj s Fergusonovim delom³⁹; pri čemer ne smemo pozabiti, da se je

37. Tu podajam seznam: 1. *System der Sittlichkeit* (Jena, posthumno); 2. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten* (Jena 1802); 3. *Jenenser Realphilosophie. I. Vorlesungen 1803-1804* (Jena, posthumno); 4. *Jenenser Realphilosophie. II. Vorlesungen 1805-1806* (Jena, posthumno); 5. *Philosophische Propädeutik* (Nürnberg, posthumno); 6. *Encyclopädie* (Heidelberg, 1817); 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin, 1821), 8. *II. Encyclopädie* (Berlin, 1827 in 1830).

38. *Rph.*, § 40 Op.

39. O virih pojma civilne družbe pri Heglu prim. G. Solari, »Il concetto di società civile in Hegel«, v: *Rivista di filosofia*, XXII, 1931, str. 299-347, ter G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, 1949, str. 343-381, M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1969.

Hobbesovo naravno stanje, ki je bilo stanje vojne in potemtakem asocialno, že v Lockovem delu *spremenilo v naravno družbo*, t. j. v neko dejansko predpolitično družbo, ki je obsegala vse družbene odnose, ki so individue med seboj povezovali pred nastankom države in neodvisno od podreditve javni oblasti: razen družine, ki je nasploh naravna družba, so to gospodarski odnosi, katerih vir ni lastnina, temveč delo. Preden se je Hegel lotil pojma dela in z njim povezanih problemov, je delo obravnavala že neka razprava o naravnem pravu⁴⁰. Tisto, kar je Hegel glede na Locka spremenil, ni toliko razlikovanje med družbo in državo, pač pa spremenljivo razmerje, v katerem se nahajata druga do druge: Heglova civilna družba ni, v nasprotju z Lockovo naravno družbo, izraz naravnih tendenc, ki jih je potrebno osvoboditi in zavarovati, da bi nato dosegle svoj cilj, pač pa »prizorišče kot tudi nezmernost bede in obema skupne fizične in npravne skvaritve« (*Rph*, § 185) individuov. Institucije, ki nastanejo že na nivoju civilne družbe, ne pa države, pravno varstvo, policija in korporacije, predstavljajo le *red*, ne pa *prevladanje* predpolitične družbe: Heglova civilna družba tako hkrati združuje Lockovo naravno družbo in politično družbo, kar pomeni, da za Hegla gospodarski prikaz smotrov države ne more iti prek meja civilne družbe, »formalne občosti« (*Enciklopedija*, § 517) ne more spremeniti v organsko dejanskost. Prehod iz civilne družbe v državo je pri Heglu, glede na prehod iz naravne družbe v civilno družbo pri Locku, nek kasnejši moment zgodovinskega razvoja. Ta kasnejši moment omogoča prevladanje »sistema atomistike« (*Enciklopedija*, § 523), ki ga vključuje država v Lockovem tipu, z organskim pojmovanjem kolektivnega življenja, v katerem samo država postane »samozavedajoča se npravna substanca« (*Enciklopedija*, § 535). Vpeljava tega nadaljnega momenta še enkrat razširi in izpopolni proces, vendar ne spremeni njegovega gibanja, ki tako pri Heglu kot pri njegovih predhodnikih poteka od posameznega individua prek vmes nahajajočih se institucij do države. Poleg tega lahko v tem gibanju, kot bomo kmalu pokazali, vidimo obe temeljni kategoriji nauka o naravnem pravu, naravno stanje in družbeno pogodbo, prvo kategorijo zopet na koncu procesa v njeni popolnosti in pristnosti, zaradi česar bi lahko govorili tudi o Heglovem povratku k Hobbesu; druga kategorija sicer izgine, toda pusti tako močno sled, da bi lahko Heglova

40. To dejstvo ponavadi spregledajo avtorji, ki Heglu prisojajo zaslugo, da je v sistem politične in pravopolitične filozofije vpeljal pojem dela in nasploh probleme gospodarstva. O delu pri Locku ne govorita ne Lukács (prim. nav. delo) ne H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1941 (v nemščini: *Vernunft und Revolution*, Neuwied 1962).

rešitev, čeravno ne glede na svojo formo, pač pa po svojem bistvu, zvedli na avtorja teze o družbeni pogodbi.

12. Navkljub večkratni Heglovi kritiki naravnega prava, njegov sistem odločilno začenja svoje gibanje pri volji posameznika v njegovem odnosu do reči in do drugih posameznikov, t. j. začenja pri pravu, ki se manifestira in udejanja v predpolitičnem stanju naravnega stanja: pri Kantu je bil začetek povsem enak. Dejansko bi lahko, kot je to storil Hegel, potem ko se je ponorčeval iz pravic človeštva, samo v predpolitični državi našli neodtujljive dobrine in nezastarljive pravice. (*Rph*, § 66).

Razen tega izvorno naravno stanje, ki ga je Hobbes opisal kot vojno stanje, če država ni več v odnosu do posameznika, pač pa do drugih držav, nastopi na koncu gibanja; tema vojne je pri Heglu ena izmed najbolj razvpitih – že od svojega prvega dela je Hegel trdil, da je vojna nujna in da ljudstva ohranja pri zdravju, tako kot veter skrbi za to, da odžene iz jezera duh po gnilobi⁴¹; vojna je moment absolutne enakosti (ki je poteza, ki je značilna za naravno stanje); v fragmentu o ustavi v *Predavanjih* v Jeni v letih 1805-1806 je stanje mednarodnih odnosov dobesedno opisano z besedo »naravno stanje«. In v *Filozofiji prava* beremo: »Ker pa ima njihovo razmerje za načelo njihovo suverenost, so tako druga do druge v toliko v naravnem stanju.« (*Rph*, § 333) Kant je dejal, da je pravo v naravnem stanju provizorično in ne peremptorično: Hegel ne uporabi istih besed, a ko o mednarodnih odnosih pravi, da predstavljajo pravo, ki mu manjka učinkovitosti, pojem ni nič drugačen.

Naravno stanje se za Hegla ne nahaja *na začetku*, pač pa *na koncu*: ravno zato, ker se nahaja na koncu, tam, kjer preneha državno pravo, ni več le domnevno stanje, temveč dejansko stanje, ki je v svoji dejanskosti globoko ukoreninjeno v svetovni zgodovini in ki je za razliko od izvornega naravnega stanja teoretikov naravnega prava *neukinljivo*. Hegel tako svojo pot države umesti med abstraktno pravo, ki je na začetku in ki še ni popolno pravo ter vojno stanje, ki ni več pravno stanje in ki morda nikoli ne bo, iz česar naredi odločilno načelo historične nezadostnosti človeka ter obenem gonilo svetovne zgodovine.

41. Te teme se Hegel ponovno loti v *Fenomenologiji duha*, na slovitem mestu, kjer lahko preberemo, da bi vlada ljudstvom »ne pustila, da se zakoreninijo v to izoliranje in očvrstijo, s čimer bi celota padla narazen in se duh razblinil, jih mora v notrini od časa do časa pretresati z vojnami, s tem prizadeti in zmesi njihov sebi prikrojeni red in pravico samostojnosti, individuom pa, ki se s poglobljanjem v to odtrgajo od celote in streme k nedotakljivemu zasebstvu in varnosti osebe, v onem naloženem delu [Arbeit] dajo čutiti njihovega gospodarja, smrt.« (*Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana 1998, str. 231).

13. Rousseau je družbeno pogodbo uporabil kot sredstvo za utemeljitev države, ki je poklicana za to, da udejani neko novo, in za Rousseauja neko višjo, obliko svobode, svobodo kot avtonomijo, ali kot se običajno reče, ne več svobodo posamičnega individuuma *nasproti* državi ali *od* države, temveč svobodo vseh individuov neke skupnosti v državi. Ko ocenjujemo Rousseaujev vpliv na njegove naslednike, moramo pri tem paziti na to, da *sredstva* ne zamenjamo z *rezultatom* – obstajajo misleci, ki so se poslužili istega sredstva, a prišli do drugačnega rezultata (k tem spada Kant, ki je imel navkljub spoštovanju do Rousseaujeve metode vselej pred očmi državo, ki varuje svobodo posameznika) in obstajajo tudi avtorji, ki so se distancirali od sredstva, ki je državo pojmovalo preveč atomistično, a so se strinjali z rezultatom. K tem spada Hegel⁴². Če je bil Rousseaujev cilj v državi udejaniti kraljestvo svobode kot avtonomije, je Heglov smoter, vsaj idealno, enak: Heglova politična filozofija je vse od idealiziranja grške *polis* v mladih letih prek odkritja »npravne totalitete« in vse do ukinitve države v najvišjem momentu npravnosti, ki zaznamuje njegovo zrelo delo, dovršeno teoretiziranje svobode kot avtonomije. In v tem pomenu Heglova politična filozofija ne pomeni odmika ali prevladanja, pač pa, čeprav ga doseže po drugi poti, udejanjanje Rousseaujevega ideala. Na bolj premišljen način bi lahko rekli, da je to udejanjenje doseženo na popolnejši način ravno zato, ker je Hegel zavrgel pojmovno orodje, ki ga je imel sedaj za neprimerne in z različno rabo za izrabljenega. Družbena pogodba je bila prikladno sredstvo, dokler je bila država pojmovana kot združitev, s trenutkom, ko pa je država pomenila »substancialno dejanskost«, ko jo pojasnimo kot *organsko skupnost*, pa ne več. V trenutku, ko Hegel odpravi družbeno pogodbo, je naposled – kar zadeva rezultat – bolj zvest družbeni pogodbi kot Rousseau.

Eden izmed temeljnih kamnov Rousseaujevega dela je definicija svobode kot »poslušnosti zakonu, ki smo si ga predpisali sami«⁴³. V tem pomenu Hegel v *Weltgeschichte* pravi, da je le volja, ki uboga zakon, svobodna⁴⁴. V takšnem pojmovanju je država tako za Hegla kakor za Rousseauja, udejanjenje svobode: »Da pa objektivni duh, vsebina prava, ne bi bil dojet zopet v subjektivnem pojmu [...] do tega pride zgolj spoznanje, da je ideja svobode resnična zgolj kot država«⁴⁵. In tako kot za Rousseauja tudi za Hegla *resnična* svoboda ni

42. O spornem razmerju Rousseau-Hegel prim. tudi H. W. Brann, *Rousseaus Einfluß auf die Hegelsche Staatphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung* (Diss.), Berlin 1926.

43. *Du contrat social*, I, 8.

44. *Weltgeschichte*, v: *Sämtliche Werke*, ur. Georg Lasson, I. zv., Leipzig, 2. izdaja, str. 94.

45. *Rph*, § 57.

samovolja, t. j. svoboda naravnega stanja ali svoboda, ki je povezana s svobodščinami, ki predstavljata podaljšek, ali bolje, preostanek naravne družbe v politični družbi (gospostvo samovolje za Hegla ni država, temveč civilna družba). Resnična svoboda prav tako ni subjektivna svoboda, ki obvladuje področje moralnosti, pač pa svoboda, ki je postala *objektivna*, kolikor je udejanjena v *skupnosti in z zakonom*. Heglova polemika proti tako imenovani individualni svobodi je stalnica: »Nasprotno ni postalo nič običajnejšega od predstave, da mora vsakdo omejiti svojo svobodo v odnosu do svobode drugih in da mora biti država stanje tega vzajemnega omejevanja ter da morajo biti zakoni omejitve.« (*Enciklopedija*, § 539, op.)

Kolikor je član države – in udeležba posameznika v državi je obenem nujnost in dolžnost –, individuum izgubi svojo naravno svobodo, ki je zgolj navidezna, da bi dobil »*substancialno svobodo*«, ki je svoboda v celoti. Zgolj ta svoboda v totaliteti je za Hegla udejanjenje svobode, t. j. »konkretna svoboda«. Od začetnega momenta abstraktnega prava do končnega momenta države poteka neprekinjeni proces svobode vse do zaključnega momenta, države, ki je »dejanskost konkretne svobode« (*Rph*, § 260). Toda državo imamo lahko prav za »dejanskost konkretne svobode«, ker je svoboda, na katero meri Hegel, svoboda kot »poslušnost zakonu« (samo po sebi se razume, da je zakon kot izraz države, ki je »na in za sebe umno«), t. j. svoboda kot avtonomija.

14. Ta filozofija zgodovine, ki je državo postavila v središče zgodovinskega procesa je, čeprav v neizdelani obliki, nastala v začetku moderne dobe, ko so se izoblikovale velike nacionalne države. Hobbes je v zelo poenostavljeni obliki zgodovino dojel kot dialektično gibanje dveh momentov: moment naravnega stanja in moment države. Toda Hobbesova dvostopenjska dialektika, t. j. sestavljena iz potrjenega in zanikanega elementa, ki sta v večnem nasprotju, ni bila ravno daljnovidna, kar zadeva napredovanje: zgodovina je bila enolična alternativa dobrega in zla. Pri Locku je gibanje že tridelno, saj izhaja iz nasprotja med idealnim naravnim stanjem, ki je stanje miru, in dejanskim naravnim stanjem, v katerem je »trajala vojna«⁴⁶, tretji moment, država, ki ukinja to nasprotje pa ni prevladanje obeh momentov, pač pa nekakšna polovična sprava, nekakšen kompromis, t. j. država, ki se nahaja med idealnim in dejanskim naravnim stanjem, ni na eni strani nad umom in na drugi nad nasilnostjo, pač pa je na nek način združitev obojega. Samo pri Rousseauju je gibanje hkrati tridelno in progresivno: trojno, ker je sestavljeno iz treh momentov, *narave*

46. *Two Treatises on Government*, II, 20.

kot stanja nedolžnosti, *družbe* kot stanja pokvarjenosti in *države* družbene pogodbe kot stanja svobode; progresivno, ker tretji moment ni enostavno povratek k prvemu, tako kot pri Hobbesu, ali kompromis, kot pri Locku, pač pa premaganje obeh predhodnih momentov, t. j. neko novo in popolnejše stanje, ki odpravlja tako pomanjkljivost naravne svobode in civilnega hlapčevstva v neki povsem novi državi, v kateri ljudje zopet najdejo skupaj svobodo in varnost.

Znano je, kako je Hegla v mladih letih fascinirala Rousseaujeva dialektika odsvojitve-prisvojitve: na tem mestu ne bi načenjali sicer zapletenega vprašanja o religioznem oziroma političnem ali filozofskem izvoru Heglove dialektike; gotovo pa je, da je lahko Hegel v Rousseauju našel dotedaj popolni primer dialektičnega pojmovanja človeške zgodovine, ki je bila oblikovana čisto po religiozni podobi človeške zgodovine: nedolžnost, padec, odrešitev. Tisto, česar Hegel pri Rousseaujevi dialektiki ni odobral, je bila po eni strani Rousseaujeva projekcija te dialektike ven iz zgodovine, po drugi strani pa mehanicistični zasilni pripomoček družbene pogodbe: prvemu je lahko odpomogel tako, da je v gibanje vpeljal nekaj konkretnih določitev, kakor sta na primer ljudstvo in nravi, drugemu pa z organskim pojmovanjem družbe. Toda pomoč je bila slabša od pomanjkljivosti, ki jo je hotela odpraviti – da bi se izognil nevarnosti intelektualizma, se je sedaj Hegel izpostavil nevarnosti padca v iracionalizem, ki se ji je izognil tako, da se je oprijel zadnjega momenta, v katerem je dolga tradicija mislecev, nazadnje Rousseau, a nič manj Fichte in Kant, našla edino rešitev družbenega življenja, ki je bila ustrezna umu: državo. Hegel v roki hkrati drži niti dveh gibanj, ki samo v njegovem največjem delu ne povzročata zmede: gibanje, ki se konča v nravnosti in gibanje, ki se konča v državi. Na koncu se obe gibanji združita, saj Hegel načne neko višje gibanje in obe gibanji združi v državo, »katere pravica je najvišja« (Rph, § 33). Na ta način na koncu država postane zadnji moment objektivnega duha, v katerem postanejo nravi ljudstva z ustavo umne in v katerem umna državna volja, kolikor se pridruži nravem ljudstva, izgubi značaj čiste abstrakcije in postane dejanska. Če dvostopenjska dialektika, kakršna je bila Hobbesova, ni dovoljevala nobenega napredovanja, tako Heglova tristopenjska sicer omogoča napredovanje, hkrati pa mu zapre pot: ko je enkrat zgodovina dosegla svoj končni cilj, državo, je bila dopolnjena. In če je bilo Rousseaujeva rešitev zgolj idealna, mar ni bila Heglova s tem, ko je bila vse preveč realistična, morda iluzorna?

4.

15. Prav v letih, ko je Hegel državo naredil za protagonista svetovne zgodovine, je nastopila neka nova teorija, ki se je prva zavedla, da veliki obrat v zgodovini ni bila francoska revolucija (ki je bila čisto politična revolucija in ki je večinoma udarila v prazno), pač pa industrijska revolucija, ki ni povzročila preobrazbe države, temveč družbe, in ki je postavila problem konca države z družbo proizvajalcev, »ki si za svoj končni cilj dela postavijo popolno izničenje oblasti, oblasti Cezarja, ki je po svoji naravi bistveno provizorična«. ⁴⁷ Govorim o Claude-Henri de Saint-Simonu, o katerem je Engels zapisal, da je bil »najbolj univerzalna glava svojega časa« ⁴⁸, ravno zato, ker mu pripisujejo zaslugo, da je prvi uvidel, da se mora država spremeniti v družbo proizvajalcev. Če je Hegel Rousseauja kritiziral zato, da bi ga izpopolnil, ga je Saint-Simon zato, da bi se ga osvobodil. Nova industrijska država poleg tradicionalnih ustvari nove centre moči, ki jih mora nova filozofija poznati. Medtem ko Hegel, ki je ostal pri prvenstvu države, hvali uradništvo, hvali Saint-Simon prevzem oblasti s strani tehnokracije. Tako se pričinja nova filozofija zgodovine: država, ki je bila vse od Hobbesa do Hegla dojeta kot nek pozitivni moment, sedaj nastopi kot negativni moment; naravna, kasneje civilna družba, ki je predstavljala nek negativni moment, moment divje narave človeka, ki naj bi jo država ukrotila, začenja sedaj nastopati kot pozitivni moment. Zgodovinsko gibanje naj sedaj ne bi potekalo od civilne družbe k državi, pač pa v obrnjeni smeri od države k družbi. Na pragu industrijske družbe novi element, ki je stopil v obzorje, ni bil le razvitje, pač pa omejitve države vse do popolnega odmrta. Tendenca pravne filozofije v devetnajstem stoletju v njenih bistvenih tokovih – navkljub globokim ideološkim razlikam in nasprotnim ovrednotenjem dobrodejne ali pogubne narave industrijske civilizacije – je bila v tem, da države niso imeli več za urejajoči in osvobajajoči um, pač pa za zatirajočo oblast. Ta tendenca se pričinja z Marxom. Država je sedaj postala grešni kozel za vsa hudodelstva v zgodovini tako v angleški liberalni misli, kot tudi v anarhističnem mišljenju ali v francoskem socializmu. Je Hegel v prepričanju, da piše himno zmage v čast države, nevede napisal njen nagrobni govor?

Razpustitev in dovršitev: kot razpustitev tradicije naravnega prava je Heglova filozofija prava proizvedla plodove, ki so prešli v nauke, ki so nastopili

47. *Nouveau Christianisme*, v: *Oeuvres*, VII, str. 189.

48. *Anti-Dühring*, v: *Werke*, Dietz-Verlag, XX, str. 23.

za Heglom, četudi so bili ti nauki Heglu zoperstavljeni; kot dovršitev je bila Heglova filozofija prava dejansko, kot jo je sam Hegel predstavil, Minervina sova, ki svoj let prične, ko pade mrak. Kolikor niso poskušali – v pogledu dejanske, ne pa filozofske zgodovine – v tem videti nekega drugega pomena, po katerem Heglova filozofija ni Minervina sova, temveč petelin, ki napove nov dan, začetek viharnega dne, katerega konca še ne moremo videti.⁴⁹

Prevedel Peter Klepec

49. Tu merim na tezo E. Weila, po kateri je Hegel s tem, ko je uradništvu dal prednost, podal pravilni prikaz države, ne le za svoj, pač pa tudi za naš čas, v katerem se središče državne dejavnosti ne nahaja več v parlamentih, pač pa v glavnem v uradništvu. Weil sklene: »Hegel je imel torej prav in v tem pomenu je zgodovina vzela nase njegovo obrambo.« (*Hegel et l'état*, 1950, str. 70)

Dragana Kršić

MESTO POSAMEZNIKA V STRUKTURI HEGLOVIH OSNOVNIH ČRT FILOZOFIJE PRAVA

V *Osnovnih črtah filozofije prava* (odslej *OČFP*) se Hegel kot filozof-sistematik, katerega filozofija tudi sicer obsega široko paleto *filozofsko* obravnavanih pojmov, predstavi *tudi* kot teoretik filozofije prava. Da ne gre za knjigo, ki bi se strogo omejila zgolj na obravnavo prava, pravnih razmerij in utemeljitev le-teh, pove že »struktura«, tj. razdelitev samih *OČFP*: Po »Predgovoru«, ki – tako kot to velja za vse Heglove »Predgovore« – hkrati »že je« in »še ni« stvar sama, in »Uvodu«, ki pa o predmetu obravnave – za razliko od »Predgovora« – na nek način pove že »vse«, tj. v njem je stvar sama vsebovana že »skoraj v celoti«, sledijo trije deli, naslovljeni kot »Abstraktno pravo«, »Moralnost« in »Nравnost«. Glede na to, da gibanje pojma v vseh Heglovih delih običajno vsebuje tri »momente«, se tudi sami ti trije¹ deli delijo naprej na po tri² razdelke. Tako se »Abstraktno pravo« deli naprej na razdelke o »Lastnini«, »Pogodbi« in »Npravu«; »Moralnost« na »Naklep in krivdo«, »Namen

1. Problematika trojnosti v Heglovi filozofiji sicer daleč presega okvire pričujoče razprave. Kar zadeva *OČFP* velja pripomniti, da jo interpreti najpogosteje primerjajo v omenjenem pogledu z *Znanostjo logike*. Tako recimo Theunissen primerja tri dele filozofije prava s tremi deli logike, pri čemer »trije deli filozofije prava ustrezajo trem delom logike, tako da imajo abstraktno pravo, moralnost in нравnost vsak zase logično sestavo biti, bistva in pojma. Vendar pa vsa zadeva počiva na utemeljitvi pojma, ki obstaja za sebe: utemeljitev abstraktnega prava je tako konceptualno-logično izpeljana bit, utemeljitev moralnosti je tako konceptualno-logično izpeljano bistvo. Toda pojem, kot enotnost občosti, posebnosti in posamičnosti, bistveno označuje posamičnost; ta ni »dejansko nič drugega kot pojem sam« (§ 7, op.). V skladu s tem se filozofija prava *in toto* ukvarja s posamičnostjo. Če si zadeve ogledamo podrobneje, vidimo, da je logično načelo abstraktnega prava posamičnost kot enotnost občosti, posebnosti in posamičnosti v določenosti občosti, logično načelo moralnosti je posamičnost kot enotnost teh treh določitev pojma v formi posebnosti in logično načelo нравnosti je posamičnost, ki vsebuje obče in posebno v formi, v kateri nastopita kot taka. V skladu s to logiko se skrivnost posamičnosti, ki je izvor in celota, razkrije skozi samozavedanje нравne substance, ki se pojavi na koncu.« (Theunissen 1991, 14)
2. Magičnost trojstva poskuša Hegel ohraniti tam, kjer se ga pač da, torej v nadaljnji razdelitvi razdelkov. Kar se tega tiče, glej »Kazalo« *OČFP*.

in blagor« in »Dobro in vest«; sama »Nравnost« pa na razdelke o »Družini«, »Civilni družbi« in »Državi«. *OČFP* torej prinašajo, kot pravi Bobbio, »pravni in državni sistem«, ki ga je Hegel »gradil in spreminjal ... približno trideset let«. Tako poznamo »vsaj sedem različic in izdelav tega sistema: tri neobjavljene iz Jene, elementarno iz Nürnberga in, končno, tri objavljene, eno iz Heidelberga in dve iz Berlina; vmesne etape sistema – pravo, gospodarstvo, morala – so se spremenile, toda končni cilj je vselej isti, država (razen v »Predavanjih v Jeni v letih 1803-1804«) ... « (Bobbio 1974, 96)

1. Osnovne črte filozofije prava *ali* posameznik oziroma subjekt

Toda ne glede na to, da ne gre za knjigo, ki bi se strogo omejevala na razlago zgolj utemeljitve prava in pravnih razmerij, temveč da gre za knjigo, ki utemeljuje in razlaga vse »pore« človeške družbene organiziranosti, so omenjeni razdelki znotraj v naši nalogi obravnavane knjige tisto, kar Hegel s skupnim imenom naslovi *Rechtsphilosophie, filozofija prava*. Tj., s Heglom rečeno:

»Če tu govorimo o pravu, ne mislimo s tem zgolj civilnega prava, kar se pod pravom običajno razume, pač pa tudi moralnost, нравnost in svetovno zgodovino, ki prav tako spadajo vanj, saj pojem povezuje misli.« (§ 33 d)

Zakaj pravimo »vse« pore človeške družbene organiziranosti, družbenosti kot take? Odgovor je precej preprost: zvesti jih je mogoče, oziroma Hegel jih zvede na dva skupna imenovalca – vsaka taka »pora« vsebuje nekaj, kar je skupnega – pravzaprav *istega* – tudi drugi »pori«. Ta *nekaj* sestoji iz *dvojega* – iz, prvič, *duhovnega* in, drugič, iz *posameznika*. Skupaj so oz. vsaka zase so duhovno, tj. sestojijo iz duhovnega, in drugič, skupen jim je tudi »nosilec«, ki nastopa v tem duhovnem – človek namreč oziroma posameznik. Ali – kot pove Hegel na začetku »Uvoda« –

»tla [Boden] prava so *duhovno* nasploh, njegovo mesto in izhodišče je *volja*, ki je *svobodna*, tako da tvori svoboda njegovo substanco in določitev. Sistem prava je kraljestvo udejanjene svobode, je svet duha, ki je proizveden iz njega kot neka druga narava.« (§ 4)

V pravkar navedenem citatu je tako rekoč vsebovana vsa Heglova filozofija prava v malem. Hegel v njem omeni praktično vse: duhovno, voljo in svobodo,

tj. udejanjenje svobode. Duhovno kot »tla prava« predstavljajo namreč nekaj, kot se glasi v opombi iz »Predgovora«, v kateri Hegel razpravlja o dveh vrstah zakonov – o zakonih narave in zakonih prava³ –, kjer je »mogoč spopad tega, kar je, in tega, kar naj bo«. Tistega kar je in tistega, kar naj bo pa zato, ker v »zakonih prava stvar ne velja, ker je, temveč vsakdo zahteva, naj ustreza njegovim lastnim kriterijem«. Gre za zahtevo, ki jo vsak posameznik popolnoma legitimno postavlja, saj so zakoni prava »tisto postavljeno, od ljudi izhajajoče«⁴. Sama svoboda je svet duha, tj. duha ni brez svobode, brez posameznika. Svobodna volja Heglu namreč nastopi kot sinonim za subjekta, posameznika, saj je, kot bi rekel Hegel, »svoboda dejanska zgolj kot volja, kot subjekt« (§ 4), nenazadnje pa je celoten »Uvod« OČFP posvečen prav določitvi svobodne volje oziroma določitvi razlike med človekom in živaljo. Človek – Hegel ne govori samo o subjektu, temveč o posamezniku, individuumu (posameznik je bolj splošen pojem in zaobsega v sebi tudi subjekta, sam posameznik pa nastopi kot tak, tj. kot subjekt v drugem delu, v »Moralnosti«, čeprav je »subjektivni princip« gonilo posameznikovega delovanja kot takega v vseh delih OČFP) – mu nastopi tako kot hoteče (zato govori o volji) kot tudi kot svobodno bitje (kar vsebuje moment izbire). Moment hotečega bitja in predvsem zavedanje tega, da je hoteče bitje, tj. bitje z lastnimi nameni, smotri, nagoni, željami itd. je samo ena izmed distinkcij med človekom in živaljo. Vrnimo se raje nazaj k posamezniku. Ne bi se mogli bolj strinjati s Steinbergerjevo trditvijo, kot se, da je prav individuum, tj. posameznik »temeljna enota analize v vsakem od teh treh razdelkov« in to posameznik, ki »v teku napredovanja argumentacije *Filozofije prava* prestane več sprememb« (Steinberger 1996, 23 in 24) Dejansko bi lahko postavili trditev, da je posameznik pravzaprav *edini* skupni imenovallec OČFP. Pa ne zato, ker bi bilo imenovalcev več in bi med množico imenovalcev poskušali najti tistega res skupnega, ne, temveč gre za to, da razen tega imenovalca ni nobenega drugega. Tako sta recimo tako svoboda kot duhovno nekaj, kar brez subjekta ne obstaja, česar brez posameznika ni. Oziroma, drugače rečeno, kadar Hegel govori o duhovnem, kadar govori o svobodi ali o občem, kadar govori o ... čemerkoli že v OČFP, to pomeni, da govori o tem v razmerju

3. V slovenskem prevodu je opomba postavljena na koncu »Predgovora«, gre pa za Gansov dodatek po Heglovih predavanjih, ki jih je imel o *Naravnem pravu in državoslovju* v zimskem semestru v letih 1822/1823. Navedeno po »Osnovne črte filozofije prava. Predgovor«, *Problemi*, št. 7-8/1998, Ljubljana, str. 49-61, prevedel Božidar Debenjak. Navedek se nahaja na strani 60.

4. *Ibid.*

do subjekta, do posameznika. Tako kot je duhovno področje, ki ga kreira, ustvari in ustvarja posameznik, tako je tudi koncept »udejanjanja svobode« pravzaprav smiselni zgolj kot koncept »udejanjanja posameznikove svobode«.

Če pa že govorimo o posamezniku, ne moremo mimo tega, da se ne bi za trenutek ustavili ob nemškem izrazu *Recht*, ki ga *OČFP* nosijo že v samem naslovu. Sam izraz vsebuje v sebi dvoje in ker gre v *OČFP* za razmerje nečesa do subjekta oz. posameznika, ga je možno, preprosto povedano, prevajati na dva načina: in sicer in kot *pravo* in kot *pravico*. Tudi Hegel sam izraz *Recht*, čeprav že z naslovom pove, da gre za filozofijo prava kot tako, na številnih mestih uporablja v obeh pomenih. Tako recimo zapiše »... smoter razdelitve prava na osebno-stvarno pravo in pravico do delovanja [Aktionen] ...«, »... že tukaj je jasno, da ima zgolj osebnost pravico do stvari in da je osebno pravo bistveno stvarno pravo...«, »... pri Kantu so vrh tega družinskega razmerja na stvarni način osebne pravice ...«, »... osebne pravice pri Kantu so pravice, ki nastanejo iz pogodbe...« (§ 40 op.), »... njuna na sebi bivajoča identiteta prejme eksistenčno s preходом lastnine enega v lastnino drugega prek skupne volje in ohranitve njunih pravic – v pogodbi ...« (§ 40), »... absolutna človekova pravica do prisvojitve vseh stvari ...« (k § 43), »Vsakdo ima pravico, da naredi svojo voljo za stvar ...« (§ 43 d), »... neodtujljive [unveräußerlich] so zato tiste dobrine, ali bolje, substancialne določitve, prav tako pa je pravica do njih nezastarljiva, ...« (§ 66), »... če torej govorimo o pravici, ki jo ima oseba nad svojim življenjem, ...« (§ 70), »... pač pa je tudi pravica za samega zločinca, ...« (§ 100), »... toda pravica volje je, da v svojem dejanju pripozna zgolj to kot svoje delovanje...« (§ 117), »... pravica namena je ...« (§ 120), »... pravica subjekta, da v delovanju najde svojo zadovoljitev ...« (§ 121), »... pravica posebnosti subjekta, da se zadovolji, ali, kar je isto, pravica subjektivne svobode tvori prelomnico in središče med starim vekom in moderno dobo, ...« (§ 124) »... pravica, da ne pripoznam tistega, česar sam nisem uvidel za umno, je najvišja pravica subjekta ...« (§ 132 op.; poudarki v vseh Heglovih navedkih so večinoma naši) ... Še bi lahko naštevali. Kot vidimo torej pravice v *OČFP* vselej nastopijo v povezavi s posameznikom, v razmerju do posameznika. K. H. Ilting tako popolnoma pravilno ugotavlja, da se Hegel s »Kantom in Hobbesom strinja v tem, da je človek najprej nosilec pravic in da ima eno samo dolžnost, da druge ljudi pripozna za prav take nosilce pravic« (Ilting 1974, 53). Samo to govorjenje, tj. razpravljanje o pravicah, pa Hegla uvršča med tiste teoretike politične filozofije, ki tvorijo »ogrodje« liberalistične misli, tj. v tradicijo Hobbesa, Locka, Kanta, itn. Oziroma, drugače povedano, »gre za

teorijo, ki jo najdemo pri Hobbesu, Locku, Kantu in Heglu in ki bi jo lahko poimenovali liberalistična⁵ teorija prava.« (Ilting 1974, 54) Kako namreč Hegel pojmuje človeka kot »nosilca pravic«? Človek kot tak ima zanj »kot nosilec pravic primarno – nič drugega ne pomeni izraz »pravica« – svobodo, da počne, kar ga je volja, seveda zgolj, dokler je sam pripravljen drugim, oziroma ostalim, priznati, da so isti nosilci pravic. Njegova svoboda se torej nikoli ne nanaša neposredno na svobodo drugih ljudi, pač pa zgolj na lastno zmožnost, da deluje in na predmete, ki sami niso nosilci pravic: na stvari [*Sachen*]. Posredno se lahko svoboda enega razširi na svobodo drugega človeka, kolikor se oba svobodno odločita, da bosta združila svoje podvzetje. Iz tega izhaja, da sta oba glavna dela abstraktnega prava lastnina in pogodba.« (Ilting 1974, 54)

Primerjav, kakršna je primerjava med terminom *Recht* in posameznikom, bi bilo seveda mogoče narediti še veliko več. Na tak način bi lahko primerjali koncept svobode in koncept posameznika, pojem občega in posameznika, delovanja in posameznika ... Karkoli bi že primerjali, vedno bi bila to primerjava nečesa v razmerju do posameznika. Sam posameznik pa je, ne glede na to, da nastopa v »Abstraktnem pravu« kot oseba, v drugem delu, tj. v »Moralnosti«, kot subjekt in v »Nравности« kot konkretna oseba, zmeraj en in isti posameznik. Heglov koncept posameznika ne sestoji namreč iz tega, da bi pojmoval posameznika kot neko entiteto, ki bi bivala sama na sebi, katere se zunanji svet nikakor ne bi dotaknil, če bi se je pa že, pa bi na njej sami ne spremenil ničesar. Heglov posameznik ni nekaj, kar bi bilo na eni strani tehtnice, medtem ko bi bile zunanje okoliščine, celoten zunanji svet nekaj, kar bi položili na drugo stran, nadaljnja analiza pa bi potem pokazala, na kateri strani je resnica. Ne, Heglov posameznik je že ves ta svet, Heglov posameznik oz. subjekt so te okoliščine, ki ga obdajajo, Heglov posameznik je na nek način že vsa resnica, saj mimo te subjektive oz. posameznikove resnice, druge resnice ni. Vendar tako kot lahko rečemo, da je v OČFP vse vselej v razmerju do posameznika, bi lahko tudi rekli, da je posameznik samo kot nekdo v razmerju do nečesa. Hegel namreč posameznika ne razlaga kot nekoga, ki bi bil že od samega začetka »na sebi« »izoblikovan«, temveč posameznik postane posameznik prav skozi to, da vstopa v razmerja – ali kot oseba ali kot subjekt ali kot konkretna oseba.

5. Povejmo bolj mimogrede še to, da se Ilting v svojem članku med drugim dotakne tudi vprašanja, kam bi lahko Heglovo teoretsko razdelavo politično uvrstili, klasificirali. Iltingova teza je, da se Hegel s svojo teorijo svobode in pravic predstavi kot liberalec, medtem ko nam ga njegovo pojmovanje države kaže kot republikanec, nikakor pa ne kot totalitarista. O tem glej: Ilting 1974.

Posameznik, tj. človek kot tak, je »na sebi in za sebe« šele po izkustvu tega »posredovanja«. Na nek način človek, posameznik je samo to razmerje.

Drugače rečeno, da bi bilo o posamezniku kot takem sploh možno kaj povedati, da bi bilo o njem kot takem sploh kaj vredno reči, mora ta za Hegla na nek način stopiti iz sebe. S Heglovim besednjakom rečeno: Posameznik je sicer lahko sam »na sebi«, vendar dokler ne gre »iz sebe«, še ni »na sebi in za sebe«. Ta »izstopni korak« je nujen. Hkrati se sicer vse dogaja za posameznika, toda, dokler je zveden samo nase, dokler ni naredil tistega *izstopnega koraka*, je lahko v svojem svetu sicer zadovoljen in je cel svet tak, kot ga on percipira, tudi sam je nenazadnje lahko tak, kot se percipira, ampak dokler ne pride do *neke* dejavnosti ali pa *nekega* dejanja, v katero s tem položi svoje »bistvo«, svoje »sebstvo«, svojo »Dasein«, pa naj je takšna ali drugačna, ga na nek način sploh ni. Oziroma, kot bi rekel Hegel, »v tem, ko sem praktičen, dejaven, kar pomeni, ko delujem, se določam ...« (§ 4 d). Če je »izstopni korak« prva določitev posameznika, potem je ta »možnost določitve« naslednja. Oba momenta sta vsebovana v posameznikovem delovanju. Ta »določitev« pomeni pri Heglu najpoprej namreč način subjektive, posameznikove »zamejitve«. Po Heglu namreč ni delovanja mimo nečesa partikularnega, posamičnega, »zamejenega«. In samo kot tako, tj. kot partikularno oziroma posamično, tj. posebno, je delovanje v svetu družbe sploh možno. In nenazadnje, to pomeni to, da skozi to določitev sem oziroma da sem skozi to določitev.

Heglova filozofija nastopi po Kantovi in vsekakor predstavlja premislek le-te oziroma njenih konceptov. Zato Hegel v *OČFP* tudi reče, če še enkrat navedemo enega izmed Heglovih stavkov, ki smo ga našli med množico navedkov iz *OČFP* o posameznikovih oz. subjektivih pravicah, sledeče: »... *pravica posebnosti subjekta*, da se zadovolji, ali, kar je isto, *pravica subjektivne svobode* tvori prelomnico in središče med starim vekom in moderno dobo, ...« (§ 124) Čeprav Kant v *Kritiki praktičnega uma* govori večinoma o *subjektu* (navedimo vsaj nekaj primerov: »... da je celo misleči subjekt ...« (str. 7)⁶, »...da se moramo kot subjekt svobode obravnavati kot noumenon...« (str. 8), »...če bi bil poprej subjekt te določitve (človek) ...« (str. 10), »... aplikacija na subjekt in njegovo čutnost ...« (str. 17), »praktična načela so subjektivna ali *maksime*, kadar ima subjekt pogoj za nekaj, kar velja le za njegovo voljo; objektivna ali praktični zakoni pa so, kadar je pogoj spoznan kot objektivni, se

6. Vse strani so navedene po slovenskem prevodu v: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana 1993, prevedel Rado Riha.

pravi, kot veljaven za voljo slehernega umnega bitja.« (str. 21), »... saj ima um v praktičnem opraviti s subjektom ...« (str. 21), »... tako razmerje do subjekta ...« (str. 23), »subjektivni temelj«, »subjektivni določitelni razlogi« itd, itn.; z naštevanjem smo prišli šele do ene osmine knjige in bi lahko še in še naštevali), zelo redko pa uporabi tako izraz individuum (sam izraz mu nastopi v knjigi dvakrat – prvič, v tabeli kategorij svobode na strani 117 in, drugič, še na strani 151, ko govori o individualnosti (« ... v razmerju do človeka in do njegove individualnosti ...») kot posameznik (izraz posameznik samo enkrat: »Na čem naj vsak posameznik gradi svojo srečnost, to je odvisno od njegovega posebnega občutka ugodja ali neugodja in je celo v enem in istem subjektu odvisno od različnosti potreb, ki izhajajo iz sprememb tega občutka. ...« (str. 27)), je *Heglov individuum*, *Heglov posameznik* na nek način »replika« Kantovega subjekta – po eni strani ponovitev in kopija, po drugi strani odgovor in ugovor na Kantovo pojmovanje. Hegel, ki sam koncept subjekta zameji na poglavje o »Moralnosti« – ter s tem samo še bolj poudari, da gre v njem za premislek Kantove filozofije –, in ki nasploh govori o posamezniku (ki v sebi zaobsega vse tri opredelitve – tj. osebo, subjekta in konkretno osebo), pred tega posameznika postavlja iste naloge in iste probleme, kot jih Kant pred svojega subjekta, le da se seveda njegov premislek rešitev teh nalog in zagat, ki so povezane z njimi, od Kantovega razlikuje. Zato prehoda iz moralnosti v pravno v *OČFP* ni razumeti v tej smeri, da bi šlo za »strukturo pozitivne odprave«, tako da bi le-ta »ostala negativna«, pač pa ima ta prehod prej »strukturo razrešitve protislovja«. (o tem glej tudi: Theunissen 1991, 25 in passim.) Drugače rečeno, ne glede na to, da Hegel kritizira Kantov kategorični imperativ kot nekaj »na sebi« sicer »lepega«, »dobro mišljenega«, a zaradi svoje formalnosti praznega, in na nek način za razdelkom »Moralnost« doda, »dopiše« razdelek »Pravnost« prav kot svoj odgovor na Kantovo »nezadostnost«, mu predstavlja Kant prav *prelomnico* brez katere sodobne filozofije ni. Ravno zato Hegel v *OČFP* pravi, da samo, kolikor nas vodijo lastne želje, lastna nagnjenja, hotenja in smotri, lahko s svojim delovanjem pridemo do nečesa občega in objektivnega. Subjektivni princip pri Heglu ni nekaj, kar bi v svetu eksistiralo ob nečem objektivnem, temveč se samo to objektivno, obče tvori prav skozi subjektivno, partikularno oz. posebno in posamično.

Vendar, da nas ne bi nadaljnje določitve posameznika na tem mestu predaleč odpeljale, povejmo o posamezniku na tem mestu samo še to, da se v tem pravzaprav nahaja bistvo Heglovega pojmovanja »združevanja«. Da se posameznik *pripozna* za takšnega, kakršen je (saj se njegova svoboda, kot smo z Iltingom

že povedali, »nikoli ne nanaša neposredno na svobodo drugih ljudi, pač pa zgolj na lastno zmožnost, da deluje in na predmete, ki sami niso nosilci pravic: na stvari«) – tj. najprej ta »izstopni korak« iz sebe v zunanost, vnanost, da bi potem prišel nazaj »v sebe« –, predpostavlja posameznika in še nekaj. Ta »še nekaj« pomeni enkrat posameznika in stvar (kot recimo v lastnini), drugič posameznika in še nekega drugega posameznika oziroma, dva posameznika (tj. vsaj dva posameznika kot v pogodbi, zakonski zvezi (kjer je ta vsaj dva strogo zamejen na samo dva), družini, civilni družbi). Ta moment pripoznanja, ki za seboj povleče številne nasledke, tvori po Heglu enega izmed temeljev razmerja med posameznikom in družbo. Drugače rečeno, Hegel se z *OČFP* osredotoči prav na to »dejstvo«, da se ljudje kot taki med seboj družijo, tj. združujejo v taki ali drugačni »obliki«. In moment *pripoznanja* je, tako kot sta recimo koncept »udejanjanja svobode« ali »hoteti obče«, Heglov odgovor na to »dejstvo«, oziroma njegov premislek tega »dejstva«.

II. »Struktura« ali kako razumeti razdelitev *OČFP*

Kakorkoli že, videli smo, da posameznik (enkrat kot oseba, drugič kot subjekt in tretjič kot konkretna oseba) tvori jedro tistega, kar smo v naslovu prispevka poimenovali »struktura« *OČFP*. Če torej posameznik tvori tisto načelo, ki v nekem pomenu določa strukturo *OČFP*, pa s tem še nismo dokončno pojasnili razdelitve tega dela. Kako torej razumeti Heglovo razdelitev *OČFP*? Drugače rečeno, kako sam Hegel razume razdelitev *OČFP* in prepletenost njenih delov? Heglov stališče, kar se tiče razdelitve kot take, razdelitve nasploh je znan. Za Hegla razdelitev, tj. kot filozofska razdelitev, nikoli ne sme in ne more nastopiti kot

»... zunanja razdelitev, zunanja klasifikacija dane snovi, ki jo naredimo glede na kakršenkoli razdelitveni razlog ali glede na številne druge različno dojete razdelitvene razloge, pač pa imanentno razlikovanje samega pojma.« (§ 33)

Filozofska razdelitev, s tem pa tudi razdelitev *OČFP*, torej ni »zunanja razdelitev«, pač pa gre za »imanentno razlikovanje samega pojma«. Toda kakšno je to »imanentno razlikovanje samega pojma«? Kako Hegel razume sam ta pojem? Ali gre pri razdelavi pojma v *OČFP* za diahroni in progresivni potek, pri čemer pojem napreduje iz »nižje« v »višjo« obliko? Ali se s tem razvojem

pojma, tj. z »napredkom« oz. s »prehodom« iz »Abstraktnega prava« v »Moralnost« oziroma iz »Moralnosti« v »Nrvnost« tisto, kar je bilo obravnavano v prejšnjih razdelkih s tem tudi ukine, ali ne? Kakšno je pravzaprav razmerje posameznih delov? Ali sploh gre za dialektiko gibanja »višjih« in »nižjih«, tj. »predhodnih« delov? Kako torej ravna Hegel oziroma, kaj pove sam o svojem ravnanju?

»V empiričnih znanostih običajno analizirajo tisto, na kar naletijo v predstavi, in ko posamično zvedejo na skupno, to potem imenujejo pojem. Sami ne ravnamo tako, saj hočemo le videti, kako se pojem sam določa, pri čemer se prisilimo, da ne dodajamo prav nič od našega menjenja [Meinen] in mišljenja. Na ta način dobimo niz misli in nek drug niz obstajajočih podob, pri katerih lahko dodamo, da je red časa v dejanskem pojavu deloma drugačen od reda pojma. Tako npr. ne moremo reči, da je lastnina obstajala pred družino, čeravno jo obravnavamo pred njo. V skladu s tem, bi lahko načeli vprašanje, zakaj ne pričenjamo z najvišjim, se pravi, s konkretno resničnim. Odgovor se nahaja v tem, ker hočemo resnično videti v formi nekega rezultata, k čemur bistveno spada, da najprej pojмимо sam abstraktni pojem. To, kar je dejansko, podoba pojma, je s tem za nas šele posledično in nadaljnje, čeravno naj bi bilo v sami dejanskosti prvo. Naš razvoj je [torej] v tem, da se abstraktne forme ne izkažejo za obstajajoče za sebe, pač pa za neresnične.« (§ 32 d)

Ali, kot dodaja v paragrafu, ki sledi pravkar navedenemu:

»Moralnost in poprejšnji moment formalnega prava, sta oba abstrakciji, katerih resnica je šele *nravnost*. Nrvnost je tako enotnost volje v njenem pojmu in volje posameznika, se pravi, subjekta. V prvem obstoju se v formi ljubezni in občutja nahaja zopet nekaj naravnega: *družina*; individuuum je tu uknil svojo krhko osebnost in se s svojo zavestjo nahaja v neki celoti. Toda na naslednji stopnji lahko vidimo izgubo lastne nravnosti in substancialne enotnosti: družina razpade, in njeni člani se drug do drugega obnašajo samostojno, v tem ko jih objema zgolj vez vzajemnih potreb. To stopnjo *civilne družbe* so pogosto imeli za državo. Toda šele *država* je to tretje, nravnost in duh, v katerem se zgodi neznanska združitev samostojnosti individualnosti in obče substancialnosti. Pravo države je tako višje od ostalih stopenj: je pravo v njegovi najbolj konkretni upodobitvi, ki je podrejeno samo najvišji absolutni resnici svetovnega duha.« (§ 33 d)

Hegel torej razume nravnost, ki sama zaobsega tri različne momente (družino, civilno družbo in državo), kot *resnico* prejšnjih dveh momentov, tj.

Theunissenova trditev, »da Heglova filozofija prava ni nič drugega kot teorija civilne družbe«, saj se »njen kritični prikaz prične že s kritiko pogodbenega prava in se ... nadaljuje v kritiko moralne zavesti«. (Theunissen, 38-39) Kot vidimo je razmerje med posameznimi momenti *OČFP* bolj zapleteno kot je videti na prvi pogled, vsekakor pa ni mogoče reči, da »imanentno razlikovanje samega pojma« pomeni enostavno napredovanje iz nižjih v višje stopnje. Toda za kakšne vrste razdelavo pojma potem sploh gre v *OČFP*?

Morda bi se morali vrniti k naši tezi, ki smo jo predstavili na začetku, da predstavlja posameznik kot »jedro strukture« tisto točko *OČFP*, okrog katere se vse vrti, ki je dejansko tisti, kateremu je v *OČFP* dodeljena glavna vloga od samega začetka pa vse do konca, do države. Na tem mestu nas ne zanima vprašanje, ali je glavni igralec doživel svoj bridki konec že takoj na začetku razdelka o državi, ali pa mu je uspelo preživeti do konca – razmerje posameznik/država je pri Heglu namreč področje, ki zahteva poglavje zase – pač pa bi radi poudarili, da se s posameznikom problem razdelitve na nek način ponovi. Kako namreč razumeti razdelitev *OČFP*, ko pa Hegel enkrat govori o posamezniku kot osebi, drugič kot subjektu in tretjič kot konkretni osebi? Kako to, da vsaka izmed teh opredelitev nastopi v svojem poglavju, prva v »Abstraktnem pravu«, druga v »Moralnosti« in tretja v »Nравnosti«? Vsekakor ne gre za to, da smo najprej osebe, potem, ko »dozorimo« in pridemo do neke stopnje razvoja, se izničimo kot taki, postanemo subjekti, katerega višja resnica je to, da smo konkretne osebe. Prav tako ne gre za to, da se z državo izničijo vsi prejšnji momenti. Nравnost ne izniči ne prava ne moralnosti, tako kot tudi država ne izniči ne družine ne civilne družbe. En moment eksistira ob drugem, tj. en moment eksistira v takšni ali drugačni obliki v drugem, zato nenazadnje tudi prihaja do »kolizij« med njimi, ali kot pravi Hegel:

»Vsaka stopnja v razvoju ideje prava ima svoje pravo, saj je obstoj svobode v eni izmed njenih lastnih določitev. Če govorimo o nasprotju moralnosti, nравnosti, do *prava*, tedaj pod pravom razumemo zgolj prav formalno abstraktne osebnosti. Moralnost, nравnost, državni interesi, so vsi neko posebno [eigentümlich] pravo, saj je vsaka izmed teh podob določitev in obstoj *svobode*. V *kolizijo* lahko pridejo zgolj, kolikor so vsi v enaki meri pravo; če bi moralno stališče duha ne bilo tudi pravo, če bi ne bilo svoboda v eni izmed svojih form, bi ne moglo priti v kolizijo s pravom osebnosti ali s kakim drugim pravom, saj to v sebi vsebuje pojem svobode, najvišjo določitev duha, v odnosu do katere je vse ostalo nekaj brezsubstančnega. Toda kolizija vsebuje obenem še nek drug moment, [namreč to], da omejuje, pri čemer je eno pravo podrejeno drugemu. Samo pravo svetovnega duha je absolutno neomejeno.« (§ 30 op.)

Hegel, kot vidimo, pravi »vsaka stopnja v razvoju ideje prava ...«, pri čemer teh stopenj ne smemo razumeti kot napredovanja, ki ukine in izniči predhodne stopnje. Toda kako jih potem razumeti? Poskusimo nek zasilen in približen odgovor podati s pomočjo računalniške igrice. Skoraj vsaka računalniška igrica nas najprej sprašuje po tem, na katerem »levelu« oziroma »stopnji« želimo igrati. Svoje čase je bila tako zelo popularna igrica, ki se ji je reklo »Formula 1«. Igrica je imela dve ali tri, morda tudi štiri stopnje. Število niti ni toliko pomembno, na tem mestu si bomo dovolili to, da bomo – tudi zaradi delitve *OČFP* – operirali s številko tri. Prva stopnja je bila v tem, da si kot dirkač vozila »Formule 1« upravljal samo s krmilom vozila in spreminjal smer (levo ali desno), hkrati pa si lahko opazoval vse ostale parametre, ki nastopajo tudi v pravi Formuli 1. Vse, kar si moral storiti, je bilo to, da nisi zapeljal s proge, a tudi če si, ni bilo nobene katastrofe, paziti si moral le na to, da se nisi ravno zaletel v steno kakšnega predora. Pri drugi stopnji si hkrati zaviral, pritiskal na plin, na tej stopnji so se ti poleg nesreč, že na prvi stopnji si se mimogrede lahko zaletel v koga, obenem začele dogajati tudi že kakšne obrabe gum itn. Na najvišji stopnji si imel nadzor praktično nad vsemi kazalci, ki si jih tudi prej že lahko pasivno spremljal, količina goriva in olja, obraba gum, podvozje, pa seveda sklopka, prestave, kajpak krmilo – skratka, zadnja stopnja je predstavljala res vse tisto, kar med vožnjo dela in na kar mora med vožnjo paziti pravi voznik Formule 1. Drugače rečeno, najnižja stopnja je izolirala zgolj en moment, naslednja je tega ohranila in k temu dodala še novega; tretja stopnja je oba momenta samo vzela »vase« in ju še dogradila – bistveno pri vsem skupaj pa je, da je, ne glede na to katero stopnjo izberemo, voznik vselej en in isti, le da je enkrat izoliran ta, enkrat pa drugi moment. Mimogrede rečeno, na podoben način se vožnje učimo tudi v avtošoli (najprej smer, nato prve tri prestave, zatem četrta in na koncu peta oziroma vožna po avtocesti...). Podobno je s »stopnjami v razvoju ideje prava«. Trije deli, trije momenti v razvoju predstavljajo »izolacijo« in razlago nekega momenta, segmenta, ki ga posameznik kot tak živi. V pravu gre za taka in taka razmerja, pravo je tako in tako, posameznik pa je, kolikor hoče biti posameznik, ki nastopa v pravu, splet teh relacij, ki se ji reče oseba. Podobno je tudi s posameznikom kot subjektom in s posameznikom kot konkretno osebo. Toda, če lahko rečemo za osebo in subjekta, da je pri njima bolj poudarek na »izolaciji«, izpostavitvi nekega momenta, je treba za konkretno osebo reči to, da tudi ta sicer predstavlja izpostavitev nečesa tretjega (konkretiziranje posameznika kot člana družine, kot člana civilne družbe in kot državljana), toda hkrati v sebi povzema oba prejšnja (kot smo že prej

povedali, zlasti v razdelku o civilni družbi). Nazadnje lahko rčemo, da je s Heglovim posameznikom tako kot z nami kot vozniki računalniške igrice »Formule 1«. Mi, kot vozniki, smo namreč zmeraj eni in isti, samo da enkrat nastopamo kot vozniki prve, drugič kot druge in tretjič kot tretje zahtevnostne stopnje računalniške igrice. In te razlike nas določajo. Ni torej igrica tista, ki se spreminja, temveč smo mi tisti, ki se »spreminjamo«. Tako je tudi s Heglovim posameznikom: posameznik ima kot oseba glavno vlogo na »stopnji«, ki se ji reče »Abstraktno pravo« (na tej stopnji ima opravka zgolj in samo s pravnimi razmerji), posameznik, ki se v »Moralnosti« pripoznava s pomočjo *delovanja*, tj. *skozi* delovanje, ima opravka z lastnimi željami, nagoni, smotri ...; v »Nrvnosti« pa ima kot konkretna oseba opravka z vsem tem skupaj oz. z obema svojima prejšnjima momentoma v neki konkretni situaciji, ki se ji enkrat reče »družina«, drugič »civilna družba« in tretjič »država«. Konkretna oseba je kot voznik tretje stopnje Formule 1, uspešno mora opraviti, v prenesenem pomenu povedano, tako z avtom kot z njegovimi prestavami, sklopko, pedalom za plin, z zavoro, s pogledi v retrovizor, prehitevanji, ..., – tj. z vožnjo kot tako, tj. s tem, kar »pojmem« vožnje zaobsega v sebi. Tako kot predstavlja izkustvo voznškega izpita na nek način »zrelostni izpit«, »vstop« v svet odraslih, tako si lahko tudi razumevanje posameznika kot konkretne osebe v »Nrvnosti« predstavljamo kot neke vrste »zrelostni izpit«, ki ga od nas bralcev *OČFP* terja Hegel.

3. Druge možnosti branja *OČFP*

Seveda naša pot branja *OČFP* ni edina možna pot. Druga pot, drugi možni način branja tega dela je v tem, da poskušamo izpostaviti kak drug problem, ki se nahaja v posameznem delu oziroma razdelkih tega dela ali delov, ali pa da se pri svoji interpretaciji omejimo na same te dele in razdelke. Sledeč temu principu razlage, bi lahko v posameznih poglavjih razvito problematiko jemali vsako zase in poskušali določiti, kakor to dejansko počnejo mnogi interpreti, naslovnike določenih Heglovih rešitev. Tako na primer Ritter pokaže, da je Heglovo nenehno sklicevanje na rimsko pravo in kritika Hugojevega »Učbenika zgodovine rimskega prava«, podana tako v »Uvodu« kot v »Abstraktnem pravu«, »načelen obračun s historično pravno šolo«. Historična pravna šola je »potem, ko je pravna filozofija šole ločila pojem prava, utemeljenega na naravi človeka, od pozitivnega prava, ter v skladu s tem različnost naravnega prava

oziroma »filozofskega prava« od pozitivnega »spreobrnila v to«, da sta »med seboj zoperstavljeni in protislovna«, po Heglu poskušala sam ta filozofski pojem narediti »za odvečnega nasploh ter ga nadomestiti s »spoznanjem iz bližnjih in daljnih zgodovinskih vzrokov« (Ritter 1997, 248; primerjaj tudi *OČFP*, § 3). Hegel sam se namreč temu direktno zoperstavi, saj v tretjem paragrafu – ko primerja razvoj iz historičnega, zgodovinskega temelja in razvoj iz pojma (Heglova opomba iz § 3 je na nek način v celoti posvečena obračunavanju s teorijo, za katero meni, da je lastna historični pravni šoli) – pravi, da se »zgodovinski pomen, zgodovinski prikaz in dokazovanje nastanka ter filozofski nazor, prav tako o nastajanju in pojmu stvari, nahajata v različnih sferah«.

Podobno se zadeve loti tudi Michel Villey (prim. Villey 1974), ki za izhodišče svojega članka vzame prav Heglovo obravnavo rimskega prava znotraj *OČFP*, pri čemer postopa sledeče: za podlago vzame rimsko pravo in ga primerja s Heglovo kritiko. Pri tem ugotovi, da se rimsko pravo »na sebi«, tj. pravo rimsko pravo, razlikuje od tiste podobe in predstave rimskega prava, ki jo kritizira Hegel. Tako denimo pokaže, da so v Rimu – v nasprotju s Heglovimi trditvami – tudi sužnji imeli pravni status, tj. status pravne osebe, pri čemer spregleda temeljno Heglovo poanto, po kateri je sporno prav to, da se človeka kot na sebi in za sebe svobodno in umno bitje obravnava kot sužnja. Gre namreč za to, da si lahko človek, ker je svobodno bitje, prisvoji vse stvari, tj. »vse reči lahko postanejo lastnina človeka« (§ 44 d), oziroma, še nekoliko drugače rečeno, človek ima kot svobodno bitje »absolutno pravico do prisvojitve vseh stvari« (§ 44). Edino, do česar človek nima »absolutne pravice« je to, da poseduje *drugega* človeka. Svobodno bitje ne more posedovati drugega svobodnega bitja, ne more biti lastnik njegovega telesa, saj sem »za *druge* bistveno nekaj svobodnega [ein Freies] v svojem telesu kot ga imam«. S tem je namreč kršen prav pojem človeka (volja je volja le, kolikor je svobodna ...; tj. človek je človek le, kolikor je svobodno bitje). Vse, kar lahko kot posameznik posedujem od drugega posameznika je tisto, v kar se ta drugi »polaži«, v kar se ta drugi posameznik dá. In v abstraktnem pravu je tisto, v kar se ta posameznik »dá«, potem predmet pogodbe. Drugače rečeno, »vsaka vrsta pravic pripada zgolj osebi, in objektivno pravica, ki izhaja iz pogodbe, ni pravica do osebe, pač pa zgolj do nečesa njej zunanjega ali do nečesa, kar lahko ta oseba povnanji, vselej je pravica do neke stvari«. (§ 40 op.)

Skratka, takšne vrste branja, omejene na posamezna področja, lahko izpostavljen moment kot tak (recimo zločin in logiko kaznovanja, razmerje posamezniki/družina ali posameznik/država, vprašanje sklenitve zakonske

zveze, vprašanje razmerja Hegel in teoretiki naravnega prava, ...), kot zamejen zelo dobro razložijo, kot takšne, kot zamejene, pa zato izgubijo izpred oči Heglovo pojmovanje posameznika, ki v nekem pomenu predstavlja celotne *OČFP*.

Nadaljnja možnost branja *OČFP* je, da poskušamo Hegla in problematiko *OČFP* oziroma problematiko njenih posamičnih delov umestiti v nek širši kontekst, kakor v svoji analizi Hegla in njegovega razmerja do naravnega prava ravna denimo Norberto Bobbio (prim. Bobbio 1974), ki sklepa takole: čeprav je avtor *OČFP* Hegel in gre torej v *OČFP* za razvijanje in utemeljevanje njegove lastne teorije in konceptov, pa Hegel samih teh konceptov ni jemal kar tako »iz glave«, temveč je moral pri tem ravnati tako kot vsak filozof, da je apliciral in se opiral na problematiko, ki so jo razvili, razvijali in poskušali rešiti tako njegovi predhodniki kot tudi njegovi sodobniki. Bobbio vzame za predpostavko to, da mora imeti polemični jezik – v *OČFP* vsepovsod prisoten – nekega naslovnika, pri čemer pod naslovnike razume tako Heglove zanamce kot predhodnike in sodobnike. Za izhodišče torej vzame primerjavo Heglovega sistema z njegovimi predhodniki in s tistimi filozofi, ki so Heglu sledili in pride do sklepa, da je »očitno, da ima Hegel več skupnega s svojimi predhodniki«, čigar razprave kažejo na »neko dihotomijo: čisto in aplicirano, nesvobodno in svobodno naravno pravo, individualno in družbeno pravo, od katerih sta prva lastnina in pogodbe, druga pa družina in država«. Tako je na primer Leibniz razlikoval »*ius proprietatis, ius societatis, ius pietatis*«. Samo trojnost delitve je predlagal tudi sam Kant, pri čemer je iz »družinskega prava naredil nek samostojni del, ki se nahaja med privatnim in državnim pravom.« Čeprav je Hegel Kantovo »novost ... zavrnil«, je vendarle »prevzel trojno delitev«, ter med »individualno pravo in družbeno pravo ... vrnil *moralnost* kot vmesni moment, ki ga je imel za nekaj neodvisnega in pravu sledečega področja« (Bobbio 1974, 96). Kot vidimo tudi Bobbio v svojem branju, ki se je skušalo omejiti na določen problem, na problem razmerja Hegla do teorije naravnega prava, naleti na problem strukture in notranje členitve oziroma razdelitve *OČFP*, kar z drugimi besedami povedano pomeni, da se nobeno branje, ne glede na svoje morebitno izhodišče in cilj, ne more izogniti problemu strukture in razumevanja notranje členitve *OČFP*, kar pa je mogoče razložiti zgolj, če za svoje izhodišče vzamemo posameznika oziroma udejanjenje posameznikove svobode, ki tvori rdečo nit *OČFP*.

Primerjava razmerja med naravnim pravom in državnim pravom v OČFP in v razpravi o naravnem pravu v OČFP.

1. [Prevedeno po: *Storia della filosofia*, UTET, Torino, 1963.]

Citirana literatura:

- G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe (TWA), Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.), zv. št. 7.
- Bobbio, Norberto (1974), »Hegel und die Naturrechtslehre«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, str. 81-108.
- Ilting, Karl-Heinz (1974), »Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, str. 52-80.
- Kant, Immanuel (1992), *Kritika praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana; prevedel Rado Riha.
- Ritter, Joachim (1987), »Osoba i vlasništvo. Od §§ 34 do 81 Hegelovih »Osnovnih crta filozofije prava««, v: Joachim Ritter, *Metafizika i politika*, Informator. Fakulteta političkih nauka, Zagreb, prev. Ante Pažanin in Pavo Barišić, str. 243-262.
- Steinberger, Peter J. (1986), »Hegel on Marriage and Politics«, v: *Political Studies*, XXXIV, zv., št. 4, december 1986, str. 575-591; nav. po slov. prevodu v: *Problemi*, št. 1-2/1996, letnik XXXIV, Ljubljana, str. 19-39; prev. Peter Klepec.
- Theunissen, Michael (1991), »The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right«, v: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson, Routledge, New York & London 1991, str. 3-63.
- Villey, Michel (1974), »Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, str. 131-152.

Gilles Deleuze

NIETZSCHE

Nietzsche integrira v filozofijo dve izrazni sredstvi, aforizem in pesem.¹ Prav ti obliki implicirata novo koncepcijo filozofije, novo podobo misleca in mišljenja. Ideal spoznanja, odkritje resnice Nietzsche nadomesti z *interpretacijo* in *vrednotenjem*. Prva fiksira »smisel« nekega fenomena, smisel, ki je vselej parcialen in fragmentaren; drugo določi hierarhično »vrednost« smislov in totalizira fragmente, ne da bi zmanjšalo ali izbrisalo njihovo pluralnost. Prav aforizem je hkrati umetnost interpretiranja in nekaj, kar interpretiramo; pesem je hkrati umetnost vrednotenja in nekaj, kar vrednotimo. Interpret je fiziolog ali zdravnik, ki obravnava fenomene kot simptome in govori v aforizmih. Tisti, ki vrednoti, je umetnik, ki upošteva in ustvarja »perspektive« ter govori s pesmijo. Filozof prihodnosti je umetnik in zdravnik – z eno besedo, zakonodajalec.

Ta podoba filozofa je hkrati najstarejša, najdavnejša. Je podoba predsokratskega misleca, »fiziologa« in umetnika, interpretira in ovrednotevalca sveta. Kako razumeti to intimno vez med prihodnostjo in izvornostjo? Filozof prihodnosti je hkrati raziskovalec starih svetov, vrhov in podzemnih votlin, in ustvarja zgolj s tem, da se spominja nečesa, kar je bilo v bistvu pozabljeno. To nekaj je po Nietzscheju enotnost mišljenja in življenja. Ta enotnost je kompleksna: korak življenja, korak mišljenja. Načini življenja inspirirajo načine mišljenja, načini mišljenja ustvarjajo načine življenja. Življenje *aktivira* mišljenje in mišljenje po drugi strani *afirmira* življenje. O tej predsokratski enotnosti nimamo več nobenega pojma. Imamo le še primere, kjer mišljenje brzda in pohablja življenje, ga spravlja k pameti, in kjer se življenje maščuje, znori mišljenje in se izgubi skupaj z njim. Izbiramo lahko le še med povprečnimi življenji in norimi misleci. Življenji, ki so preveč trezna za misleca, in mislimi, ki so preveč nore za živečega: Kant in Hölderlin. Toda lepa enotnost ostaja nekaj, kar je treba znova najti, tako da norost ne bo več norost – enotnost, ki iz neke življenjske dogodivščine naredi aforizem mišljenja in iz ovrednotenja mišljenja novo perspektivo življenja.

1. [Prevedeno po *Nietzsche par Gilles Deleuze*, PUF, Paris 1965.]

Ta skrivnost predsokratikov je bila na nek način izgubljena že ob samem izvoru. Filozofijo moramo misliti kot neko silo. Toda zakon sil je ta, da se ne morejo pojaviti, ne da bi si nadele masko predobstoječih sil. Življenje mora najprej posnemati materijo. Filozofska sila se je v trenutku svojega rojstva v Grčiji morala zamaskirati, da bi preživela. Filozofija si je morala izposoditi izgled predhodnih sil, morala si je nadeti masko *svečenika*. Mladi grški filozof ima na sebi nekaj starega orientalskega svečenika. Glede tega se še danes motimo: Zoroaster in Heraklit, Hindujski in Eleati, Egipčani in Empedokles, Pitagora in Kitajci – vse mogoče zmešnjave. Govorimo o vrlini idealnega filozofa, o njegovem asketstvu, o njegovi ljubezni do modrosti. Nismo zmožni ugledati posebne samote in posebne čutnosti, nič kaj modrih smotrov neke nevarne eksistence, ki se je skrivala za to masko. Ker je bila skrivnost filozofije izgubljena v samem izvoru, ostane, da jo odkrijemo v prihodnosti.

Neizogibno je torej bilo, da se je v zgodovini filozofija razvijala zgolj tako, da se je izrojevala in se obračala proti sebi, se pustila zgrabiti svoji maski. Namesto enotnosti aktivnega življenja in afirmativnega mišljenja vidimo, kako si mišljenje zadaja nalogo soditi življenje, mu zoperstavlja vrednote, ki naj bi bile višje, ga meriti glede na te vrednote in ga omejevati, obsojati. Hkrati, ko mišljenje tako postaja negativno, vidimo, kako se življenje razvrednoti, preneha biti aktivno in se zvede na svoje najšibkejše oblike, na bolezenske oblike, ki so edine kompatibilne s tako imenovanimi višjimi vrednotami. *Zmagoslavje »reakcije« nad aktivnim življenjem in negacije nad afirmativnim mišljenjem*. Za filozofijo so posledice težke. Kajti dve vrlini filozofa zakonodajalca sta bili kritika vseh etabliranih vrednot, torej vrednot, višjih od življenja, in načela, od katerega so odvisne, ter ustvarjanje novih vrednot, vrednot življenja, ki zahtevajo neko drugo načelo. Kladiivo in transmutacija. Toda hkrati s tem, ko se filozofija izrojeva, filozof zakonodajalec prepušča svoje mesto podvrženemu filozofu. Namesto kritike etabliranih vrednot, namesto ustvarjalca novih vrednot in novih vrednotenj, se pojavi konservator sprejetih vrednot. Filozof preneha biti fiziolog ali zdravnik, da bi postal metafizik; preneha biti pesnik, da bi postal »javni uslužbenec«. Pravi, da je podvržen zahtevam resničnega, razuma; toda za temi zahtevami razuma pogosto prepoznamo sile, ki niso tako razumne, države, religije, tekoče vrednote. Filozofija je le še popis vseh razlogov, ki si jih človek daje za to, da uboga. Filozof govori o ljubezni do resnice, toda ta resnica tu ne škoduje nikomur (je »udobna in prijazna pojava, ki vsem obstoječim silam znova in znova zagotavlja, da si glede nje nikomur ni treba delati skrbi; saj gre vendar

le za 'čisto znanost'.²). Filozof vrednoti življenje glede na njegovo zmožnost, da prenaša težo, nosi bremena. Ta bremena in ta teža so natanko višje vrednote. Takšen je duh teže, ki v isti puščavi združuje nosača in nošeno, reaktivno in razvrednoteno življenje, negativno in razvrednotujoče mišljenje. Tako ostaneta le še utvara kritike in prikazen ustvarjanja. Kajti nič ni bolj nasprotnega ustvarjalcu kot nosač. Ustvarjati pomeni razbremeniti, pomeni raztovoriti življenje, iznajti nove možnosti življenja. Ustvarjalec je zakonodajalec – plesalec.

Izrojevanje filozofije se v jasni obliki pojavi s Sokratom. Če definiramo metafiziko z razlikovanjem med dvema svetovoma, z nasprotjem med bistvom in pojavom, med resničnim in lažnim, med inteligibilnim in čutnim, je treba reči, da Sokrat iznajde metafiziko: iz življenja naredi nekaj, kar je potrebno soditi, meriti, omejiti, iz mišljenja pa mero, mejo, ki nastopa v imenu višjih vrednot – Božjega, Resničnega, Lepega, Dobrega... S Sokratom nastopi tisti tip filozofa, ki je prostovoljno in subtilno podvržen. Toda pojdimo naprej, preskočimo nekaj stoletij. Kdo lahko verjame, da je Kant restavriral kritiko ali ponovno našel idejo filozofa zakonodajalca? Kant ožigosa lažne pretenzije do spoznanja, toda ne postavi pod vprašaj ideala spoznanja; ožigosa lažno moralno, toda ne postavi pod vprašaj pretenzij moralnosti, niti narave in izvora njenih vrednot. Očita nam, da smo pomešali domene, interese; toda domene ostanejo nedotaknjene, interesi uma pa sveti (resnično spoznanje, resnična morala, resnična religija).

Dialektika sama podaljšuje to čarovnijo. Dialektika je tista umetnost, ki nas vabi, da znova najdemo odtujene lastnosti. Vse se vrne k Duhu kot motorju in produktu dialektike; ali pa k samozavedanju; ali pa celo k človeku kot generičnemu bitju. Toda če naše lastnosti na samih sebi izkušajo upadlo življenje in pohabljačo mišljenje, kaj nam pomaga, da jih znova najdemo oziroma postanemo njihov resnični subjekt? Ali smo odpravili religijo, če smo ponotranjili duhovnika, če smo ga, v skladu z reformacijo, postavili v vernika? Ali smo ubili Boga, če smo na njegovo mesto postavili človeka, pri tem pa ohranili bistveno, namreč to mesto? Edina sprememba je tale: namesto, da bi bil obtežen od zunaj, si človek sam oprta breme. Filozof prihodnosti, filozof-zdravnik bo tu postavil diagnozo iste tegobe, ki se kaže v drugačnih simptomih: vrednote se lahko spreminjajo, človek se lahko postavi na mesto Boga, napredek, sreča,

2. F. Nietzsche, *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, Werke I, Ullstein Verlag, Frankfurt-Berlin-Wien 1969, str. 299.

koristnost nadomestijo resnično, dobro ali božansko – tisto bistveno, tj. perspektive ali vrednotenja, od katerih so te stare ali nove vrednote odvisne, pa se ne spremeni. Vselej se nas poziva k temu, da se podvržemo, da si oprtamo neko breme, da priznavamo samo reaktivne oblike življenja, obtožujoče oblike mišljenja. Ko tega nočemo več, ko si ne moremo oprtati več dodatnih višjih vrednot, nas pozovejo, da sprejmemo »Realno takšno, kot je« – toda *to Realno, takšno, kot je, je natanko tisto, kar so višje vrednote naredile iz realnosti!* (Celo eksistencializem je do današnjih dni ohranil osupljivo nagnjenje za nošenje, jemanje nase, nagnjenje, ki je strogo vzeto dialektično in ki ga ločuje od Nietzscheja.)

Nietzsche je prvi, ki nas je naučil, da za transmutacijo vrednot ne zadošča ubiti Boga. V Nietzschejevem delu obstajajo številne različice smrti Boga, vsaj petnajst jih je in vse so zelo lepe. Toda gre prav za to, kot to pove ena najlepših med njimi, da je morilec Boga »najgrši človek«. Nietzsche hoče reči, da človek postane še grši, ko tedaj, ko ne potrebuje več neke zunanje instance, samemu sebi prepove to, kar mu prej ni bilo dopuščeno, in si hkrati oprta policijo in bremena, za katera se mu zdi, da celo več ne prihajajo od zunaj. Tako ostaja zgodovina filozofije, od sokratikov do heglovcev, zgodovina dolgih človeških podvrženj ter razlogov, s katerimi človek ta podvrženja opravičuje. To gibanje izrojevanja ne prizadeva samo filozofije, temveč izraža splošnejše postajanje, najbolj temeljno kategorijo zgodovine. Ni dejstvo v zgodovini, temveč sam princip, iz katerega izhaja večina dogodkov, ki so določili naše mišljenje in naše življenje, simptomov nekega razkroja. Tako da resnična filozofija, filozofija prihodnosti, ni ne zgodovinska ne večna: biti mora času neprimerna, vselej času neprimerna.

Vsaka interpretacija je določitev smisla nekega fenomena. Smisel sestoji natanko v razmerju sil, po katerem nekatere sile delujejo, druge pa reagirajo, znotraj kompleksnega in hierarhiziranega skupka. Kakršnakoli je že kompleksnost fenomena, vselej razberemo aktivne, primarne sile osvajanja in podjarmljanja ter reaktivne sile, prilagajanja in regulacije, ki so sekundarne. Ta razloček ni le kvantitativen, temveč kvalitativen in tipološki. Kajti bistvo sile je, da je v razmerju z drugimi silami; in v tem razmerju prejema svoje bistvo ali kvaliteto.

Razmerje sile do sile se imenuje »volja«. Zato se je treba izogniti nesmislu v zvezi z nietzschejanskim načelom volje do moči. To načelo ne pomeni (vsaj ne najprej), da volja *hoče* moč ali *želi* dominirati. Dokler interpretiramo voljo do moči v smislu »želje dominirati«, jo nujno naredimo odvisno od etabliranih vrednot, ki edine lahko določijo, kdo mora biti »priznan« kot najmočnejši v

tem ali onem primeru, v tem ali onem konfliktu. S tem spregledamo naravo volje do moči, ki je plastično načelo vseh naših vrednotenj, skrito načelo za ustvarjanje novih, nepriznanih vrednot. Volja do moči, pravi Nietzsche, ni v lakomnosti ali v tem, da *jemljemo*, temveč v tem, da *ustvarjamo, dajemo*.³ Moč kot volja do moči ni tisto, kar volja hoče, temveč *tisti*, ki v volji hoče (Dioniz osebno). Volja do moči je diferencialni element, iz katerega izhajajo prisotne sile in kvaliteta vsake od njih v nekem kompleksu. Tako je vselej predstavljena kot gibljivi, zračni, pluralni element. Sila ukazuje prek volje do moči, toda hkrati sila tudi uboga prek volje do moči. Tema dvema tipoma ali kvalitetama sil torej ustrezata dva obraza, dve *qualia* volje do moči, ultimativna in tekoča [*fluent*] značaja, temeljnejša od značajev sil, ki iz njiju izhajajo. Kajti volja do moči naredi, da aktivne sile *afirmirajo*, in sicer afirmirajo svojo lastno razliko: v njih je prva afirmacija, negacija je vselej le posledica, nekakšen nameček užitka. Reaktivnim silam pa je nasprotno lastno to, da se najprej zoperstavijo temu, kar one niso, da omejijo drugega: pri njih je prva *negacija*, prek negacije pridejo do dozdevka afirmacije. Afirmacija in negacija sta torej *qualia* volje do moči, tako kot sta aktivno in reaktivno kvaliteta sil. In tako kot interpretacija najde načela smisla v silah, vrednotenje najde načela vrednot v volji do moči. – Glede na terminologijo zgornjih izpeljav se bomo tudi izognili temu, da bi Nietzschejevo misel zvedli na enostavni dualizem. Kajti, kot bomo videli, k afirmaciji bistveno spada to, da je sama množstvo, da je pluralna, k negaciji pa, da je ena oziroma težaško monistična.

Toda zgodovina nas postavlja pred nadvse nenavaden pojav: reaktivne sile triumfirajo, v volji do moči zmaga negacija! Ne gre le za zgodovino človeka, temveč za zgodovino življenja ter zgodovino Zemlje, vsaj na tistem njenem obličju, ki ga naseljuje človek. Povsod vidimo, kako »ne« triumfira nad »ja«, reakcija nad akcijo. Celó življenje postane adaptativno in regulacijsko ter se zvede na svoje sekundarne oblike: pojma nimamo več, kaj pomeni delovati. Na tem opustošenem obličju se izčpujejo celo sile Zemlje. Nietzsche imenuje to skupno zmago reaktivnih sil in volje zanikanja »nihilizem« – ali triumf sužnjev. Analiza nihilizma je po Nietzscheju predmet *psihologije*, pri čemer je ta psihologija tudi psihologija kozmosa.

Zdi se, da filozofija sile ali moči težko razloži, kako to, da zmagajo reaktivne sile, »sužnji« in »šibki«. Kajti, če se to zgodi tako, da vsi skupaj tvorijo večjo

3. Cf. *Tako je govoril Zaratustra*, tretja knjiga, »O treh zlih« (Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 220-221).

silo, kot je sila močnih, ni jasno, kaj se je spremenilo in na čem temelji kvalitativno vrednotenje. Toda v resnici šibki, sužnji, ne zmagujejo na podlagi seštevanja njihovih sil, temveč prek odštevanja sile drugega: močnega ločijo od tega, česar je zmožen. Ne zmagujejo s sestavljanjem svoje moči, temveč s svojo močjo okuževanja. Sprožijo reaktivno postajanje vseh sil. Prav to je »izrojevanje«. Nietzsche že pokaže, da kriteriji boja za obstanek, kriteriji naravne selekcije, nujno favorizirajo šibke in bolne kot take, »sekundarne« (*bolno* imenujemo življenje, zvedeno na njegove reaktivne procese). V primeru človeka kriteriji zgodovine še toliko bolj favorizirajo sužnje kot take. To postajanje-bolno vsega življenja, postajanje-suženj vseh ljudi, je zmaga nihilizma. Tako se bomo izognili tudi nesmislu glede Nietzschejevih terminov »močan« in »šibak«, »gospodar« in »suženj«: jasno je, da suženj, ko dobi oblast, ne preneha biti suženj, tako kot šibak ne preneha biti šibak. Reaktivne sile s tem, ko zmagajo, ne prenehajo biti reaktivne. Kajti pri vsem gre po Nietzscheju za kvalitativno tipologijo, gre za nizkotnost in plemenitost. Naši gospodarji so sužnji, ki triumfirajo v univerzalnem postajaju-suženj: evropski človek, domači človek, burkež... Nietzsche opiše moderne države kot mravljišča, kjer šefi in mogočnejši zmagujejo s svojo nizkotnostjo, tako da širijo okužbo s to nizkotnostjo in burkaštvom. Kakršnakoli že je kompleksnost Nietzscheja, bralec zlahka ugane, v katero kategorijo (to je v kateri tip) bi Nietzsche uvrstil raso »gospodarjev«, ki so jo zasnovali nacisti. Tedaj in zgolj tedaj, ko zmaguje nihilizem, volja do moči preneha pomeniti »ustvarjanje«, temveč pomeni: hoteti moč, želeli dominirati (torej pripisati si ali si dati pripisati etablirane vrednote, denar, časti, oblast...). Toda ta volja do moči je natanko volja sužnja, je način, kako nemočni suženj razume moč, kako si jo predstavlja, in *ko zmaga, aplicira prav to predstavo*. Zgodi se, da bolnik reče: oh! če bi se počutil bolje, bi storil tole – in morda bi to res storil –, toda njegovi načrti in snovanja so še vedno načrti bolnega in zgolj bolnega. Isto velja za sužnja in za njegovo pojmovanje gospodstva ali moči. Isto velja za reaktivnega človeka in za njegovo pojmovanje dejanja. Povsod sprevačanje vrednot in vrednotenj, povsod se na stvari gleda iz malega zornega kota, podobe so obrnjene na glavo kot v kukalu. Ena Nietzschejevih največjih tez je: »Vselej moramo braniti močne pred šibkimi.«

▫ Navedimo, katere so v primeru človeka etape trumfa nihilizma. Te etape so velika odkritja nietzschejanske psihologije, kategorije neke tipologije globin:

▫ 1. *Resentiment*: ti si kriv, ti si kriv... Projekтивni obtožba in protiobitožba. Ti si kriv, če sem šibek in nesrečen. Reaktivno življenje se izmika aktivnim silam, reakcija preneha biti »dejavna«. Reakcija postane nekaj čutenega, »resentiment«,

ki se izvaja proti vsemu, kar je aktivno. Delovanje »osramotimo«: samo življenje je obtoženo, ločeno od svoje moči, ločeno od tega, česar je zmožno. Jagnje reče: tudi jaz bi lahko počelo vse tisto, kar počne orel, toda v čast mi je, da tega ne počnem, naj raje orel počne kot jaz...

2. *Slaba vest*: jaz sem kriv... Trenutek introjeksijske. Ko so tako rekoč življenje ujete na trnek, se lahko reaktivne sile vrnejo k sebi. Ponotranjijo krivdo, imenujejo se krive, obrnejo se proti sebi. Toda na ta način dajo zgled, pozovejo celotno življenje, da se jim pridruži, dosežejo maksimum okužujoče moči – oblikujejo skupnosti reaktivnih.

3. *Asketski ideal*: trenutek sublimacije. Šibko ali reaktivno življenje konec koncev hoče negacijo življenja. *Njegova* volja do moči je volja do ničla kot pogoj njegove zmage. Po drugi strani pa volja do ničla tolerira zgolj šibko, pohabljeno, reaktivno življenje: stanja, ki so blizu ničle. Tako nastane zaskrbljujoča zveza. Življenje bomo sodili glede na vrednote, ki naj bi mu bile superiorne: te pobožne vrednote se zoperstavljajo življenju, ga obsojajo, ga vodijo k ničlu; odrešitev obljublja zgolj najbolj reaktivnim oblikam, najšibkejšim in najbolj bolnim življenja. Takšna je zveza Boga-Ničla in Reaktivnega-Človeka. Vse je sprevrnjeno: sužnji se imenujejo gospodarji, šibki se imenujejo močni, nizkotnost se imenuje plemenitost. Za nekoga rečemo, da je močan in plemenit, ker nosi: nosi težo »višjih« vrednot, počuti se odgovornega. Celó življenje, predvsem življenje, se mu zdi težko prenašati. Vrednotenja so tako deformirana, da ne vidimo več, da je tisti, ki nosi, suženj, da je tisto, kar nosi, suženjstvo, da je nosač [*portefaix*] nosi-slabič [*porte-faible*] – nasprotje ustvarjalca, plesalca. Kajti v resnici nosimo zgolj zaradi šibkosti, nositi se damo zgolj volji do ničla (prim. Zaratustrinega burkeža in Osla).

Predhodnji etapi nihilizma po Nietzscheju ustrezata prva judovski religiji in druga krščanski. Toda kako slednjo pripravlja grška filozofija, tj. izrojevanje filozofije v Grčiji! Splošneje rečeno, Nietzsche pokaže, kako so te etape tudi geneza velikih kategorij mišljenja: Jaza, Sveta, Boga, kavzalnosti, finalnosti itn. – Toda nihilizem se tu ne ustavi in nadaljuje neko pot, ki tvori vso našo zgodovino.

4. *Smrt Boga*: trenutek ponovne prilastitve. Že dolgo se nam smrt Boga zdi kot znotrajreligiozna drama, kot nekaj, kar se odvija med judovskim in krščanskim Bogom. Tako da ne vemo več prav natanko, ali umre Sin zaradi resentimenta Očeta ali umre Oče, da bi bil Sin lahko neodvisen (in postal »kozmpolit«). Toda že sveti Pavel utemelji krščanstvo na ideji, da Kristus umre za *naše* grehe. Z reformacijo smrt Boga vse bolj postaja nekaj, kar se

odvija med Bogom in človekom. Dokler človek ne odkrije, da je morilec Boga, se hoče kot tak vzeti nase in nositi to novo breme. Hoče logično konsekvenco te smrti: sam postati Bog, nadomestiti Boga.

Nietzschejeva ideja je v tem, da je smrt Boga velik in hrupen dogodek, ki pa ni zadosten. Kajti »nihilizem« se nadaljuje in le malo spremeni obliko. Nihilizem je malo prej pomenil: razvrednotenje, negacijo življenja v imenu višjih vrednot. Zdaj pa pomeni: negacijo teh višjih vrednot, nadomestitev s človeškimi vrednotami – prečloveškimi (morala nadomesti religijo; koristnost, napredek, zgodovina sama nadomestijo božanske vrednote). Nič se ni spremenilo, kajti zdaj s človeškimi vrednotami zmagujeta isto reaktivno življenje in isto suženjstvo, ki sta zmagovala v senci božanskih vrednot. Gre za istega nosača, istega Osla, ki je ostal otovorjen s težo božanskih relikvij, za katere je odgovarjal pred Bogom, in ki se zdaj natovarja sam, natovarja s samoodgovornostjo. Storili smo celo korak naprej v puščavo nihilizma: mislimo, da zajemamo celotno Realnost, zajemamo pa zgolj to, kar so višje vrednote od nje pustile, usedlino reaktivnih sil in voljo do nič. Zato Nietzsche v IV. knjigi *Zaratusstre* zariše veliko bedo tistih, ki jih imenuje »višji ljudje«. Ti hočejo nadomestiti Boga, nosijo človeške vrednote, celo verjamejo, da so znova našli Realnost, se znova polastili smisla afirmacije. Toda edina afirmacija, ki so je zmožni, je »ja« Osla, »I-A«, reaktivna sila, ki samo sebe natovarja s produkti nihilizma in ki misli, da reče ja vsakič, ko *nosi* ne. (Dve moderni deli sta globoki meditaciji o Ja in Ne, o njuni avtentičnosti ali njuni mistifikaciji: Nietzsche in Joyce.)

5. *Zadnji človek in človek, ki hoče propasti*: trenutek konca. Smrt Boga je torej dogodek, toda dogodek, ki še čaka svoj smisel in svojo vrednost. Dokler ne zamenjamo načela vrednotenja, dokler nadomeščamo stare vrednote z novimi in zgolj beležimo nove kombinacije med reaktivnimi silami in voljo do nič, se ni nič spremenilo, še zmeraj smo pod vladavino *etabliranih* vrednot. Dobro vemo, da obstajajo vrednote, ki se rodijo stare, in ki od svojega rojstva naprej pričajo o svoji konformnosti, o svojem konformizmu, o svoji nemožnosti, da bi vznemirile kakršenkoli etablirani red. In vendar z vsakim korakom nihilizem malo napreduje, ničevost se bolje razkrije. Kajti v smrti Boga se pokaže, da se zveza reaktivnih sil in volje do nič, reaktivnega Človeka in nihilističnega Boga, počasi prekinja: človek je mislil, da lahko shaja brez Boga, da lahko velja za Boga. Nietzschejevi koncepti so kategorije nezavednega. Pomembno je to, kako se drama nadaljuje v nezavednem: ko reaktivne sile mislijo, da lahko shajajo brez »volje«, stopajo vedno globlje v brezno nič, v svet, ki je vse bolj oropan vrednot, ne le božanskih, tudi človeških. Na koncu Višjih ljudi se

pojavi *zadnji človek*, tisti, ki reče: vse je zastoj, najbolje, da pasivno preminemo. Raje nič volje kot volja do nič! Toda zaradi te prekinitve se volja do nič sama obrne proti reaktivnim silam, postane volja zanikati samo reaktivno življenje in človeku zbudi željo, da bi se aktivno uničil. Onstran zadnjega človeka je torej še *človek, ki hoče propasti*. In v tem trenutku dovršitve nihilizma (Polnoč) je vse pripravljeno – pripravljeno za transmutacijo.⁴

Transmutacija vseh vrednot je definirana takole: aktivno postajanje sil, *triumf afirmacije v volji do moči*. Pod vlado nihilizma je negativno oblika in temelj volje do moči; afirmacija je samo drugotna, podrejena negaciji, zbira in nosi sadove negativnega. Tako da je Oslov Ja, I-A, lažni ja, je nekakšna karikatura afirmacije. Zdaj se vse spremeni: afirmacija postane bistvo oziroma sama volja do moči; negativno sicer obstaja še naprej, toda kot modus biti tistega, ki afirmira, kot agresivnost, ki je lastna vsaki afirmaciji, kot blisk, ki napoveduje, in strela, ki sledi afirmiranemu – kot totalna kritika, ki spremlja ustvarjanje. Tako je Zaratustra čista afirmacija, toda afirmacija, ki ravno ponese negacijo na njeno vrhovno stopnjo, ko iz nje naredi akcijo, instanco v službi tistega, ki afirmira in ustvarja.⁵ Zaratustrov Ja se zoperstavlja Oslovemu Ja, tako kot se ustvarjanje zoperstavlja nošenju. Zaratustrov Ne se zoperstavlja nihilističnemu Ne, kot se agresivnost zoperstavlja resentimentu. Transmutacija pomeni sprevrnitev razmerij afirmacija-negacija. Toda vidimo, da je transmutacija mogoča zgolj na izhodu nihilizma. Treba je iti do zadnjega človeka, in nato do človeka, ki hoče propasti, da bi negacija, ki se končno obrne proti reaktivnim silam, sama postala akcija in prešla v službo višje afirmacije (od koder Nietzschejeva formula: premagan nihilizem, toda premagan s strani samega sebe...)

Afirmacija je najvišja moč volje. Toda kaj je afirmirano? Zemlja, življenje... Toda kakšno obliko dobila Zemlja in življenje, ko sta objekt afirmacije? Obliko, ki je mi, ki živimo zgolj na opustošeni površini Zemlje in ki živimo zgolj stanja, ki so blizu ničle, ne poznamo. To, kar nihilizem obsoja in s silo zanika, ni toliko Bit, kajti kot že dolgo vemo, je Bit podobna Niču, kot brat bratu. Prej zanika množstvo, postajanje. Nihilizem ima postajanje za nekaj, kar *mora* izginiti, in kar mora biti resorbirano v Bit; množstvo za nekaj nepravičnega, kar mora

4. To razlikovanje med *zadnjim človekom* in *človekom, ki hoče propasti* je v Nietzschejevi filozofiji temeljnega pomena: prim. na primer razliko med vedežev napovedjo («Vedež», II. knjiga) in Zaratustrov poziv (Zaratustrov uvodni govor, § 4 in 5).

5. Cf. *Ecce homo*, «Tako je govoril Zaratustra», § 6. (Slovenski prevod: F. Nietzsche, *Somrak malikov*; Primer Wagner, *Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 238-240).

biti sojeno, resorbirano v Eno. Mnoštvo in postajanje sta kriva, to je prva in zadnja beseda nihilizma. Pod vladno nihilizma so tudi motor filozofije mračna čustva: neko »nezadovoljstvo«, ne vemo natanko katera tesnoba, katera vznemirjenost ob življenju – nejasni občutek krivde. V nasprotju s tem prva figura transmutacije povzdigne mnoštvo in postajanje v najvišjo moč: mnoštvo in postajanje postaneta predmet afirmacije. V afirmaciji mnoštva obstaja praktično veselje različnega. Veselje vznikne kot edini motor filozofiranja. Valorizacija negativnih čustev, žalostnih strasti, je tista mistifikacija, na kateri nihilizem utemelji svojo moč. (Že Lukrecij in nato Spinoza sta napisala nekaj definitivnih strani na to temo. Pred Nietzschejem sta dojela filozofijo kot moč afirmirati, kot praktični boj proti mistifikacijam, kot izvrženje negativnega.)

Mnoštvo je afirmirano kot mnoštvo, postajanje kot postajanje. To hkrati pomeni, da je afirmacija sama mnoštvo, da sama postaja; in da sta postajanje in mnoštvo sama afirmaciji. V dobro razumljeni afirmaciji obstaja nekakšna zrcalna igra. »Večna afirmacija... večno sem tvoja afirmacija!« Druga figura transmutacije je afirmacija afirmacije, podvojitve, božanski par Dioniz-Ariadna.

Dioniza lahko prepoznamo v vseh prejšnjih značilnostih. Daleč smo od prvega Dioniza, tistega, ki ga je Nietzsche zasnoval pod Schopenhauerjevim vplivom, Dioniza, ki resorbira življenje v izvorni Temelj in se poveže z Apolonom, da bi proizvedel tragedijo. Res je, da je bil od *Rojstva tragedije* naprej Dioniz definiran prek njegovega nasprotja do Sokrata, še bolj kot prek njegove vezi z Apolonom: Sokrat je sodil in obsojal življenje v imenu višjih vrednot, Dioniz pa je slutil, da življenju nimamo kaj soditi, da je dovolj pravično, dovolj zdravo samo po sebi. Toda bolj ko Nietzsche napreduje v svojem delu, bolj se izrisuje resnična opozicija: ne več Dioniz proti Sokratu, temveč Dioniz proti Križanemu. Videti je, da je obema skupno mučeništvo, toda interpretacija, vrednotenje tega mučeništva je različno: na eni strani pričevanje proti življenju, maščevalni podvig, ki zanika življenje; na drugi strani afirmacija življenja, afirmacija postajanja in mnoštva, ki je na delu celo v razčetrverjenju in raztrošenju Dionizovih udov.⁶ Ples, lahkotnost, smeh so Dionizove lastnosti. Kot moč afirmacije Dioniz evocira zrcalo v njegovem zrcalu, obroč v njegovem obroču: potrebna je druga afirmacija, da bi bila afirmirana sama afirmacija. Dioniz ima zaročenko, Ariadno (»Ti imaš majhna ušesa, ti imaš moja ušesa: položi vanje pametno besedo«). Edina pametna beseda je Ja. Ariadna dovrši celoto razmerij, ki definirajo Dioniza in dionizično filozofijo.

6. Cf. *Volja do moči*, IV, § 464 (slovenski prevod, Slovenska matica, Ljubljana 1991).

Mnoštva ni več mogoče soditi iz Enega in postajanja ne več iz Biti. Toda Bit in Eno ne izgubita enostavno svojega smisla; dobita novega. Kajti sedaj se Eno reče množtvu kot množtvu (drobcev ali fragmentov); Bit se reče postajanju kot postajanju. To je nietzschejanski prevrat ali tretja figura transmutacije. Postajanje ni več zoperstavljeno Biti in množstvo ne Enemu (sami ti opoziciji sta kategoriji nihilizma). Nasprotno, afirmira se Eno množstva, Bit postajanja. Oziroma, kot reče Nietzsche, afirmira se nujnost naključja. Dioniz je igralec [*joueur*]. Pravi igralec iz naključja [*hasard*] naredi predmet afirmacije: afirmira fragmente, člene naključja; iz te afirmacije se rodi nujno število, ki prinese met kock. Vidimo, katera je ta tretja figura; igra večnega Vračanja. Vrniti se [*revenir*] je natanko bit postajanja, eno množstva, nujnost naključja. Tako se moramo izogniti temu, da bi iz večnega Vračanja naredili *vračanje Istega*. To bi pomenilo spregledati formo transmutacije in spremembo v temeljnem razmerju. Kajti Isto ne predobstoji različnemu (razen v kategoriji nihilizma). *Ne vrača se Isto*, kajti vračanje je izvorna oblika Istega, ki se reče samó za različno, za množstvo, za postajanje. Isto se ne vrača, zgolj vračanje je Isto tistega, kar postaja.

Tu gre za bistvo večnega Vračanja. To vprašanje večnega Vračanja je potrebno oklestiti cele vrste tem, ki so nekoristne in napačne. Včasih se sprašujejo, kako je Nietzsche lahko imel za novo in izredno neko tako misel, ki je očitno pogosta že pri starih: toda Nietzsche je ravno vedel, da ni *prisotna* že pri starih, ne v Grčiji ne na Orientu, razen delno in negotovo, v povsem drugačnem smislu od nietzschejanskega. Nietzsche je že izrazil kar najbolj eksplicitne pomisleke o Heraklitu. In to, da položi večno Vračanje v usta Zaratustri, kot kačo v grlo, pomeni zgolj, da starodavni osebi Zoroastra posodi tisto, kar je bil ta najmanj sposoben zasnovati. Nietzsche pojasni, da jemlje osebo Zaratustre kot evfemizem, ali bolje kot antifrazo in metonimijo, in mu rade volje daje privilegij novih konceptov, ki jih ta ne bi mogel izoblikovati.⁷

Sprašujejo se tudi, kaj je tako osupljivega na večnem Vračanju, če pomeni nek cikel, tj. vrnitev Vsega, vrnitev Istega, vrnitev k Istemu: toda ravno za to

7. Cf. *Ecce Homo*, »Zakaj sem usoda«, § 3. Konec koncev je zelo dvomljivo, če so v antičnem svetu kdaj zagovarjali idejo večnega Vračanja. Grška misel v celoti je zelo zadržana do te teme: cf. nedavno izšlo knjigo Charlesa Muglerja, *Dve temi grške kozmologije: ciklično postajanje in množstvo svetov* (Klincksieck, 1953). In če gre zaupati specialistom, isto velja za kitajsko misel, oziroma indijsko ali iransko ali babilonsko. Opozicija med krožnim časom pri starih in zgodovinskim časom pri modernih je površna in netočna. V vsakem primeru imamo lahko skupaj z Nietzschejem večno Vračanje za nietzschejansko odkritje, ki ima zgolj nekatere antične premise.

ne gre. Nietzschejeva skrivnost je v tem, da je *večno Vračanje selektivno*. In to dvojno selektivno. Najprej kot mišljenje. Kajti dá nam zakon za avtonomijo volje, okleščene vsake morale: karkoli že hočem (svojo lenobo, svoje sladokusje, svojo strahopetnost, svoje slabosti tako kot svoje vrline), »moram« to hoteti na tak način, da hočem tudi večno Vračanje le-tega. Tako je eliminiran svet »pol-hotenj«, vse tisto, kar hočemo s pogojem, da rečemo: enkrat, samo enkrat. Celo strahopetnost ali lenoba, ki bi želeli svoje večno Vračanje, bi postali nekaj drugega kot lenoba in strahopetnost: postali bi aktivni, postali bi moči afirmacije.

In večno Vračanje ni samo selektivno mišljenje, temveč tudi selektivna Bit. Vrne se samo afirmacija, vrne se samo tisto, kar je lahko afirmirano, vrne se samo veselje. Vse, kar je lahko zanikano, vse, kar je negacija, je izvrženo v samem gibanju večnega Vračanja. Lahko bi se bali, da se bodo večno vračale kombinacije nihilizma in reakcije. Večno Vračanje je treba primerjati s kolesom; toda gibanju kolesa je lastna centrifugalna sila, ki prežene vse negativno. Ker se Bit afirmira iz postajanja, izvrže iz sebe vse, kar ugovarja afirmaciji, vse oblike nihilizma in reakcije: slabo vest, resentment... – vse to bomo videli le enkrat.

Vendar pa v številnih tekstih Nietzsche obravnava večno Vračanje kot krog, kjer se vse vrne, kjer se vrne Isto, in kar se zvede na isto⁸. – Toda kaj pomenijo ti teksti? Nietzsche je mislec, ki »dramatizira« Ideje, tj. jih predstavi kot zaporedne dogodke, na različnih ravneh napetosti. To smo videli že pri smrti Boga. Na enak način je večno Vračanje predmet dveh ekspozicij (in bilo bi jih še več, če Nietzschejevega dela ne bi prekinila norost in preprečila napredovanje v smeri, ki jo je sam Nietzsche eksplicitno zasnoval). Od teh dveh ekspozicij, ki sta nam ostali, prva zadeva *bolnega Zaratuastro*, druga pa *okrevajočega in skoraj ozdravljenega Zaratuastro*. Zaratuutra zbolí natanko zaradi ideje kroga: ideje, da se Vse vrne, da se vrne Isto, in da se vse zvede na isto. Kajti v tem primeru je večno vračanje zgolj neka hipoteza, hkrati banalna in grozljiva. Banalna, ker je vredna toliko kot neka naravna, živalska, neposredna gotovost (zato Zaratustra, ko ga hočeta orel in kača potolažiti, odgovori: iz večnega Vračanja sta naredila »lajnarsko pesem«, tj. znano, preveč znano formulo)⁹. Grozljiva, kajti če je res, da se vse vrne in se zvede na isto, se bodo vrnili tudi

8. [Deleuze tu in v nadaljevanju večkrat uporabi izraz »*revenir au même*«, ki pomeni, da se nekaj (konec koncev) zvede na isto. Glagol *revenir* pa sicer pomeni »vrniti se«, kar Deleuzu omogoča to besedno igro z večnim vračanjem. Izraz povsod prevajamo s »se zvede na isto«, bralec pa naj ima pred očmi, da »zvesti« implicira tudi vrnitev.]

9. Cf. *Tako je govoril Zaratustra*, III, »Zdraveči se«, § 2. (255)

mali in malenkostni človek, nihilizem in reakcija (zato Zaratustra s krikom izrazi svoj veliki gnus, svoj veliki prezir in izjavi, da ne more, noče, si ne drzne izreči večnega Vračanja)¹⁰.

Kaj se zgodi, ko Zaratustra okreva? Ali je enostavno vzel nase, da bo prenesel to, česar malo prej ni prenesel? Sprejme večno Vračanje, dojame njegovo veselje. Ali gre zgolj za psihološko spremembo? Seveda ne. Gre za spremembo v razumevanju pomena večnega Vračanja. Zaratustra prizna, da ni v ničemer razumel večnega Vračanja. Da le-to ni krog, da ni vrnitev Istega niti zvajanje na isto. Da ni plehka naravna očitnost, ki bi lahko služila živalim, niti žalostna moralna kazen, ki bi služila človeku. Zaratustra dojame identiteto »večno Vračanje = selektivna Bit«. Kako bi se lahko to, kar je reaktivno in nihilistično, kako bi se lahko negativno vrnilo, ko pa je večno Vračanje bit, ki imenuje samo afirmacijo, postajanje v akciji? Centrifugalno kolo, »vrhovna konstelacija Biti, ki je ne doseže nobena želja in ne umaže nobena negacija«. Večno Vračanje je Ponavljanje; toda Ponavljanje, ki selekcionira, Ponavljanje, ki rešuje. Čudovita skrivnost osvobajajočega in selektirajočega ponavljanja.

Transmutacija ima torej nek četrti in zadnji aspekt: implicira in proizvede nadčloveka. Kajti v svojem človeškem bistvu je človek reaktivno bitje, ki svoje sile povezuje z nihilizmom. Večno Vračanje ga odrine in izvrže. Transmutacija zadeva radikalno spreobrnitev bistva, do katere pride v človeku, a ki proizvede nadčloveka. Nadčlovek označuje natanko zbir vsega, kar je lahko afirmirano, višjo obliko tega, kar je, tip, ki predstavlja selektivno Bit, poganjek in subjektivnost te biti. Prav tako je na križišču dveh genealogij. Po eni strani je proizveden v človeku, prek posredništva zadnjega človeka in človeka, ki hoče propasti, toda onstran njiju, kot nekakšno raztrganje in preobrazba človeškega bistva. Po drugi strani pa, čeprav je proizveden v človeku, ga ne proizvede človek: je sad Dioniza in Ariadne. Sam Zaratustra sledi prvi genealoški liniji; ostane torej pod Dionizem, je njegov profet ali oznanjevalec. Zaratustra imenuje nadčloveka svojega otroka, toda njegov otrok, katerega pravi oče je Dioniz, ga preraste.¹¹ Tako se dovršijo figure transmutacije: Dioniz ali afirmacija; Dioniz-Ariadna ali podvojena [*dédoublée*] afirmacija; večno Vračanje ali podvojena [*redoublée*] afirmacija; nadčlovek ali tip in produkt afirmacije.

Nietzschejevi bralci se moramo izogniti štirim možnim nesmisлом: 1. glede volje do moči (misliti, da volja do moči pomeni »željo dominirati« ali »hoteti

10. Cf. *Ibid.*

11. Cf. *Tako je govoril Zaratustra*, II, »Najtišja ura«.

moč«); 2. glede močnih in šibkih (misliti, da so tisti, ki imajo v družbenem režimu največ »moči«, zato »močni«); 3. glede večnega Vračanja (misliti, da gre za staro idejo, sposojeno od Grkov, Hindujcev, Babiloncev,...; misliti, da gre za krog, za vrnitev Istega, za zvajanje na isto); 4. glede poznih del (misliti, da so ta dela ekscesivna ali že diskvalificirana zaradi norosti).

Prevedla Alenka Zupančič.

Tomaž Erzar

DRUŽINSKA SKRIVNOST

Danes že lahko rečemo, da bo *Anti-Ojdip*, prva skupna knjiga Gillesa Deleuza in Félixja Guattarija, ki je ob svojem izidu leta 1972 požela odobravanje z več strani, tudi iz lacanovskih vrst, uživala večno slavo. V njej namreč kljub sofisticiranemu filozofskemu izrazu in nepregledni strukturi argumentacije odzvanja neka preprosta, a večna tema, neko večno spraševanje: kako je mogoče, da si ljudje lahko želimo samo takrat, če je naša želja prepovedana in če je predmet te želje nedosegljiv. Kako je mogoče, da naša želja kliče po represiji, se kar sama oklene prepovedi in si želi šele tisto, kar je prepovedano? Kako je mogoče, da šele prepoved da želji njen predmet in s tem tisto malo strukture, ki jo želja premore? Že dolgo je tega, odkar je psihoanaliza to željo prepoznala v kliniki nevroze in histerije: histerična želja, strukturirana po prepovedi, želja-prepoved, želja, ki si želi samo tam, kjer si jo nekdo želi prepovedati, želja torej, ki je želja Drugega, kot bi rekel Lacan, je temeljna razsežnost človekovega vstopa v odraslost, temeljna razsežnost družbenosti, zakona, prepovedi, in seveda temeljna razsežnost družinske drame z naslovom Ojdipov kompleks. Pa vendar nas to še vedno vznemirja. Kljub vsej stoletni očitnosti in utemeljenosti namreč ni mogoče spregledati, da ljudje, ne da bi vedeli za psihoanalizo in peripetije histerične želje, iz dneva v dan uspešno kljubujejo tej želji in vedno znova najdejo izhod iz brezizhodne histerične želje. *Anti-Ojdip* Deleuza in Guattarija je ves prežet s tem nemirom. Prav to je največja moč in, kot bomo videli, tudi največja slabost omenjene knjige, kolikor na eni strani daje polno veljavo histerični želji, medtem ko na drugi nenehno opozarja na potrebo, da tej želji poiščemo rešitev.

I. Past simbolizacije

Freudovska oziroma ojdipska želja, ugotavljata avtorja, ni samo temeljna zagata človekovega vstopa v govorico in družbo, ampak tudi temeljna *prevara*, slepilo, utvara želje, ki si te zagate pravzaprav nikoli ni želela. Od kod potem

ta prevara in od kod razlogi zanjo, saj otrok z njo ničesar ne pridobi? Le kam naj se obrne otroška želja, če pa se polje želje odpre šele s prepovedjo in se hkrati s tem tudi zapre? Prepoved incesta namreč ne pomeni, da je otroku prepovedana nekakšna divja, predojdipska oziroma predgenitalna želja, ki se potika po telesnih odprtinah in bi se morala pokoriti zahtevam družbe oziroma očeta, ki to družbo zastopa, ampak pomeni, da so otroku oziroma želji ponujeni prvi popolni objekti in da so ji prav ti objekti tudi prepovedani. To pa je absurdno. Če človeškost človeka res strukturira ta paradokсна in nevzdržna želja, potem bi sleherni starši morali reči svojemu otroku: »Dobrodošel v svet odraslih, odslej ti je prepovedano prav to, česar si nisi nikoli želel, zdaj pa si želiš samo zato, ker je prepovedano«. To preprosto ne drži. Vsakdanja izkušnja nam pravi, da se bo otrokova želja pustila zapeljati prepovedi samo tam, kjer bo prepoved najmočnejša vez med otrokom in starši, se pravi samo tam, kjer bo hkrati s prepovedjo otroku sporočeno tudi to, da je taka prepoved samo verbalna, torej v jedru nesmiselna in neveljavna.

Poanta Deleuza in Guattarija in vseh tistih pojmovanj, ki poudarjajo hkratnost želje in prepovedi, ima gotovo svojo težo, kolikor skuša razbliniti patos simbolizacije. Nobene predsimmelne realnosti ni, ki bi jo bilo treba z družinsko oziroma družbeno govorico simbolizirati, zato ne drži, da je histerija način ali davek subjektovnega vstopa v govorico oziroma v družbo. Freuda ni mogoče popraviti tako, da konflikt med goni in družbenimi prisilami zamenjamo s konfliktom med nečim nesimboliziranim in simbolizacijo, ki jo opravlja t.i. simbolni red, ampak moramo konflikt umestiti v samo željo. Od tod v *Anti-Ojdipu* razlikovanje med ojdipsko, torej zverženo in paradokšno željo in neojdipsko želečo produkcijo. Toda – in to je presenetljivo, zlasti če smo si Deleuza zapisali v spomin kot radikalnega kritika vseh, tudi najbolj sofisticiranih strukturalističnih dualizmov – razlikovanje med dvema tipoma želje ne odpravlja modela simbolizacije, ampak ga na sofisticiran način ohranja in tudi utrjuje, saj mora naposled priznati, da lahko eno željo od druge loči samo, če ločuje med 'slabšo' in 'boljšo' simbolizacijo. Vse, se pravi vsaka želja je vselej že simbolizirana, toda obstajajo želje, ki so simbolizirane z ojdipsko prevaro, in druge, ki so simbolizirane s tradicionalnimi, bolj nedolžnimi oblikami prevare.¹

1. V *Anti-Ojdipu* Deleuza in Guattari kar se da jasno razločujeta med zabeleženjem (*enregistrement*) in kodiranjem (*codage*), manj jasno pa je, kako je lahko v času kapitalistične produkcije prišlo do kratkega stika obeh oblik simbolizacije v novi obliki, kjer si kodiranje ali teritorializacija in dekodiranje ali deterritorializacija podajata roko. Prim. pogl. Tretja prevara simbolnega: *socius*, v: *Obrat Gillesa Deleuza*, Založba ZRC, Ljubljana 1997, str. 211-221.

V čem je potemtakem prevara in past simbolizacije, ali bolje rečeno, past, ki jo prinaša ideja simbolizacije? Najsplošnejši ugovor zoper simbolizacijo je formuliral sam Deleuze in sicer v *Logiki smisla*, samo slaba tri leta pred anti-ojdipskim obratom: simbolizacija in vse, kar poskušamo pojasniti z njo, ostaja ujeta v dualistično logiko, saj obeh polov nikoli ne more razpustiti v nečem tretjem. Kar je nesimbolizirano, lahko sicer simboliziramo v neskončno, toda dlje od tega ne moremo. Izhod iz te zagate je zato Deleuze poiskal v tistih teorijah neskončnega in infinitezimalnega, ki poskušajo omenjeni prehod k meji razrešiti z uvedbo singularnih točk: točke singularnosti so take meje, ki gotovo obstajajo, čeprav jih konstrukcijsko, se pravi po končno mnogih korakih, ne moremo nikoli doseči. Toda tudi ta izhod je po svoje dualističen, čeprav mu je Deleuze poskušal zagotoviti filozofski status nedualistične heterogenosti in zanjo zastavil takorekoč svoje življenje nomadskega filozofa: heterogenost, naj je še tako neenaka, kar zadeva oba njena pola, kot sta neenaka točka singularnosti in serija točk, ostaja dvojnost brez izhoda.

Poglejmo še dve klasični lacanovski rešitvi problema simbolizacije. Prvo je nakazal Jacques-Alain Miller in izhaja iz razločevanja med strukturirajočo in strukturirano strukturo, pri čemer to razločevanje samo ponavlja razliko med simbolizacijo kot procesom in simbolnim redom kot strukturo, v kateri ta proces, če že ni zaključen, pa vsaj ni več očitien.² Velika teza iz konca šestdesetih let pravi, da simbolno prikriva svojo lastno vzpostavitev, kar pomeni, da simbolizacije, ki gotovo obstaja oziroma je obstajala, nikoli ne bomo videli na delu tukaj in zdaj, ker simbolizacijo nujno spremlja moment prevare oziroma prikrivanja. Že iz povedanega je mogoče zaslutiti, da se to razločevanje opira na neko drugo, podtalno in zamolčano razločevanje, namreč med transparentnim svetom, v katerem poteka simbolizacija, in netransparentnim svetom, ki, brž ko nastopi, s prevaro zakrije svoj nastop. Da bi ta dualizem prikril, je Miller vse breme dualizma prevalil na prevaro: prav prevara, ki ji za Lacanom pravi zrcalna oziroma imaginarna prevara, je tista, zaradi katere se nam naš običajni svet kaže kot svet utečenih dualizmov in zaradi katere ne moremo videti dejavnosti strukture v vsej njeni čistosti. Del bremena pa je prevzela tudi struktura, le da to breme ni več dualistično, ampak pozitivno izraža samo strukturo kot tako, kar pomeni, da gre – kot pri Deleuzu – za heterogeno strukturo.

2. Prim. njegov tekst o dejavnosti strukture v zborniku *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.

Druga rešitev iz začetka sedemdesetih let bolj ali manj ponavlja korake iz prve rešitve, le da jim dodaja nov korak, s tem ko simbolno strukturo razpusti v njen realni temelj. V tem pogledu samo premešča problem dualizma oziroma heterogenosti, saj zdaj velja, da je dualizem imaginarnega in simbolnega razrešen s tretjim registrom, to je realnim, in da je heterogenost simbolnega naposled dobila simbolnemu nekomplementarno oporo, spet realno. Ključno vprašanje, glede katerega bi se ta druga rešitev utegnila dejansko razlikovati od prve, zadeva status prevare oziroma imaginarnega dualizma. Vsekakor bi morala ta druga rešitev prevaro razumeti globalno, se pravi kot problem vseh treh registrov, ne pa samo v razmerju do simbolnega. Zdi se, da se je temu pojmovanju Lacan najbolj približal v seminarju *Še*, kjer večkrat poudari prevaro samega simbolnega, oziroma »neumnost« označevalnega reda.³ Toda mar to pomeni, da obstaja imaginarno imaginarnega in imaginarno simbolnega, pri čemer bi za prvo lahko rekli, da je zrcalno in dualistično, za drugo pa, da je harmonizirajoče in monistično? Tu Lacanova misel nevarno zaniha nazaj v prvo rešitev, oziroma v to, da iz druge rešitve naredi podaljšek prve, saj na dolgo in na široko razpreda o iluziji monističnega Enega, ki da jo podpira označevalec, čeprav jo, kot pravi, označevalec tudi postavlja na laž. Če parafraziram, Lacan trdi tole: prevara simbolnega sicer obstaja, a ne vztraja, ne vzdrži resnega (»seriozno-serijalnega«, če uporabim Lacanovo besedno igro) preizkusa. Kako je to mogoče, kako sploh lahko mislimo takšno slabotno prevaro? Samo tako, če netransparentni svet prevare merimo ob transparentnem svetu, ki še ne pozna simbolizacije.

Z vidka rešitev, ki jih ponujata Deleuze in Guattari ter Miller in Lacan, bi lahko probleme v zvezi s simbolizacijo razvrstili v dva predala: v prvega bi sodili problemi, ki izhajajo iz tega, da je ta pojem uporabljen kot homogeni pojem, ki označuje neko enkratno dejavnost znaka, ki, kakor pri Heglu, izniči svoj še nesimbolizirani pogoj (»beseda ubije reč«); v drugega pa problemi, ki izhajajo iz tega, da simbolizacijo razumejo kot heterogeni pojem, se pravi pojem, ki v sebi prinaša neko nerazrešeno dvoumnost slabe in dobre simbolizacije (»beseda sicer ubije reč, toda ne brez preostanka«). V tem pogledu simbolizacija ne pomeni več vpeljave znaka v svet reči, ampak vpeljavo označevalca, se pravi vpeljavo nesmisla v doslej polni svet smisla. Zdaj lahko tudi nakažemo, v čem je temeljni problem pojma: ker je simbolizacija, naj so jo razumeli tako ali drugače, v prvi vrsti pomenila vpeljavo, lahko to vpeljavo razumemo šele,

3. Prim. članek »Težave z imaginarnim«, v: *Filozofski vestnik*, 3/1998, str. 75-90.

če jo postavimo ob bok neki izpeljavi ali odpravi. Lacanova misel se je v tej smeri podala že takrat, ko je histerični subjektivaciji postavila ob bok moment t.i. prehoda in idejo subjektivne destitucije, pa tudi kasneje, ko je izluščanje histerične želje začrtala na ozadju gona oziroma užitka, se pravi na ozadju perversije in psihoze. Toda vprašanje je, ali ni pogoje vstopa in izstopa vendarle mislila po modelu, ki se napaja pri patosu simbolizacije, čeprav je tej odvzela del moči na račun dvoumnosti. V čem je torej sploh še past in prevara simbolizacije, v čem je sploh še moč ojdipskega trikotnika, če pa se ta moč sedaj kaže samo še kot neznatna sprememba v načinu uživanja? Mar to ne pomeni, da se past simbolizacije in njena usodna, nepresečena dvojnost tako kot v *Anti-Ojdipu* tudi pri Lacanu ukinja kar sama?

II. Pogoji simbolizacije

Zanimivo in simptomatično je, da sta bila Deleuze in Guattari v *Anti-Ojdipu* tako zelo zaposlena s formulo ojdipske histerične želje, da sta tudi pozitivno definicijo želje skovala po njenem kopitu, le da z drugačnimi predznaki. Zelo dobro sta prepoznala mehanizem hkratnega vzpostavljanja prepovedi in želje, le da sta ga v istem hipu razvrednotila in potlačila njegovo problematično plat, kolikor sta ga predstavila kot žaljivko, ki jo nekdo zabrusi v obraz otroku: Ker je prepovedano, si si to gotovo želel, čeprav nevede.⁴ Toda problem z željo ni samo v tem, da ni mogoče imeti prepovedi, ne da bi hkrati imeli tudi željo, ampak da tega ni mogoče razporediti med dva osebka, tako da bi eden imel željo, drugi pa prepoved. Ojdipska prevara ni manipulacija, s katero si družba zagotavlja pokornost in služenje želje. Manipulativna je samo anti-ojdipska rekonstrukcija ojdipske prevare, ki v tem pogledu sledi Freudovim pojmovanjem Ojdipovega kompleksa. Kot da bi bila želja samo otrokova, prepoved pa samo stvar očeta oziroma staršev! Prav narobe, saj že vsakdanja izkušnja kaže, da prepovedi ni mogoče enostavno 'prenesti' na otroka, namenoma in eksplicitno, ampak samo tako, da se najprej starši sami dojamejo kot njeni podložniki oziroma subjekti. V tem je vsa skrivnost prepovedi incesta in t.i. čustvenih zlorab otrok, kjer je ta prepoved kršena. Samo starši, ki v svojih domačih družinah niso izkusili prepovedi, se utegnejo znajti v nevarnosti, da te prepovedi ne

4. Mimogrede, tudi Foucault, veliki miselni sodobnik in sopotnik Gillesa Deleuza, je željo razumel kot nekaj, kar je mogoče priznati oziroma se je spovedati.

bodo znali posredovati svojim otrokom, ti otroci pa se lahko znajdejo v nevarnosti, da bodo morali sami nositi odgovornost za odsotnost prepovedi.

Če torej prepovedi in želje ne razporedimo med dva osebka, ampak ju mislimo skupaj kot vzajemno željo-prepoved, kot eno samo vzajemno subjektivacijo dveh osebkov, potem se seveda postavlja vprašanje, kako sploh lahko vznikne taka prepovedana oziroma kastrirana želja. Čemu sploh taka želja-prepoved, če pa ne prihaja po neki zunanji instanci? Od kod razlogi za uvedbo ali vpeljavo prepovedi, ali kar je enako, za subjektivacijo? Preprosto rečeno, zakaj otrok vzame nase prepoved? Zakaj dopusti, oziroma si celo želi, da v njegov smiselni svet vstopi neka nesmiselna prepoved? Za to ni nobenih razlogov, ki bi izhajali iz same prepovedi oziroma subjektivacije, saj so vsi ti pojmi na isti ravni, torej na ravni nesmisla, ki naenkrat potlači prej smiselni svet in se postavi na njegovo mesto. Te razloge moramo torej iskati na ravni, ki je pred subjektivacijo, čeprav to ne more biti kaka predsymbolna raven. Zelo zasilno bi si jo lahko ponazorili s klasično trojico potreba, zahteva, želja, se pravi kot raven, na kateri so te tri dimenzije še nerazločene. V tem smislu bi lahko rekli, da je običajni smiselni svet svet lahko prepoznavnih potreb in pa zahtev, ki se oblikujejo po meri potreb. Kar na primer otrok potrebuje, to tudi zahteva in temu se starši odzovejo. Zdaj pridemo do bistva: kako starši prepovejo neko zahtevo oziroma se ji ne odzovejo? Paleta odgovorov, ki bi jih dobili od staršev, bi bila zelo široka. Kakšen bi bil na primer odgovor nevrotičnih staršev? Odgovor nevrotičnih staršev bi bil v tem, da bi ti otroku pripisali neko zahtevo, ki je nerazumljiva in nedopustna, hkrati pa bi naredili vse, da bi otrokova želja še naprej ostala ujeta v njihovo, saj bi se te njegove zahteve ustrašili in bi jo vzeli še preveč resno. Čeprav bi jo verbalno zavrnil in prepovedal, bi jo na nezavedni ravni sprejeli in vzeli za svojo.⁵ Perverzni odgovor, na primer, pa bi bil v tem, da bi zahtevo vzeli resno že kar na verbalni ravni, s tem prisilili otroka, da sam prevzame odgovornost zanjo in tudi odgovornost za posledice njene realizacije, v katero bi ga takorekoč potisnili proti njegovi volji. Poskusimo si zamisliti še paranoidno-shizoidni odgovor, torej odgovor staršev, pri katerih je temeljni razcep v skupni zvezi ojačan do te mere, da otrokovo željo po bližnjici usmerja v miselni delirij: otrokova zahteva bi pri takih starših naltela na dva različna, nikoli posredovana odgovora, ki bi bila vsak po svoje

5. Prim. kratko skico Hansovega primera v spremni besedi k slov. prevodu Françoise Dolto, *Evangelij pred izzvom psihoanalize* (L'Évangile au risque de la psychanalyse), Mohorjeva družba Celje, ki izide predvidoma jeseni 1999.

razklana na verbalni in nezavedni del – mati bi na primer zahtevo vzela nekaj časa resno, nato bi se premislila, in narobe, pri čemer njena želja pri očetu nikoli ne bi dobila svojega polnega odgovora, ampak samo frustracijo.

Tudi v teoriji bi lahko odgovore na zagato prepovedi razporedili po kliničnih opisih. Tudi v teoriji zlahka prepoznamo nevrotične, perverzne in celo shizoidne odgovore. Naj se ob tem še enkrat vrnem k *Anti-Ojdipu* Deleuza in Guattarija in njuni viziji shizo-subverzije: problem namreč ni v tem, da sta v shizofreniji prepoznala žrtev nevroze, kar gotovo drži, kolikor je vsak shizofrenik žrtev nevrotičnih staršev, ampak da sta v solipsističnem svetu žrtve prepoznala svet svobodnega subjekta. To, da je subjekt svoboden samo takrat, ko komunicira sam s sabo in ko nanj ne preži več nobena zunanja past, ko je takorekoč ujet v lastno past, to ne more biti nič drugega kot paranooidni odgovor na zagato želje, se pravi odgovor, ki temelji na enostavni projekciji nezavednega v zunanost, ne da bi bili v zunanosti, se pravi pri drugih, dani pogoji za identifikacijo s tem nezavednim. Problem namreč ni sama projekcija, ampak t.i. intersubjektivni pogoji te projekcije, ki na primer nevrotični želji zagotavljajo njenega Drugega. Kako torej starši otroku prenesejo prepoved? Tako, da upoštevajo prav te intersubjektivne pogoje, k čemur moramo dodati, da so ti pogoji pravzaprav predbjektivni, pred subjektivacijo. To, kar običajno imenujemo intersubjektivnost, je torej samo predbjektivna raven odnosov, medtem ko prava intersubjektivnost nastopi šele z vpeljavo označevalca oziroma prepovedi. Šele tedaj je namreč v odnos vpeljana razsežnost nesmisla, ki jo morata oba udeleženca vzeti nase kot intimni, notranji del lastnega smiselnega sveta, se pravi kot lastno nezavedno.⁶ Tedaj sta oba subjekta oziroma podložnika nezavedne želje.

In kaj šteje med te intersubjektivne, predbjektivne, boljše, predbjektivnijske pogoje? Poglejmo primer, sposojen pri Millerju, ki je primer našel v komediji *Boubouroche* Georgesa Courtelinea: večkrat prevarani ljubimec je znova prevaran, toda brž ko pride k svoji izvoljenki in jo hoče postaviti pred zid, dejstva, ki bi jih še malo prej lahko vrgel v obraz tej nesramnici, pred njegovimi očmi izpuhtijo v zrak; gre za družinsko skrivnost, mu pravi ona, tega moški ne razumete. Vsa jeza moškega v trenutku izgine, zdaj joka, čeprav jo je bil pred tem pripravljen v besu ubiti. Miller komentira: »Kaj ureja vprašanje resnice v tem zagovoru? Gospod namreč joka in pravi – *Ne morem te zapustiti, to je močnejše od mene*. V tem je povedano v bistvu vse (...) Opazili bomo, da zagovor sloni na *Adelinem načelu*, ki pravi – *Verjamemo tistemu, kogar ljubimo*.

6. Prim. članek »Dva v analizi«, v: *Problemi* 7-8/1998, str. 119-137.

To v teorijo resnice vpelje ljubezen. Teorija resnice, kakršno išče filozofija logike, zmeraj udari mimo prav zaradi erotike. Brez doktrine ljubezni ni teorije resnice.⁷ Za naše potrebe preformulirajmo najprej Adelino načelo v načelo: *Kogar ljubimo, mu dovolimo, da v naš odnos vpelje nekaj nesmiselnega*. Gotovo so družinske skrivnosti tak nesmisel: najprej zato, ker je nesmiselno prikrivati karkoli, kar izhaja iz družine, saj v družini ne moremo ničesar skriti. Družinske skrivnosti so navadno skrivnosti samo za družinske člane, medtem ko jih vsi drugi že dolgo vedo. Nadalje zato, ker družinske skrivnosti izhajajo iz zagat histerične želje, ki ni nič drugega kot nesmiselna želja, oziroma želja, ujeta v nesmisel označevalca. Toda ta preformulacija je v jedru prešibka, saj še vedno ohranja prizvok manipulacije. To pa je najbrž tudi Millerjeva napaka, kolikor smemo soditi po njegovem kratkem komentarju. V zvezi s tem je gotovo vsaj to, da se Lacanovih izpeljav o ženskem užitku vselej drži sled manipulacije. Ženska se je izmaknila; ljubimca je prevarala in mu ušla, pri čemer sama v tej zvezi ni zastavila ničesar bistvenega. Toda pozor, to je logika perverzije, samo perverzna ženska, Velika manipulatorica, o kateri sanjajo moški in se je bojijo, bi zmogla kaj takega. V tem pogledu primer sam zase govori več, kot v njem vidi Miller. Nobenega razloga namreč ni, da bi ljubezen, za katero gre, imeli za enostransko slepoto, s katero je udarjen moški.

Če bi vpeljava označevalca pomenila samo tako enostransko, manipulativno vpeljavo čistega nesmisla, potem bi v nadaljevanju izgubila tudi tisti temeljni stik, ki nevrozo loči od perverzije in paranoje. Ni namreč vsak nesmisel res nesmiseln, ampak mora biti nesmiseln na poseben način, ki bo omogočil subjektivacijo, kar pomeni, da ga bo lahko naslovnik nehote vzel za svojega. In v tem je prava družinska skrivnost, ne torej v tem, da bi ženske čutile drugače in vedele več kot moški, to je paranoidno-perverzna moška projekcija, ampak da sta moški in ženska v intimnem odnosu ljubezni povezana s skrivnostno nitjo identifikacije. Prav zaradi te vezi lahko ženska dobro ve, kako bo lahko obdržala svojega moškega, pri čemer seveda ne ve, kako on drži njo. Njena 'manipulacija' moškega je v najboljšem primeru samo racionalizacija nezavedne vezi, ki veže tudi njo. Morda je res prevarala svojega Boubourocha, toda hkrati ga ima rada in ga noče prizadeti: res se sicer zdi, kot da je 'iznašla' družinsko skrivnost in ženska čustva, toda prav ta čustva in ta skrivnost držijo tudi njo. Nesmisel, s katerim je zaprla usta svojemu moškemu, je njun *skupni* nesmisel: prevarani moški ga je vzel za svojega zato, ker je čutil, da je namenjen samo

7. Jacques-Alain Miller: »Torej sem ono«, *Problemi* 7-8/1996, str. 94.

njemu, in ga tudi to, da ga je morda razumsko prepoznal za nesmisel, ni oviralo; ona pa ga je vzela za svojega s tem, ko se je intimno podredila in zavezala temu nesmislu, namesto da bi, recimo, nadležnega ljubimca preprosto odslovila z resničnimi besedami. 'Iznajdba' družinske skrivnosti torej nikakor ni zavestna, čeprav se zdi, da jo je ženska zelo suvereno potegnila iz klobuka, ko jo je nasilnež že hotel ubiti. Pogoj za to, da je v pogovor lahko vpeljala nesmiselno iznajdbo, je, da je nezavedno pristala na to, da bo ostala z njim in da ga ima rada. On pravi: »Ne morem te zapustiti, to je močnejše od mene.« Ona pa mu odgovarja, čeprav seveda tega ne izgovori: »Tudi sama ne morem drugače, kot da te prizanesljivo varam in se spet vračam k tebi«. Situacija je na nezavedni ravni vzajemna: kakor ona čuti, s čim mu lahko spodreže tla in ga vedno znova pripelje do priznanja, da je nekaj močnejše od njega, kar samo pomeni, da je sprejel status subjekta, tako tudi on čuti, da je nekaj močnejše od nje, kar jo sili, da se vrača k njemu in sprejme nesmisel kot zavezujoče pravilo tega vračanja. Nikakor ju torej ne drži skupaj njegova fizična moč, oziroma njen strah, da jo on ubije, kot nakazuje Miller. Pa tudi ne njena manipulativna igra, spolnost, denar ali kaj podobnega. Druži ju družinska skrivnost, skrivnost njunih družin, skrivna vez, po kateri sta se njuni družini srečali v nezavednem.

Naša poanta se torej v jedru razlikuje od Millerjeve, čeprav v ničemer ne spreminja t.i. Adelinega načela: *Verjamemo tistemu, kogar ljubimo*, ampak ga samo popravlja z načelom, ki pravi: *Komur verjamemo, tega ljubimo*. Če namreč samo rečemo, da verjamemo tistemu, kogar ljubimo, potem smo odprli vrata manipulativnemu razumevanju načela, saj smo nezavedno vednost oziroma vero podredili nečemu močnejšemu, za kar pa ni jasno, ali je še nezavedno. Kaj hitro se nam zato lahko zgodi, kot Millerju, da nezavedno reduciramo na enostransko manipulacijo, na manipulativno, hlinjeno ljubezen. V tem, da vera sledi ljubezni, ker je ljubezen pač močnejša od vere, ni prav nič novega, saj o tem pojejo vse hvalnice nori ljubezni. Ljubezen ukine zdravo pamet in ljudje nas lahko, kadar jih imamo preveč radi, vodijo za nos. Poanta nezavednega pa je v tem, da tega, komu verjamemo, ne moremo vedeti, zato nas ljubezen doleti kot popolno presenečenje. Sami smo presenečeni nad tem, da nekoga (še vedno) ljubimo, potem ko nam je že tolikokrat nadel roge. Toda presenečeni nismo zaradi prevare, ampak zaradi vztrajajoče ljubezni, ko ne moremo več verjeti svojim očem (Kaj jo imam res še vedno rad, ko pa ji verjamem take neumnosti?) in ko se izkušamo kot subjekti želje (Oh, naj že popusti ta nora ljubezen, za katero sploh nisem vedel, da je še tu, in ki me zato trga na dvoje!).

In kakšen je nauk tega predelanega Millerjevega primera? Vpeljava označevalnega nesmisla ne more biti enostranska, ampak je lahko samo vzajemna, saj se izteče v izluščenje neke skrivne identifikacijske vezi, ki nastopi kot prese-nečenje za oba, za moškega in za žensko. V nasprotnem bi bila vpeljava nesmisla povsem poljubna in ne bi imela nobene opore v odnosu, marveč bi si umišljala, da je z izluščenjem nekega občega nesmisla izluščila tudi skrivno vez identifikacije, ki nekoga priklepa na njegov svet smisla. Umišljala bi si, da je med mnogomi možnimi vezmi izbrala kar najboljšo, kar najbolj njegovo, pri tem pa pozabila, da je najbolj njegova samo tista, ki meri na drugega in ki je drugega vselej že ujela. V tem je ves čar in vsa moč histerije in njene želje kot želje drugega, kajti te želje ni mogoče izluščiti, ne da bi se ujeli vanjo. Primer pa pove še več, saj vpeljava ni le vzajemna, ampak se opira na določene pogoje, ki bi jim lahko rekli pogoji simbolizacije kot vzajemne histerizacije ali vzajemne subjektivacije. Ti predsubjektivacijski pogoji subjektivacije pa niso samo določena mera naklonjenosti, varnosti in čustvene topline, ali blagi pozitivni transfer, kot je temu dejal Freud, ampak nekaj, čemur bi morali reči kar *nezavedna ljubezen*. Kaj to pomeni? Med drugim to, da je taka ljubezen lahko enaka sovraštvu, na primer sovraštvu, s katerim se prevarani moški spravi nad svojo ljubico. Pa tudi to, povedano drugače in preprosto, da lahko otroku posreduje prepoved samo nekdo, ki ima tega otroka rad, ne da bi sam vedel zakaj in kako.

III. Simbolizacija pogojev

Tako razmišljanje o vpeljavi prepovedi oziroma simbolizaciji je po svoje zelo vsakdanje. Starši imajo radi svoje otroke in bi zanje dali svoje življenje, toda ne samo zato, ker bi imeli te otroke tako zelo radi, ampak ker to od njih terja ideal starševstva. Sami nikakor torej niso gospodarji vezi, ki jih priklepa na otroke, ampak jim prav ta nezavedna vez omogoča, da imajo otroke radi onstran manipulacije in prevare. Šele na ozadju te vezi, ki ponavadi nikoli ni problematizirana ali ubesedena, izluščena, otrokom posredujejo prepovedi, za katere je otrokom jasno, da veljajo tudi za starše in da jih starši nikoli ne bodo postavljali na isto raven kot sam odnos med njimi in starši. Prepoved bo vedno vpeljana na podlagi nečesa, kar je močnejše od nje in čemur smo rekli pogoj simbolizacije, ki je seveda tudi pogoj vpeljave prepovedi. Problemi s prepovedjo nastopijo šele takrat, ko vpeljava prepovedi potegne za seboj tudi svoje lastne pogoje; takrat otroci začutijo, da je starševska ljubezen tudi zasužnjujoča,

kolikor si starši umišljajo, da lahko v odnosu do otroka to ljubezen zastavijo kot razlog, razlog prepovedi. Kdor bi na primer otroku dejal: 'Sprejmi to prepoved', ali, 'odpovej se tej svoji zahtevi, ker te imam rad', bi to, kar smo imenovali pogoj za vpeljavo prepovedi oziroma subjektivacijo, vpeljal v odnos hkrati s prepovedjo, s čimer bi seveda zgrešil bistvo vpeljave. Vpeljava prepovedi oziroma prepoved bi tedaj postala najmočnejša vez med njim in otrokom in bi tako izničila veljavo prepovedi, saj bi otroku nezavedno sporočala ravno nasprotno od tega, kar eksplicitno pravi prepoved. Taka starševska ljubezen, ki je enako močna, če ne kar močnejša od prepovedi, je incestuozna ljubezen: ljubezen nad nesmiselnimi prepovedmi, ljubezen, ki je sama svoj zakon, najbolj nesmiselna od vseh ljubezni.⁸

Terapevtska literatura poudarja, da je za zdravo družinsko življenje potrebna razmejitev med starševsko in partnersko ljubeznijo, se pravi razmejitev, iz katere izhaja tudi prepoved incesta. V tem smislu bi lahko rekli, da je nezavedna ljubezen, na katero se opira vzajemna subjektivacija, neka še nerazločena ljubezen. Ozavedenje te ljubezni prinaša torej prav razločitev njenega starševskega dela od njenega partnerskega dela. Toda, kot smo videli, za to razmejitev ni dovolj, če se samo sklicujemo na ljubezen, kakor tudi ni dovolj, če samo poudarjamo suhoparno nujnost prepovedi. V prvem primeru razmejitvi spodleti tako, da jo odnese v smeri histerizacije želje in incesta, v drugem pa v smeri perverzije. Iz tega sledi, da je razmejitev mogoča le, če se hkrati izpostavi tveganju, ki ga prinaša vzajemna želja, torej tveganju, da se za vselej zapiše brezizhodnemu tavanju od lastne želje k želji drugega in nazaj, in tudi tveganju, da ji zaradi šibkosti nezavedne ljubezni kot pogoja razmejevanja sploh ne bo uspelo izločiti želje. Izluščenje histerične želje in njena vzajemnost sta torej nujni ovinek na poti k nevzajemni želji, ali drugače, nezavedna, nerazločena ljubezen mora skozi preizkus vzajemnosti, da bi lahko veljala za pravo, to je nevzajemno ljubezen. Še nerazločena ljubezen staršev mora prestati preizkus, iz katerega bo izšla neka nevzajemna želja in neka nevzajemna ljubezen, ki bo podpirala to željo. Vzajemna nezavedna ljubezen namreč zaradi subjektivacije ne bo nujno ukinjena ali odpravljena, saj sta obe vzajemni. Subjektivacija

8. Ali če to prenesemo na Millerjev primer: če bi ženska svoj zagovor podprla s tem, da bi rekla: Sprejmi ta moj zagovor, ker te imam rada, potem bi eksplicirala in zastavila prav tisto, zaradi česar je on lahko vzel ta zagovor za iskren in njemu naklonjen, kljub očitni nesmiselnosti tega zagovora. Če bi zastavila svojo iskrenost in ljubezen, bi bilo tako, kot da bi rekla: 'Lažem, ampak sem iskrena, varam te, ampak rada imam samo tebe', s čimer bi razdrla tisto zamolčano, skrivno oziroma nezavedno vez, ki ju druži.

pomeni samo podvrženje ljubezni preizkusu želje, ali drugače, kot preizkus ljubezni v točki njenega (vzajemnega) nesmisla. Ta preizkus pa ima dva možna izteka. Če ljubezen prestane preizkus z nesmisлом želje, se pravi, če histerična želja kot vzajemnost *par excellence* ne ukine ljubezni, potem bo predhodna vzajemna ljubezen odslej razločena od neke nevzajemne ljubezni, ki bo izšla iz preizkusa. Če pa histerična želja pogoltno vso ljubezen v brezno nesmiselne vzajemnosti, potem lahko samo rečemo, da je izluščenje želje oziroma vzajemna subjektivacija izničila pogoje svojega izluščanja. Tedaj sploh ne moremo govoriti o izluščanju in subjektivaciji, saj ne moremo več ločiti med predhodnim smislom in naknadnim nesmisлом, med ljubeznijo brez želje in željo brez ljubezni. Razcep med obema je prevelik, da bi ga simbolizacija lahko zakrpalala. Nič ni torej bolj nesmiselnega od histerične želje, razen ljubezni, ki ni artikulirana z željo in je v tem pogledu neanalizabilna.

Poglejmo, kaj to pomeni za prepoved. Gotovo je prepoved, ki je starši ne morejo utemeljiti drugače, kot s sklicevanjem na to, da je vedno bilo tako in da so tej prepovedi podvrženi tudi sami, nesmiselna. Toda ta nesmisel, kot smo videli, se zarisuje na ozadju neke nezavedne ljubezni; če ta ljubezen zdrži preizkus s frustracijo nesmiselne prepovedi, potem ne gre več samo za smrtonosno vzajemno ljubezen, ampak za nevzajemno ljubezen, kar pomeni, da gre za odnos, ki dopušča možnost nevzajemne želje. Če pa starši prepoved utemeljijo s svojo ljubeznijo do otrok, potem je taka ljubezen najbolj vzajemna, najbolj histerična in nesmiselna. Iz tega lahko sklepamo, da simbolizacija pogojev nikoli ne sme biti popolna, nikoli si ne sme umišljati, da bo nanovo postavila vsa pravila odnosa, vsa pravila ljubezni in družbenih vezi, ampak mora v pogoje vneseti neko razlikovanje, ki ga tam prej ni bilo, in to je prav razlikovanje med vzajemnim in nevzajemnim, med histerično in neko drugo željo. V tem smislu bi veljalo natančno opredeliti samo naravo nezavednega: nezavedno je namreč tako na strani pogojev kot na strani simbolizacije, le da v primeru neuspešne simbolizacije, torej neuspešne razmejitve, sploh ne moremo govoriti več o simbolizaciji, pa tudi ne o nezavedni želji, ker se taka želja nerazločljivo drži perverzije, se pravi tistih odnosov, kjer niso dani zadostni pogoji za tveganje v smeri subjektivacije in simbolizacije. O nezavednem zato lahko govorimo samo v primerih uspešne simbolizacije in uspešne razločitve želje, kjer je vseeno, ali tudi predhodne pogoje izluščanja nezavedne želje imenujemo nezavedni pogoji, saj bodo pravi ti pogoji s prekinitvijo vzajemnosti v eni točki ozavedeni, histerična nezavedna želja pa dopolnjena z neko nehisterično željo. Povedano drugače, nekoč smiselni svet odnosov zaradi potlačitve s strani nesmisla ne bo

v celoti razpuščen v nesmisel, ampak bo, kolikor bo prestal preizkus z nesmislom vzajemnosti, vsaj v eni točki neskončno odprt za novi smisel.

Res je torej, da ideal starševstva od staršev terja brezpogojno žrtvovanje, toda bodisi kot partnerji bodisi kot starši lahko drug drugemu ta ideal ozaveštujejo, kar ne pomeni, da je ta ideal v celoti nesmiseln, ampak da je samo eden od idealov, ki urejajo naš svet smisla. Brž ko je ideal starševstva izluščen kot ideal, se pravi, brž ko se izlušči želja, ki jo ta ideal podpira, že obstaja možnost, da se tej želji postavi ob bok druga, nevzajemna želja, ki se opira na neko drugo idealno točko. Če je na primer starševstvo prva taka točka, potem je partnerstvo lahko druga, in narobe, saj sta ti določili povsem relativni. V tem je družinska skrivnost: iz svojih družin starši prinašajo ideal starševstva, v svojih novih zvezah pa odkrivajo in iznajdevajo ideal partnerstva, ki ni nič drugega kot še ena idealna točka poleg prvega ideala. Tako lahko starši v svojem odnosu izluščijo in izpostavijo svojo vzajemno željo, s čimer napravijo prostor za novo željo, torej željo otroka. *Komur verjamemo, tega ljubimo* – in naloga partnerjev je, če smem poenostaviti, da ugotovita, ali in kako verjameta svojim staršem, partnerju in otroku.

V tem smislu bi veljalo premisliti vse, kar je bilo doslej povedanega o t.i. razvojnih stadijih otroka in simbolni kastraciji. Videli smo, da sleherno prepoved oziroma kastracijo uokvirja nek varen odnos, odnos vzajemne naklonjenosti, simpatije in ljubezni, ki dopušča izluščenje želje. Kdor bi poskušal prepoved vpeljati mimo tega okvirja, bi zgrešil bistvo prepovedi, se pravi njeno ponotranjenje. V bistvu prepovedi sploh ni mogoče uveljaviti, če z njo ne merimo na nekaj, kar je skrito, točneje, česar še ni in kar se bo izluščilo skozi vzajemno igro skrivanja in izpostavljanja. Drugačne prepovedi sploh niso prepovedi v pravem pomenu besede. Prav zato v klasični psihoanalizi velja, da se delni objekti umeščajo v odnos otroka do popolnega objekta, kar pomeni, da se njihove zamenjave oziroma premestive libida z enega objekta na drugega odvijajo na ozadju odnosa, ki je vsaj načeloma odnos ljubezni. Vse prepovedi, ki urejajo premestive libida z enega delnega objekta na drugega v smeri prave ljubezenske izbire v dobi odraslosti, so vpeljane na način, ki za otroka ni niti perverzen niti histeričen, ampak mu dopušča, da kljub nesmiselnim prepovedim željo vedno znova usmeri v tisto točko, kjer se ji kaže nov smisel. Simbolizacija pogojev namreč teh pogojev nikoli ne izčrpa niti ne pretendira na izčrpanje. Zato ne drži, da bi lahko simbolizacija, kakor jo je Freud zaznal v slavni otrokovi igri *Fort-Da*, simbolizirala odsotnost popolnega objekta, ampak lahko simbolizira samo odsotnost nekega delnega objekta, na primer materino fizično

odsotnost, nikakor pa ne odnosa samega. Simbolizacija je zastavek odnosa, ne more pa se povzpeti nad odnos, ker bi to pomenilo, da je na milost in nemilost prepuščena označevalcem, ki ji jih nudi telesno in netelesno fizično okolje in ki jo peljejo naravnost v nesmisel avtizma. Vse premestitve oziroma simbolne kastracije, ali kar simbolizacije, so vpete v odnos in se napajajo pri pogojih, ki vzdržujejo odnos. Vsako pretirano poudarjanje delnih objektov v analitični praksi ali teoriji samo kaže, da se je želja zaustavila pri nesmislu tega objekta in da tega nesmisla ni zmogla odpraviti, ker je v odnos hkrati z objektom vpeljala tudi pogoje vpeljave.

IV. Etika simbolizacije

V tem je neka etika analize, ki pravi, da nobena simbolizacija, nobena prepoved, nobena želja, noben delni objekt ni vreden tega, da bi zanj zastavili odnos, se pravi izničenje popolnega objekta. Povedano drugače, kdor bi v imenu želje zastavil odnos, ta bo željo za vselej zasužnjil oziroma prikoval prav na ta odnos. Taka želja bo zato lahko samo vzajemna želja, histerična želja drugega. Ni si težko predstavljati, kaj bi kršitev te etike pomenila za odnos otroka in matere: če bi namreč mati otroka izsiljevala z odnosom, potem ni izključeno, da pri njej sploh ne gre za histerično oziroma nevrotično željo, ampak že kar za psihotično oziroma paranoidno situacijo, ki se kaže v pomanjkljivi temeljni varnosti odnosa, v izključujoči naravi tega odnosa, v zrcalnih projekcijah. Prav tako si lahko predstavljamo, kaj pomeni ta etika za analitski odnos. V tem smislu bi lahko rekli, da se vsaka analiza, v kateri se analitik nevede oklepa pozitivnega transferja, ker mu samo ta daje dovolj varnosti za interpretacijo, nujno izteče v ljubezen, saj je točno ljubezen resnica analitikove želje. Ker je želja namreč vzajemna, ni mogoče, da bi pozitivni transfer ne bil tudi želja analitika. Povedano drugače, s tem ko za ozdravitev, se pravi za izluščenje želje, zastavi pogoje odnosa, torej naklonjenost, varnost in ljubezen, željo dokončno histerizira in zapre v odnos histerične ljubezni. Le na kaj naj se namreč opre ta želja, od česa naj se razmerji, ko pa so bili vsi njeni pogoji izluščeni hkrati z njo?

V družinski situaciji je aplikacija te etika bolj zapletena, a tudi bolj resnična, če tako rečemo, ker jasno kaže, da razmejitve ljubezni oziroma želje ni mogoče opraviti v enem samem odnosu, ampak da se želja vedno znova preizkuša in da je poslednji preizkus vselej odložen oziroma preložen na naslednjo generacijo.

Razlogi za to tičijo v sami naravi simbolizacije, kolikor ta terja vzajemnost, ki naj bi se razrešila v nevzajemnost, česar pa ne moremo vedeti, dokler se nova želja spet ne preizkusi v novem odnosu, se pravi, dokler ne opravi lastnega preizkusa s testom vzajemnosti. Ali smo starševski ideal res razločili od partnerskega, bomo vedeli šele, ko bo iz partnerskega odnosa izšla nova, nevzajemna želja, ki se bo potrdila v novem partnerskem odnosu. Toda tudi ta odnos se bo moral znova diferencirati od starševskega ideala, kar pomeni, da bo tudi naše otroke doletela naša usoda. Iz generacije v generacijo, iz odnosa v odnos se izmenjujeta vzajemnost in nevzajemnost. Noben posameznik ne odloča o svoji želji in noben oče sam ne more prenesti prepovedi incesta na svoje otroke, ker bi tak prenos že pomenil njegovo vsaj minimalno kršitev. Vedno bi namreč obstajala možnost, da ljubezen, ki podpira prepoved, ni samo starševska, ampak tudi partnerska, ki ni bila razločena od starševske. Tedaj bi obstajala nevarnost, da bi taka, nerazločena, torej nekastrirana ljubezen utemeljevala tudi samo prepoved in jo tako spodkopala. Problem Ojdipa namreč ni v tem, kot se bojita Deleuze in Guattari, da prepoved daje edino strukturo želji in da je taka želja perfidno prevarana oziroma cinično izigrana, ampak da je izpostavitev ali izluščenje te želje oprto na okvir, ki ne dopušča preseženje te želje. Prava past simbolizacije je torej v tem, da lahko poteka v imenu prepovedi incesta, a hkrati to prepoved že krši.

Vsaka kastracija, oralna, analna ali genitalna, je torej enako krhka in pretanjena. Z istimi besedami jo je mogoče izpeljati in prekršiti. Prav to je nauk označevalca, saj o njegovem pomenu odloča okvir, v katerem je bil vpeljan in v katerem bo tudi odpravljen. Kolikor označevalni nesmisel ne bo odpravljen iz odnosa, to samo pomeni, da bo ta odnos ostal ujet v brezizhodno, nesmiselno vzajemnost, kjer bo želja zaman iskala ljubezen in ljubezen zaman iskala željo. Toda o tem ne odloča noben posemeznik, šele dva lahko odpreta možnost nevzajemne želje, toda da bi bila o tem povsem prepričana, morata počakati na nov par in njuno potomstvo, ki seveda ni nujno krvno. Prava simbolizacija prihaja kot dogodek, kot utelešena beseda, kot beseda, ki hkrati poimenuje novo stvar in ji da življenje.

...koli leta 1939. Ko je bil star tri ali štiri leta, je bila njegova družina pregnana iz doma, oče ubit, mali Binjamin pa je bil potem, ko so ga ločili od bratov in mater, najprej poslan v koncentracijsko taborišče Majdanek, nato pa še v druga taborišča.

Wilkenirski pripoveduje svoje spomine iz perspektive zmedenega, prestrašenega otroka, ki se v prebiskopih spominja na življenje v taborišču: krutost stražarjev, strah in traved taboriščanov, vsesplošnega pomanjkanja in obupnih

Renata Salecl

PRIČEVANJE IN VELIKI DRUGI

Zadnje desetletje je bilo desetletje pričevanj. Psihologi in sociologi so zavzeto razpravljali o travmah žrtev različnih vrst nasilja in o odmevu njihovih pričevanj na spremembe v sodobni družbi. Razprave o holokavstu so se ukvarjale z vprašanjem, kako preprečiti, da bi prihajajoče generacije pozabile na ta največji zločin tega stoletja, medtem ko je osveščanje javnosti o problemu posilstva in drugih oblik spolnega nasilja poskušalo ljudi prepričati o razširjenosti in nevarnosti teh oblik nasilja.

Kaj pomeni poskušati nekaj vpisati v javni spomin? Ali ni to poskus prepričati velikega Drugega o določenem trpljenju? Ali sploh obstaja kdo, ki posluša naša pričevanja o raznih travmah? Ker iz Lacanove teorije vemo, da veliki Drugi ne obstaja, kako lahko potem razumemo to poplavo pričevanj?

Na ta vprašanja bomo poskušali odgovoriti s pomočjo dveh najbolj kontroverznih prikazov holokavsta: knjige Benjamina Wilkomirskega, *Fragmenti*, in filma Roberta Benignija, *Življenje je lepo*. Obe deli predstavljata otroški pogled na holokaust, bistvena razlika med njima pa je, da *Fragmenti* trdijo, da so avtentičen memoar, medtem ko *Življenje je lepo* nima te pretenzije, ampak predstavlja holokavst v obliki komedije.

Fragmenti – kako prepričati očeta

Fragmenti razkrivajo drobce spomina na otroštvo v poljskih nacističnih koncentracijskih taboriščih. Avtor, ki je sedaj v Švici živeči glasbenik, trdi, da se je rodil v Latviji, v Rigi, okoli leta 1939. Ko je bil star tri ali štiri leta, je bila njegova družina pregnana iz doma, oče ubit, mali Benjamin pa je bil potem, ko so ga ločili od bratov in matere, najprej poslan v koncentracijsko taborišče Majdanek, nato pa še v druga taborišča.

Wilkomirski pripoveduje svoje spomine iz perspektive zmedenega, prestrašenega otroka, ki se v prebliskih spominja na življenje v taborišču: krutosti stražarjev, strahu in krivde taboriščnikov, vsesplošnega pomanjkanja in obupnih

pogojev življenja. V knjigi najdemo boleče opise krvavih podgan, ki lezejo iz teles; ženske, najbrž Binjaminove matere, ki mu da svoj zadnji kos trdega kruha; dojenčkov, ki so si pred smrtjo do kosti pogrizli prste; in tega, kako je Binjamin bos stal v človeškem blatu, da bi se ogrel. Binjamin ne ve, zakaj je preživel. Zanj je edina razlaga pomoč starejšega fanta po imenu Jankl, ki je spal z njim na pogradu in ga učil tehnik preživetja.

Knjiga preskakuje iz spominov na koncentracijsko taborišče na čas po vojni, ko se je Binjamin znašel v Švici, ne da bi spomine na ti dve obdobji časovno ločila. Če je bil Binjamin najprej žrtev nacistične torture, pa po vojni postane žrtev dobronamernih odraslih, ki so ga prepričevali, da sploh ni preživel holokavsta. Ljudje, ki so ga posvojili, so tako trdili, da naj čimprej pozabi na razne tehnike preživetja, ki se jih je naučil v taborišču. Potem, ko je prestal trpljenje v taborišču, se je Binjamin počutil popolnoma nemočnega za spopad z banalnostjo dobronamernih odraslih. Zato pravi: »Prijazni odrasli so najbolj nevarni. So najboljši v tem, da te preslepijo.«¹ Čeprav so ga ljudje nenehno prepričevali, da je le sanjal o taborišču, pa je Binjamin verjel, da taborišča še nekje obstajajo, le da so sedaj skrita, staržarji pa se predstavljajo kot nenevarni ljudje, ki pa lahko kadarkoli ubijejo.

Fragments so postali mednarodna uspešnica in njihov avtor je dobil mnoge nagrade. Toda danes je bolj ali manj sprejeto, da je ta knjiga izmišljotina. Švicarski pisatelj Daniel Ganzfried, katerega oče je preživel holokavst, je prvi opozoril, da Wilkomirski ni bil rojen v Latviji, kot trdi njegova knjiga, ampak leta 1941 v Švici. Rodil se je kot nezakonski otrok protestantske ženske ter bil dan v posvojitev švicarskemu paru, ki ga je imenoval Bruno Doessekker. Ganzfried je našel rojstni list in druge dokumente, ki potrjujejo, da je Doessekker preživel vojna leta v Švici ter pričel šolo leta 1947, kar je leto prej od časa, ko Wilkomirski trdi, da je prišel v državo. Wilkomirski je v potrditev svoje židovske identitete trdil, da je obrezan. Toda njegova bivša žena in nekdanja prijateljica to zanikata.

Po tem razkritju so mnogi pisci o holokavstu knjigo označili za fikcijo, toda Wilkomirski še vedno trdi, da govori resnico. Primerja se z Ano Frank, katere dnevnik je tudi dolgo časa veljal za ponaredek.

Ta problematična knjiga je rezultat tako imenovane terapije ponovno najdenega spomina. Sam avtor priznava, da se je bil zmožen »spomniti« svojega

1. Binjamin Wilkomirski, *Fragments* (New York: Schocken Books, 1996), str. 78.

otročstva le s pomočjo terapevta in natančnega raziskovanja o žrtvah holokavsta. Znano je, kako zelo sugestibilna je terapija ponovno najdenega spomina: terapevt tukaj ne posluša svobodnih asociacij, ampak poskuša voditi pacienta k spominjanju kakšne travme iz otroštva, ki običajno zadeva nasilje, ki ga sam terapevt predlaga kot možen vzrok pacientovih težav. Ko se pacient naenkrat »spomni«, da je bil žrtev nasilnega ravnanja v preteklosti, postane glavni problem, kako prepričati druge (običajno starše), da so krivi zločina in nato dobiti nekakšno poplačilo za prestale travme. V primeru spolnega nasilja je na primer potrebno prepričati starše ali drugo avtoriteto, da priznajo svojo krivdo, sprejmejo pacientovo zgodbo in se nato pokesajo za svoja »zločinska« dejanja.

Pacienti, ki se podajo v takšno terapijo, imajo običajno velike težave z avtoritetami. Na eni strani se pritožujejo zaradi nasilja obstoječih avtoritet v njihovi mladosti ali nad njihovo pasivnostjo v preprečevanju nasilja, na drugi strani pa hitro sprejmejo terapevta za popolno avtoriteto, ki pa je zmožna dajati najbolj »nasilne« teorije o vzrokih njihovih travm.

Tovrstne probleme z avtoritetami je potrebno analizirati v sklopu globalnih sprememb, ki se dogajajo v sodobni družbi. Ali ni bila terapija ponovno najdenega spomina izumljena prav v času, ko imamo veliko dilem glede na status avtoritet v družbi? Zadnje desetletje je bilo še posebej zaznamovano z zmanjšanjem moči tradicionalnih avtoritet (očeta, državnih predsednikov, cerkvenih voditeljev, itd.) in pojavom vrste figur, ki izgledajo kot obscena druga plat tradicionalnih avtoritet – voditelji raznih sekt, spolni posiljevalci, itd. Kot je bilo mnogokrat razvito v psihoanalitični literaturi, je danes videti, kot da je očeta, simbolnega nosilca zakona, v popularni imaginaciji zamenjal oče prvobitne horde, oče, ki ima dostop do užitka, ki je drugim moškim nedosegljiv.

Terapija ponovno najdenega spomina poskuša dati odgovor na te zagate z avtoriteto. Toda njen paradoks je, da v svoji vojni proti tradicionalnim avtoritetam izpostavlja prav njihovo obsceno drugo stran. Ne le, da so starši in učitelji predstavljeni kot nasilniki, ki brezmejno uživajo, sam terapevt se postavi v vlogo vodje, ki najde poseben užitek v vzpodbujanju zgodb o spolnem nasilju.

Če se vrnemo k *Fragmentom*, lahko rečemo, da imamo tudi tukaj primer moža, ki ima mnoge probleme z avtoriteto. Eden najbolj dramatičnih delov knjige je opis, kako mali Benjamin opazuje, kako policija ubije njegovega očeta. Wilkomirski piše: »nenadoma se je njegov obraz stisnil, obrne se naokoli, visoko dvigne svojo glavo in široko odpre svoja usta, kot da bo zakričal ... Noben zvok ne pride iz njegovih ust, le velik curek nečesa črnega brizgne iz njegovega

vratu, ko ga transport z velikim pokom zmečka ob stran hiše.«² Presenetljivo je, da ima Wilkomirski, ki dejansko nikoli ni videl svojega očeta, takšen živ spomin na očetov uboj. Videti je, kot da bi oče odpovedal v tem, da bi izrekel besedo in bi tako reprezentiral simbolni zakon – iz njegovih ust pride le tih brezglasen krik in brizg krvi namesto glasu avtoritete. Lahko celo sklepamo, da je oče zaradi svoje simbolne nemoči oz. odsotnosti, v sinovem spominu nastopil kot zmečkan objekt. Ta travma z avtoritetami, ki niso na ravni svoje simbolne vloge, se nadaljuje skozi vso knjigo – njena rdeča nit je tako dvom v odrasle in strah pred njihovim »sočutjem«.

Jonathan Kozol³ v svoji navdušeni kritiki knjige poudari, da *Fragmenti* »zastavljajo vprašanja, ki zadevajo duhovno trpeče otroke kjerkoli: Kako je uničena otroška vera v človeško dostojanstvo? Ko je ta enkrat uničena, ali se jo lahko ponovno vzpostavi? Ali pa to ni možno? Kakšnih strategij se otroci naučijo, da se lahko uprejo zlu zatiranja odraslih?« Kozol celo primerja *Fragmente* s spomini na holokavst, ki so opisani v njegovi knjigi Elie Wiesela, *Noč*. Wiesel opisuje, kako mu je nek taboriščnik zaupal, da ima več vere v Hitlerja, kot v kogarkoli drugega, kajti Hitler je edini, ki je držal svojo obljubo židovskemu ljudstvu. Čeprav Wilkomirski ne izjavi neposredno, da ima več zaupanja v brutalne stražarje v koncentracijskem taborišču, pa je po Kozolovem mnenju jasno, da je bolj verjel v predvidljivost njihovega obnašanja, ko ga je enkrat razumel, kot pa je imel zaupanja v domnevno prijazne ljudi, s katerimi se je sprijateljil v Švici. Nasprotno, dolgo se je zdelo, da sploh ni imel zaupanja, da je »normalni svet« zunaj koncentracijskega taborišča nekaj realnega. Wilkomirski je potemtakem dvomil v realnost zunanjega sveta in je imel veliko nezaupanje v ljudi, medtem ko nikoli ni dvomil v realnost svojih spominov. Lahko si predstavljamo, da je travma Wilkomirskega povezana s kakšnim dogodkom iz njegovega otroštva in še posebej z dejstvom, da nikoli ni poznal svojih staršev. Toda nas zanima predvsem vprašanje, zakaj je Wilkomirski oblikoval svojo fantazmo okoli najbolj travmatičnega dogodka tega stoletja – holokavsta.

Zakaj bi si nekdo izmislil, da je preživel holokavst? Čeprav ne moremo dati razlage osebnih motivov, ki so Wilkomirskega privedli do tega, pa lahko podamo teorijo, kako je njegovo pričevanje povezano s spremembami, ki so se zgodile v sodobni družbi. V zadnjih letih je v družbi opaziti naraščajočo obsedenost s spominom in travmo, ki je privedla do tega, da so posamezniki

2. *Ibid.*, str. 6, 7.

3. Cf. Jonathan Kozol, »Children of the Camps«, *The Nation*, 28.10.1996.

prepričani, da se morajo kar naprej izpovedovati, medtem ko na drugi strani ni nikogar, ki bi te izpovedi slišal. Lahko celo rečemo, da je prav ta neobstoja instance, ki bi lahko slišala posameznika, vzpodbudil natanek cele izpovedne industrije, kot tudi terapije ponovno najdenega spomina. Lacanovska psihoanaliza je veliko razpravljala o spremembah dojemanja velikega Drugega, ki so se zgodile v sodobni družbi. Jacques-Alain Miller in Eric Laurent sta še posebej analizirala pojav raznih etičnih komitejev, kot odgovor na neobstoja velikega Drugega. Kot je dobro znano iz Lacanove teorije, veliki Drugi kot koherenten simbolni red ne obstaja, kar pa še ne pomeni, da ne deluje – vera posameznikov v njegov obstoj namreč bistveno začituje njihova življenja. Danes se posamezniki vedno manj identificirajo z družbenimi institucijami, rituali, avtoritetami, in nenehno iščejo, kaj naj bi bilo za velikim Drugim. Toda v tem procesu osvobajanja od velikega Drugega lahko opazimo skoraj nekakšno jezo in razočaranje posameznikov, ko le ti spoznajo, da veliki Drugi ne obstoji in da so npr. avtoritete v temelju impotentne. Ob tem razočaranju je videti, kot da je veliki Drugi »izdal« posameznike: očetova avtoriteta se je npr. izkazala za masko njegove nemoči, družbeni rituali in institucije vedno bolj delujejo kot farsa, itd. To domnevno osvoboditev posameznikov od avtoritete lahko potemtakem razumemo kot nekakšno izsiljeno izbiro, ki so jo posamezniki mogli narediti, ko so dojeli nemoč avtoritet.⁴

Pojav raznih oblik pričevanja in ponovno najdenega spomina je treba analizirati v kontekstu sprememb, ki so se zgodile v posameznikovem razmerju do velikega Drugega. Danes najdemo v družbi obrat k novemu individualizmu: posameznik je tako vedno bolj dojet kot oblikovalec svoje identitete, ki se ne identificira več z vrednotami svoje družine, skupnosti ali države. Povezano z ideologijo, ki vidi posameznikovo identiteto kot stvar nekakšne samokreacije, je tudi prepričanje, da v posamezniku obstaja resnica, ki mora biti odkrita, da bo potem posameznik lahko avtentično zaživel. Toda, če kakšno doživetje v otroštvu posameznika zamaje v tem izražanju resnice, bo slednji bistveno onemogočen v iskanju svoje avtentičnosti. Tukaj tako zopet pridemo do problema ponovno najdenega spomina: da bi posameznik lahko ponovno vzpostavil svojo harmonijo, se mora spomniti travme, ki je zamajala njegovo identiteto. Namen terapije v tem primeru je, da najprej odkrije izvirno travmo in jo nato preko posebne rekonstrukcije izvirnega travmatičnega dogodka poskuša

4. Več o tem v: Renata Salecl, »Spolna razlika kot zarez v telo II: »Be Yourself!«, *Problemi* 7/8, Ljubljana 1997.

izniči. Primere takšnih terapevtskih postopkov lahko pogosto gledamo na raznih ameriških televizijskih »talk-showih«. Pred kratkim je npr. Oprah Winfrey gostila slavnega terapevta John Graya (avtorja knjige *Moški so iz Marsa, ženske so iz Venere*). Gray je poklical iz občinstva mlado žensko, ki je trdila, da celo življenje trpi zaradi pomanjkanja samozavesti, ker ji je v otroštvu oče nenehno govoril, da je neumna. Terapija se je pričela tako, da si je ženska z zaprtimi očmi morala predstavljati, da njen sedaj pokojni oče stoji pred njo in ona mu je prvič zmožna reči, da je to, kar govori, neumnost, da sama ve, kako je inteligentna ter da zato ne verjame v njegove besede. Po trenutku joka se zgodi katarza – ženska odpre oči, Gray jo objame kot nekakšen dobri oče in travma je razbinjena. S pomočje te hitre terapije ženska ni bila le zmožna vrniti se v preteklost, ampak tudi preoblikovati preteklost tako, da so njene težave izginile. Tukaj imamo torej prepričanje, da je travmo mogoče natančno določiti in vezati na nek posebni dogodek; s pomočjo posameznikove imaginacije pa je ta dogodek nato možno za nazaj spremeniti tako, da se travma izniči. V tem primeru imamo zopet očeta, ki ni na ravni svoje simbolne funkcije. Toda s pomočjo novega očeta – terapevta – je možno napake pravega očeta za nazaj popraviti. Bistveno je tudi, da pravi oče ni »slišal« svoje hčerke in ni razumel svojih napak, vendar pa ženska nato najde v terapevtu človeka, ki ji popolnoma verjame – terapevt postane oseba, ki ne le resno jemlje njene pritožbe, ampak je zmožen tudi popraviti preteklost. Terapevt tako postane nekakšna nova božja figura – vsemogoči popravljalec.

Znano je, da je Freud vselej vztrajal, kako ni neke neposredne vezi med travmo in dogodkom. Mnogi lahko izkusijo isti dogodek, toda le nekateri od njih bodo razvili travmo povezano z njim, medtem ko je prav tako možno, da se posamezniku dogodek nikoli ni zgodil, pa se travma vseeno pojavi. Ko Freud analizira vez med dogodkom in travmo, poudari, da za posameznika ni najbolj travmatično dejstvo, da se je nek dogodek zgodil, ampak to, da ga posameznik ni pričakoval – ni bil nanj pripravljen. Freud vzame primer železniške nesreče: nekdo, ki je imel takšno nesrečo, lahko kasneje razvije travmo, povezano s tem dogodkom – na primer, v sanjah ga pričnejo preganjati podobe iz nesreče. Te sanje s tem, ko oblikujejo neko grozo, poskušajo nadomestiti pomanjkanje pripravljenosti v času nesreče. Za Freuda je namreč prav takšna pripravljenost na grozo zadnja zaščita pred šokom. Ko pa ta pripravljenost umanjka, nek dogodek rezultira v travmi.⁵

5. Cf. Sigmund Freud, »Onstran načela ugodja«, v: *Metapsihološki spisi* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 1987), str. 268.

Lacan v *Seminarju I* poudarja, da: »Travma, kolikor ima učinek potlačitve, intervenira po dejanju (*apres coup, nachträglich*). V tem specifičnem trenutku se nekaj subjektovega loči od simbolnega sveta, katerega del subjekt poskuša postati. Od takrat naprej to ne bo več nekaj, kar pripada subjektu. Subjekt ne bo več govoril o tem in tega ne bo več integriral. Vendar pa bo to ostalo tam, nekje, govoreno, če lahko tako rečemo, z nečim, kar subjekt ne nadzoruje.«⁶ Tukaj imamo zelo drugačno teorijo travme kot v terapiji ponovno najdenega spomina. Za slednjo je travma nekaj, kar je potrebno s pomočjo terapije odkriti in se nato po možnosti soočiti z domnevnimi krivci ali pa rekonstruirati izvirno situacijo, ki naj bi travmo povzročila, za Lacana pa je travma trdo jedro, ki ni bilo integrirano v simbolni red. Zato subjekt o travmi ne more govoriti in lahko nanjo referira samo kot na nekaj njemu zunanjega.

V študijah holokavsta je bilo večkrat poudarjeno, da imajo preživeli velike težave pri pričevanju o grozotah, ki so se jim zgodile v koncentracijskem taborišču. Preživeli mnogokrat pravijo, da se čutijo, kot da imajo dve identiteti: eno, ki se veže na njihovo sedanje življenje in drugo, ki izhaja iz izkustva njihove travmatične preteklosti. Naj se še tako trudijo, pa tega razcepa ne morejo odpraviti. Preživeli zato mnogokrat pravijo, da živijo nekako »poleg« svojega izkustva holokavsta. Nek preživeli npr. trdi: »Imam občutek da 'jaz', ki je bil v taborišču, nisem jaz, ni ta oseba, ki je tukaj.«⁷

Wilkomirski se zaveda, da morajo spomini iz zgodnjega otroštva izgledati kot fragmenti, v katerih so pomešani kraji in različna časovna obdobja, vendar pa nima nikakršnega dvoma v resničnost svojih spominov. Prav tako Wilkomirski ne omenja razcepa med dvema identitetama: Wilkomirski tako ne kaže nobene odtujenosti od travmatičnega »jaza« iz svoje preteklosti, kot druge žrtve holokavsta. Toda še večja razlika med Wilkomirskim in temi žrtvami je v tem, kako oboji dojemajo svoje izpovedi.

Dori Laub poudarja, da žrtvam holokavsta spodleti v tem, da bi bile avtentične priče samim sebi – spodleti jim namreč v pripovedovanju svojih zgodb, ker je bil holokavst dogodek, ki ni proizvedel prič. To pa zato, ker je prav to, da je nekdo znotraj dogodka, »naredilo nemišljivo samo dejstvo, da priča lahko obstaja, to je, da bi nekdo lahko stopil ven iz prisilnega, totalitarnega in dehumanizirajočega okvira, v katerem se je dogodek zgodil in podal

6. Cf. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I* (New York: Norton, 1993), str. 191.

7. Cf. Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (New Haven: Yale University Press, 1991), str. 5.

neodvisno referenco, preko katere bi se dogodek lahko opazovalo.«⁸ Laub nadalje razloži ta manko prič, ko poudarja, da »moramo dojeti svet holokavsta kot svet, v katerem sama predstava *Dругega* ni bila več možna. Ni bilo več drugega, kateremu bi lahko rekel 'Ti' v upanju biti slišán, biti prepoznan kot subjekt, biti odgovorjen. Zgodovinska realnost holokavsta je tako postala realnost, ki je ukinila samo možnost nagovora, možnost poziva ali obrnitve na drugega. Toda, ko se nekdo ne more obrniti k 'tebi', nekdo tudi ne more reči 'ti' sam sebi. Holokavst je na ta način oblikoval svet, v katerem ni bilo možno *biti priča samemu sebi*.«⁹

Preživeli holokavsta imajo mnogokrat težave s pripovedovanjem svojih zgodb prav zato, ker se je v holokavstu zlomila predstava velikega Drugega kot koherentne simbolne strukture. Zato tudi danes preživeli dojemajo manko Drugega, ki naj bi slišal njihove izpovedi. Pri Wilkomirskem pa ni problem zrušenje velikega Drugega – njegova zagata je, kako se maščevati raznim posameznim drugim, ki so predstavljali avtoritete v njegovi mladosti. S to obsedenostjo zoperstaviti se avtoritetam, ki naj bi ga nekoč izdale, se Wilkomirski veliko bolj uvršča med predstavnike t.i. sodobne družbe pritoževanja (*culture of complaint*), kot med preživete holokavsta, za katere se je v holokavstu porušilo samo mesto, na katerega bi lahko naslovili svoje pritožbe. Nekdo, ki se pritožuje nad raznimi nepravilnostmi, predpostavlja, da obstaja nek veliki Drugi, ki lahko na pritožbo odgovori, medtem ko je v holokavstu ta predpostavka nehala obstajati.

Wilkomirski je oblikoval celo fantazmo, ki naj bi mu pomagala spopasti se z domnevnimi napakami avtoritet v njegovi mladosti. Kaj pa se zgodi v primeru, ko očetovska avtoriteta radikalno poseže in poskuša spremeniti sinovo dožemanje holokavsta, kot se to zgodi v filmu *Življenje je lepo*?

Komedija o holokavstu

Življenje je lepo je chaplinovska zgodba o moči imaginacije nad grozljivo realnostjo druge svetovne vojne. V središču zgodbe je veseljak Guido, ki ima veliko željo odpreti lastno knjigarno. Guido se zaljubi v lepo učiteljico Doro in

8. Cf. Shoshanna Felman and Dori Laub, M.D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York: Routledge, 1992), str. 81.

9. *Ibid.*, str. 81, 82.

prične se pravljica romanca z mnogimi komičnimi epizodami. Ko sta Guido in Dora srečno poročena ter imata majhnega sina, se prične vojna in družina je deportirana v koncentracijsko taborišče. Guido želi omiliti sinovo travmatično doživetje taborišča, zato si izmisli, da je vse skupaj samo igra, ki zahteva veliko odrekaj za pridobitev prve nagrade – pravega tanka. Fant se zelo identificira z idejo igre in v želji po prvi nagradi je pripravljen potrpeti grozljivo taboriščno življenje. Tik pred koncem vojne je Guido ubit, toda, ko zavezniki osvobodijo taborišče, njegov sin končno dobi prvo nagrado – nek ameriški vojak ga namreč povabi, da ga popelje s svojim tankom.

Tukaj imamo popolnoma drugačno logiko kot v *Fragmentih*. Glavni problem filma namreč ni, kako prepričati očeta ali druge avtoritete o svojem trpljenju, ampak kako lahko oče prepriča sina, da je naloženo trpljenje samo del igre. Z idejo igre namreč oče poskuša oblikovati fantazmo, ki bi sinu pomagala preživeti.

Bistveno je, da oče ne predstavlja avtoritete, ki zahteva popolno ubogljivost od svojega sina. Oče prav tako ne reče sinu, da mu mora verjeti na besedo, ko mu predstavlja idejo igre. Ko sin podvomi o igri in pravi, da so ga drugi otroci podučili, da bodo iz njih naredili milo in gumbe ali pa bodo zažgani v peči, se oče najprej odzove z začudenjem: »Na to si padel? Gumbi in milo iz ljudi. To bo dan.« Toda potem se oče strinja, da je najbolje kar oditi in pustiti drugim otrokom, da dobijo nagrado. Kar končno prepriča sina, da ostane, je potemtakem želja Drugega. Šele, ko oče da sinu možnost izbire in ko nakaže idejo, da bodo lahko drugi prišli na njuno vodilno mesto v igri, sin želi ostati. Lahko celo rečemo, da prava očetova moč ni v tem, da je oblikoval fantazmo igre, ampak v tem, da je omogočil sinu identificirati se z željo Drugega.

Toda oče s svojo idejo zaščite sina deluje kot preveč dober oče. Zato njegova smrt na koncu filma izgleda kot nujna žrtev. Če je oče najprej oblikoval fantazmo, ki naj sinu pomaga preživeti, oče kasneje s svojo smrtjo da sinu možnost, da se od njega odcepi. Na koncu filma sin tako ni osvobojen le od agresorjev, ampak tudi od svojega preveč dobrega očeta. Med celim filmom je obstajala posebno močna vez med očetom in sinom, na koncu pa je sin znova združen z materjo. Toda očetova dediščina s tem ni pozabljena – ko se uresniči napoved, da bo sin zmagal v igri, slednji dobi zadnje potrdilo o moči očetove avtoritete.

Če smo imeli v *Fragmentih* pomanjkanje »dobrih« avtoritet, kar povzroči sinovo nezaupanje v velikega Drugega in obupano iskanje skrite resnice, pa imamo v *Življenju je lepo* vero v očeta, ki je pogojena z vero v velikega Drugega.

Fantazma, ki jo oblikuje oče, tako končno prepreči, da bi se podrlo sinovo zaupanje v simbolni red.

J. Hoberman v svoji kritiki poudarja, da film posreduje predstavo o holokavstu kot o daljni zgodovini – kot o stvari mita – ter da je s tem, da si je »izbral to, da si zamisli (in v nekem pomenu reši) najbolj grozljiv scenarij naše generacije, Benigni šel dalj kot je bil upravičen.«¹⁰ Hoberman tudi pravi, da takšen »preproste« zgodbe o očetovem žrtvovanju ne bi bilo možno postaviti v srbsko koncentracijsko taborišče ali na bojna polja Ruande. (S to tezo se nikakor ne moremo strinjati, kajti filmi, ki prikazujejo bosansko vojno, so bili narejeni tako, da je osredni heroj vselej nek zahodnjak: bodisi junak v slogu James Bondovih kriminalk – npr. George Clooney v *Patriotu* – ali pa dobri angleški novinar v *Dobrodošli v Sarajevu*. Za Benignija pa ne moremo reči, da je vzel holokavst samo kot sliko v ozadju.) Colin MacCabe pa ob tem filmu postavi tezo, da: »Ni preveč bizarno, če v tej fantazmi o očetovem zaščitništvu beremo resnično krivdo generacije evropskih otrok, ki so odraščali z vednostjo, da niso mogli rešiti svojih lastnih očetov.«¹¹ Lahko tudi rečemo, da *Življenje je lepo* poskuša ohraniti prepričanje v velikega Drugega, medtem ko se je v holokavstu to prepričanje dejansko zrušilo.

Veliki Drugi na bojišču

Teško je verjeti, da bi umetno oblikovana fantazma, kot je predstavljena v *Življenje je lepo*, v resnici v holokavstu lahko delovala. Paradokсно pa so se protinacistični zavezniki obilo posluževali moči fantazme, ko so poskušali vzpodbuditi svoje vojake na bojišču. Vojaški psihologi so tako poskušali umetno oblikovati fantazme, ki bi pomagale vojakom pri ubijanju. Potreba po psihološkem treningu se je še posebej povečala, ko je vojaški polkovnik S.L.A. Marshall poročal, da skoraj tričetrtine vojakov ni pripravljeno v boju ubijati. Kasneje je bilo dokazano, da je ta številka napačna, toda vseeno se je oblikovalo prepričanje, da je potrebno s pomočjo psihologije vzpodbuditi agresijo vojakov. V začetku štiridesetih let je npr. britanska vojska uvedla posebne »krvave treninge« in »bojne šole«. Med drilom z bajonetom so z živalsko krvjo poškopili

10. J. Hoberman, »Dreaming the unthinkable«, *Sight and Sound* 2 (februar 1999), str. 23.

11. *Ibid.*, str. 46.

obrazo vojakov; slednje so peljali tudi v klavnice in jih vzpodbujali, da preverijo odpor telesa z zabadanjem v živalska trupla. Na treningih so vojaki slišali po zvočnikih: »Ubij švaba, ubij švaba!«, ko so se plazili skozi blato in so morali ciljati na tarče v obliki nemških in japonskih vojakov.¹²

Da bi vojake naučili ubijati in da bi vzpodbudili njihovo željo po tem, je bilo treba oblikovati nek fantazmatski scenarij – zgodbo, s katero bi se vojaki lahko identificirali. Eden od možnih scenarijev je bil, da se ubijanje prikaže kot lov na živali. Avstralska navodila za treniranje vojakov tako pravijo: »Sovražnik je igra, mi smo lovci. Japanar je barbar, malo boljši od živali; njegova dejanja so podobna divji zveri, zato je z njim potrebno ustrazno ravnati.«¹³ Takšen trening je poskušal vzpodbuditi notranjo agresivnost posameznikov in omiliti njihovo grozo in krivdo. Nekateri trenerji, ki so bili navdušeni nad psihoanalizo, so poskušali prikazati ubijanje sovražnika kot mitični ritual, v katerem je smrt sovražnikovega vodje proslavljena »v orgiji premeščenega nasilja«, kajti ta uboj zadovolji »globoko vsajeno primitivno nezavedno težnjo, ki izhaja iz fantazem zgodnjega otroštva... Sovražnik je žrtvovalni objekt, katerega smrt prinese globoko skupinsko zadovoljitev, v kateri je krivda izključena s skupinsko sankcijo. Boj je ritualistični dogodek, ki reši nevarno napetost sovraštva, ki je nastala zaradi dolgotrajne frustracije treninga. Brez teh frustracij skupina ne bi bila vojaška sila.«¹⁴ Tukaj imamo poskus, kako naj bi v realnosti uporabili Freudovo teorijo o uboju primarnega očeta (v podobi sovražnikovega vodje) in oblikovali močne bratske vezi med vojaki.

Te tehnike temeljijo na ideji, da v vojakih obstaja nekakšen agresivni impulz ali pa nezavedna fantazma, ki mora biti prebujena, da je vojak zmožen ubijati. Tukaj se vojni psihologi ne razlikujejo veliko od terapevtov ponovno najdenega spomina: oboji namreč vztrajajo, da je v subjektu neko trdo jedro agresije oz. travme, ki jo je le potrebno spraviti na površje. To jedro je dojeto kot nekaj, kar se nato lahko poljubno uporablja, da se doseže željene cilje.

-
12. Cf. Joanna Bourke, neobjavljen rokopis knjige o ubijanju v prvi in drugi svetovni vojni. Bourke citira iz Norman Demuth, *Harrying the Hun. A Handbook of Scouting, Stalking and Camouflage* (London, 1941), str. 84; Major M.D.S. Armour, *Total War Training for Home Guard Officers and N.C.O.s* (London, 1942), str. 46 in »Realism in Army Training. The Spirit of hate«, PRO WO199/799; »Realism in Training«, *The Times*, 27.4. 1942, str. 2.
 13. Cf. Bourke, *ibid.* Bourke tukaj referira na: R.G. Pollard, »6th Aust. Div. Training Instruction No.1 Jungle Warfare«, 27.3.1943, str. 1; Sir F.H. Berryman, AWM PR84/370.
 14. Cf. Bourke, *ibid.* Citat je iz teksta, Jules V. Coleman, »The Group Factor of Military Psychiatry«, *American Journal of Orthopsychiatry*, XVI (1946), str. 222.

Na poskus vojnih psihologov, da bi umetno oblikovali fantazme, s katerimi bi se vojaki identificirali, so vojaki odgovorili tako, da so oblikovali svoje, precej drugačne fantazme. Joanna Bourke je v svoji raziskavi o ubijanju v prvi in drugi svetovni vojni ugotovila, da vojaki v svojih dnevnikih mnogokrat opisujejo, kako so nekoga ubili z bajonetom in kako se je žrtev tik pred smrtjo z začudenjem zazrla v napadalčeve oči, kot da bi bila šokirana, ko vidi, kdo je morilec. Ta predstava biti prepoznani od žrtve se zelo pogosto pojavlja v spominih vojakov, toda vojaške statistike kažejo, da je bil v zadnjih dveh svetovnih vojnah bajonet zelo malo uporabljan ter da so bili uboji večinoma storjeni iz velike razdalje, ko sta napadalec in žrtev ostala drug drugemu neznana. Jasno je torej, da je spomin na uboj z bajonetom v večini primerov fantazma, nek scenarij, ki ga je oblikoval vojak sam. Ta fantazma pa je očitno zelo pomembna, kajti vojaki so celo v sodobnih vojskah podvrženi temeljitemu treningu v uporabi bajoneta. Toda vojaški trenerji so imeli že v prvi svetovni vojni veliko težavo, kako vojake naučiti pravilne uporabe bajoneta. Vojaki imajo namreč večinoma idejo, da morajo zabodenega sovražnika z bajonetom zavihetati preko svoje rame, kot da bi »z vilami zaviheteli snop sena«.¹⁵

Mnogi vojaki trdijo, da imajo raje ubijanje z bajonetom od anonimnega ubijanja, ker je pri prvem bolj jasna odgovornost za dejanje. Toda, vprašanje je, kako gre želja po neposrednem ubijanju skupaj z željo, da je zabodeni sovražnik vržen čez ramo? Če v prvi instanci vojak želi biti od žrtve prepoznani in torej potrebuje njen umirajoči pogled, pa se v drugi instanci vojak poskuša znebiti tega pogleda, tako da vrže žrtev čez svojo ramo. Sovražnik, ki je najprej dojet kot grozljivi objekt, ki se ga je treba znebiti, se torej za kratek čas subjektivira in svojim pogledom prepozna napadalca, kasneje pa je zopet objektiviran ter je kot izmeček vržen preko rame.

Ta primer pokaže, kako ni neposredne povezave med nekim dogodkom in spominom nanj. Dejstvo, da se vojaki tako živo spominjajo ubijanja z bajonetom, ki se dejansko ni zgodilo, kaže, da najdejo nek posebni užitek v tej fantazmi.

Vojaški psihologi so poskušali vojake prepričati, da je ubijanje le brezosebna igra, v kateri niso odgovorni za svoja dejanja, ker se pač žrtvujejo za višji cilj. Da bi bila ideja družbene dolžnosti prikazana na privlačnejši način, so psihologi poskušali oblikovati fantazme, ki naj bi vzpodbudile agresijo in omilile

15. Cf. Frederick Sadlier Breerton, *With Rifle and Bayonet. A Story of the Boer War* (London, 1900), str. 271.

krivdo vojakov. Toda bistveno je, da se vojaki niso hoteli odpovedati krivdi za svoja dejanja in so si včasih celo izmislili zločine, ki jih nikoli niso storili.

Težko si je predstavljati, zakaj bi si nekdo izmislil, da je nekoga zabodel ali pa da se nekdo predstavlja kot žrtev holokavsta, čeprav vsa dejstva temu nasprotujejo. Poudariti pa je treba, da najde takšna oseba v svojem ponovno najdenem spominu poseben užitek. Dejstvo, da terapija ponovno najdenega spomina izpostavi obsceno drugo stran avoriteta, je običajno dojetje kot razkritje skrite resnice, ki prinese posamezniku osvoboditev, toda bistveno je, da je prav posameznik tisti, ki najde poseben užitek v tem iskanju užitka avoriteta. Čeprav jemlje ta terapija užitek kot osvobajajočo resnico, ki naj bi služila kot osnova za moralo, pa je rezultat njenega početja običajno samo več nasilja.

Subjekt oblikuje fantazmo o užitku Drugega, ker poskuša zapolniti manko v Drugem. Podobno subjekt mnogokrat vzame nase določeno krivdo, da bi ohranil Drugega kot konsistenten red. Nekdo lahko npr. trdi, da je storil določen zločin, da bi tako preprečil razkritje nemoči kakšne avtoritete (očeta, vodje, ali kaj podobnega). Tudi krivdo vojakov za uboje, ki jih niso storili, lahko dojamemo kot takšen poskus ohraniti konsistentnost velikega Drugega.

Kaj pa problem Wilkomirskega z velikim Drugim? Končna enigma njegove knjige je v sledečem: običajno oblikujemo fantazmo kot nekakšen ščit pred nezno travmo, pri Wilkomirskem pa je samo travmatično izkustvo holokavsta v fantazmi dojetje kot ščit. Toda ščit pred čim? Morda lahko naredimo tukaj primerjavo z *Dosjeji X*. Kot je poudaril Darian Leader¹⁶, je dejstvo, da se v *Dosjejih X* toliko stvari dogaja »tam zunaj« (kjer vlada resnica, kjer nas ogrožajo neznana bitja), povezano s tem, da se nič (nikakršen seks) ne zgodi »tukaj« – med obema herojema (Gillian Anderson, David Duchovny). Nemoč očetovskega zakona (ki bi omogočil seks med obema herojema) se tukaj »vrne v realnem«, v podobi mnogih tujih prikazni, ki posegajo v vsakodnevno življenje. In podobno velja za Wilkomirskega: tudi tukaj odpoved očetovskega zakona rezultirala v fantazmi najbolj grozljivega dogodka – holokavsta.

Iz tega lahko zaključimo, da posameznik mnogokrat »proizvede« nek travmatični spomin zaradi nekonsistentnosti simbolnega reda in še posebej zaradi nujne nemoči avoriteta. Medtem ko primer vojakov, ki so si izmislili zgodbe o ubijanju z bajonetom kažejo, da ljudje mnogokrat vzamejo nase neko krivdo, da bi preprečili razkritje grozo vzbujajoče necelosti simbolnega reda

16. Cf. Darian Leader, *Promises lovers make when it gets late* (London: Faber, Faber, 1997).

in impotentnosti avtoritet, pa primer Wilkomirskega ter drugih pacientov terapije ponovno najdenega spomina kaže, kako je splošni razkroj avtoritet v sodobni družbi privedel do tega, da je posameznik danes dojet predvsem kot žrtev. Tukaj ne gre več za poskus, da bi zakrili impotentnost avtoritet, ampak za njeno čim večje razkritje. Takšna strategija pa običajno pripelje do povečanja obscenosti in nasilja.

Marjan Šimenc

JEZIKOVNE IGRE IN OBLIKA ŽIVLJENJA

Koncept oblika življenja ima omembe vredno zgodovino: Wittgenstein ga v *Filozofskih raziskavah*, edinem delu poznega obdobja, ki ga sam pripravi za objavo, uporabi le petkrat in vselej na koncu paragrafa, kot element poudarka, tako da ni sam nikdar predmet premisleka. Pri interpretih pa koncept naleti na številne odzive in zdi se, da je pogostnost Wittgensteinove rabe koncepta obratno sorazmerna s pomenom, ki se mu ga pozneje daje.

To ni presenetljivo: redkost rabe ima za posledico nejasnost, ki odpira prostor za interpretacije. Vendar zgolj to, da nekaj avtor samo omeni in se s pojasnitvijo ne ukvarja, samo na sebi še ne sproži množenja razlag. Tudi tema mora biti nekako prava, očitno pa pičla tekstovna opora za komentatorje ni ovira. Wittgensteinovo slavno tezo: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati,« bi lahko potemtakem spremenili v: »O čemer ne moremo (utemeljeno) govoriti (saj je avtor tu nepopoln in se njegova misel ne da rekonstruirati), o tem ne moremo molčati.«

Kot pravo nasprotje opisanega pa se zdi koncept jezikovne igre. Wittgenstein ga podrobno opredeli in interpretom zato ni treba šele razvijati njegove vsebine, lahko jo preprosto predstavijo. Vendar pa njegova navezava na druge wittgensteinovske koncepte tudi tu omogoča nadaljnje razdelave. V nadaljevanju bom tako najprej razvil nekatere možne vsebine koncepta oblika življenja pri Wittgensteinu, opozoril na nekaj vidikov povezave med njim in jezikovnimi igrami, nato pa pokazal, da so pri Wittgensteinu tudi nastavki za popolnoma drugačno obravnavo zadnjega koncepta.

Ob množici bolj ali manj informativnih obravnav oblike življenja pri Wittgensteinu je mogoča tudi radikalna gesta, ki iskanje še ene interpretacije postavi pod vprašaj. Mar ni Wittgensteinovo vodilo, da je treba besede obravnavati v njihovi vsakdanji rabi? Če je pomen nekega koncepta nejasen, je to indic, da se Wittgenstein pri njem ni držal svojih metodoloških vodil, zato ta koncept ni wittgensteinovski koncept. Tudi nima smisla iskati njegovega enotnega pomena, saj so lahko različne rabe preprosto povezane z družinsko sorodnostjo, tako da enoznačna razlaga preprosto zgreši bistvo stvari. Vendar

je mogoče Wittgensteina tudi drugače uporabiti na njem samem: namesto odpovedi konceptu zaradi njegove nejasnosti, si lahko ogledamo, kakšno jezikovno igro Wittgenstein igra z njim. V nekem smislu vsak bralec *Filozofskih raziskav* pri branju vstopa v različne jezikovne igre in legitimno je hoteti vedeti, katera se kdaj igra.

Poglejmo si tekstualno osnovo. Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah* petkrat eksplicitno uporabi termin oblika življenja, pri čemer eksplicitnost pomeni samo, da je termin izrecno uporabljen, ne pa, da je tudi ekspliciran.

Prva omemba – § 19: »Zlahka si predstavljamo jezik, ki ga sestavljajo samo ukazi in raporti med bitko. – Ali jezik, ki ga sestavljajo samo vprašanja in izraz za pritrjevanje in zanikanje. In brezštevilne druge. – In zamisliti si jezik pomeni zamisliti si obliko življenja.«

Seveda ni res, da si je lahko zamisliti jezik, ki bi ga sestavljali samo ukazi. Nasprotno, težko je. Ali natančneje, težko si je zamisliti bitja, ki bi v življenju izrekala samo ukaze in raportirala, vse preostalo življenje pa bi bila tiho. Nena zadnje, ukazi dobijo smisel na ozadju trditev, vprašanj, želja itd. Če tega ozadja ni, ali so ukazi sploh še ukazi? Toda poudarek v paragrafu, ki meri na povezanost jezika oziroma posamezne rabe jezika, ki je na drugih mestih povzeta v koncept jezikovne igre, se zdi popolnoma jasen. Ni pa jasno, v kakšnem razmerju sta oba, kar je nekatere razlagalce napeljalo, da so obliko življenja preprosto poistovetili z jezikovno igro in opustili razliko med njima.¹

Izhodišče za rabo izraza igra v sklopu *Sprachspiel* je prepričanje, da je jezik, tako kot denimo šah, dejavnost, ki jo uravnavajo (vodijo, ji vladajo)

1. Da se pokazati, da oblika življenja ne gre zamenjevati z jezikovno igro, saj Wittgenstein na številnih mestih v *Filozofskih raziskavah* (denimo § 217, 240, 337), zlasti pa v besedilu *O gotovosti* vpeljuje osnovo, na kateri temelji delovanje jezika. Zato je simptomatična Malcolmova trditev: »Oblike življenja, utelešene v jezikovnih igrah, nas učijo, kaj je upravičevanje.« (Norman Malcolm: »Wittgenstein's Philosophical Investigations«, v George Pitcher (ur.): *Wittgenstein, The philosophical Investigations*, Macmillan, London 1966, str. 92.) Lahko jo sicer zavrnemo kot nesporazum, a na drugi strani se vendarle zdi, da obstaja vsebinski povod za tak nesporazum. Če anticipiramo prihodne izpeljave: jezikovne igre so že vpete v neko aktivnost, a na drugi strani bi lahko rekli, da prav jezikovna igra to aktivnost artikulira in strukturira. V tem smislu se res prakse navežejo na jezikovne igre kot svoje jedro. Vendar pa tako pojmovanje predpostavi začetno opozicijo med abstraktnim sistemom pravil na eni strani in amorfnu materijo ter brezciljnimi dogodki na drugi, ki jo je treba premostiti. Ta opozicija ne vzdrži. Če ima struktura jezikovne igre obliko sistema pravil, analiza sledenja pravilu kaže, da ne samo, da ta pravila niso prisotna zavesti delujočega, velja tudi, da se pravil delovanja ne da prevesti v enostavno formo reprezentacije, v enostaven in pregleden sistem abstraktnih pravil.

pravila. Še več, gre za pravila, ki niso samo regulativna, temveč dano aktivnost vzpostavijo. Pomena se naučimo tako, da se naučimo uporabljati jezikovne figure. Osnovna enota igre je poteza, katere pomen je vsakič dan šele v kontekstu vseh ostalih možnih potez. A pri jezikovnih igrah ne gre za pregledno shemo, univerzalna pravila, jasen kalkil, saj igre niso preprosto transparenten sistem pravil.

Pozni Wittgenstein koncept jezika, ki odslkava realnost iz *Traktata*, nadomesti s konceptom jezikovnih iger. Jezik kot preslikava realnosti v avtonomnem mediju je samo ena igra med drugimi; jezik, kot ga razumejo filozofi navadnega jezika, je množstvo iger, ki se nalagajo, prepletajo, soobstajajo ena ob drugi in morda ena v drugi, ne da bi kako splošno pravilo urejevalo njihova razmerja. Poleg tega jezikovna igra ni umeščena samo na raven jezika, kot igra je družbena praksa, celo model prakse, ki vključuje različne subjekte in po svoje strukturira razmerja, v katera vstopajo. Tako po eni strani vključuje raven intersubjektivnih odnosov in po drugi strani raven delovanja. Jezikovna igra ni samo jezik, temveč tudi dejavnost, zato v sebi vključuje tudi materialno realnost. Jezikovna igra je potemtakem po naravi stvari jezikovno-nejezikovna igra; zdi se, da je oznaka jezikovna igra ustrezna samo zato, ker je realnost, ki nastopa v igri, že simbolizirana realnost.

Oblika življenja je nekaj, za kar se zdi, da je pred igro in da igre temeljijo v njej. A če jezikovna igra že vse vključuje, če je ravno križišče različnih elementov, kaj je potem pred njo. Zdi se, da ravno praksa, katere del je jezikovna igra. Reči, da jezikovna igra vključuje prakso, je premočno: praksa je temelj jezikovne igre. Zdi se, da gre za čisto nepotreben zaplet, saj je eno neločljivo povezano z drugim: jezikovna igra je povezana s prakso in praksa vključuje jezikovno igro. Če bi hoteli stvari narediti popolnoma jasne, bi lahko rekli, da obstajata dva pomena jezikovne igre, ožji in širši: prvi je utemeljen v širšem načinu življenja, drugi sam artikulira in strukturira način življenja. A kaj pomeni, da jezikovna igra strukturira obliko življenja oziroma določeno socialno prakso? Lahko bi rekli, da subjekti, ki med prakso zasedejo določeno mesto v družbeni strukturi in igrajo vloge znotraj nje, vselej že simbolizirajo realnost, v kateri nastopajo, in da prav ta vselejšnja strukturiranost družbene realnosti ustreza konceptu jezikovne igre v širšem pomenu. Toda, ali bi Wittgenstein, zlasti kot kritik koncepta sledenja pravilu, pristal na tako široko zasnovan koncept jezikovne igre? Ali ni prav zato oblika življenja tisto, kar ni bilo povzeto v jezikovno igro in zato lahko deluje kot njen temelj? Jezikovne igre so vpete v obliko življenja kot širšo celoto, ki vključuje tako jezikovno dejavnost in z njo

povezano prakso, kot tudi nejezikoven substrat, ki je povezan z jezikovnimi igrami, ni pa vanje vključen.

In kakšno je razmerje med različnimi jezikovnimi igrami in obliko življenja? Ali ima vsaka jezikovna igra svojo obliko življenja? Če da, bi ob množstvu jezikovnih iger imeli tudi množstvo oblik življenja in se potem odpre vprašanje, v kakšnem medsebojnem razmerju so. Če pa je oblika življenja ena sama, ali bi lahko govorili tudi o njej ustrezni veliki jezikovni igri, ki obsega vse posamezne jezikovne igre?

Wittgenstein ne izenači jezikovne igre in oblike življenja, jezikovna igra pokriva ožje področje in je sama del oblike življenja: »Beseda »jezikovna igra« naj bi tu poudarila, da je govorjenje jezika del dejavnosti oziroma oblike življenja.« (PU, §23) Govorjenje je tako del dejavnosti, ne pa celota, ki strukturira dejavnost – seveda ne, saj jo govorjenje res ne strukturira, je le poteza v igri, strukture te igre, če o njej sploh lahko govorimo, ne moremo preprosto izenačiti z govorjenjem. In v §25 vpelje živali, ki ne uporabljajo jezika, in poudari: »Ukazovati, spraševati, pripovedovati, klepetati spadajo v našo naravno zgodovino (Naturgeschichte) tako kot hoditi, jesti, piti, igrati.« Govorjenje je torej nekaj naravnega, k nam spada tako kot biološke danosti, k nam kot biološki vrsti.

Če povzamemo, obliko življenja lahko opredelimo kot prakso oziroma dejavnost, v katero je vpet vsak govor, nejezikovni kontekst govornih dejanj in aktivnost, s katero so povezana. Vpetost jezika v prakso pa skuša tematizirati tudi koncept jezikovne igre, kar je povod za interpretacije, da lahko oba uporabljamo izmenično. Oblika življenja se tako navezuje na koncept jezikovne igre v točki, ko gre za prepletenost jezika s prakso. Na kar meri tudi druga uporaba oblike življenja v paragrafu 23:

»Koliko vrst stavkov obstaja? Morda trditev, vprašanje in ukaz? – Obstaja *nešteto* takih vrst: nešteto različnih načinov uporabe vsega tistega, kar imenujemo »znaki«, »besede«, »stavki«. In ta raznolikost ni nekaj fiksnega, enkrat za vselej danega; novi tipi jezika, nove jezikovne igre, kot bi lahko rekli, nastajajo, in druge zastarijo in padejo v pozabo. (*Približno sliko* tega nam lahko dajo premene v matematiki.)

Beseda »jezikovna igra« naj tu poudari, da je govorjenje jezika del dejavnosti oziroma oblike življenja.«

Wittgenstein tretjič uporabi obliko življenja sredi razprave o sledenju pravilu. »Ti torej praviš, da soglasje ljudi odloča, kaj je prav in kaj narobe? –

Prav in narobe je, kar ljudje *rečejo*; in v jeziku se ljudje strinjajo. To ni *soglasje* mnenja, temveč oblike življenja.« (§ 241)

Kaj pomeni to soglasje v obliki življenja? Paragraf je treba brati skupaj z naslednjim: »V sporazumevanje s pomočjo jezika ne spada le soglasje o definicijah (ne glede na to, kako nenavadno se to sliši), temveč tudi soglasje v sodbah. Zdi se, da to ukinja logiko, vendar je ne. – Nekaj je opisati metodo merjenja, drugo pa dobiti rezultate merjenja in jih izraziti. Toda tisto, kar imenujemo »merjenje«, je določeno tudi s konstantnostjo rezultatov merjenja.«²

Koncept soglasja v obliki življenja je v resnici nov koncept, ne le drug izraz za navado oziroma regularnost v ravnanju. Navedeni paragraf dovolj jasno pove, da soglasje v obliki življenja ni manj kot sporazum v mnenjih (sporazum v definicijah), temveč več, saj vključuje še soglasje o uporabi definicij, sporazum o sodbah. Soglasje, ki ga implicira skupna oblika življenja, ne odvzame soglasju v definicijah prav ničesar, zlasti ne njegove sposobnosti, da usmerja ravnanje, le domisliti skuša posledice, ki jih prinaša Wittgensteinova razlaga sledenja pravilu. Če pravilu zares sledimo šele takrat, ko pravilo izgine iz naše zavesti, potem temelj s pravili uravnavanega delovanja ne more biti sporazum v definicijah, v mnenjih, v zavesti prisoten sporazum. Dejaven soglasje je soglasje druge vrste, je soglasje, ki je realizirano v obliki življenja. Oblika življenja je torej za Wittgensteina nujen koncept, saj z njim artikulira ravno svoj novi koncept pravila, ki se razlikuje od pravila, kakršno nastopa v kalkilu.

Ta koncept je na eni ravni še skušal razumeti kot abstraktno pravilo, namreč s konceptom jezikovne igre. Jezikovna igra tako artikulira prvo transformacijo, ki se zgodi s pravilom, ko preide v rabo. Bolj kot povezava s prakso, se tu pokaže, da igra vpelje problem družinske sorodnosti in vprašanje, kaj nastane s celoto jezika. Enoten jezik zdaj postane slabo zamejeno množstvo jezikovnih iger. Bistvo jezikovnih iger ni samo v vpetosti jezika v družbeno življenje, kar poudarja koncept oblike življenja, temveč predvsem v posledicah, ki jih jezikovna igra ima za koncept jezika. Kot smo videli, jezik zdaj postane slabo opredeljen, brez jasnih meja in pretkan s heterogenimi elementi. Kot množstvo

2. Johannessen izraz 'Übereinstimmung' prevede kot 'agreement in judgement' komentira takole: »Termin 'agreement in judgement' pokriva niz različnih, a medsebojno povezanih primerov, od instinktivnih in spontanih do bolj rafiniranih in razvitih reakcij do empiričnega sveta – njihov skupni element pa je temeljno dejstvo, da ni pravil ali načel, na katere bi se pri reagiranju oprli. (Kjell S. Johannessen: »Rule Following, Intransitive Understanding, and Tacit Knowledge«, v Helge Hoibraaten (ur.): *Essays in Pragmatic Philosophy*, Norwegian University Press, Oslo 1990, str.122)

jezikovnih iger uteleša prvo spremembo v konceptu pravila. Izgubi jasne meje, strogo definiranost, čistost od heterogenih elementov – skratka ločenost od svojega Drugega. Drugo uteleša oblika življenja. Ta opozarja, da je pravilo v rabi ukinjeno in ohranjeno.

Drug problem predstavlja izraz »soglasje«. Ni čisto jasno, ali je uporabljen samo v polemičnem smislu, kajti če soglasje v obliki življenja beremo v smislu Searlovega koncepta ozadja, potem je to element, ki nikdar ni bil plod dogovarjanja in sporazumevanja. Iz tega bi sledilo, da je izraz bodisi zgolj polemično mišljen bodisi nekoliko zavaja, kajti gre za sporazum, ki ni nastal na podlagi sporazumevanja ljudi, temveč je vselej že tu. Ob tej formulaciji postane tudi jasno, da ne gre za slabo formulacijo, temveč za paradoks, ki izhaja iz Wittgensteinove obravnave pravila. Poudarek na sledenju pravilu opozarja prav na ta moment, ko sledimo pravilu na nek način že takrat, ko pravilo sploh še ne obstaja. Ob konceptu pravila gre za paradoksn primat sledenja pravilu nad pravilom, temu pa na ravni koncepta oblike življenja ustreza koncept soglasja v obliki življenja, se pravi sporazuma, ki ni plod sporazuma, saj je preprosto dan, in navade, ki ni zgolj navada, saj lahko za njo odkrijemo sporazum in pravilo. Gre torej za obliko življenja, iz katere lahko izvlečemo sporazum in pravilo, čeprav je sama tisto prvo, in ne izhaja iz sporazuma ali pravila. Paradoks lahko morda formuliramo takole: zdi se, da najprej obstajata pravilo in soglasje o njem, iz njiju pa izhaja sledenje pravilu in družbene oblike življenja. V resnici so najprej sledenje pravilu in dane oblike življenja, pravilo in sporazum pa rekonstruiramo šele na njihovi osnovi.³

Oblika življenja ne vključuje sistema simbolnih pravil, temveč realnost dejanj, prakse. Da pravilom sledimo slepo, pomeni, da ni predstavitve pravila v zavesti, da je zavest prazna, vsaj izpraznjena reprezentacije pravila. Pravilo ni več potrebno podvojiti v zavesti, saj je vpisano v samo telo, v čisto spontanost telesa. Subjekt je dobesedno vstopil v simbolno, se vključil vanj, tako da njegovo delovanje poteka samodejno, brez nenehne konzultacije kake

3. Zdi se, da je dialektika sledenja pravila obrnjena pot simbolizacije. Simbolizacija ni popolna, izmakne se ji neki košček realnosti. Ko na drugi strani hočemo iz simbolnega rekonstruirati nazaj realnost, se izkaže, da pravila za to ne zadoščajo. So pravila, a v sami realnosti je nekaj več, kar ni nastalo preprosto tako, da bi se udejanjalo napotke iz simbolnega. Wittgenstein kot da s pojmom jezikovne igre poskuša misliti to dvojnost, ne samo govora in delovanja, temveč zlasti govora in delovanja kot osrediščene okrog neke točke v simbolnem, ki sama ni neposredno realiziranje simbolnega. Če je jezikovna igra presežek jezika nad kalkilom, je to zato, ker sama uteleša nek moment, ki ga pravilo ne zajame.

reprezentacije pravila, da bi videli, ali mu še sledimo ali pa smo se že zmotili. Pravilu sledi tako rekoč po občutku, čeprav nima nobenega občutka, razen tega, da vse poteka normalno, kar običajno pomeni zgolj odsotnost občutka, da se dogaja nekaj nenavadnega.

Četrič je koncept oblike življenja uporabljen na začetku drugega dela *Raziskav*: »Lahko si zamislimo žival, ki je razjarjena, plašna, žalostna, vesela, preplašena. Toda upajoča? Zakaj pa ne?»

Pes verjame, da je njegov gospodar pred vrati. Toda ali lahko verjame tudi, da bo njegov gospodar prišel pojutrišnjem? – In česa tu ne more? – Kako pa to naredim jaz? – Kaj naj na to odgovorim?

Ali lahko upa le, kdor zna govoriti? Le tisti, ki obvlada rabo nekega jezika? To pomeni, da so fenomeni upanja modifikacije te komplicirane oblike življenja. (Če se nek pojem nanaša na značilnost človeškega rokopisa, nima uporabe na bitja, ki ne pišejo.)«⁴

Oblika življenja je tu opredeljena kot (ena in edina?) človeška oblika življenja v opoziciji z drugimi – s pasjim, levjim, živalskimi oblikami, kot tretjo obliko življenja pa se lahko šteje imaginarne scenarije, ki jih ob različnih priložnostih vpeljuje Wittgenstein, da bi potujil tisto, kar je zaradi bližine preveč samoumevno. Dodamo lahko še paragrafa s podobno vsebino iz *O gotovosti* (§358-9): »Te gotovosti ne bi obravnaval kot nekaj sorodnega prenačelnega ali površinskega, temveč kot (neko) obliko življenja. (To je zelo slabo izraženo in pač tudi slabo mišljeno.)

To pomeni, da jo hočem zajeti kot nekaj, kar je onkraj upravičenega in neopravičenega; torej tako rekoč kot nekaj animaličnega.«

Odpirajo se nove navezave: animalično, živalsko, vezano na evolucijo, pred kulturo, nekaj, kar je v temelju kulture. Nicholas F. Gier v članku »Wittgenstein and Forms of Life«⁵ navaja J. F. M. Hunterjevo klasifikacijo možnih interpretacij koncepta, med njimi je tudi ta, da je oblika življenja nekaj organskega. Ostale so še: oblika življenja je skupek vedenja, ekvivalentna konceptu jezikovne igre, zadnja interpretacija pa obliko življenja navezuje na kulturno-zgodovino.⁶

4. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, str. 201.

5. *Philosophy of Social Sciences*, 1980/10, str. 241-258.

6. Opozoriti velja, da organska oziroma boljše evolucijska razlaga ni brez opore v Wittgensteinu. Gre za to, da so ljudje pripadniki iste vrste in ta pripadnost pogojuje določen način ravnanja. Tega tako ni mogoče utemeljiti, rečemo lahko le: tako pač delajo ljudje. Tej v prid govori

Peta in zadnja omemba oblike življenja je na koncu enajstega razdelka drugega dela *Raziskav*: »Pri matematikih sploh ne pride do spora glede rezultata nekega računa. (To je pomembno dejstvo.) ... Ali hočem reči, da zanesljivost matematike temelji na zanesljivosti tinte in papirja? *Ne*. (To bi bil *circulus vitiosus*.) Nisem povedal, *zakaj* pri matematikih ne pride do spora, temveč *da* ne pride do spora. ... Kar je treba sprejeti, dano – bi lahko rekli – so *oblike življenja*.« (Ibid, 263)

Oblika življenja tu označuje tisto, kar je treba sprejeti. Govora je o gotovosti pri matematiki. Ta gotovost ni psihološki pojem, kajti: »Vrsta gotovosti je vrsta jezikovne igre.« Zdi se, da jezikovne igre nastajajo in propadejo, a to je dano, dano za antropološki pogled, ki opisuje, kar je. Ni pogleda denimo filozofa svetovne zgodovine, ki razlaga, zakaj je kaj nastalo. *Ne*, samo vemo, da tako je, in to opišemo. Kar je, je dano.

Lahko bi rekli, da je tisti element v kompleksni konstelaciji jezikovne igre, ob katerem se interpretacija ustavi, ko ni več potreben nadaljnji opis, oblika življenja.⁷ Oblika življenja v smislu oblike neživljenja, čistega mehanizma, ki se nesmiselno ponavlja. Oblika življenja v širšem smislu generira nove jezikovne igre in naredi, da stare izginevajo, a ko je nekaj strnjeno v sedanjo jezikovno igro, je pač tu, ne moremo se obrniti na proces geneze, ker ga ni. Tega procesa ne moremo zajeti, saj ni več navzoč v jezikovnih igrah. Pri njih imamo praviti z okamenelo realnostjo, s scenarijem, ki se ponavlja in ponavlja.

več mest, med drugim tole mesto iz *Zettel*: »Naša jezikovna igra je podajšek primitivnega vedenja. (Kajti naša jezikovna igra je vedenje.) (Instinkt).« (§ 545) Vendar biologija sama ne zadošča, specifično človeško ni samo biologija, je tudi kultura. Kajti narava sama ne obsega praks in institucij, ki so specifične za človeško obliko življenja. A konflikt med organskim in kulturnim pogledom ni potreben. V nekem smislu je pač kultura naša narava, zlasti če želimo poudariti njeno neizogibnost. To je verjetno tudi vodilo Wittgensteina ob formulacijah, ki kulturno zgodovino vključijo v naravno zgodovino, denimo: »To je preprosto, kar delamo. To je raba in navada pri nas, oziroma dejstvo naše naravne zgodovine.« (*Remarks on the Foundation of Mathematics*, Macmillan 1956, str. 20.)

7. Na drugi strani pa najdemo v Wittgensteinovem besedilu več mest, ko je ta vloga pripisana jezikovni igri. Denimo §654: »Naša napaka je, da iščemo pojasnitev tam, kjer bi morali dejstva videti kot »prafenomene«. To pomeni, kjer bi morali reči: *igra se to jezikovno igro*.« In §655: »Ne gre za pojasnitev jezikovne igre z našim doživetjem, temveč za ugotovitev neke jezikovne igre.« In §656: »Na jezikovno igro glej kot na primarno! In na občutke etc., kot na način obravnave, pojasnjevanje jezikovne igre!« Jezikovna igra je tako konec pojasnjevanja, to je to, naprej se ne gre. To ugotovimo. Tu je jezikovna igra spet istovetna z obliko življenja.

Očitno je, da je v hierarhiji oblik življenja neka dvojnost: na eni strani je življenje, strnjeno v jezikovno igro, za katero je značilna regularnost, ki se vedno znova udejanja, na drugi strani je oblika življenja kot vir spreminjanja jezikovnih iger. Ker če se jezikovne igre spreminjajo, mora nekje biti vir sprememb. Ta ni v njih samih, vsaj ne v jezikovnih igrah, ki jih lahko zajamemo z opisom. Opis zajame ravno fiksno, stalno mehanizmo, ne pa dinamiko, ki pripelje do sprememb. Jezikovna igra zajame fiksno prakso, ne pa procesa, ki generira nove jezikovne igre. Ta proces sicer v sebi vključuje jezikovne igre, vendar že s tem, ko vključuje več jezikovnih iger, vključuje novo dinamiko, ki v koncept jezikovne igre kot take ni vključena. Tako smo od regulirane množice jezikovnih iger prešli do širšega procesa, ki ni samo vsota jezikovnih iger, temveč tudi jezikovne igre poraja in naddoloča. Z obratom od jezika k jezikovnim igram se je izgubila prepletenost jezikovnih iger s splošnimi pravili, ki so skupna vsem. Splošnost je sedaj reprezentirana z obliko življenja.

Devetnajsti paragraf, s katerim smo vpeljali razpravo o jezikovnih igrah, je smiselno brati skupaj s paragrafom, ki mu neposredno predhodi. Wittgenstein v 18. paragrafu obravnava vprašanje, kako bi lahko obstajal jezik, sestavljen samo iz ukazov. Ali bi bil tak jezik popoln? In na pomislek komentatorjev, da tak jezik ne bi bil popoln, odgovori z vprašanjem, kdaj je jezik sploh popoln. In vprašanje, koliko hiš je potrebnih, da bi jih imeli za mesto. Vprašanju sledi neverjetna primerjava, ki spominja na tisto, s katero Freud nekje ponazori nezavedno, namreč primerjava jezika s starim mestom: »Naš jezik lahko obravnavamo kot staro mesto: labirint (ein Gewinkel) uličic in trgov, stare in nove hiše, in hiše s prizidki iz različnih časov; in to je obdano z množico novih predmestij z ravnimi in pravnimi ulicami in enoličnimi hišami.«

Jezik povezuje oboje, pravilnost, urejenost, načrtnost predmestja, in nepredvidljivo kaotično nepravilnost starega jedra. Od pravilu sledečih predmestij pridemo do nepreglednega mestnega jedra. Staro mesto, ki je bilo morda nekoč zgrajeno v skladu z nekim pravilom (ali tudi ne, začetki mesta so navadno mitični; pomenljivo je, da Wittgenstein opozarja, da ni jasno, koliko hiš je potrebnih za mesto – nekaj hiš še ni mesto, a dozidava novih spremeni njihov status in čeprav ostanejo iste, nenadoma postanejo mesto), se je v toku časa spremenilo brez vsakega načrta. Ulice so postale zveržene, hiše prizidane, popravljane, in vsa ta zgodovina se nabira v mestu. Mesto je več kot samo mesto, lahko dodamo, v njem so prisotni ljudje, ki so tam živeli, in dogodki, ki so se v njem zgodili. Spomini, čustva, tragedije in obdobja sreče, kuga in vojne, vse se je vpisalo v njegovo strukturo. Vse to nosi v sebi. Noben zemljevid

tega ne more predstaviti. Staro mesto je več kot stavbe in ulice, več kot zmore pokazati zemljevid, ta več se na zemljevidu kaže ravno v njegovi nepravilnosti, v pomešanosti hišnih števil, v blodnjakih uličic, pasaž in ozkih prehodov.

Stephen Mulhall v *On Being in the World*⁸ primerja za pomen slepo osebo (»meaning-blind person«), ki nima občutka za področje rabe besede, z nekom, ki ne ve, kje je, pa vendarle ne naredi napačnega koraka. Orientacija v prostoru jezika ni sledenje pravilu ravno zato, ker jezik ni zemljevid, temveč mesto samo, in to mesto, ki je že zdavnaj preraslo vse načrte in v katerem je za orientacijo poleg univerzalne vednosti o predmetju potrebno tudi partikularno poznavanje starega jedra. Ta primerjava jezika z mestom odzvanja v slovitem 116. paragrafu, ki opozarja, da je treba filozofsko rabo vselej primerjati z uporabo v jeziku, v katerem ima beseda svojo domovino.⁹ Če je jezik mesto, beseda v njem domuje. Jezikovna igra ni utemeljena, ni racionalna in ne racionalna, je »tu – tako kot naše življenje.«¹⁰ Je dom besedam, je človekova temeljna eksistencialna danost. Torej so jezikovne igre, namere, emocije, vpete v človeške situacije, običaje, navade, institucije ter družbene prakse, in vse to je povzeto v koncept oblika življenja.

Toda poleg na kratko skicirane analize jezikovne igre kot prepletenosti pravil in prakse, ki jo reprezentira oblika življenja, pri Wittgensteinu najdemo tudi nastavke za drugačno tematizacijo. V pogovoru z Dr. M. O'C. Druryjem leta 1930 pove, da se je večkrat skušal lotiti branja Frazerja, pa nikdar ni prišlo do tega. Tako skupaj začneta z branjem Frazerjeve *The Golden Bough*, a ne prideta daleč, ker Wittgenstein prebrano nenehno na dolgo komentira. Pozneje branje nadaljuje sam in komentarje, namesto da bi jih pripovedoval učencu, zapisuje v svojo beležnico, in sicer kake dva do tri tedne, začenši z devetnajstim junijem 1931. Pripombe so zanimive, ker kažejo raznolikost Wittgensteinove misli. Ne uporablja pojmov jezikovne igre ne gotovosti, ki smo jih vajeni iz najbolj znanih del, uporablja pa koncept duha, ki ga ne ga najdemo v *Filozofskih raziskavah*. Vendar je ta drugačen pristop vendarle mogoče navezati na razmišleke o jeziku in jezikovni igri, saj meri na tisto, kar presega in družiti različne

8. Routledge, London 1993.

9. »Kadar filozofi uporabljajo neko besedo – »vednost«, »bit«, »predmet«, »jaz«, »stavek«, »ime« – in skušajo zajeti *bistvo* stvari, se moramo vselej vprašati: Ali bi bila beseda v jeziku, v katerem ima svojo domovino, dejansko tako uporabljena? –

Besede vodimo od metafizične, nazaj na na njihovo vsakdanjo uporabo.« (PU, §116)

10. *O gotovosti*, par. 559.

jezikovne igre. V nadaljevanju sledim besedilu, objavljenem pod naslovom »Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'«¹¹. Wittgenstein pravi:

»Zdi se mi, da poleg podobnosti najbolj vzbuja pozornost različnost vseh teh ritualov. Je raznolikost obrazov s skupnimi potezami, ki se tu in tam spet in spet pojavijo. In radi bi potegnili črte, ki povezujejo skupne sestavne dele. Manjka pa še en del opazovanja, in ta je tisti, ki to sliko poveže z našimi lastnimi občutki in mislimi. Ta del da opazovanju njegovo globino.« (Ibid, 246)

Takoj na začetku komentarja k poglavju *The Fire Festivals of Europe* Wittgenstein vpelje globino, globino slike in globino rituala, in ta tema ga bo držala vse do konca komentarja. Približati se ji bo skušal z vrsto enigmatičnih zapisov. V prvem globino poveže z manjkajočim delom, ki sliko rituala poveže z našimi občutki in mislimi, in mu daje globino. Vse je še nejasno: ne samo, kateri je manjkajoči del, ki se ga bo očitno v nadaljevanju iskalo, temveč tudi, kaj pomeni globina slike. Vemo le, da je globina povezana oziroma izhaja prav iz povezave z našimi občutki in mislimi. V nadaljevanju vpelje hipotezo, da je prav hipoteza o nastanku rituala morda tista, ki le-temu daje globino.

»Jasno je, da je tisto, kar da temu običaju globino, njegova *povezanost* s sežigom človeka.« (Ibid, 247) Ritualna kresovanja dobijo globino, dojemamo jih kot globoka, ker vemo, da so povezana s sežigom človeka. Globino jim torej da poznavanje zgodovinskega konteksta. Ta globina je globina nečesa strašnega, zaradi nje vidimo v »neškodljivem običaju našega časa nekaj globljega in manj neškodljivega« (ibid, 247). Globina je prav v spretnitvi, iz zasuka perspektive, ko iz igre, nedolžne zabave, preidemo v smrtno resno zadevo. Globina je groza ob tem, da je nekaj nezaslišanega v ozadju nedolžne zabave. Toda to sklepanje je prehitro ali vsaj pušča nekaj neodgovorjeno. Vprašanje je, pravi Wittgenstein, ali mrakobnost izvira iz samega praznika ali pa izvira šele iz tega, da vemo, iz česa izvira oziroma zaradi tega, ker se je potrdila hipoteza o njegovem nastanku. In odgovarja:

»Mislim, da je očitno, da je sama notranja narava novodobnega običaja tista, ki nam daje mrakoben (*finster*) vtis ... Ko govorim o notranji naravi običaja,

11. *Synthese* 17 (1967), str. 233-253, besedilu sledim od začetka komentarja k poglavju *LXII: The Fire Festivals of Europe*, se pravi od strani 614 Frazerjeve knjige, do strani 641. Komentar teh strani obsega zadnjo tretjino Wittgensteinovega besedila; njegova celotna dolžina je dvajset strani.

mislim na vse okoliščine, v katerih se izvaja in ki niso vključene v poročilo o prazniku, ker ne gre toliko za določena dejanja, ki so zanj značilna, temveč za tisto, kar bi lahko imenovali duh praznika, ki bi ga opisali na primer s tem, da bi opisali vrsto ljudi, ki pri prazniku sodeluje, njihove siceršnje načine delovanja, se pravi njihov značaj, vrste iger, ki jih drugače igrajo. In potem bi se videlo, da mrakobno leži v značaju teh ljudi.« (Ibid, 247)

Zgodi se torej presenetljiv obrat. Mrakobnost praznika izvira iz njegove notranje narave. Ta notranja narava pa ni nekaj prazniku res notranje, denimo struktura rituala, njegove značilnosti, temveč okoliščine, rekli bi lahko celo zunanje okoliščine, duh praznika. In ta duh praznika spet ni specifična atmosfera, razpoloženje, ki na njem vlada, temveč je v značaju ljudi. Ta je tudi vir mrakobnega. Ob tem Wittgenstein navede opis rituala vlečenje delov kolača iz čepice. Tudi tu običaj dobi »nenadoma globino«, ko izvemo, da se je tako določalo tistega, ki bo žrtvovan. In to globino bi izgubil, če bi izvedeli denimo, da je prvotno šlo za praznovanje rojstnega dne.

In spet se zastavi vprašanje, od kod izvira mrakobnost. Ali je naša vednost zanesljiva, ali obstaja trdna zgodovinska evidenca o izvoru rituala, in tudi če obstaja, lahko da danes ni več mrakoben in je izgubil vso grozo, ki je bila včasih z njim povezana. Če je zgodovinski izvor le hipoteza, zakaj bi si zaradi nje delali skrbi? Wittgenstein odgovarja: evidenca ni hipotetična (zgodovinska, negotova), temveč v nekem smislu psihološka:

»Mrakobno, globoko ni v tem, da je bila zgodovina tega običaja taka, saj bi potem tudi lahko ne bila taka; niti ne v tem, da je bila morda ali verjetno taka, temveč v tem, kar mi daje temelj, da to domnevam. Ja, od kod globina in mrakobnost žrtvovanja človeka? Ali na nas naredi tak vtis zgolj trpljenje žrtev? Različne bolezni prinesejo ravno toliko trpljenja, pa *ne* vplivajo tako. Ne, ta globoki in zlovesči vidik ni očiten, če se poučimo samo o zgodovini zunanjega dejanja, temveč ga *mi* dodamo iz izkustva v naši notranjosti.

Dejstvo, da je bil žreb opravljen s kolačem, ima nekaj posebno groznega (podobno kot izdaja s poljubom) in da se nam zdi posebno grozno, ima spet bistven pomen za raziskavo takih navad.« (Ibid, 249)

Naše doživljanje, naša reakcija je bistvena za raziskavo teh navad, in reakcija, mrakobnost, ki nas obdaja, izhaja iz naše notranjosti. Zunanje delovanje, pravila, ceremonije, ne zadoščajo, vir naših občutkov je izkustvo v naši notranjosti. In nato doda še nevsakdanji primer globine:

»Ko tak običaj vidim, o njem slišim, je kot takrat, ko vidim nekega moškega, ko ob najmanjšem povodu strogo govori z drugim, in iz tona glasu in obraza opazim, da je moški lahko ob danem povodu strašen. Vtis, ki ga dobim, je lahko zelo globok in izredno resen.« (Ibid, 249)

Ritual, grozo rituala primerja z občutjem ob ostrem glasu, iz katerega razberem in sklepam s popolno jasnostjo, da je ta oseba lahko strašna. Ob malenkosti se tako razburi, kakšen bi šele bil, če bi imel resen razlog! Globina tako postane povezana z groznim drugim, ki mi ga je razodel detajl, odtenek glasu, in nedolžna situacija dobi drugo dimenzijo, razkrije razsežnost strašnega drugega. Malo prej sem bil sproščen, sedaj sem v grozi, bojim se namreč strašnega drugega. Subjekt je tu subjekt groze, drugi je strašni drugi, besni drugi, smrtonosni drugi, drugi, ki se ga upravičeno bojim. Sledi nova primerjava:

»Ali ni to tako, kot takrat, ko vidim ruševine in rečem: to je nekdaj morala biti hiša, kajti nihče ne bi postavil tako zloženega kupa obdelanega in nepravilnega kamenja. In če bi me vprašali: 'Kako to veš?' bi lahko rekel le: to me je naučilo moje izkustvo ljudi. Ja, celo tam, kjer res gradijo ruševine, privzamejo oblike razdejanjih hiš.« (Ibid, 249-250)

Globina, ki jo vidim za formo v naravi, je globina razdejanja, razsutja hiše, domovanja nekoga. Globina je v tem primeru spet povezana s katastrofo, grozo, razdejanjem. In spet se globina opira na moje izkustvo ljudi, ne na zunanje okoliščine ali pravila. Nato spet sledi razmislek o hipotezi o izvoru, ki je morda vir globine, ki ga Wittgenstein spet zavrne: »... ali me impresionira preprosto to, kar vidim, ali šele hipoteza, da je bil tu ubit nek človek?« (Ibid, 250)

Toda tega vtisa ne prinese misel na možen izvor Beltanškega kresovanja, »temveč tisto, kar se imenuje nezaslišana verjetnost te misli.« Namreč misli, da je bil ubit človek. Kar nas vznemirja, je »posebna nesmiselnost« rituala. Če se ga pojasni, bo izgubil »vso skrivnostnost«.

»Ko otroci na določen dan zažgejo človeka iz slame, nas to lahko vznemiri, če za to ni nobene pojasnitve. Čudno, da slovesno *zažgejo nekega človeka!* Rekel bi: rešitev ni bolj vznemirljiva kot uganka.

Zakaj pa ne bila v resnici samo (ali deloma) *misel* tista, ki name naredi vtis? Ali niso predstave strašne? Ali ob misli, da so kolači z gumbi nekoč služili izbiri tistega, ki bo žrtvovan, ne dobim shrhljive občutke? Ali nima *misel* nekaj groznega? – Da, toda kar vidim v teh pripovedih, dobijo šele z evidenco, tudi s tisto, ki se z njimi ne zdi neposredno povezana, – z mislijo na ljudi in njihovo preteklost, na vse tisto čudno, kar vidim, sem videl in slišal v sebi in v drugih.« (Ibid, 251)

Zunanje dejanje ni vir mrakobnosti¹², njen vir je tujost oziroma čudnost, ki jo vidim v sebi in v drugih. Sam dodam globino in zloveščost, iz svojega izkustva tujega jedra v sebi in v drugih. Tu Wittgenstein govori o nečem tretjem, ne o pravih in ne o občutkih, temveč o viru posebnega občutka, namreč občutka zloveščosti in globine. Vir globine, ki je v našem občutku, vir občutka globine, je posebna globina ljudi, namreč tujost v nas samih.

»Vsi ti različni običaji kažejo, da tu ne gre za izvor enega iz drugega, temveč za skupni duh. In vse te ceremonije bi lahko sami iznašli (si jih izmislili). In duh, iz katerega bi si jih izmislili, bi bil prav njihov skupni duh.« (Ibid, 251)

Kaj je ta skupni duh? So to pravila jezikovnih iger, ki so skupna vsem običajem? Kako razumeti za Wittgensteina *Filozofskih raziskav* tako nenavadno rabo pojma duha? Duh je bil prej, na začetku komentarja na strani 247 opredeljen kot značaj ljudi, njihovo delovanje in igre, ki jih drugače igrajo, potem pa je nenadoma vir mrakobnosti – duh praznika, tisto, kar je različnim praznikom skupno, zdaj niso več skupna pravila, temveč mrakobnost, kar obarva atmosfero, niso pravila, temveč tisto, kar pravila obkrožajo. Pravila regulirajo ravnanje, ravnanje pa kroži okrog enega momenta, enega trenutka, trenutka sežiga. In sežgani človek je tisto, kar je mrakobno. In nenavadno: sami bi si to lahko izmislili. Kar pomeni, da je njihov skupni duh že v nas, je naš lastni duh. Je misel, *Gedanke*, pravi Wittgenstein, tisto čudno, das *Seltsame*, kar vidim v sebi in v drugih.

Kar različne običaje druži, ni njihov izvor, temveč njihov duh. Ta duh pa ni preprosto posebna atmosfera, ki je vsem skupna, temveč posebna globina, okrog katere se vse strukturirajo. Saj je tisto, kar na nas naredi vtis, nekaj, kar sami tja prinesemo, naša misel na tisto čudno v nas in v drugih. Ta misel je njihov skupni duh, ki tako ni preprosto duh, temveč je hkrati ravno nasprotno od duha. Kot ob izdajalskem poljubu, ko se združita največja bližina poljuba in največja oddaljenost izdajstva, gre tudi tu za stik nečesa na videz nezdržljivega, za stik duha in nečesa groznega, strašljivega, globokega in mrakobnega v naši notranjosti. Ne za samo grozno, temveč za misel nanjo, za predstavo. Grozno samo je tisto, kar je skupno vsem tem ritualom.

Z »globokim in mrakobnim« Wittgenstein preseže obravnavo jezikovnih iger kot zgolj sistemov pravil. Sežig človeka je neko travmatično jedro, ki zaznamuje vse igre in jim da skupnega duha. Skupni duh je tako tisto, kar je lastno

12. *Finster*: temen, mračen, čuden.

ljudem, ki se udeležujejo teh ritualov, je tisto, kar mi sami dodamo ritualom z lastnim notranjim izkustvom, in je sežig človeka, kot vir tujosti in globine.

Pomembnost tega komentarja je v njegovi izjemnosti. Tako kot je sežgani človek nekaj, kar nam razkriva mrakobnost v nas samih in v drugih, tako je ta ritual tisto, kar razkriva posebnost ustroj (nekaterih) jezikovnih iger. Pri njih ne gre preprosto za sistem pravil, vpletenih v dejavnost in temelječih na skupni obliki življenja ljudi. Zanje je bistveno grozno jedro, okrog katerega se strukturirajo. Če prva razlaga jezikovnih iger loti preko pravil, druga razlaga začne z duhom, ki postane ime za tisto čudno, ekscentrično, globoko, za jedro, ki ga ne oblikuje sistem konstitutivnih pravil, temveč ekscentrična točka, kot je za kulturo ekscentričen sežig živega človeka. Vendar med obema razlagama ni ostrega nasprotja: tudi pristop, ki začenja s pravili, ob razdelavi koncepta sledenja pravilu pride do preostanka, ki ga pravila vase ne morejo povzeti. Oblika življenja je tako eden od načinov, kako zajeti ta preostanek in misliti tisto v praksi, kar ne moremo pripisati udejanjanju splošno sprejetih pravil.

Obliki v obeh poglavjih kot glavni vzpostavljajo "tematsko" in "sonatno" mesto obliki, tj. formalno točko hegemonije, nepričakovano prevzame forma: stroposti: prevzame jezik človekovih pravic, postavlja prične: vstop sosedko

1. De talogo Heideggerjeva obliki je prilož, ki je medtem pravil obliki v delih vidi Koroški. Ker so mnogi huj trazenje huj "obliga" pravilno: vsemu konvencionalno pravilo. Na glasu so različne možnosti vpletenih možni vsaj dve različni obliki v diskuziji. Prva: obliki diskuzije je huj pogoj za življenjsko postavlja avtoriteto ljudska pravila, ki so se oblikovali obliki, a je nekako postavlja kot versativna konvencionalna pravila – izboljšala. Druga postavlja lastne politične konvencije. Možna je razmišljanje politično kot mendariti iz mesta od kulturnih in splošnih oblik: v splošno: vju vstopajo dva (ali več) možna pravila. Ki v praksi glade stranke možna drug drugemu politično politično, pravilo v uporabi. Kakor mendariti postavlja vstopa ljudske, kot bi huj je mendariti tem od tudi, ki najpogostejše: »Dobler je so vstopajo. Tema upravnica postavlja, pripravilo, do hujta splošno v uporabi so huj pravila.« V huj pravila, vstopa hujta, obliki se hujta vstopajo drug drugemu: »obliki se hujta vstopajo drug drugemu«, pravi drugi. »jaz je pravila.« »Pravilo, obliki mendariti, a je postavlja vsaj obliki črna, do hujta so so hujta postavlja, da so obliki hujta.« (Yulianci 2009, 177) – Če vzpostavljamo mendariti lahko postavlja glade vstopajo, je tega njegovemu nepopolnemu oblikovanju forme, vstopa mendariti: do hujta stroposti. Drugo obliki, hujta diskuzije stroposti ga v izgubo toli sama stroposti – druga razlaga glade za Heideggerjeva politično pravilno-obliki, v kateri je hujta vstopajo hujta kot diskuzije glade: prva lahko diskuzije: kot politično je vsaj hujta pravilo stroposti, mendariti je (hujta) hujta vstopajo se obliki se postavlja hujta hujta hujta: vstopajo: da je mendariti hujta: vstopajo obliki: forma stroposti. – V obeh pravih hujta je hujta hujta hujta stroposti obliki: pravilo, dejanska hujta (političnega) vstopajo, kot vsaj v demokraciji vstopajo hujta hujta hujta hujta.

Janez Krek

STRPNOST IN ODNOS DO SMRTI

Kako je strpnost pogojena z odnosom do smrti?

Ena značilnih potez sodobnosti je *sprejemanje* tolerantnosti – v tistih sodobnih družbah, ki so razvile tolerantnost, netolerantnost v govoru postavi na margino. To ne pomeni, da se politično ali etično ni mogoče profilirati skozi nestrpnost, ker bi njena »materialna eksistenca« preprosto umanjala – toda eno od znamenj *hegemonije* strpnosti je tudi, da politik (kot je Heider, če naj se skličemo na nedavni primer),¹ ki pride po demokratični poti na oblast v očeh mnogih kot garant nestrpnosti, v trenutku, ko zasede mesto oblasti, tj. formalno točko hegemonije, nepričakovano prevzame *forma* strpnosti: prevzame jezik človekovih pravic, poudarjati prične »dobre sosedske

1. Do takega Heiderjevega obrata je prišlo, ko je nedavno prevzel oblast v deželni vladi Koroške. Ker ni mogel biti izvoljen brez »tihega« pristanka »zmerne konzervativne stranke«, sta glede na različne pozicije vpletenih možni vsaj dve razlagi obrata v diskurzu. Prva: »obrat« diskurza je kot pogoj za izvolitev postavila avstrijska ljudska stranka, ki se je odrekla oblasti, a je za tiho podporo – kot »sredinska« konzervativna stranka – zahtevala *forma* pozicije lastne politične hegemonije. Morda je razmišljala podobno kot mandarin iz enega od Voltairovih anekdotičnih opisov: v njem ta »tuj vladar« dva (krščanska) meniha, ki v prepiru glede verske resnice drug drugemu pričneta puliti lase, pošlje v zapor. Nakar mandarinov podrejeni vpraša sodnika, koliko časa ju namerava tam zadržati, ki najprej odvrne: »Dokler se ne strinjata«. Temu ugovarja pod-mandarin, prepričan, da bosta »potem v zaporu vse življenje«. »V tem primeru«, odvrne sodnik, »dokler ne bosta odpustila drug drugemu«. »Nikoli ne bosta odpustila drug drugemu«, pravi drugi, »jaz ju poznam«. »Potem«, sklene mandarin, »ju pusti tam toliko časa, dokler se ne bosta pretvarjala, da si odpuščata«. (Voltaire 1989, 127) – Če »razsvetljeni« mandarin lahko popusti glede vsebine verovanja, je meja njegovega popuščanja ohranjanje forme, »vsem znani« diskurz strpnosti. Drugače rečeno, brez diskurza strpnosti gre v izgubo tudi sama strpnost. – Druga razlaga glede na Heiderjevo politično predzgodovino, v kateri je že enkrat moral oditi kot deželni glavar, prvo lahko dopolnjuje: kot politik je vse prej kot zavezan strpnosti, vsekakor pa (sam) hoče ostati na oblasti *in* (tudi glede na *prisilo* lastne izkušnje) *verjame*, da je najmanjši skupni imenovalc oblasti *forma* strpnosti. – V obeh primerih pa je *vladavina* diskurza strpnosti učinek prisile, dejanska *moč* (političnega) subjekta, kar vsaj *v demokraciji* implicira hegemonijo strpnosti.

odnose« ... – poanta obrata je, da javni prostor kot celota *zahteva* gotovost prepoznanja v diskurzu strpnosti.

Kako razumeti zahtevo, skozi katero lahko prepoznamo subjekt tolerantnosti? Najprej si oglejmo dve različni opredelitvi tolerantnosti. Jeremy Waldron jo definira s formulacijo, v kateri pravi, da »argument za toleranco poda razlog za nevmešavanje v prepričanja ali običaje osebe, celo ko imamo razlog za stališče, da so tista prepričanja ali prakse zmotni, heretični ali izprijeni.« (Waldron 1997, 7) – Definicija Michaela Walzerja se izogne vprašanju razloga in tolerantnost definira kot vrlino: »[ljudje] sobivajo z drugostjo, ki je, kolikor že podpirajo njeno prisotnost v svetu, še vedno nekaj različnega od tistega, kar poznajo – je nekaj tujega in čudnega.« (Walzer 1998, 106) Vrlina tolerantnosti naj bi bila zmožnost, ki jo imajo ljudje, ki »ustvarjajo prostor za moške in ženske, katerih prepričanj ne sprejemajo in ne pristajajo na posnemanje njihovih praks«. (*Ibid.*)

Ko se o tolerantnosti razpravlja kot o vrlini, subjektu po definiciji pripišemo nek »biti« toleranten, posledica pa je lahko sprevid, da prav *vrlina* tolerantnosti implicira prelom zaprtega kroga subjektivnosti. Prva definicija za razliko od druge s svojo refleksivno strukturo opozarja, da tudi v tolerantnosti moramo imeti *razlog*, ki je objekt tolerantnosti. Če ti dve konceptualizaciji strpnosti izrazimo v elementarni obliki in postavimo v prvo osebo (*ednine*), če *dodamo* točko, kamor se vpiše subjekt, se pokaže tisto, kar razprave imenujejo paradoks strpnosti.² Tolerantnost je tolerantnost le, če pomeni naslednje: (*do*)*puščam* (»nekaj«), čemur (»sam«) *nasprotujem*.

Subjekt tolerantnosti si torej naloži težavno nalogo določene *izgube*, recimo izgube »lastnega mesta«. Lahko bi se vprašali, ali tolerantnost v sodobnosti ne implicira več grožnje izgube? Ali se tolerantnost prikazuje v manifestacijah pojma, ki grožnjo izgube prikrijejo? Morda je bolje spremeniti vprašanje: kako bi se v sodobnosti na tisto, kar pomeni tolerantnost, lahko naložilo nekaj, kar izgubo pomakne pod znamenje sprejemljivosti? Izguba ostane izguba, če lahko tako rečemo, a teza je preoblikovana v vprašanje, ali je *izguba* lahko dojeta na drug način.

2. Kdo je toleranten in kdo je tisti, ki odloči o tolerantnosti? Toda če tolerantnost dojamemo kot koncept, ki ni omejen, tolerantnost nujno vodi v samoodpravo, saj bi bil koncept brez realne reference, če ne bi vključeval vprašanja prisile, agresije, oziroma pobožja nagona, in bi bili vsi tolerantni. Če pa ni tako in če bi tolerantnost vendarle vključevala tudi dopuščanje »skrajno netolerantnih«, potem bi le-ti kmalu odstranili tolerantne in z njimi samo načelo tolerantnosti. (Prim. Kodelja 1995; Walzer 1998; Halberstam 1982)

»(Do)puščam« (»nekaj«), čemur (»sam«) *nasprotujem*« – v tej minimalni formulaciji imamo takorekoč cel dispozitiv strpnosti, strukture,³ v zvezi s katero je vprašanje strpnosti ali nestrpnosti v zadnji instanci vprašanje objekta, namreč kako dojeti tisto »nekaj«, na kar meri »dopuščam«.

S stališča psihoanalize se vprašanje strpnosti ali nestrpnosti končno ne nanaša na razliko (versko, rasno, nacionalno, ...), na identiteto subjekta in njegovo željo, temveč na pobočje gona kot tistega Drugega, ki je še bolj radikalno Drugi, ker je *Drugi notranjosti*. Drugače rečeno, za dejanje tolerantnosti ali netolerantnosti je bistveno, kako se subjekt opredeli do užitka. To točko začrtata dve poziciji, ki sta antagonistični, nezdružljivi. Vsakdo je netoleranten, kolikor je subjekt konstitutivno v položaju, da se mora opredeliti do »užitka Drugega, Drugega kot tistega, ki v bistvu krade moj lastni užitek«. (Miller 1985, 43) Tu bo imel užitek status izgube, ki jo prinaša Drugi, in čeprav gre za tisti delež subjektivnosti, za delež nagona, ki pripada subjektovi notranjosti, bo subjekt izgubo dojel kot »krajo Drugega«. Netolerantnost (ali prehod v agresijo) seveda meri na uživanje, vendar je slepa za užitek kot tisto, kar je tuje v njem samem. V dejanju *tolerantnosti* pa se bo subjekt postavil v nek drug položaj, ki zadeva užitek (kot objekt). Opiše ga ena osnovnih tez lacanovske psihoanalize, namreč da je »temeljni status objekta ta, da ga je Drugi vselej že izmaknil. Prav to krajo užitka skrajšano zapišemo z -φ, z matemom kastracije.« (*Ibid.*) Razcep, ki proizvede razliko »tolerantnosti« ali »netolerantnosti«, izhaja iz realne meje, ki jo postavlja kompleks kastracije (in njegov individualni izid).

3. To strukturo, ki jo je ob tematizaciji koncepta *ekstimmnosti* v obliki interpretacije »skozi Lacana« opisal J.-A. Miller (Miller 1985), lahko na kratko pojasnimo ob zgornji formulaciji. – Najprej, tu imamo opis dejanja, kar je eden izmed (lacanovskih) pomenov subjekta. Tolerantnost je subjekt – je poseg, dejanje, je *odločitev*, ki je vpisana v *razcep* med »dopuščam« in »nasprotujem«. Subjekt tolerantnosti je *per definitionem* razcepljeni subjekt. Razcep ni »le« razcep subjekta, saj je zanj konstitutivno *polje Drugega* – na primer kot točka tistega »sam«, kjer je subjekt Drugi »nasprotovanja«. Drugi bo tudi v tem smislu, da bo *sam* nečemu nasprotoval, a pri tem se bo nahajal v Drugem govornice. – Po eni strani je torej Drugi pogoj nekega mesta, s katerega lahko pridemo do točke, s katere si je mogoče naložiti *prehod* v dejanje tolerantnosti, tj. v dopustitev. Ta Drugi kajpada ni »cel« in ni Veliki Drugi. Kot pravi Miller, Lacan »na primer Drugega govornice, torej Drugega označevalca, zoperstavlja Drugemu zakonu«. (Miller 1985, 34) Tisto, zaradi česar je subjekt v razcepu, je Drugi *zakona*, zakona, ki mu je subjekt podvržen skozi govornico. Razpetost, ki je nakazana z razcepom v »nasprotujem«, je »luknja« v samem Drugem. Tudi tega razcepa ni mogoče odpraviti, saj »ni Drugega (od) Drugega« (Lacan). Ni metagovornice in ni nikogar, ki bi namesto subjekta opravil tisto, po čemer je subjekt, tj. dejanje. – Toda ključna za dejanje tolerantnosti je opredelitev do gona (užitka) kot objekta.

Če dejanje tolerantnosti dojamemo kot poskus razmejevanja tistega deleža v objektu, ki je najbolj intimni delež samega subjekta, delež užitka (ki ni »od Drugega«, a kot tuje notranjosti je ravno »tisto, kar povzroči, da je Drugi Drugi«), potem zato, da bi se nekdo *lahko* postavil v položaj nekega takšnega dejanja, mora *že* biti na ta drug način opredeljen v razmerju do objekta. *Pogoj* tolerantnosti – ne pa *že* dejanje tolerantnosti – je položaj tistega »vselej *že*«, ki subjektu omogoči, da *sprejema* objekt kot nekaj, kar je Drugi *že izmaknil* – zato ga lahko poskuša iskati »pri sebi«, kot delež užitka, katerega izvorno mesto je lastna notranjost. Izguba ostane izguba, vendar ima drug status. Paradoks strpnosti in ločnica tolerantnosti *ali* netolerantnosti se opira na neodpravljljivost razcepljenosti glede tega, kakšen status bo imela izguba užitka.

Tako kot se tolerantnost – individualno ali družbeno vzeto – ne vzpostavlja na kakršenkoli preprost način, je vsak poskus, kako misliti *širino* sprejemljivosti tolerantnosti, po definiciji nemogoča naloga. Lahko pa postavimo koncept strpnosti v razmerje do pojmovanj življenja in smrti – v odnos, v katerem se končno postavi vprašanje, kako se v opisani razcep glede izgube vpiše smrt.

V sodobnosti strpnost pogosto nadomešča obljubo življenja. Seveda pa ni težko uvideti, da je obljuba življenja fantazma, v kateri je razlog želje izključeni objekt, tj. »odsotno« smrti. Torej lahko glede na odlikovano povezanost imperativa tolerance z obljubo življenja tisto, kar smo začrtali kot *sprejemljivost* tolerantnosti, mislimo kot sprevrnjenost nekega specifičnega odnosa do smrti. Poudarek je v tem, da sprejemljivost tolerantnosti ne vzpostavlja »kakršenkoli« odnos do smrti: rečeno v koordinatah, ki jih je začrtal Lacan, je pogoj tolerantnosti smrt v dimenziji Realnega, ali natančneje, razcep subjekta v odnosu do Imaginarne, Simbolne in Realne smrti. Ta specifični odnos *do smrti* je eden od načinov, kako pojasniti, zakaj je »toleranca« v sodobnosti lahko vstopila v govorno realnost kot »točka prešitja«, kot nameravamo najprej pokazati, sicer divergentnih diskurzov. A vendarle, kolikor je odnos do smrti lahko indeks odnosa do realnosti *par excellence*, se sodobnost strpnosti seveda vzpostavlja tudi skozi ohranjanje te dimenzije smrti. Po pregledu načinov, kako je v nekatere teoretične (in posredno politične) poglede na tolerantnost vpisan odnos od smrti, bomo za ponazoritev poskušali pokazati, kako je ta specifična dimenzija smrti lahko ključ za interpretacijo filma *Reševanje vojaka Ryana* (*Saving Private Ryan*) režiserja Stevena Spielberga.

Toleranca skozi željo in gon

(1) Prvi primer, kako v sodobnosti vprašanje: »zakaj ravno toleranca«, ne bo ostalo brez odgovora, odgovor pa bo koncept vmestil naravnost v osrčje »smisla«, postala bo kar *pogoj življenja*, smo vzeli iz *Predgovora* h knjigi *On Toleration* Michaela Walzerja. Namen predgovora je seveda ta, da bralca po najkrajši poti vpelje v problem, predvsem pa, da *želji* ponudi oporo:

»Tu želim le namigniti, kaj je tisto, kar toleranca omogoča. Vzdržuje samo življenje, zato ker gre preganjanje pogosto do smrti, in vzdržuje tudi skupna življenja ...«. (Walzer 1998)

Ta vpeljava odpre vprašanje sodobnosti tolerance, in sicer zato, ker predpostavi, da *sedaj* na mestu odgovora, ki utemeljuje toleranco, zadošča priklic Življenja, življenja s potezo velike začetnice. Tu si kaže zastaviti naivno vprašanje, kako to, da zadošča le omeniti ohranjanje življenja in že opomba postane tako prepričljiva, da postavi toleranco kot vrednoto – v središče vsega vrednega?

Življenje kot pogoj »eksistence« lahko lepo služi kot ponazoritev nekakšnega absolutnega pogoja. – Ko Lacan v *Seminarju XI* opisuje dve obliki odtujevalnega *vel* kot operacije, ki ji je *per definitionem* podvržen govoreči subjekt (subjekt označevalca), tj. izsiljene in izključene izbire, v ponazoritev izbere prav pojem življenja. Če na kratko obnovimo, ko je nekdo postavljen pred izbiro *denar ali življenje* (ali *svoboda ali življenje*), je izbira izsiljena, saj subjekt lahko izbere le eno stran v izbiri, tisto, s katero ohrani vsaj življenje – če bi izbral denar, je izgubil oboje, denar in življenje. A če izbere življenje, mu ostane življenje brez denarja, se pravi, kot pravi Lacan, *okrnjeno življenje* (govorečega subjekta).

V odtujitvenem *vel* je možna tudi izključena izbira, na primer ko si rečemo *svoboda ali smrt*. Tu je vseeno, za katero stran se subjekt odloči – ko jo izreče, se je na nek način že odločil – in *izključena izbira* s seboj prinese tisto, čemur Lacan reče *smrtonosni faktor*:

»Izberite svobodo, no! pa imate svobodo, da umrete. Prav nenavadna zadeva: ko vam rečejo svoboda ali smrt!, je edini dokaz svobode, ki ga lahko ponudite v okoliščinah, v katerih ste se znašli, prav to, da izberete smrt, saj s tem pokažete, da imate svobodo izbire. (...) V tem momentu – ki je tudi heglovski moment, saj gre za to, čemur pravimo Teror – je namen te povsem drugačne porazdelitve, da vam jasno predoči to, kar je v tem polju bistveno za odtujevalni *vel*: smrtonosni faktor.« (Lacan 1996, 198-199)

Da bi postala bolj razvidna specifična funkcija, v kateri pri Walzerjevi vpeljavi – kot razlog tolerantnosti – nastopi pojem življenja, se velja spomniti, kako se v sodobnosti pojem življenja poskuša vmesiti tudi docela drugače – v zapovedi, ki se glasi *izbira življenja*, poanta katere naj bi bila obramba življenja. Tudi v tem geslu je življenje nek absolutni pogoj. Kako se tu prepletata obe opisani formi odtujevalne *vel*? Najprej smo lahko pozorni za navidez neznamen premik glede pozicije subjekta, ki zahtevo izreče. V Lacanovem opisu med subjektom in Drugim ostaja ločnica, medtem ko je *izbira življenja* vpeljana kot nekaj, kar briše ločenost subjekta in tistega drugega, ki jo vpeljuje v diskurz. *Izbira življenja* je zahteva, ki izključi izbiro, in je tista izbira, o kateri pravi Lacan, da vsebuje moment smrtonosnega faktorja: če subjekt hoče dokazati *svobodo* izbire, mora izbrati *smrt*. Gesla o *izbiri življenja* pa ni brez drugega, ki subjekt postavi pred zid absolutnega pogoja. V identifikaciji s tem drugim subjekt zahtevo lahko interpretira kot izsiljeno izbiro. Če smo v Lacanovem primeru roparja, ki od nas zahteva *denar ali življenje*, primorani izbrati življenje, in pustiti denar, v tem primeru moramo izbrati Velikega Drugega, ki stopi na mesto razcepljenega subjekta in zagotavlja, da bo s tem, ko subjekt pristane na izključenost izbire in *ne izbira*, »namesto« subjekta »izbral« življenje. Pojem življenja tako postane mašilo manka, okrnjeno je za tisto, kar je »realno jedro« življenja, za izbiro.

Kljub temu, da tudi Michael Walzer v citatu pojem tolerance vpelje preko identifikacije z življenjem kot objektom, je v imperativu življenja kot razloga za strpnost perspektiva v *razmerju do smrti* drugačna: obrat je »le« v tem, da (pri)klic življenja postane razlog nečesa, kar je »manj«. Na mestu »izbire« – tj. objekta – je tu vpeljan *manko*, praznina, in ta je *pogoj*, s katerim se odpre vprašanje sodobnosti kot vprašanje tolerance. V imperativu življenja, identifikaciji z objektom se *prišteje* nek odštevek, *manko*-življenja, da postane razlog *tolerantnosti* (ki se kot taka ne najavlja kot sreča).

(2) V teh okvirih obstaja znan primer, ki na nek način gre dlje v odgovoru, obenem pa tudi pristavi zgoraj še neodkrite karte v »igri« z življenjem. Pred nekaj leti sestavljena in široko sprejeta pravno-politična opredelitev tolerance v *Deklaraciji o načelih tolerance* »smisel tolerance« (1. člen: Meaning of tolerance) opredeli takole:

»Toleranca je spoštovanje, sprejemanje in priznavanje bogate različnosti naših svetovnih kultur, naših oblik izražanja in načinov, biti človek. Spodbuja jo znanje, odprtost, sporazumevanje in svoboda misli, vesti in prepričanja. Toleranca je harmonija v razliki. Ni le moralna dolžnost, je tudi politična in zakonska

zahteva. Toleranca, vrlina, ki ustvarja možnost za mir, prispeva k nadomestitvi kulture vojne s kulturo miru.

Toleranca ni dovoljenje, blagohotnost ali popuščanje. Toleranca je predvsem aktivni odnos, ki ga navdihuje priznanje univerzalnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin drugih. V nobenem primeru ne more biti izkoriščana za kršenje teh temeljnih vrednot. Toleranca se vrši s strani posameznikov, skupin in držav.« (UNESCO 1995)

Za toleranco v sodobnosti zadošča montaža. Na eni strani imamo serijo konceptov, ki so standard koncepta človekovih pravic (svoboda misli, vesti in prepričanja), potem kratki pojmovnik etike multikulturalizma (sprejemanje in priznavanje bogate različnosti naših svetovnih kultur, naših oblik izražanja in načinov, biti človek), namig, ki od daleč spominja na po-razsvetljenski liberalni zagovor (znanje, odprtost), sodobno kvazi-humanistično retoriko v ščepcu multiaktualnosti (sporazumevanje, harmonija v razliki), romantično-moralistično »preseganje« tolerance (je *spoštovanje*). Na prvi ravni imamo tu *bricolage*, skrpanko referenc brez notranje navezave. K temu je treba prišteti še vse opredelitve tolerance po negativni strani, tj. zanikanje, da bi bila toleranca vse tisto, kar moralni subjekt postavlja pred grozo, da bo etično dejanje kot tako opuščeno, da subjekt tolerantnosti popusti glede Resnice: *ni* privolitve, dovoljenje, dopustitev [concession]; *ni* blagohotnost, prijaznost, vljudnost [condescension] in *ni* popuščanje, ... odpustek [indulgence]. – A če bi invokacija smisla načel ostala pri tej skrpanosti, bi poskus lahko pretendiral zgolj na raven vednosti (»toleranca je spoštovanje ... razlike ...«), kakorkoli že elementarno ali sporno.

Toda »načela tolerance« sežejo naprej. Cilj *smisla tolerance* ni vednost, temveč želja: namen deklaracije načel je, da vzpostavi identifikacijo, da locira razlog verovanja v strpnost. Tako *smisel tolerance* nastane z intervencijo – ki se pokaže ali pride s – tistega »brez«, z intervencijo *netolerance*: *za kar gre tukaj*, nam pravi *smisel tolerance*, je »možnost za mir, [ki] prispeva k nadomestitvi kulture vojne s kulturo miru«. Svet *brez tolerance* postane podoba smrti.

Smisel tolerance se ne opira na znanje (vednost glede historično nastalih konceptov, ki jih privzame definicija), marveč na gotovost, da je sodobna kultura ustvarila nezavedno vednost, interpretacijo, željo, za evokacijo katere je – med drugim – dovolj aluzija z opozicijo »kultura vojne – kultura miru«. To aluzijo bi bilo moč interpretirati brez konkretnega konteksta sodobnosti, kot »čisto« operacijo manka in njegovega označevalca, ki nima nobenega »posebnega« konteksta: *smrt* kot drugo življenje, *pasivnost* kot drugo aktivnosti, *odpoved dejanju* kot drugo etičnega. Torej: »toleranca je življenje, aktivnost, dejanje ...«.

kolikor je *nezavedno* »drugo« smrti, pasivnosti, odpovedi dejanju, ... Toda pri tem moramo biti pozorni, da ima *opozicija* »kultura miru proti kulturi vojne« docela drug status in da je v kontekstu opredelitev s statusom vednosti nek »zunanji« element. Da bi »toleranca« prejela smisel, je potreben nek »košček realnega«, ki ni iz konteksta *vednosti* o toleranci, prav zato pa je »točka prešitja«, ki celotni brkljariji opozicij in zanikanj podeli smisel.

Če obe vpeljavi tolerance beremo skupaj, druga lahko interpretira prvo – s tem, da razlog tolerance postane »konkretna« podoba (*kultura miru proti kulturi vojne*), bolj trdno vmeti sam razlog. Pojasni nam, zakaj se je v sodobnosti mogoče *abstraktno* sklicati na življenje: ker bo to z veliko verjetnostjo priklicalo prav določeno, široko prisotno in »uprizorjeno« podobo smrti, ki bo (re)interpretirala in naknadno podelila značilen pomen življenju. Zaradi te »konkretne« smrti, odnosa do smrti, ki zahteva nadaljnjo interpretacijo, priklic življenja lahko postane razlog – »tolerance«.

(3) Sedaj prehajamo k tretji vpeljavi problema. V *Etiki* (1996) Alaina Badiouja tolerance kot koncept nima središčnega mesta, tako kot pri doslej obravnavanih dveh konceptualizacijah, vsaj ne eksplicitno kot koncept *tolerance*. Še več, takrat, ko se Badiou v tej razpravi eksplicitno opredeli do nekaterih pojmovanj tolerance, se jih dotakne zgolj kritično, na margini razprave in pusti ob strani; pojem tolerantnosti je na primer postavljen v kontekst »zdravorazumskega govorjenja«: »Dobra stara 'tolerantnost', ki ne pomeni drugega kakor to, da se ne razburjate, če drugi mislijo in ravnaajo drugače kako vi.« (Badiou 1996, 20) Obrat torej (vsaj na prvi pogled) zadeva najprej vrednostno perspektivo, pa tudi pojem (tolerance) v razmerju do celote: tokrat ni pojem tolerance tisti, ki bi naddoločil celoto, temveč je koncept etike »celota«, ki vmeti tudi pojem tolerance. A obrobnosti izraza, ki »toleranco« največkrat označi, »v teoriji« – enako kot v govoru – ne velja pripisati odločujoče vloge. Resda umanjka »pozitivna« opredelitev v razmerju do *termina*, in naddoločujoči položaj pojma, kot v prejšnjih dveh obravnavah (čeprav je ravno to redkost, ne obratno, saj bomo našli precej več razpravljanj o etiki, ki bodo posredno podale tudi določeno teorijo tolerantnosti), a če *Etike* kot teorije tolerantnosti ne beremo skozi točko, kjer zavaja neposrednost Imena, se začrta Badioujev koncept tolerantnosti. Tvegali bomo trditev, da bi *etiko resnic* lahko brali tudi kot serijo konstrukcij prav skozi imperativ tolerantnosti. Dovolj bo, če napotimo na različne konceptualizacije znotraj *Etike* v njegovih razpravah o Zlu in resnici.⁴

4. Cf. str. 52-55 (v konceptu Zla), cf. str. 65 (v konceptu resnice).

Za naš namen bomo izpostavili le eno vprašanje. Na koncu razprave, v predzadnjem odstavku, ki povzame različne prej obravnavane točke, Badiou pravi:

»Etika s pomočjo imperativa 'Treba je nadaljevati' povezuje med seboj sredstva za razločevanje (ne pustiti se zapeljati simulakrom), pogum (ne popustiti), in zadržanost (ne popustiti se zapeljati skrajnostim Totalitete).« (Badiou 1996, 67)

Vprašanje je naslednje: na kaj se lahko opira tovrstna gotovost glede tolerantnosti, tj. gotovost, da je nek naslovnik *zadržanosti* »(ne pustiti se zapeljati skrajnostim Totalitete)« ali podobe Zla kot *katastrofe* »(verjeti, da je moč neke resnice totalna)«? (*Ibid.*)

Pred odgovorom naj poudarimo, da z Badioujevo razpravo o etiki vpeljemo radikalno *kritiko* »etike« (koncept, ki ga sam pogosto zapiše na tak način), kritiko tistih etik, kamor bi bilo bržčas treba uvrstiti prvi dve vpeljavi koncepta.

Figura »etike«, tj. pojem, ki je v *Etiki* v naddoločujočem položaju, v prvem delu *Etike* nastopi tudi kot vpeljava koncepta ne-vsega: ni »totalitete« etike, ni etike, ki bi bila »Vsa« – podobno vmesti pojem *konsenza*. Pri Badiouju je možna le spodletelost vsakega poskusa konstitucije Etike z veliko začetnico. (»Etika namreč že od vsega začetka posveti odsotnost vsakega projekta, vsake emancipatorične politike, vsake resnično kolektivne zadeve. S tem, da v imenu Zla in človekovih pravic etika nastopa kot zapreka za pozitivno določbo možnega, za Dobro kot tisto, kar je v človeštvu več kot človeštvo (...) sprejema igro nujnosti kot objektivne opore vseh vrednostnih sodb.« (28) Ali: »Zato etika, povejmo še enkrat, ni drugega kot inačica konservativnega konsenza.« (29) – To figuro »etike« (»Etika na obstaja.«) je treba seveda brati skupaj z njenim nadaljevanjem ali dopolnilom, s strani obstoja »etike česa«: »Obstaja le etika česa (politike, ljubezni, znanosti, umetnosti)« (26.) – Ta Badioujeva kritika ne bi bila mogoča brez nasprotnika, med drugim tudi brez »etike človekovih pravic«. Prejšnji primer *Deklaracije o načelih tolerance* bi bil s stališča te kritike nemara kritiziran kot še eden v vrsti poskusov utrjevanja ideologije človekovih pravic. Walzer, ki si sicer v predavanjih *O tolerantnosti* zastavi cilj pokazati, kako je tolerantnost mogoče misliti tudi brez sodobnosti koncepta človekovih pravic kot »predpostavljene« etike družb Zahoda, vendarle koncept človekovih pravic decidirano vpelje kot minimalno etično in politično normo sodobnosti ter zatrdi, da navzlic razlikam v filozofskih konceptih (v

sodobnosti) obstaja *omejen konsenz* na področju etičnega⁵, nestrinjanje naj bi bilo le glede tega, kje oz. kako so postavljene meje – *širina* dopustnega.

To je še ena točk Badioujeve kritike: ideja »*konsenzualne* etike človekovih pravic«, ki jo najdemo v prejšnjih dveh obravnavah: »Zagovorniki etike oprejo konsenzualno določitev Zla na predpostavko o *radikalnem Zlu*« (49), pravi Badiou. Rečeno v parafrazi, ko nam »etika« govori, da je vprašanje le »širina« dopustnega, mora že biti na delu neka *predpostavka* golega mnenja, vnaprej »znano« radikalno Zlo, katerega os pri Badiouju postane eksplicitno problem *odnosa do smrti*, katerega privilegirano ime je (tudi) freudovsko – *gon smrti*. Čemur se je treba najbolj odločno zoperstaviti, je »Etika kot 'zahodni' način obvladanja smrti«, etika kot realizacija gona smrti. »Konzervativni konsenz« je v metonimični verigi navezan na »voljo do nič«, in na njeno drugo ime, »gon smrti«. (27-33)

A na kaj se lahko opre *gotovost* tolerantnosti, ki je pri Badiouju dolžnost – kaj je lahko opora *zadržanosti*, ki ima zadosti širine, da jo je moč šteti za *kolektivno* moč, za razlog *zadržanosti*, ki ni zgolj privilegij posvečenih? – Izhajajmo iz nekega odlomka (ki se nahaja v poglavju »Etika: podoba nihilizma«, *pred* prelomom v »pozitivno« *Etike*, ki se prične s poglavjem »Etika resnic«, v katerem se srečata točka razhajanja, (ne)konsenz glede etičnega, in sledeča diagnoza sodobnosti, v kateri Badiou obstoj »konsenzualne 'etike'« poveže s specifičnim odnosom do smrti:

»Že sama predstava o konsenzualni 'etiki' – ta predstava izvira iz splošnega očitka, ki ga je spodbudilo gledanje grozovitosti, in nadomesti 'stare ideološke delitve' – je mogočen dejavnik za subjektivno vdajo in za pristajanje na obstoječe.« (28)

Za interpretacijo tega odlomka se vračamo nazaj, najprej k prvi vpeljavi tolerance, kjer je »smrt« na prvi pogled pragmatično uvedena s suhoparno ugotovitvijo, da *gre preganjanje pogosto do smrti*. To je videti »dejstvo«, neizpodbitnost realnosti, ki jo sodobnost priznava. A kaj nam govori subjekt, ki se postavi na takšno stališče?

5. »Toda ne zagovarjam nekega nezavezujočega relativizma, kajti nobena ureditev, in nobena prihodnost neke ureditve, ni moralna opcija, če ne zagotavlja določene oblike moralnega sobivanja (in če torej ne podpira osnovnih človekovih pravic). Izbiramo znotraj meja, in domnevam, da realno nestrinjanje med filozofi ni v vprašanju, ali te meje obstojijo – noben resno ne verjame, da ne – temveč, kako so široke.« (Walzer 1998, 101-102)

Za učinek »elementarne strukture subjektivnosti« ni potrebno »posebno poznavanje«, ni treba vedeti, kaj *pomeni* tolerantnost: nezavedno gre tako daleč, da se bo subjekt strpnosti ali nestrpnosti pojavil neodvisno od vsake vsebine. Ni pomembno, kaj je izrečeno, marveč ali je izrečeno tako, da bo ne glede na vsebino izjavljanje konstituiralo ali iniciralo opredelitev subjekta, ki se postavi na eno ali drugo os, kot subjekt »strpnosti« ali »nestrpnosti«. Za konstitucijo želje (»tolerance«), ko nekdo v pojasnilo razloga za tolerantnost izreče, da »preganjanje gre pogosto do smrti«, je dovolj že samogibnost (»spontanost«) interpretacije pozicije izjavljanja, ki *govorca* postavi v dimenzijo strpnosti, takorekoč mimo tistega, kar nam bo povedal – to je najmočnejši argument te vpeljave. Govorimo o preganjanju, vendar je izjava *odmerjena*, lahko bi celo rekli, da je celota argumenta le v tem, da se izjava ne pusti zapeljati skrajnostim Totalitete, ali da govorec ne popusti pred »pogledom smrti« in se ne zateče v histerizirano-patetično zoperstavljenost »kulture življenja proti kulturi smrti«. Vsebina izjave, katere nemogoča naloga je, da »na mah« poda razlog za strpnost, je predvsem v resnici *izjavljanja*, tj. v dobro namerjeni *zadržanosti* tistega »pogosto« (smisel, ki se pojavi, kolikor meri na raven nagona), zato lahko ta vpeljava tolerantnosti bolj trdno kot druga ostane nedostopna za uvid v njen širši kontekst.

Naperjenost v nezavedno in označevalna logika reprezentacije manka, kar na tej ravni reprezentira smrt (»preganjanje gre ... do smrti«), se v izjavi namreč prekrije z vpeljavo nekega okrnjenja, ki je na drugi ravni – na ravni *nagona*. Z »odmerjenostjo« tistega *pogosto* se vpiše v govorico razmerje subjekta do *gona*. *Pogosto* v izjavi zaznamuje (*pra*)*potlačitev* in nam govori, da je govoreči subjekt »vzel nase« *okrnjenost užitka* kot njen rezultat.⁶ Tolerantnost ima razlog, če lahko tako rečemo, ker ji je *govoreči* subjekt simbolno zavezan.

Druga vpeljava verovanja v toleranco za razliko od prve pokaže, da *širine* trditve *ne bi bilo* brez neke prezenca imaginarnega, *kulture vojne*, metafore imaginarne smrti. *Kultura* vojne je pojem, v katerem je smrt pretvorjena v učinek nekega strukturnega razloga, ki je imaginaren, in zato grozljiv (nasprotno je tudi kultura miru stvar *načela* in obenem *opredelitve*). Tako lahko kultura vojne nekoliko bolj razjasni, zakaj je v sodobnosti sploh »smiselno« izreči

6. Seveda je tudi nestrpnost mogoče evocirati z eno samo izjavo, recimo če rečemo: »Naredite mi to deželo *zopet* slovensko!« Tudi tu imamo poleg označevalca, reprezentacije nacionalne identifikacije, nek pridevnik (*zopet*), ki je *na istem mestu* kastracije (-φ), le da tokrat zastopa utajitev kastracije in z zahtevo *ponavljanja* »realizira« tisto, kar je za nagon ključno, namreč *zadovoljitev* kot objekt, ki je pravi objekt nagona.

ugotovitev, da gre preganjanje pogosto do smrti. Tretja vpeljava nekako zgosti prejšnji dve v najbolj abstraktno-konkretno *gledanja grozovitosti*.

Prva težava z interpretacijo navedenega odlomka je v tem, da je intenca argumentacije je na nek način nasprotna prejšnjima dvema: če je bila prej smrt postavljena kot evokacija manka in kot taka razlog za toleranco, je tu odnos do smrti interpretiran kot razlog za »subjektivno vdajo«. Torej: odnos do smrti formira nek »splošni občutek«, spodbudi *predstavo* o »konsenzualni 'etiki'«, in po Badiouju s tem postane dejavnik za subjektivno vdajo in pristanje na obstoječe.

Pojem »subjektivne vdaje« lahko ločimo kot specifični, od konteksta neodvisni koncept v tem smislu, da ima specifično althusserjansko konotacijo: »splošni občutek« sodobnosti se pretvori v materialno sredstvo subjektivne vdaje, za *interpelacijo individua v Subjekt*. Tako je tudi ta odlomek moč razumeti kot del splošnejšega problema Badioujevega opisa »resnice-dogodka«, ki »nelagodno spominja na 'ideološko interpelacijo' (spoznanje v pozivu Reči)«. (Žižek, 1998, 116)

Zadnja instanca te razlage je (pre)intepretacija freudovskega *gona smrti*, ki (pre)hitro postane nekakšna »pozitivna« danost, ki preprečuje simbolizacijo (»Etika je nihilistična, ker se opira na prepričanje, da je *edino, kar se človeku lahko zares pripeti, smrt*.« Ali: »Komu ni jasno, da 'razprava' o evtanaziji opozarja predvsem na to, da smo danes radikalno nezmožni simbolizirati starost in smrt. Kako neznosno je za *živeče* pogled nanju?« (Badiou 1996, 30 in 31)), medtem ko je pri Freudu (in Lacanu) gon smrti čista negativnost, ki je ravno zato tudi vzrok simbolizacije, in težava je najmanj enako tudi v tem, kako v simbolnem ohraniti to radikalno drugost, ki je tudi drugost smrti. Zaradi pobočja nagona, ki konstitutivno izpade in uhaja v simbolizaciji, je Freud končno tudi uvedel razliko med *željo smrti* in *nagonom smrti*. Če je želji smrti še mogoče pripisati določeno pozitivnost na ravni označevalca (kljub temu, da meri na uničenje), ker je bistveno posredovana oziroma »obvladana« z Drugim, na ravni nagona te vrste pozitivnosti ni. Poanta Freudovega *nagona* smrti je, da *tudi smrt* ni meja, ni »logična« točka sredi simbolnega, v kateri bi subjekt lahko vladal samemu sebi, torej življenju, kljub temu, da pobočje nagona je meja, v kateri subjekt ne vlada samemu sebi.

Ne glede na to, da je Badioujeva razlaga *gledanja grozovitosti* lahko sporna, tudi Badiou s tem zaznamuje in opozori na točko verovanja. Tudi tu je opora argumenta – os, na katero je oprta želja, ki sicer je interpretirana kot razlog vdaje, ne tolerantnosti – še tretja metafora smrti: abstraktnost *gledanja*

grozovitosti, nekakšna »samoumevnost« *pogleda*, nek objekt, ki ima še več suverenosti kot *kultura vojne*, ki je za prepričljivost potrebovala lastno nasprotje. Badiou ponovno zastavi isti problem, postavljen v kar najbolj splošni obliki. – Vsem *trem interpretacijam* je torej skupno, da je verovanje v tolerantnost oprto na nek odnos do smrti – za sedaj si ga lahko predstavljamo kot nedoločen »splošni občutek« sodobnosti v razmerju do smrti, ki je učinek »gledanja grozovitosti«.

Novost tretje interpretacije je v tem, da je treba dopolniti prejšnjo presojo sodobnosti: ko »splošni občutek« lociramo kot učinek *gledanja grozovitosti*, ne nekega posamičnega izjavljanja ali metafore, ki je ne bi bilo brez modernega subjekta, postane dovolj jasno, da je tisto, kar je videti kot last sodobnosti, lahko tudi last preteklosti. Drugače rečeno, »gledanje grozovitosti« ni izključni privilegij te dobe.

Drugič, prav ta »občutek« sodobnosti terja razlago: *gledanje grozovitosti* ni nič drugega kot določena *interpretacija*, ki govori o sodobnem odnosu do smrti, in če je sodobnost v odnosu do smrti v nečem vendarle specifična, je nemara le v tem, da si je izostrila »čut« za smrt, ki kljub simbolizaciji *ostane ne-simbolizabilno*, »realno jedro« smrti. V kakšnem smislu je ta *smrt* interpretacija, se pokaže na primer skozi film *Reševanje vojaka Ryana*. Ta zgodba o patriotizmu tudi zato, ker gre za žanr, ki mora uspešno upravičiti umiranje in v katerem je smrt žrtev, ki je nujno dobro vmeščena v simbolno mrežo, priča o tem, kako sodobnost lahko tudi izostreno vmesti Realno v smrti.

Realno smrti v *Reševanju vojaka Ryana*⁷

Freud je 1915. leta – šest mesecev po pričetku prve svetovne vojne – napisal tekst z naslovom »Aktualna razmišljanja o vojni in smrti«. Njegova osnovna teza (tistega dela, ki govori o »našem odnosu do smrti«) je, da je *nezavedno nedostopno za predstavo smrti*; »ne verjame v svojo lastno smrt«; »vede se, kot bi bilo nesmrtno«. Pravi, da

-
7. Zaplet: po uvodnih sekvencah, ki kažejo grobove padlih na obalah Francije, se dogajanje v *Reševanju vojaka Ryana* začne z napadom zavezniških sil na Omaha Beach, 6. junija 1944. Kapetan Miller (Tom Hanks) in peščica vojakov iz njegove čete preživijo krvavo izkrcanje na Normandjski obali. Še preden si opomorejo po ofenzivi, morajo po ukazu vrhovnega štaba ameriške vojske izpolniti drugačno nalogo: poiskati vojaka Ryana, edinega od štirih bratov, ki je preživel izkrcanje v Franciji in ga pripeljati domov. To jim uspe, a večina, vključno z Millerjem, pri tej nalogi umre.

»to, kar označujemo kot naše 'nezavedno' – najgloblje plasti naše duše, ki sestojijo iz nagonskih vzgibov – sploh ne pozna nič negativnega, nobenega zanikanja; v njem ni nikakršnih protislovij, zato tudi ne pozna svoje lastne smrti, saj tej lahko pripišemo le negativno vsebino. Prav nič instinktivnega torej ni v nas, kar bi ustrezalo veri v smrt.« (Freud 1999, 141)

Ko smo govorili o Realnem smrti in ga skozi pregled konceptov tolerantnosti vpeljevali kot točko verovanja sodobnosti, ki je tudi pogoj tolerantnosti, to ne pomeni, da je Realna smrt kakršnakoli neposredno dostopna realnost umiranja/ubijanja ali verovanja. Film *Reševanje vojaka Ryana* lahko postane klasičen glede na to, kako natančno izriše posredovanost Realne smrti.

Ko se vojaški čolni, napolnjenimi z množico zavezniških vojakov, bližajo zahodnim obalam Francije, vidimo njihove obraze, a o njih, *kljub* »večnem vračanju enakega« obrazov, ne vemo praktično ničesar. Skozi odsotnost možnosti simbolizacije se lahko vpišejo v simbolno v eni točki: zagotovo vemo le, da so živi. To je najmanjši skupni imenovalc vseh. Gledalec vidi ljudi in gleda Življenje. Toda v Realno življenje takoj, ko se spustijo lopute in se začne invazija na kopno, ostro, neizprosno, avtomatizirano, ponavljajoče – po eni strani krogel in šrapnelov, po drugi strani paranja človeških teles, trganja udov, odtekanje življenjske substance – zaseka druga odsotnost možnosti simbolizacije: vidimo smrt, toda ničesar ni, nobene opore, ki bi jo osmisila, razen če jo mislimo kot *čisto negativnost*. Umiranje reprezentira smrt, a smrt, ki se pojavi kot »luknja« sredi Realnega življenja.

V teh uvodnih kadrih gledalec včasih »ne vidi« ali »ne sliši«. Petindvajsetminutna sekvenca je v velikem delu posneta tako, da sedaj vidimo le šviganje in sikanje krogel od blizu, eksplozijo, potem pa zopet zgoj zamegljeno, popačeno videnje iz perspektive vojaka. Zdaj zaradi eksplozij ta nenadoma oglušti. Vidi premikanje ustnic, vidi udarec krogle, a ne sliši. Z umanjkanjem sluha ostane le še tanka črta popačenega pogleda, subjekt realnosti, v kateri so izginile praktično vse opore simbolizacije. Kar *gledalec* tako »vidi« in »sliši«, lahko pojasni objekt v Lacanovem pomenu objekta *a* (pogled, glas, ...), pogled in glas kot objekt, ki v filmu zaradi zoženja/popačenja videnja in umanjkanja sluha postane »viden« in »slišan«, reduciran na negativno, na zgoj *možnost* simbolizacije oziroma na njeno *onemogočenost*. Zamislimo si *zrcalno podobo*⁸ gledalca, ki se vidi na platnu, potem pa gledalec zapre oči, in na platnu ostane zrcalna podoba pogleda (njegove zaprte oči) – *smrt* pogleda.

8. Več o tem gl. Dolar 1994.

Toda o Realnem smrti ne bi bilo mogoče govoriti, če bi v teh uvodnih kadrih gledalec mogel vzpostaviti imaginarni odnos do smrti, na primer, ker bi – skozi nek kompleks identifikacij – lahko tistega, ki umira, sovražil (in bi zato lahko njegove smrti »ne videl«). Nemške obrambne črte, ki je »vzrok« smrti, gledalec najprej sploh ne vidi, ali pa tisto, kar vidi, ni razločljivo – vsaj sprva je docela neidentifikabilna. Kolikor se gledalec lahko identificira z ameriškimi vojaki, njihova čustva niso čustva sovraštva in če identifikacija z umirajočimi lahko sproži *željo smrti*, razen prav v zadnjih kadrih petindvajsetminutne sekvence tam, od koder prihaja, ni nikogar, ki bi lahko postal opora, tarča, v kateri bi bil nagon v vzgibu sovraštva lahko zadovoljen. V teh uvodnih kadrih bi uživanje v pogledu, ko gledalec vidi nekoga umreti, le težko našlo objekt zadovoljitve. V tem je tudi smisel freudovskega *nagona smrti* kot različnega od želje smrti: izrazi ravnodušnost do smrti, torej tudi do življenja, ker je pravi objekt nagona *zadovoljitev* (inertnost ponovitve istega), in ne tarča, v kateri je zadovoljen.⁹

Zakaj bi moralo biti umiranje, kot je prikazano v tej uvodni sekvenci, kaj *bolj* grozovito, kot je grozovito umiranje, ki ga vidimo v nadaljevanju? Smrt, kot je prikazana na začetku filma, je bolj grozna, ker je tesnobna (ne zato, ker bi bilo v filmu preprosto »preveč« smrti ali ker bi bil »preveč krvav«), in zbuja *odpor* zato, ker je umiranje prikazano tako, da gledalcu odvzame možnost, da bi se zatekel bodisi v željo sovraštva in imaginarni odnos do smrti, bodisi v uspešnost simbolizacije smrti, ki iz umiranja lahko naredi upravičenost žrtve in iz ubijanja pravično smrt. Po tem se serija drugih smrti, smrti je v filmu precej, razlikuje od smrti, kot jo prikaže ta uvod (in nekateri posamezni kadri v nadaljevanju).

Kot smo že rekli, je *Reševanje vojaka Ryana* kot celota zgodba o patriotizmu in uprizoritev naddoloci uspeh simbolizirane smrti. Za zahodnega gledalca, ki je vzel lekcijo zgodovine nacizma in Druge svetovne vojne, je uvod dobro znan in žrtev smrti je že vnaprej na nek način smiselna. Uspešna simbolizacija smrti je ena od poant zadnjega bojnega spopada v filmu, ko *ubijanje* v subjektivni dialektiki želje postane smiselno celo za vojaka (četi je bil dodeljen kot prevajalec), ki dotlej ni mogel sprožiti strela, niti takrat ne, ko je zaradi tega neposredno postal odgovoren za smrt svojega kolega – na koncu prvič ustrelil v ponovnem soočenju iz oči v oči s človekom, ki ga sedaj ubije, ker se vrne kot Realno ubijanja in želje smrti, saj je prav tisti nemški vojak, s katerim

9. Več o konceptu gona gl. v Lacan 1996, Zupančič 1998.

se je ne dolgo nazaj pogovarjal »kot s človekom« in ga je skupina pred tem izpustila in mu ukazala, naj se preda eni od zavezniških enot v zalednju. Skratka, zgodbo naddoloči iztek v interpretacijo smrti (ne le v obliki žrtvovanja lastnega življenja, temveč tudi v obliki ubijanja drugega), ki je integrirana v simbolni univerzum.

Individualna dialektika želje, skozi katero mora omenjeni vojak-prevajalec v odnosu do smrti, izriše polje *simbolizacije* smrti, ne preprosto njeno racionaliziranje ali »konvencionalni odnos do smrti«. (Cf. Freud 1999, 135) Tu imamo lik, ki takorekoč vse do zadnjega *ne more* izstreliti strela, a ne zato, ker bi se temu izogibal, podobno kot se kulturni človek zaradi obzirnosti izogiba pogovora o smrti drugega ipd., oziroma ker bi bilo umiranje zanj del konvencije, ki smrt integrira v simbolno kot del profesije, npr. zavarovalnega agenta, in še manj, da bi lahko ubijal, kot to počne poklicni morilec. Še bolj pomembno je, da pri tem liku *umanjka* imaginarno razmerje do Drugega – v njem vsekakor ni sovraštva, zaradi katerega bi hotel ubijati.

Smrt je lahko posledica razmerij subjekta do Drugega, ki niso le del simbolne mreže, marveč so del nekega drugega reda in delujejo mimo nje. Nagonski vzgibi, o katerih zgoraj govori Freud in ki so po njegovem primarni, sestavlja nasprotje vzgibov sovraštva in ljubezni. Posledica je Imaginarna smrt, odnos do smrti, ki ga Freud opiše skozi značilno protislovje in enega njegovih mitov od pračloveku: pračlovek naj bi imel po eni strani »do smrti drugega, tujca, sovražnika, povsem drugačen odnos kot do svoje lastne smrti«. (137) Smrt je zanj pravična, pomeni uničenje nekoga, ki ga sovražimo. »Pračlovek ni imel nikakršnih pomislekov, ko jo je povzročil. Nedvomno je bil zelo strastno bitje, okrutnejši in zlobnejši od živali. Rad je ubijal in ubijanje je bilo samoumevno.« (*Ibid.*) Po drugi strani je ljubezen ali sovrašтво razmerje do Drugega, ki je podobno v sprevidu tudi glede lastne smrti.

Če je specifičnost lika vojaka-prevajalca, da ni v zrcalnem odnosu do Drugega, imamo v filmu dva dogodka, ki ju polje Imaginarnega bistveno opredeli. Vzeta skupaj opozorita, da realnost umiranja kot *izid* imaginarnega odnosa do smrti ni le rezultat sovraštva, marveč je lahko tudi posledica nekega vzgiba ljubezni. – Po uvodnem masakru je prva naslednja smrt, s katero se gledalec mora resnično soočiti, rezultat nekega takšnega vzgiba ljubezni. Potem, ko se skupina vojakov odpravi v misijo iskanja vojaka Ryana, se mora prebijati skozi frontno črto, ki ni jasno začrtana in na kateri precej »naključno« potekajo spopadi zavezniških in nemških sil. Skupina pride v manjše mesto in sredi ruševin je nekaj zavezniških vojakov izpostavljeno ostrostrelcu v zvoniku. Iz prvega

nadstropja ene od napol podrtilih hiš kriči zgrožena družina in histerični oče v želji, da bi rešil vsaj hčer, kliče in vabi vojake, naj mu jo odvezamejo. Večina se zaveda, da je to nesmiselno in da bi s tem tudi otroka še bolj izpostavili nevarnosti smrti. Kljub temu enega med njimi (italjanskega porekla, s katoliško vzgojo) povede vzgib ljubezni, otroka vzame v roke, s tem se izpostavi ostrostrelcu in par trenutkov za tem je zadet. V nekaj minutah izkrvavi, še preden nemškega ostrostrelca ubije ostrostrelec, ki je v skupini zavezniških vojakov – toda ker se gledalec identificira z umirajočim, ne s tistim, ki je posegel v simbolni red, in v razmerju do njega si v celotnem kontekstu lahko dovoli tudi *željo smrti*, smrt nemškega ostrostrelca (vidimo kroglo, ki prebija daljnogled na puški in glavo) za gledalca uprizori pogled »pravične smrti«.

V enem naslednjih soočenj s smrtjo (ubijanjem in umiranjem) se imaginarno razmerje do Drugega še bolj izriše. Skupina naleti na vojaški objekt, ki ga brani peščica nemških vojakov z mitraljezom. Razen enega so vsi nemški vojaki pri napadu na bunker ubiti, težko pa je ranjen in prestreljen tudi eden od ameriških vojakov, ki jim na rokah v mukah umre. Tedaj se postavi vprašanje, kaj storiti s preostalim nemškim vojakom: v simbolnem je že vpisan kot ujetnik, ker se je vdal, Zakon torej prepoveduje, da bi ga ustrelili; dodaten zaplet je v tem, da ga s seboj ne morejo vzeti. Toda resnično se razcepijo, ker nekatere med njimi popade bes zaradi smrti (izgube) njihovega kolega, in to je eno redkih mest, kjer film skozi sovražstvo do »morilca« za gledalca uprizori *željo smrti*. Nekateri zahtevajo, da ga na mestu ustrelijo. Temu se zoperstavijo drugi, vključno z Millerjem. Grozi, da se bodo v tem spopadu na življenje in smrt sami pobili med seboj. V tej točki se izriše dejanje tolerantnosti.

Opredelitve tolerantnosti v *Deklaraciji o toleranci* so zanikale, da bi tolerantnost pomenila dovoljenje, dobrohotnost, popuščanje, ali z drugimi besedami, bolj ali manj prikrito nenačelnost. V tem boju med vojaki, v katerem je na različne načine zastavljena življenje ali smrt (kljub temu, da končno ostane le na ravni besed), je ključno, da Miller (kapetan), ki se postavi v bran zahteve, da je nemškega vojaka prepovedano ubiti, postavi zahtevo in glede te zahteve ne popusti.⁹ Zahtevo prepovedi uboja Miller postavi seveda z mesta Drugega zakona, iz »notranjosti« Simbolnega, a sovražstvo in *želja smrti* pri nekaterih na drugi strani pokažeta, da je zahteva in vztrajanje na njej že *Dejanje*. Miller

9. Konflikt tudi sam razreši tako, da odgovori na zahtevo (ljubezni), ki jo nanj kot na transferno figuro skozi stave o tem, »kaj je« v civilnem življenju, že vseskozi naslavljajo podrejeni – nasproti zahtevi smrti postavi »svoje življenje«, objekt ljubezni, ki jo spodnese in »razpusti«.

je bil zgrožen ob smrti svojega kolega, tudi on se je moral soočiti z izgubo in obenem odpovedati deležu užitka, ki ga prinaša zadovoljitev želje smrti. Kot smo videli na začetku, psihoanalitična teorija s konceptom kompleksa kastracije začrta dva radikalno različna načina, kako se govoreči subjekt lahko sooči z izgubo. Če si pojasnimo dejanje tolerantnosti s tem, da si rečemo, da je v tolerantnosti za subjekt užitek Drugega »vselej že« izmaknjen, s tem nimamo Realnega tolerantnosti – *subjekta*, ki se je v določeni situaciji postavil v položaj *užitka*, ki je v odnosu do užitka Drugega lahko prelomil z izgubo. S pozicije subjekta želje smrti je tolerantnost *odločitev*, ki je možna le z mesta Drugega, Drugega, ki je »vselej že« izmaknil užitek, *da je* v izgubi življenja, ki vzpostavlja željo smrti, delež »že izgubljenega« užitka, kateremu se lahko odpove – in kot subjekt manka užitka lahko prepozna in se postavi na mesto *manka* v želji smrti, tj. željo lahko opusti.

Vendar se patriotizem v *Reševanju vojaka Ryana* ne razlikuje od patriotskih filmov, ki prikažejo vojno in ubijanje kot dejanje hrabrosti in kot takorekoč veselo opravilo, zgolj zato, ker bi bilo v njem tudi dejanje, ki ga skozi prelom z imaginarnim odnosom do Drugega lahko prepoznamo kot dejanje tolerantnosti. Nemara je še bolj pomembno, da je smrt v uvodni petindvajset minutni sekvenci gledalcu prikazana tako, da ubijanje in umiranje ostane brez opor za simbolizacijo. Treba se je le spomniti, kako bi na ravni forme postopal »klasični« patriotski film: takrat, ko bi se začelo pobijanje, bi gledalcu ponudil oporo Glasu, »veselost« glasbenega inserta, medtem ko *Reševanje vojaka Ryana* da oporo, ki jo je mogoče opisati s koncepti gona: ponavljanje, »brezglasnost«, avtomatizem *sikov* krogle, nakar *odvzame* oporo slišanja, ker pa obenem pusti oporo (sicer popačenega) pogleda, gledalec vidi recimo eksplozijo, a je ne sliši, torej sliši *manko* glasu. Tu nimamo ničesar, kar bi bilo na ravni *nemožnosti*: izstrelek-gon smrti prebije vsako oviro na poti, ne vemo, od kod prileti, ne ustavi se, in potuje v neznano. Ponavljajo se človeška telesa, pretvorjena v gnusni izmeček »čiste notranjosti«, v preostanek gona. – Če je Pogledu na eni strani odvezet govor kot univerzum simbolizacije, je na drugi strani tudi Glasu odvezet zvok kot njegov pogoj, tj. kot mreža za slišanje. Kar ostane, je bodisi imaginarni pogled bodisi imaginarni glas, gledanje in slišanje kot zgolj forma, ki ne dopušča zatekanja v udobje interpretacije. V ta okvir je postavljena pretvorba življenja v smrt. Nasproti »neskončnim možnostim«, kakor lahko simboliziramo smrt, je postavljen *manko* le imaginarne smrti. Simbolizacijo, ki je zmožna simbolizirati tudi smrt, spodnaša *manko*, katerega pozitiviteta je imaginarna in ki je tako »pozitiviteta« ne-simbolizabilnega. Meja »netolerantnosti«

s tem sicer ni (tolerantni) *subjekt*, meja je »zunaj«, v imaginarni formi *manka* objekta, ki ga reprezentira smrt.

Filmu *Reševanje vojaka Ryana* je bržčas uspelo doseči, da kljub uspešni simbolizaciji smrti obenem smrt *ostane* v Realnem. Je smrt, ki je v obrambi življenja, a ne s tem, da zastopa življenje, marveč njegovo končno, tako, da vztraja »sredi« življenja kot *čista negativnost* smrti in jo tako spodnaša, seveda pa sama na sebi nima eksistence.

LITERATURA

- Badiou, Alain (1996): *Etika*. Analecta: Ljubljana.
- Deklaracija o načelih tolerance* (Declaration of Principles on Tolerance). UNESCO, 28. Generalna konferenca, Pariz, 25. 10. – 16. 10. 1995.
- Dolar, Mladen (1994): »Strah hodi po Evropi«, *Das Unheimliche*, v: Analecta: Ljubljana, str. 71-116.
- Freud, Sigmund (1999): »Aktualna razmišljanja o vojni in smrti«, *Problemi* 1-2/1999, str. 123-144.
- Kodelja, Zdenko (1995): *Laična šola*, Mladinska knjiga: Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1996 [1984]): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize (Seminar XI)*, Analecta: Ljubljana.
- Voltaire (1989): *Traité sur la tolérance*, Flammarion: Pariz.
- Waldron, Jeremy (1998): »Locke, toleranca in racionalnost preganjanja«, *Problemi*, 3-4/1997, str. 5-29.
- Walzer, Michael (1998 [1997]): *On Toleration*, New Haven in London: Yale University Press. Slov. prev.: »O toleranci«, *Problemi* 3-4/1998, str. 97-138.
- Zupančič, Alenka (1998): »*La Jeteé* ali ljubezen kot pulzija«, *Problemi* 7-8/1998, str. 31-41.
- Žižek, Slavoj (1998): »Alain Badiou kot bralec Svetega Pavla«, v: *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*. Analecta: Ljubljana.

Sigmund Freud

VPRAŠANJE LAIČNE ANALIZE: POGOVORI Z NEPRISTRANSKO OSEBO

[Die Frage der Laienanalyse:
Unterredungen mit einem Unparteiischen]
(1926)

Izdaje v nemškem jeziku:

1926 Leipzig, Dunaj in Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 123 strani.

1928 *Gesammelte Schriften*, 11. zvezek, str. 307–384.

1948 *Gesammelte Werke*, 14. zvezek, str. 209–286.

»Sklepna beseda k *Vprašanju laične analize*«:

1927 *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 13. zvezek (3), str. 326–332.

1928 *Gesammelte Schriften*, 11. zvezek, str. 385–394.

1948 *Gesammelte Werke*, 14. zvezek, str. 287–296.

Prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1975, str. 271-349.

Uredniška opomba:

Pod naslovom »Psihoanaliza in mazaštvo« je septembra 1926 izšel izvleček iz tega dela v *Almanahu* 1927, str. 47–59, torej skoraj hkrati s to knjigo.

Pozno pomladi leta 1926 je bil na Dunaju sprožen sodni postopek proti nezdravniku Theodorju Reiku, pomembnemu članu Dunajskega psihoanalitičnega združenja. Na podlagi informacij nekdanjega bolnika je bil Reik obtožen kršitve starega avstrijskega zakona proti mazaštvu – zakona, ki je opredelil, da je nezakonito, če je bolnika zdravila oseba brez medicinske izobrazbe. V resnici se je Freud že od jeseni 1924 zavzemal za obrambo Reikovega položaja in laične analize. V neobjavljenem pismu Abrahamu z dne 11. novembra 1924 je zapisal: »Fiziolog Durig, ki je višji sanitetni svetnik in kot

tak zelo uraden, me je zaprosil za izvedensko mnenje o laični analizi. Napisal sem ga in mu ga poslal, nato o tem razpravljaj z njim in dosegla sva precejšnje soglasje.« Kljub temu soglasju pa je dunajski magistrat februarja 1925 Reiku prepovedal opravljanje psihoanalize. Glej Freudovo pismo Juliusu Tandlerju z dne 8. marca 1925 (Freud, 1960 a).

Ko se je začel sodni postopek proti Reiku, je Freud znova posredoval in začel pisati ta pamflet, ki naj bi bil nemudoma objavljen. Pisati ga je začel konec junija; rokopis je bil v tisku še pred koncem julija, objavljen je bil septembra¹. Morda zaradi Freudovega posredovanja, najbrž pa tudi zaradi pomanjkanja dokazov, je državni tožilec po predhodni preiskavi ustavil postopek. Glej 'sklepno besedo', str. 197, spodaj. – Sicer pa je, kot lahko sodimo po tamkajšnjih Freudovih pojasnilih, zgled »nepristranske osebe« najverjetneje fiziolog Durig.

Toda zadeva s tem še ni bila končana. Objava Freudove knjižice je namreč razkrila veliko različnost mnenj v samih psihoanalitičnih združenjih o tem, ali dovoliti dejavnost analitikom iz nemedicinskih vrst. Zato se je zdelo smiselno, da bi o problemu izčrpno razpravljali, in 1927 je bila objavljena vrsta dobro premišljenih razprav (skupaj 28) analitikov iz različnih držav v obeh uradnih glasilih – v nemščini v *Internationale Zeitschrift* (prvi, drugi in tretji del v 13. zvezku), v angleščini v *International Journal* (drugi in tretji del v 8. zvezku). Serijo je nazadnje s sklepnim govorom zaokrožil sam Freud (spodaj, od str. 197 naprej); odgovoril je na argumente nasprotnikov in znova predstavil svoje lastno mnenje.

Izčrpno predstavitev Freudovih pogledov na to vprašanje je mogoče najti v IX. poglavju ('Laična analiza') tretje knjige Freudove biografije, ki jo je napisal Ernest Jones (1962 b, od str. 339 naprej). Freud je že zgodaj odločno zagovarjal mnenje, da psihoanaliza ni izključno zadeva poklicnih zdravnikov. Kot kaže, je bilo njegovo stališče o tem vprašanju prvič objavljeno v spremni besedi, ki jo je napisal za Pfisterjevo knjigo (Freud, 1913 b); v pismu (objavljen v: Jones, 1962 b, str. 354), ki ga je napisal povsem na koncu svojega življenja, leta 1938, pojasnjuje: »Dejstvo je, da nisem nikoli odstopil od teh prepričanj in pri njih vztrajam celo še bolj kot na začetku ...«. Toda najtemeljiteje se Freud s to temo ukvarja v delu, ki je pred nami.

Razen razprave o vprašanju laične analize pa nam Freud na naslednjih straneh ponuja svojo morda najuspešnejšo nestrokovno predstavitev teorije in prakse psihoanalize, napisano v lahkotnem, nazornem slogu. Predvsem teoretični del ima v primerjavi s prejšnjimi uvodnimi deli to prednost, da je bil napisan po temeljiti razlagi Freudovih pojmovanj o strukturi duševnosti v delu *Jaz in ono* (1923 b).

1. Freud je k tej temi napisal še pismo, naslovljeno na *Neue Freie Presse*, ki je bilo v tem časopisu objavljeno 18. julija 1926 pod naslovom 'Dr. Reik in vprašanje o mazaštvu' (Freud, 1926 i).

Uvod

Naslov tega kratkega spisa ni razumljiv sam po sebi. Zato ga bom pojasnil. Laik = nezdravnik, in vprašanje je, ali naj bo tudi nezdravnikom dovoljeno opravljati analizo. To vprašanje je odvisno tako od časa kot od kraja. Od časa v tem smislu, da doslej nikogar ni skrbelo, *kdo* opravlja psihoanalizo. V resnici je to ljudi veliko premalo skrbelo, enotni so si bili samo v želji, naj bi je *nihče* ne opravljal. Za to so našli različne razloge, vsi pa so temeljili na enakem odporu. Zahteva, naj analizo opravljajo samo zdravniki, ustreza torej novemu in na videz prijaznejšemu odnosu do analize – a le, če ne vzbuja suma, da je le nekoliko spremenjena različica prejšnje usmeritve. Priznava se, da je analitično zdravljenje v določenih razmerah potrebno, toda v tem primeru bi ga smeli opravljati samo zdravniki. Preučiti je torej treba razlog za to omejitev.

To vprašanje je odvisno od kraja, ker se ne zastavlja v vseh državah z enakim pomenom. V Nemčiji in Ameriki pomeni le akademsko razpravo, kajti v teh državah se lahko vsak bolnik zdravi tako, kot želi in pri komer želi; in vsak, ki želi, lahko kot »mazač« zdravi kateregakoli bolnika, če le prevzame odgovornost za svoje početje². Zakon se ne vmeša prej, dokler mu ni treba poskrbeti za povračilo zaradi škode, ki jo je utrpel bolnik. Toda v Avstriji, v kateri in za katero pišem, je zakon preventiven; nezdravniku prepoveduje zdraviti bolnika, ne da bi počakal na izid³. Vprašanje, ali laiki (= nezdravniki) smejo zdraviti bolnike s psihoanalizo, ima torej praktičen pomen. Zdi pa se tudi, da ga mora, čim je zastavljeno, razrešiti črka zakona. Nevrotiki so bolniki, laiki so nezdravniki, psihoanaliza je postopek zdravljenja ali izboljševanja nevrotičnih težav, vse te postopke smejo uporabljati samo zdravniki. Zato analize nevrotika ne smejo opravljati laiki, če pa se to vendarle zgodi, je to kaznivo. Pri tako preprostem dejanskem položaju se komajda kdo upa ukvarjati z vprašanjem laične analize. Toda obstaja nekaj težav, ki zakonu niso mar, ki pa jih je vendarle treba upoštevati. Morda se bo pokazalo, da bolniki v tem primeru niso taki kot drugi bolniki, da laiki pravzaprav niso laiki in da zdravniki niso ravno tisto, kar bi smeli pričakovati od zdravnikov in na čemer bi lahko temeljile njihove zahteve. Če lahko to dokažemo, bomo lahko upravičeno zahtevali, da zakona v obravnavanem primeru ni mogoče uporabiti brez ustrezne modifikacije.

2. [V resnici velja to le za *nekatero* ameriške države. Velja tudi za Anglijo.]

3. Enako v Franciji.

I.

Ali se bo to zgodilo, bo odvisno od oseb, ki niso dolžne poznati posebnosti analitičnega zdravljenja. Naša naloga je, da o tem poučimo te nepristranske osebe, za katere ta hip še domnevamo, da so nevedne. Žal nam je, da jih ne moremo povabiti na tako zdravljenje kot poslušalce. »Analitična situacija« ne prenese tretje osebe. Tudi posamezne ure tega zdravljenja so zelo neenakovredne, tak – nepooblaščen – poslušalec, ki bi se znašel na poljubni obravnavi, večinoma ne bi dobil uporabnega vtisa; morda ne bi razumel, kaj se dogaja med analitikom in bolnikom, ali pa bi se dolgočasil. Torej se mora zlepa ali zgrda zadovoljiti z našo informacijo; potrudili se bomo, da bo čim bolj zanesljiva.

Bolnik torej lahko trpi zaradi sprememb razpoloženja, ki jih ne more obvladati, ali zaradi malodušnega obupavanja, ki hromi njegovo energijo, saj se ne upa lotiti nič poštenega, ali pa zaradi tesnobne zadrege med tujci. Ugotavlja lahko, ne da bi razumel zakaj, da težko opravlja svoje poklicne dolžnosti, pa tudi težko sprejme vsako resnejšo odločitev in vsako nalogo. Nekega dne ga je – ne da bi vedel, zakaj – obšel hud strah in od takrat brez velikega samopremagovanja ne more sam prečkati ceste ali se peljati z vlakom; morda se je moral obojemu celo povsem odpovedati. Ali pa, kar je zelo nenavadno, njegove misli uberejo svojo pot in jih s svojo voljo ne more usmerjati. Ukvarjajo se s problemi, do katerih je popolnoma ravnodušen, toda od njih se ne more odtrgati. Postavlja si tudi skrajno smešne naloge, kot je na primer ta, da mora prešteti število oken na pročeljih hiš. Pri povsem preprostih opravilih, kot je na primer ta, da mora vreči pismo v nabiralnik ali zapreti plin, pa že hip pozneje podvomi, ali je to tudi v resnici storil. To je morda samo neprijetno in nadležno, toda stanje postane neznosno, ko se nenadoma ne more ubraniti misli, da je pahnil otroka pod kolesa avtomobila, porinil neznanca z mosta v vodo, ali če se mora vprašati, ali ni morda morilec, ki ga išče policija v zvezi z zločinom, ki ga je danes odkrila. Seveda je to očiten nesmisel, to ve tudi sam; še nikoli ni nikomur storil nič žalega; toda če bi res bil iskani morilec, bi njegov občutek – občutek krivde – ne mogel biti močnejši.

Ali pa morda naš bolnik – pa naj bo tokrat bolnica – trpi na drugačen način in na drugem področju. Je pianistka, toda njeni prsti se stisnejo v krču in odpovedo poslušnost. Če pomisli na to, da bi si poiskala družbo, takoj začuti naravno potrebo, katere zadovoljitev bi bila nezdržljiva z družabnostjo. Zato se je odpovedala družabnim prireditvam, plesom, gledališču, koncertom. V popol-

noma neprimernih trenutkih začuti neznosen glavobol ali kake druge bolečine. Morda mora izbruhati vsako malico, to pa jo lahko na dolgi rok ogroža. In končno je obžalovanja vredno, da ne prenese nobenega razburjenja, temu pa se v življenju seveda ni mogoče izogniti. V takih okoliščinah se zgrudi nezavestna, pogosto z mišičnimi krči, ki spominjajo na zlovesčča bolezenska stanja.

Spet drugi bolniki trpijo zaradi motenj na posebnem področju, na katerem je čustveno življenje povezano s telesnimi odzivi. Če so moški, se čutijo nezmožne zagotoviti telesni izraz najnežnejšim vzgibom do drugega spola, medtem ko do manj ljubljenih objektov lahko morda nadzorujejo vse odzive. Ali pa jih njihova čutnost veže na osebe, ki jih zaničujejo in bi se jih radi osvobodili; ali pa jim ta postavlja pogoje, katerih izpolnitev je njim samim odvratna. Če so ženske, čutijo, da jim strah in gnus ali neznane ovire preprečujejo, da bi bile kos zahtevam spolnega življenja; če so se predale ljubezni, pa se čutijo prikrajšane za užitek, ki ga ponuja narava kot nagrado za tako voljnost.

Vse te osebe se čutijo bolne in obiščejo zdravnike; pričakujejo, da boji ti znali odpraviti take nevrotične motnje. Zdravniki oblikujejo tudi kategorije, v katere razdelijo te bolezni. Diagnosticirajo jih, vsak glede na svoje lastno stališče, in jih različno poimenujejo: nevrastenija, psihastenija, fobije, prisilna nevroza, histerija. Preiskujejo organe, ki proizvajajo simptome, srce, želodec, črevo, spolne organe, in ugotovijo, da so zdravi. Bolniku svetujejo spremembo dotedanega načina življenja, počitnice, okrepitvene vaje, krepčilna zdravila; s tem zagotovijo prehodno izboljšanje – ali pa tudi ne. Bolniki končno slišijo za zdravnike, ki se ukvarjajo samo z zdravljenjem teh bolezni, in pri njih začnejo z analizo.

Naša nepristranska oseba, ki si jo zamišljam pred seboj, je med predstavitvijo bolezenskih znamenj nevrotičnih oseb postajala nepotpežljiva. Zdaj postane pozorna, zavzeta in reče: »Zdaj bomo torej izvedeli, kaj počne analitik z bolnikom, ki mu zdravnik ni mogel pomagati.«

Med njima se ne dogaja nič drugega kot to, da se drug z drugim pogovarjata. Analitik ne uporablja niti instrumentov niti bolnika ne preiskuje niti mu ne predpisuje zdravil. Če je kakorkoli mogoče, pusti bolnika celo v njegovi okolici in njegovih razmerah, medtem ko ga zdravi. To seveda ni pogoj in ga vedno tudi ni mogoče uresničiti. Analitik naroči bolnika ob določeni uri, ga pusti govoriti, ga posluša, nato pa mu govori in bolnik ga posluša.

Na obrazu naše nepristranske osebe se zdaj pokaže izrazito olajšanje in sproščenost, toda hkrati ne more skriti nekakega omalovaževanja. Zdi se, kot da bi pomislil: »Nič drugega kot to? Besede, besede in znova besede, kot pravi

princ Hamlet.«⁴ Nedvomo ga prešine tudi posmehljiv Mefistov govor, kako udobno se je mogoče okoriščati z besedami⁵, stih, ki jih noben Nемеc ne bo nikoli pozabil.

Pravi tudi: »To je torej neke vrste čarovnija; vi govorite in tako odpihnete njegove težave.«

Prav zares bi bila čarovnija, če bi hitreje učinkovala. Za čudež je nujno potrebna hitrost, lahko bi rekli: nenadnost uspeha. Toda analitično zdravljenje zahteva mesece in celo leta; tako počasen čudež pa izgubi značaj čudežnega. Sicer pa ne bi radi zaničevali besede. Beseda je mogočen instrument, je sredstvo, s katerim drug drugemu izražamo svoja čustva, pot, po kateri vplivamo na druge. Besede lahko neizmerno dobro denejo in prizadejajo strašne rane. Nedvomno, na začetku je bilo dejanje⁶, beseda je prišla pozneje; v določenih okoliščinah je bilo znamenje kulturnega napredka, če se je dejanje ublažilo v besedo. Toda beseda je bila prvotno vendarle čudež, magično dejanje; in ohranila je še veliko svoje stare moči.

Nepristranska oseba nadaljuje: »Predpostavimo, da bolnik ni nič bolj pripravljen razumeti analitičnega zdravljenja, kot jaz; kako ga boste pripravili do tega, da bo verjel čudežu besede ali govora, ki ga bo osvobodil njegovih težav?«

Seveda je treba bolnika pripraviti in za to obstaja preprosta pot. Spodbudimo ga, naj bo do svojega analitika povsem odkrit, naj namenoma ne zamolči ničesar, kar mu pride na misel, v nadaljevanju pa naj premaga vse zadržke, ki preprečujejo, da bi spregovoril o nekaterih mislih ali spominih. Vsakdo ve, da so v njem določene stvari, ki bi jih drugim le nerad povedal, ali pa je celo prepričan, da je to povsem izključeno. To so njegove »intimnosti«. Sluti tudi – in to pomeni velik napredek v psihološkem samospoznanju – da obstajajo še druge stvari, ki jih *samemu sebi* ni pripravljen priznati, ki jih rad skriva pred samim seboj, ki jih zato hitro prekine in prežene iz svojih misli, če se vendarle pojavijo. Morda celo sam opazi, da se v tej situaciji začne pojavljati zelo nenavaden psihološki problem: da svojo lastno misel skriva pred samim seboj. Videti je, kot da njegov jaz ne bi bil več enovitost, za kakršno jo ima, kot da bi bilo v njem še nekaj drugega, kar se lahko zoperstavi temu jazu. Nejasno se lahko zave nasprotja med svojim jazom in duševnim življenjem v širšem pomenu. Če zdaj sprejme

4. [Shakespeare, *Hamlet*, II. dejanje, 2. prizor: »Words, words, words.«]

5. [V prizoru z učencem v Goethejevem *Faustu*, I. del, 4. prizor: »Z besedami se je mogoče odlično prepirati, ...«]

6. [Goethe, *Faust*, I. del, 3. prizor. Freud je končal *Totem in tabu* (1912–13) s tem citatom.]

zahtevo analize, naj pove vse, bo kmalu bolj pripravljen verjeti, da lahko medsebojni stiki in izmenjava mnenj v tako nenavadnih okoliščinah pripeljejo tudi do nenavadnih učinkov.

»Razumem«, pravi naš nepristranski poslušalec, »domnevate, da ima vsaka nevrotična oseba nekaj, kar jo teži, neko skrivnost, in s tem, ko jo spodbudite, naj o njej govori, jo razbremenite pritiska in mu s tem dobro denete. Toda to ni nič drugega kot načelo spovedi; katoliška cerkev ga izrablja že od nekaj za obvladovanje človeške narave.«

Odgovoriti moramo: »Da in ne.« Spoved nedvomno igra svojo vlogo v analizi, tako rekoč kot uvod vanjo. Toda daleč od tega, da bi zadevala bistvo analize ali pojasnjevala njen učinek. Med spovedjo grešnik pove tisto, kar ve, v analizi pa naj bi nevrotik povedal več. Prav tako ne vemo ničesar o tem, da bi spoved kdaj sprostila dovolj moči, potrebne za odpravo neposrednih bolezenskih simptomov.

»Potem pa vendarle ne razumem«, slišimo v odgovor. »Kaj neki naj bi to pomenilo: povedati več, kot ve? Lahko pa si predstavljam, da imate kot analitik močnejši vpliv na svojega bolnika, kot ga ima spovednik na spovedanca, saj se ukvarjate z njim veliko več časa, bolj intenzivno in tudi bolj individualno, in ker ta svoj večji vpliv izrabite za to, da ga odvrnete od njegovih bolečnih misli, da mu preženete njegove strahove in tako naprej. Nedvomno bi bilo nenavadno, če bi bilo mogoče na ta način obvladati tudi popolnoma telesne pojave, kot so bruhanje, diareja, krči; toda vem, da so taki vplivi povsem mogoči, če je človek pod hipnozo. Verjetno vam z vašo skrbjo za bolnika uspe vzpostaviti tako hipnotično razmerje, sugestivno navezanost na vašo osebnost, tudi če tega ne nameravate; in v tem primeru so čudeži vaše terapije učinki hipnotične sugestije. Toda kolikor vem, deluje hipnotična terapija veliko hitreje kot vaša analiza, ki lahko, kot ste povedali, traja mesece in leta.«

Naša nepristranska oseba ni niti tako nevedna niti tako zbegana, kot se nam je zdela na začetku. Očitno je, da poskuša razumeti psihoanalizo ob pomoči svojega prejšnjega znanja, jo navezati na nekaj drugega, na nekaj, kar že pozna. Zdaj smo se znašli pred zahtevno nalogo; pojasniti mu moramo, da mu to ne bo uspelo, da je analiza postopek *sui generis*, nekaj novega in enkratnega, nekaj, kar je mogoče razumeti samo ob pomoči novega umevanja – ali postavk, če želite. Toda dolžni smo mu še odgovor na njegovo zadnjo pripombo.

To, kar ste povedali o posebnem osebnem vplivu analitika, je nedvomno upoštevanja vredno. Tak vpliv obstaja in ima v analizi veliko vlogo. Toda ta ni enaka kot pri hipnotizmu. Dokazali bi vam lahko, da sta obe situaciji popolnoma

različni. Naj zadošča pripomba, da tega osebnega vpliva – »sugestivnega« vidika – ne izrabljamo zato, da bi zatrli bolezenske simptome, kot se zgodi pri hipnotični sugestiji. Nadalje, zmotno bi bilo verjeti, da ta vidik ves čas omogoča in spodbuja zdravljenje. Na začetku vsekakor; toda pozneje se zoperstavi našim analitičnim namenom in nas prisili k daljnosežnejšim protiukrepom. S primerom bi vam rad pokazal, kako tuja sta analitični tehniki odvrčanje bolnikovih mislih in govorjenje po mili volji. Če naš bolnik trpi zaradi občutka krivde, kot da bi bil storil hud zločin, mu ne svetujemo, naj se tem mukam vesti postavi po robu s poudarjanjem svoje nedvomne nedolžnosti; to je poskusil že sam, a brez uspeha. Pač pa ga opomnimo, da mora biti tako močan in vztrajen občutek vendarle utemeljen v nečem resničnem, kar je morda mogoče razkriti.

»Čudilo bi me«, meni nepristranska oseba, »če bi vam uspelo na ta način pomiriti občutek krivde pri bolniku. Toda kakšni so potem nameni vaše analize in kaj počnete z bolnikom?«

II.

Če naj vam povem kaj razumljivega, vam moram nedvomno posredovati košček psihološkega nauka, ki zunaj kroga analitikov ni znan ali ni cenjen. Iz te teorije bo jasno razvidno, kaj želimo od bolnika in na kakšen način to dosežemo. Razložil vam jo bom dogmatično, kot bi bila zaokrožen sistem. Toda ne mislite, da je takoj nastala kot tak sistem, podobno kot kak filozofski sistem. Razvijali smo jo zelo počasi, se dolgo bojevali za vsak košček, jo ves čas dopolnjevali v nenehnem stiku z opazovanjem, dokler ni končno dobila oblike, v kateri, kot je videti, zadošča našim namenom. Še pred nekaj leti bi ta nauk predstavil z drugimi izrazi. Seveda vam ne morem zagotoviti, da je oblika, v kateri je danes izražena, dokončna. Kot veste, znanost ni nikakršno razodetje; od samih začetkov ji primanjkuje lastnosti, kot so gotovost, nespremenljivost, nezmotljivost, po katerih človekovo mišljenje tako zelo hrepeni. Toda taka, kot je, je vse, kar lahko imamo. Upoštevajte še to, da je naša znanost zelo mlada, stara komaj toliko kot stoletje, in da se ukvarja z verjetno najtežjo snovjo, ki je lahko predmet človekovega raziskovanja, pa se boste laže vživeli v moje predavanje. Toda prekinite me vsakič, ko boste želeli, ko mi ne boste mogli več slediti ali ko si boste zaželeli dodatnih pojasnil.

»Prekinil vas bom, preden boste sploh začeli. Pravite, da mi želite predstaviti novo psihologijo, toda menim, da psihologija ni nova znanost. Psihologije in psihologov je bilo dovolj in v šoli sem slišal o velikih dosežkih na tem področju.«

Tega ne mislim zanikati. Toda če pogledate pobliže, boste morali te velike dosežke prej uvrstiti k fiziologiji čutil. Teorija duševnega življenja se ni mogla razviti, ker jo je ovirala ena sama bistvena zmota. Kaj obsega danes, kako jo poučujejo v šolah? Razen dragocenih izsledkov v fiziologiji čutil le množico klasifikacij in opredelitev naših duševnih procesov, ki so zaradi jezikovne rabe postali skupna dobrina vseh izobražencev. To očitno ne zadošča za razumevanje našega duševnega življenja. Niste opazili, da si vsak filozof, pesnik, zgodovinar in biograf pripravi svojo lastno psihologijo, predstavi svoje posebne hipoteze o soodvisnosti in namenih duševnih dejanj, vse bolj ali manj privlačne in vse enako nezanesljive? Tu očitno manjka skupen temelj. In tu je tudi treba iskati razlog, da na psihološkem polju ni tako rekoč nobenega spoštovanja in nobene avtoritete. Na tem polju lahko vsakdo »tatinsko lovi« po mili volji. Če postavite vprašanje iz fizike ali kemije, bo molčal vsak, ki ve, da nima »strokovnega znanja«. Če pa tvegate psihološko trditev, morate biti pripravljeni, da si bo vsakdo upal soditi in ugovarjati. Verjetno na tem področju ni »strokovnega znanja«. Vsak ima svoje duševno življenje in zato se ima vsakdo za psihologa. Toda to se mi ne zdi zadosten pravni naslov. Zgodba pravi, da so osebo, ki se je prijavila za »vzgojiteljico«, vprašali, ali zna ravnati tudi z majhnimi otroci. »Seveda«, je odgovorila, »saj sem bila nekoč tudi sama otrok.«

»In vi trdite, da ste ta 'skupen temelj' duševnega življenja, ki ga spregledujejo vsi psihologi, odkrili z opazovanjem bolnikov?«

Ne verjamem, da ta izvor razvrednoti naše ugotovitve. Embriologiji, na primer, ne bi zaupali, če ne bi znala gladko pojasniti nastanka prirojenih razvojnih nepravilnosti. Toda pripovedoval sem vam o osebah, katerih misli ubirajo svoja pota, tako da so prisiljeni tuhtati o problemih, do katerih so popolnoma ravnodušni. Ali verjamete, da bo šolska psihologija sploh kdaj zagotovila najmanjši prispevek, da bi pojasnila take anomalije? In nenazadnje se nam vsem dogaja, da ponoči naše misli uberejo svoja pota in ustvarijo stvari, ki jih potem ne razumemo, ki nas čudijo in ki sumljivo spominjajo na patološke produkte. Mislim na naše sanje. Ljudje so vedno trdno verjeli, da imajo sanje nek smisel, neko vrednost – da nekaj pomenijo. Šolska psihologija nam ni znala nikoli pojasniti, kakšen je smisel sanj. Ni vedela, kaj naj bi s sanjami sploh počela. Če je poskusila z razlagami, so bile nepsihološke – zvajanje na čutne dražljaje, na necenako globino spanja različnih delov možganov in podobno. Reči pa smemo, da psihologija, ki ne zna razložiti sanj, tudi za razumevanje normalnega duševnega življenja ni uporabna in se nima pravice imenovati znanost.

»Postajate agresivni, torej ste se očitno dotaknili občutljive točke. Res sem slišal, da je v analizi velik poudarek na sanjah, razlaga jih, išče spomine resničnih dogodkov za njimi in tako naprej. Slišal pa sem tudi, da je razlaga sanj v veliki meri odvisna od samovolje analitikov in da se ti še niso nehali prepirati o tem, na kakšen način razlagati sanje in ali je na podlagi sanj sploh upravičeno sklepati na kaj. Če je temu tako, ne smete tako zelo poudarjati prednosti, ki si jo je analiza pridobila pred šolsko psihologijo.«

V tem, kar ste povedali, je veliko resnice. Res je, da je razlaga sanj postala izjemno pomembna tako za teorijo kot za prakso analize. Če se vam zdim agresiven, je to zame le način obrambe. Toda če pomislim na vse neumnosti, ki so jih nekateri analitiki napravili z razlago sanj, bi lahko obupal in ponovil pesimističen izrek našega velikega satirika Nestroya⁷, ki pravi: »Napredek je vedno le pol tako velik, kot je videti sprva.« Toda ali ste kdaj doživeli kaj drugega kot to, da ljudje zapletejo in popačijo vse, kar dobijo v roke? Z nekaj previdnosti in samodiscipline se je mogoče nedvomno izogniti večini nevarnosti, ki prežijo v razlagi sanj. Toda ali ne verjamete, da nikoli ne bi prišel do svojega predavanja, če bi se pustili tako odvrniti?

»Da, želeli ste pripovedovati o temeljni postavki nove psihologije, če sem vas prav razumel.«

S tem nisem nameraval začeti. Rad bi, da prisluhnete temu, kakšne predstave smo si oblikovali o strukturi duševnega aparata med analitičnimi študijami.

»Kaj imate v mislih z duševnim aparatom in iz česa je narejen, če smem vprašati?«

Kaj je duševni aparat, vam bo kmalu jasno. Iz kakšnega materiala je narejen, o tem pa me prosim ne sprašujte. To psihologije ne zanima. V psihologiji je to prav tako nepomembno kot je v optiki vprašanje, ali so stene daljnogleda narejene iz kovine ali lepenke. Nasploh bomo *materialni* vidik pustili popolnoma ob strani, ne pa tudi *prostorskega*. Neznani aparat, ki služi duševnim dejavnostim, si namreč v resnici prestavljamo kot instrument, zgrajen iz več delov (označujemo jih kot instance); vsak opravlja svojo funkcijo, prostorska razmerja med njimi pa so trdno določena, to pomeni, da nam prostorsko razmerje – »spredaj« in »zadaj«, »površinsko« in »globoko« – sprva pomeni le predstavitev pravičnega sosledja funkcij. Sem bil dovolj jasen?

7. [Johann Nestroy, 1801–1862. – Freud to opombo ponovno navaja v 'Končni in neskončni analizi' (1937 c), *Problemi* 4-5/1995, str. 75.]

»Komajda. Morda bom razumel pozneje. Toda v vsakem primeru je to nena-
vadna anatomija duše – pri naravoslovcih ne obstaja več.«

Kaj pričakujete? To je pomožna predstava, tako kot številne druge v zna-
nostih. Najzgodnejše so bile vedno precej surove. *Open to revision*, bi lahko
rekli v takih primerih. Zdi se mi nepotrebno, da bi se tu skliceval na »kot da
bi«, ki je postal tako priljubljen. Vrednost take »fikcije« – kot bi jo imenoval
filozof Vaihinger⁸ – je odvisna od tega, koliko lahko z njo dosežemo.

Torej nadaljujmo. Če se postavimo na tla vsakdanje modrosti, prepoznamo
v človeku duševno organizacijo, ki je vključena med njegove čutne dražljaje
in zaznavanje njegovih telesnih potreb na eni in motorična dejanja na drugi
strani, in ki posreduje med njima s posebnim namenom. To organizacijo imenu-
jemo njegov *Jaz (Ich)*. V tem ni nič novega. Vsakdo med nami lahko to domneva,
ne da bi bil filozof, nekateri ljudje pa celo kljub temu, da so filozofi. Toda ne
verjamemo, da smo s tem izčrpali opis duševnega aparata. Poleg Jaza prepo-
znamo drugo duševno področje, obsežnejše, veličastnejše in obskurnejše od
Jaza; imenujemo ga *Ono (Es)*. Sprva se bomo ukvarjali z razmerjem med obema.

Verjetno boste ugovarjali, ker smo za označitev obeh naših duševnih instanc
ali provinc izbrali preproste zaimke namesto zvenceh grških imen. Toda v
psihoanalizi želimo ostati v stiku z ljudskim načinom razmišljanja; namesto da
bi zavračali njegove pojme, jih raje naredimo znanstveno uporabne. Za to si ne
lastimo zaslug; tako moramo ravnati, kajti naše nauke morajo razumeti bolniki,
ki so pogosto zelo inteligentni, ne pa vedno tudi učeni. Neosebni *Ono* je nepo-
sredno povezan z določenimi oblikami izražanja normalnega človeka. »Pre-
blisnilo me je«, pravimo; »nekaj je bilo v meni, nekaj, kar je bilo v tistem hipu
močnejše od mene.« »*C''était plus fort que moi.*«

V psihologiji lahko opisujemo stvari le ob pomoči primerjav. To ni nič poseb-
nega; tako je tudi drugje. Toda te primerjave moramo tudi vedno znova spremi-
njati; nobena nam ne zadošča dovolj dolgo. Da bi lahko pojasnil razmerje med
Jazom in Onim, vas prosim, da si poskusite predstavljati tole: Jaz je neke vrste
fasada Onega, pročelje, njegova zunanja, skorjasta plast. Zadržimo se lahko pri
zadnji primerjavi. Vemo, da skorjaste plasti dolgujejo svoje posebne značilnosti
modificirajočemu vplivu zunanjega medija, s katerim so v stiku. Tako si lahko

8. [Hans Vaihinger, 1852–1933. Njegov filozofski sistem je predstavljen v delu *Filozofija 'kot da bi'* (1911). Delo je bilo zelo priljubljeno v nemško govorečih državah predvsem po prvi svetovni vojni. Freud razpravlja o njem razmeroma izčrpno na koncu V. poglavja v *Prihodnosti neke iluzije* (1927 c), Obzorja: Maribor 1996, str. 32–33.]

predstavljamo, da je Jaz sloj duševnega aparata Onega, modificiran zaradi vpliva zunanjega sveta (realnosti). Vidite lahko, kako uporabljamo v psihoanalizi prostorske razsežnosti. Jaz nam v resnici pomeni nekaj površinskega, Ono nekaj globljega – gledano od zunaj, seveda. Jaz leži med realnostjo in Onim, pravim duševnim.

»Sploh vas še ne bom vprašal, od kod lahko vse to vemo. Najprej mi povejte, kaj imate od te ločitve Jaza in Onega, kaj vas sili k temu?«

Vaše vprašanje me usmerja k pravemu nadaljevanju. Najpomembneje in najdragoceneje je namreč vedeti, da se Jaz in Ono v več točkah zelo razlikujeta med seboj. V Jazu veljajo drugačna pravila, ki uravnavajo duševne procese, kot v Onem; Jaz sledi drugačnim namenom in z drugačnimi sredstvi. O tem bi lahko veliko govorili, toda morda se boste zadovoljili z novo primerjavo in s primerom. Pomislite na razliko med fronto in zaledjem, kakršna se je oblikovala med vojno. Takrat se sploh nismo čudili, da se na fronti marsikaj dogaja drugače kot v zaledju in da je bilo v zaledju dovoljeno marsikaj, kar je bilo na fronti prepovedano. Odločilna je bila seveda bližina sovražnika; za duševno življenje pa je odločilna bližina zunanjega sveta. 'Zunaj', 'tuj', 'sovražen' so bili nekdanji identični pojmi. Zdaj pa pogledjmo še primer. V Onem ni nikakršnih konfliktov; protislovja in nasprotja obstajajo drugo ob drugem, ne da bi vznemirjala drug drugega, in se pogosto zgladijo s sklepanjem kompromisov. V takih primerih občuti Jaz konflikt, ki ga je treba razrešiti, odločitev pa pade s tem, da je en cilj žrtvovan na račun drugega. Jaz je organizacija, za katero je značilna zelo izrazita težnja po poenotenju, po sintezi. Ono nima tega značaja. Ono je tako rekoč raztreseno; njegove raznolike težnje sledijo svojim namenom neodvisno druga od druge in ne da bi se ozirale druga na drugo.

»In če obstaja tako pomembno duševno zaledje, kako mi lahko pojasnite, da so ga vsi spregledali, dokler ga ni odkrila analiza?«

S tem smo se vrnili k enemu vaših prejšnjih vprašanj [str. 283]. Psihologija si je sama zaprla dostop do področja Onega, ker je vztrajala pri postavki, ki je sicer dovolj verjetna, vendar pa ne vzdrži; namreč, da se vseh duševnih procesov zavedamo, da je zavest⁹ znamenje duševnega in da nezavedni procesi – če so v

9. [V izvorniku zapisano kot Bewußt-sein, dobesedno 'biti ozaveden'. Izraz je sicer v nemškem jeziku zapisan brez vezaja. Tudi sicer se z vezajem pojavlja samo v prvi izdaji iz 1926. V vseh poznejših nemških izdajah je bil vezaj pomotoma odpravljen, izraz pa torej zapisan z eno besedo. S tem se je izgubil Freudov namen, da poudari pasiven pomen besede 'bewußt'. Na podoben način in s podobnim namenom je beseda razdeljena tudi na začetku četrtega odstavka I. poglavja v *Jaz in Ono* (1923 b, *Studienausgabe*, 3. zvezek, str. 283; slov. prev.: *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis; Ljubljana 1987, str. 311.)]

naših možganih – ne zaslužijo, da jih imenujemo duševni procesi in psihologije ne zanimajo.

»Mislim, da je to samo po sebi umevno.«

Da, to mislijo tudi psihologi, toda lahko je pokazati, da je to napačno, to pomeni, da gre za povsem nesmotno izločitev. Najpreprostejše samoopazovanje pokaže, da imamo lahko prebliske, ki ne bi bili mogoči brez poprejšnje priprave. Toda teh predstopenj v razmišljanju sploh ne izkusite, čeprav morajo tudi te biti duševne narave; v vašo zavest stopi samo končni rezultat. Včasih si lahko te pripravljajoče miselne tvorbe predočite *za nazaj*, kot v rekonstrukciji.

»Verjetno je bila pozornost usmerjena drugam, zato teh priprav ni bilo mogoče opaziti.«

Izgovori! Na ta način se ne morete izogniti dejstvu, da lahko v vas potekajo procesi duševne narave, pogosto zelo zapleteni, procesi, o katerih vaša zavest nič ne izve, o katerih vi ničesar ne veste. Morda pa ste pripravljeni domnevati, da zadošča nekaj več ali manj vaše »pozornosti«, da bi lahko neduševni proces spremenili v duševnega? Toda zakaj bi se pripravili? Znani so eksperimenti s hipnozo, v katerih je mogoče obstoj takih nezavednih misli neovrgljivo demonstrirati vsakomur, ki se želi učiti.

»Ne želim zanikati, toda zdi se mi, da vas končno razumem. Kar imenujete Jaz, je zavest; vaše Ono pa je tako imenovana podzavest, o kateri ljudje zdaj toliko govorijo. Toda zakaj ta maškarada z novimi imeni?«

To ni maškarada. Druga imena so neuporabna. In ne poskušajte mi prodajati književnosti namesto znanosti. Če nekdo govori o podzavesti, ne vem, ali pojem razume topično – kot nekaj, kar leži v duši pod zavestjo – ali kvalitativno – kot neko drugo zavest, tako rekoč podzemeljsko. Verjetno si ni na jasnem o nobeni od njiju. Edino dopustno nasprotje je nasprotje med zavestnim in nezavednim. Toda usodna napaka bi bila verjeti, da to nasprotje sovпада z ločevanjem med Jazom in Onim. Vsekakor bi bilo čudovito, če bi bilo tako preprosto; naša teorija bi bila v tem primeru preprosta igra. Toda stvari niso tako preproste. Res je samo, da je vse, kar se dogaja v Onem, nezavedno in da ostane nezavedno, procesi v Jazu, in samo ti, pa *lahko* postanejo zavestni. Toda ne vsi, ne vedno, ne nujno; in velik del Jaza lahko za vselej ostane nezaveden.

Ozavedenje duševnega procesa je zapletena naloga. Ne morem se upreti temu, da vam ne bi predstavil – znova dogmatično – naših domnev. Jaz je, kot se spomnite, zunanji, površinski sloj Onega. Verjamemo, da je na najbolj zunanji površini Jaza posebna instanca, neposredno usmerjena v zunanji svet – sistem, organ; šele z njegovim vzdraženjem je mogoč pojav, ki ga imenujemo zavest.

Ta organ je lahko vzdražen od zunaj – ob pomoči čutnih organov sprejema dražljaje zunanjega sveta – in od znotraj – najprej zaznava občutke v Onem, nato pa tudi procese v Jazu.

»To postaja vse huje in vse manj razumem. Navsezadnje ste me povabili samo k razgovoru o vprašanju, ali lahko analitično zdravljenje opravljajo tudi laiki (= nezdravniki). Čemu torej vse te razprave o drznih, obskurnih teorijah, v upravičenost katerih me ne morete prepričati?«

Vem, da vas ne morem prepričati. To sploh ni mogoče in zato tudi ni moj namen. Kadar svojim učencem posredujem teorijo psihoanalize, lahko opazujemo, kako neznatni vtis najprej naredimo nanje. Analitične nauke sprejemajo enako hladno kot druge abstrakcije, s katerimi so jih hranili. Nekateri si celo želijo, da bi jih prepričali, toda nobenih sledi ni o tem, da so res prepričani. Mi pa tudi zahtevamo, da vsakdo, ki želi analizirati druge, pred tem pusti analizirati samega sebe. Šele med to »samoanalizo«¹⁰ (kot je zavajajoče imenovana), ko procese, o katerih pripoveduje analiza, v resnici izkusijo na svojem lastnem telesu – točneje na svoji lastni duši – pridejo do prepričanj, ki jih vodijo pozneje kot analitike. Kako naj torej pričakujem, da bom prepričal vas, nepristransko osebo, o pravilnosti naše teorije, če vam jo lahko predstavim le v nepopolni, skrajšani in zato nejasni obliki, ne da bi jo lahko potrdili s svojimi lastnimi izkušnjami?

Moji nameni so drugačni. Med nama ni sporno vprašanje, ali je analiza pametna ali nesmiselna, ali ima prav v svojih hipotezah ali pa dela hude napake. Naše teorije razgrinjam pred vami zato, ker vam lahko na ta način najlaže pojasnim, s kakšno miselno vsebino se ukvarja analiza, iz kakšnih postavk izhaja pri posameznem bolniku in kaj počne z njim. Na ta način bom vprašanje laične analize osvetlil na prav poseben način. Sicer pa ostanite mirni; če ste mi sledili tako daleč, ste prestali najhujše. Vse, kar sledi, vam bo veliko laže. Zdaj pa mi privoščite kratek predah.

III.

»Pričakujem, da želite na podlagi teorij psihoanalize pokazati, kako si lahko predstavljam nastanek nevrotične bolezni.«

10. [To danes običajno označujemo kot »učna analiza«. O »samoanalizi« v dobesednem pomenu prim. 1912 e, *Studienausgabe. Ergänzungsband*, str. 176 in opombe; slov. prev.: »Nasveti zdravniku pri psihoanalitični obdelavi«, *Problemi* 3-4/1998, str. 306.]

Poskusil bom. V ta namen pa moramo naš Jaz in naše Ono preučiti z novega vidika, z *dinamičnega*; to pomeni, z upoštevanjem sil, ki delujejo v njih in med njima. Doslej smo se namreč zadovoljili z opisom duševnega aparata.

»Samo če ne bo spet tako nerazumljivo!«

Upam, da ne. Kmalu se boste znašli. Domnevamo torej, da sile, ki ženejo duševni aparat k delovanju, nastajajo v telesnih organih kot izraz velikih telesnih potreb. Gotovo se spomnite besed našega pesnika in filozofa: lakota in ljubezen¹¹. Sicer spoštovanja vreden par sil! Te telesne potrebe imenujemo, kolikor predstavljajo spodbude za duševno dejavnost, *nagoni* [*goni*; nemško *Triebe*]; beseda, ki nam jo zavidajo številni moderni jeziki. Ti nagoni napolnjujejo Ono; vsa energija v Onem, kot lahko rečemo na kratko, izvira iz njih. Tudi sile v Jazu nimajo drugega izvora; izpeljane so iz tistih v Onem. Kaj želijo nagoni? Zadovoljitev, to pomeni, vzpostavitev takih okoliščin, v katerih lahko telesne potrebe ugasnejo. Pojemanje napetosti potrebe občuti naš organ zavesti kot ugodno, krepitev te pa kmalu občuti kot neugodje. Iz teh nihanj nastane vrsta občutij ugodja in neugodja, po njej pa ves duševni aparat usmerja svojo dejavnost. Govorimo o »*vladavini načela ugodja*«.

Če nagonske zahteve Onega niso zadovoljene, prihaja do nevzdržnih razmer. Izkušnja kmalu pokaže, da je mogoče te situacije zadovoljitve vzpostaviti samo ob pomoči zunanjega sveta. Na tej točki začne delovati del Onega, usmerjen k zunanjemu svetu – Jaz. Če vso gonilno silo, ki premakne vozilo z mesta, zagotovi Ono, pa Jaz tako rekoč prevzame krmiljenje; če to odpove, cilja ni mogoče doseči. Nagoni v Onem silijo k takojšnji zadovoljitvi za vsako ceno, na ta način pa ne dosežejo ničesar ali pa celo utrpijo občutno škodo. Naloga Jaza je, da prepreči ta neuspeh, da posreduje med zahtevami Onega in ugovori realnega zunanjega sveta. Svojo dejavnost usmerja zdaj v dve smeri. Po eni strani opazuje zunanji svet ob pomoči svojega čutnega organa, sistema zavesti, da bi ujel najugodnejši trenutek za neškodljivo zadovoljitev; po drugi strani pa vpliva na Ono, brzda njegove »strasti«, spodbuja nagone, naj preložijo svojo zadovoljitev, še več, če ugotovi, da je nujno potrebno, jih spodbuja, naj preoblikujejo svoje cilje ali se jim, za določeno nadomestilo, odpovedo. Ko na ta način kroti vzgibe Onega, zamenja prej edino odločilno načelo ugodja s tako imenovanim *načelom realnosti*; to sicer sledi enakim ciljem, toda upošteva pogoje, ki jih postavlja zunanji svet. Pozneje se Jaz nauči, da poleg *prilagoditve* zunanjemu svetu, ki sem jo opisal, obstaja še ena pot za zagotovitev zadovoljitve.

11. [»Gibalo narave sta lakota in ljubezen.« Schiller, »Die Weltweisen.«]

Mogoče je tudi posegati v zunanji svet in ga *spreminjati* ter v njem namenoma vzpostavljati pogoje, ki omogočijo zadovoljitev. Ta dejavnost potem postane najpomembnejši dosežek Jaza; odločitve, kdaj je bolj smotrno obvladovati strasti in se ukloniti realnosti, kdaj pa se je bolje postaviti na njihovo stran in se boriti z zunanjim svetom, so pravo bistvo življenjske modrosti.

»In Ono dopušča, da ga Jaz tako obvladuje, ko je pa vendar, če vas prav razumem, močnejši del?«

Da, vse je dobro, če ima Jaz popolno organizacijo in je učinkovit, če ima dostop do vseh delov Onega in lahko vpliva nanje. Med Jazom in Onim ni naravnega nasprotovanja, sodita skupaj in ju v zdravih razmerah praktično ni mogoče razlikovati.

»To sicer lepo zveni; toda ne vidim, kje se v tem idealnem razmerju najde prostorček za bolezensko motnjo.«

Imate prav. Dokler Jaz in njegovi odnosi do Onega izpolnjujejo te idealne zahteve, tudi ne bo nevrotičnih motenj. Bolezen izbruhne na nepričakovanem kraju, čeprav poznavalec splošne patologije ne bo presenečen, če bo našel potrditev načela, da prav najpomembnejši razvojni procesi in procesi diferenciacije nosijo v sebi kal bolezni, neuspeha delovanja.

»Postajate preveč učeni, ne razumem vas.«

Poseči moram nekoliko bolj nazaj. Ali ni res, da je majhno živo bitje zelo uboga, nebolgljena stvar v primerjavi z mogočnim zunanjim svetom, polnim uničujočih vplivov? Primitivno živo bitje, ki še ni razvilo ustrezne organizacije Jaza, je izpostavljeno vsem tem »travam«. Živi od »slepe« zadovoljitve svojih nagonskih želja in pogosto propade zaradi njih. Diferenciacija Jaza je predvsem korak k ohranitvi življenja. Iz propada se sicer ni mogoče ničesar naučiti; toda če je nekdo srečno preživel travmo, je poslej pozoren na približevanje podobnih situacij in opozori na nevarnost s skrajšano ponovitvijo vtisov, ki jih je doživel ob travmi – z *afektom strahu*. Ta odziv na zaznavanje nevarnosti sproži zdaj poskus bega, ta pa je rešilen toliko časa, dokler nekdo ni dovolj močan, da se nevarnostim v zunanjem svetu aktivneje zoperstavi, morda celo z agresijo.

»Vse to je zelo daleč od tistega, kar ste obljubljali.«

Niti slutite ne, kako blizu sem temu, da izpolnim svojo obljubo. Tudi pri živih bitjih, za katere je pozneje značilna uspešna organizacija Jaza, je ta Jaz sprva, v otroških letih, slaboten in le malo diferenciran od Onega. Zdaj pa si predstavljajte, kaj se zgodi, če ta nemočni Jaz izkusi nagonsko zahtevo Onega, ki bi se ji že rad uprl (ker slutiti, da je zadovoljitev te nevarna in da bo izzvala

travmatično situacijo, spopad z zunanjim svetom), ki pa je ne more obvladati, ker za to še nima dovolj moči. V tem primeru obravnava Jaz nevarnost, ki prihaja od nagonov, kot da bi bila zunanja nevarnost; poskuša pobegniti, umakne se pred tem delom Onega in ga prepusti njegovi usodi, potem ko mu je odrekel vse prispevke, ki jih sicer zagotavlja nagonskim vzgibom. Pravimo, da Jaz izvede *potlačitev* teh nagonskih vzgibov. Za trenutek je to uspešno, saj odvrne nevarnost, toda zamenjava notranjosti in zunanosti ne ostane nekaznovana. Ni mogoče pobegniti pred samim seboj. Pri potlačitvi sledi Jaz načelu ugodja, ki ga sicer korigira; v zamenjo za to pa mora trpeti škodo. Ta obstaja v tem, da je zdaj Jaz za vselej omejil polje svoje moči. Potlačen nagonski vzgib je zdaj izoliran, prepuščen samemu sebi, nedostopen, toda nanj tudi ni mogoče več vplivati. Hodi svojo lastno pot. Jaz večinoma tudi pozneje, ko postane močnejši, ne more več odpraviti potlačitve; njegova sinteza je motna, del Onega ostane za Jaz prepovedano območje. Izoliran nagonski vzgib pa ne ostane nedejaven; ve, kako si povrniti škodo, ker mu je bila preprečena normalna zadovoljitev; poraja psihične derivate, ki ga zastopajo, povezuje se z drugimi procesi, te s svojim vplivom prav tako iztrga Jazu in se končno prebije v Jaz in v zavest v obliki neprepoznavne iznakažene nadomestne tvorbe; ustvari to, kar imenujemo simptom. Nenadoma imamo jasno pred seboj resnično stanje nevrotične motnje: na eni strani Jaz, ki je oviran v svoji sintezi, ki nima nikakršnega vpliva na dele Onega, ki se mora odpovedati prenekateri svoji dejavnosti, da bi se izognil vnovičnemu spopadu s potlačenim in ki se izčrpava z večinoma neuspešnimi obrambnimi reakcijami proti simptomom, derivatom potlačenih vzgibov; in na drugi strani Ono, v katerem so se posamezni nagoni osamosvojili, sledijo svojim ciljem, ne da bi upoštevali interese osebnosti kot celote in se odslej ravnajo bolj po zakonih primitivne psihologije, ki ukazuje v globinah Onega. Če opazujemo celotno situacijo, se nam razkrije preprosta formula za nastanek nevroze: Jaz je poskušal določene dele Onega potlačiti na *neprimeren način*, ta poskus mu ni uspel in Ono se za to maščuje. Nevroza je torej posledica konflikta med Jazom in Onim, v katerega se je zapletel Jaz, ker želi, kot pokaže temeljita preiskava, za vsako ceno vztrajati pri svoji prilagodljivosti zunanjemu svetu. Nasprotje poteka med zunanjim svetom in Onim; in ker se Jaz, zvest svojemu najglobljemu bistvu, postavi na stran zunanjega sveta, se zaplete v konflikt z Onim. Toda upoštevajte, da pogoja za izbruh bolezni ne ustvari dejstvo, da obstaja ta konflikt – kajti takim nasprotjem med realnostjo in Onim se ni mogoče izogniti in ena stalnih nalog Jaza je, da posreduje v njih – ampak okoliščina, da je Jaz za razrešitev konflikta uporabil nezadostno sredstvo potlačitve. To pa

ima spet svoj razlog v dejstvu, da je bil Jaz v času, ko se je znašel pred svojo nalogo, nerazvit in nemočen. Vse najodločilnejše potlačitve se zgodijo v zgodnjem otroštvu.

»Kako nenavadna pot! Upoštevam vaš nasvet, naj ne kritiziram, saj mi želite le pokazati, kaj meni psihoanaliza o nastanku nevroze, tako da bi lahko nadaljevali s tem, kaj stori za to, da bi jo odpravila. Imel bi več vprašanj in pozneje jih bom nekaj tudi zastavil. V tem hipu pa se ne morem upreti skušnjavi, da ne bi nadaljeval vašega miselnega toka in tudi sam postavil teorije. Razvili ste razmerje med zunanjim svetom, Jazom in Onim in kot pogoj za izbruh nevroze navedli dejstvo, da se Jaz v svoji odvisnosti od zunanjega sveta bojuje proti Onemu. Toda ali si ni mogoče zamisliti tudi drugačnega primera, namreč, da se v takem konfliktu Jaz iztrga Onemu in pozabi na svojo obzirnost do zunanjega sveta. Kaj se zgodi v takem primeru? Po mojih laičnih predstavah o naravi duševne bolezni bi lahko bila ta odločitev Jaza pogoj za izbruh duševne bolezni. Nenazadnje se zdi, da je taka odvrnitev od resničnosti bistvena pri duševni bolezni.«

Da, o tej možnosti sem tudi sam razmišljal¹² in celo verjamem, da je ustrezna, čeprav bi dokazovanje te domneve zahtevalo razpravo o zelo zapletenih razmerjih. Nevroza in psihoza sta očitno tesno povezani, toda na neki odločilni točki se morata vendarle ločiti med seboj. Ta točka bi najbrž lahko bila stran, na katero se postavi Jaz v takem konfliktu. V obeh primerih bi Ono ohranilo svoj značaj slepe nepopustljivosti.

»Nadaljujte! Kakšne napotke daje vaša teorija za zdravljenje nevrotičnih obolenj?«

Zdaj je preprosto opisati naš terapevtski cilj. Ozdraviti želimo Jaz, ga osvoboditi njegovih omejitev, mu povrniti oblast nad Onim, oblast, ki jo je izgubil zaradi svojih zgodnjih potlačitev. Analizo opravljamo samo s tem namenom in vsa naša tehnika je usmerjena v ta cilj. Poiskati moramo potlačitve, ki so se pripetile, in spodbuditi Jaz, da jih zdaj z našo pomočjo popravi in da konflikte razreši bolje kot s poskusom bega. Ker te potlačitve segajo v zelo zgodnja otroška leta, nas tudi analitično delo popelje nazaj v to življenjsko obdobje. Pot v konfliktno situacijo, ki so večinoma že pozabljene in jih želimo oživiti v bolnikovem spominu, nam osvetlujejo simptomi, sanje in svobodne asociacije bolnika. Vsekakor pa jih moramo šele pojasniti, prevesti, saj so zaradi psihologije Onega prevzele izrazne oblike, tuje našemu

12. [Prim. Freud, »Nevroza in psihoza« (1924 b).]

razumevanju. Domnevamo lahko, da so asociacije, misli in spomini, ki nam jih sporoča bolnik – ne brez notranjega odpora –, nekako povezani s potlačnim gradivom ali so njegovi derivati. S spodbujanjem bolnika, naj premaga odpore, ki jih začuti med pripovedovanjem, vzgajamo njegov Jaz k temu, da premaga svojo nagljenost k poskusom bega in prenese bližino potlačenega. Na koncu, če nam je uspelo v njegovem spominu reproducirati situacijo potlačitve, bo njegova poslušnost bleščeče poplačana. Celotna razlika med njegovo tedanjo in zdajšnjo starostjo je v njegovo korist, in tisto, pred čemer je njegov otroški Jaz prestrašen pobegnil, se odraslemu in okrepljenemu Jazu dozdeva le še kot otroška igra.

IV.

»Vse, kar ste mi povedali doslej, je bila psihologija. Pogosto je zvenelo nenavadno, suhoparno, nejasno, toda kljub temu je bilo vseskozi, če se lahko tako izrazim: čisto. Doslej sem sicer zelo malo vedel o vaši psihoanalizi, toda na uho so mi vendarle prišle govorice, da se večinoma ukvarja s stvarmi, ki nimajo pravice do tega predikata. Dejstvo, da se do zdaj niste dotaknili ničesar podobnega, zbuja v meni vtis, da namenoma nekaj zadržujete zase. Poraja pa se mi še nek drug dvom, ki se ga ne morem otresti. Navsezadnje so nevroze, kot sami pravite, motnje duševnega življenja. Ali je torej mogoče, da tako pomembne stvari, kot so naša etika, naša vest, naši ideali, sploh ne igrajo nobene vloge pri teh hudih motnjah?«

V najinich dosedanjih pogovorih torej pogrēšate tako premislek o tem, kar je najnižje, kot o tistem, kar je najvišje. Toda razlog je v tem, da doslej sploh še nisva obravnavala vsebin duševnega življenja. Toda dovolite mi, da se zdaj tudi sam postavim v vlogo tistega, ki preprečuje nadaljevanje razgovora. O psihologiji sem vam toliko povedal zato, ker sem želel, da bi si ustvarili vtis, da je analitično delo del uporabne psihologije, in sicer psihologije, ki zunaj analize ni znana. Analitik se mora torej najprej seznaniti predvsem s to psihologijo, z globinsko psihologijo ali s psihologijo nezavednega, vsaj s tistim, kar danes vemo o njej. To bomo potrebovali za naše poznejše izpeljave. Toda zdaj mi povejte, kaj ste mislili s svojim namigovanjem na čistost?

»No, na splošno govorijo, da se v analizi omenjajo najintimnejši – in najbolj opolzki – dogodki iz spolnega življenja z vsemi podrobnostmi vred. Če je temu tako – iz vaših psiholoških razlag nisem mogel razbrati, da res mora biti

tako –, bi bil to dovolj močan argument, da bi tako zdravljenje dovolili samo zdravnikom. Kako lahko kdo pomisli, da bi tako nevarne svoboščine dovolili osebam, o katerih diskretnosti nismo prepričani in za značaj katerih nimamo nikakršnega jamstva?»

Res je, zdravniki uživajo na področju spolnosti določene privilegije: pregledujejo lahko tudi spolne organe; čeprav tega na Orientu ne smejo in tudi nekateri idealistični reformatorji – veste, koga imam v mislih¹³ – so se bojevali proti tem privilegijem. Toda zaenkrat želite vedeti, ali je tako v analizi in zakaj mora biti tako? – Da, tako je.

In tako tudi mora biti, prvič zato, ker analiza nasploh temelji na popolni odkritosti. O premoženjskih razmerah, na primer, se med njo razpravlja enako izčrpno in odprto: povedo se stvari, ki se sicer zamolčijo vsakemu sodržavljanu, tudi če ni tekmeč ali davčni uradnik. Ne bom zanikal – nasprotno, sam odločno poudarjam –, da ta dolžnost do odkritosti tudi analitika postavlja pred hudo moralno odgovornost. In drugič, temu mora biti tako, ker prav dejavniki iz spolnega življenja igrajo izredno pomembno, neprekosljivo, morda celo specifično vlogo med vzroki in sprožilnimi dejavniki nevrotičnih obolenj. Kaj lahko analiza stori drugega kot to, da se oprime svojega predmeta, gradiva, ki ga daje bolnik? Analitik bolnika nikoli ne zvabi na seksualno področje, ne reče mu vnaprej: »Razpravljala bova o intimnostih vašega spolnega življenja!« Dovolj mu, da sam začne s tistim, kar želi povedati, in mirno počaka, da se bolnik sam dotakne spolnosti. Svoje učence sem vedno svaril: »Naši nasprotniki so nam napovedali, da bomo naleteli na primere, pri katerih spolni dejavnik ne bo imel nikakršne vloge: varujmo se pred tem, da bi ga sami vnašali v analizo, ne zapravimo si priložnosti, da bi res našli tak primer.« No, do zdaj še nihče od nas ni imel te sreče.

Seveda vem, da je naše upoštevanje spolnosti – pa naj si to priznamo ali ne – postalo najmočnejši motiv za sovražen odnos drugih do analize. Lahko to omaja naše prepričanje? Pokaže nam zgolj to, kako nevrotično je naše celotno kulturno življenje, saj se domnevno normalni ljudje ne vedejo dosti drugače kot nevrotični. V času, ko so v učenih družbah v Nemčiji svečano razsojali o psihoanalizi – danes so stvari precej potihnile –, je bil eden od govorcev še prav posebej prepričan v svojo avtoriteto, ker, kot je povedal, tudi svojim bolnikom dovoli, da govorijo. Očitno v diagnostične namene in zato, da bi preverili trditve

13. [Nedvomno Tolstoj in njegovi privrženci. Glej podoben odlomek v delu o transferni ljubezni (1915 a); slov. prev.: »Opombe o transferni ljubezni«, *Problemi* 1-2/1995, str. 55.]

analitikov. Toda, je dodal, če začnejo govoriti o spolnih zadevah, jim zaprem usta. Kaj menite o takem dokazovanju? Učena družba je navdušeno ploskala govorce, namesto da bi se zaradi njega primerno sramovala. Samo zmagoslavna gotovost, ki jo daje zavest skupnih predsodkov, lahko pojasni pomanjkanje logične misli tega govorca. Leta pozneje so nekateri od mojih tedanjih učencev popustili potrebi, da bi osvobodili človeško družbo jarma spolnosti, ki ji ga poskuša nadeti psihoanaliza. Nekdo je razlagal, da tisto, kar je spolno, sploh ne pomeni spolnosti, ampak nekaj drugega, nekaj abstraktnega, mističnega; nekdo drug je celo trdil, da je spolno življenje samo eno od področij, na katerih želi človek zadovoljevati svojo neusahljivo potrebo po moči in oblasti.¹⁴ Bili so zelo uspešni, vsaj tisti trenutek.

»Zdaj pa se enkrat vendarle upam opredeliti. Zdi se mi, da je zelo tvegano trditi, da spolnost ni naravna, izvorna potreba živih bitij, ampak izraz nečesa drugega. Ostati je treba samo pri primeru živali.«

To nič ne spremeni. Ni zmesi, pa naj bo še tako absurdna, ki je družba ne bi rade volje pogoltnila, če bi le bila razglašena za protisredstvo pred strah zbujujočo premočjo spolnosti.

Sicer pa vam priznam, da se mi odpor, ki ste ga sami občutili ob tem, da bi spolnosti pripisali tako veliko vlogo pri nastanku nevroz, ne zdi najbolj združljiv z vašo vlogo nepristranske osebe. Se ne bojite, da vas bo taka nenaklonjenost motila pri izrekanju pravične sodbe?

»Žal mi je, da tako pravite. Zdi se, da je vaše zaupanje do mene omajano. Toda zakaj potem niste izbrali koga drugega za svojo nepristransko osebo?«

Ker ta drugi ne bi mislil prav nič drugače od vas. Če pa bi bil pripravljen že od vsega začetka priznati pomen spolnega življenja, bi se ves svet oglasil: »To ni nepristranska oseba, to je eden od vaših privržencev.« Ne, nikakor ne bom opustil upanja, da bom lahko vplival na vaša mnenja. Moram pa priznati, da je z mojega vidika ta primer drugačen od prej obravnavanega. Pri psiholoških razpravah mi je moralo biti vseeno, ali mi verjamete ali ne, samo da bi dobili vtis, da gre za povsem psihološke probleme. Toda tokrat, ko sva pri vprašanju spolnosti, bi vendarle rad, da bi uvideli, da je vaš najmočnejši motiv za ugovore prav sovražnost, ki ste jo prinesli s seboj, sovražnost, ki jo delite s toliko drugimi ljudmi.

»Toda manjka mi izkušnja, ki je vam prinesla tako neomajno gotovost.«

14. [V mislih ima seveda teorije C. G. Junga in Alfreda Adlerja.]

Dobro, zdaj lahko nadaljujem s svojo predstavitvijo. Spolno življenje ni le pikanterija, ampak tudi resen znanstveni problem. Izvedeti je bilo mogoče veliko novega, razložiti veliko nenavadnih reči. Povedal sem vam že, da se mora analiza vrniti k zgodnjim letom bolnikovega otroštva, ker je do najodločilnejših potlačitev prišlo prav v tistem obdobju, ko je bil njegov Jaz šibak. Zagotovo pa v otroštvu še ni spolnega življenja, to se začne šele s puberteto? Nasprotno, odkrili smo, da spolni nagoni ki se jih infantilni Jaz brani s potlačitvami. Nenavadno naključje, ni res, da se že majhen otrok upira moči spolnosti, tako kot pozneje govorec v učeni družbi in še pozneje moji učenci, ki so razvili svoje lastne teorije? Kako je to mogoče? Najsplošnejša razlaga bi bila, da se je naša kultura nasploh razvijala na račun spolnosti; toda o tem je mogoče povedati še marsikaj drugega.

Odkritje otroške spolnosti sodi med tista odkritja, ki se jih moramo sramovati.¹⁵ Nekateri zdravniki so, kot se zdi, zanjo vedno vedeli, tudi nekatere otroške negovalke. Modri možje, ki se imajo za otroške psihologe, so nato govorili z očitajočim tonom o »skrunitvi nedolžnosti otroštva«. Vedno znova čustva namesto argumentov! Taki pripetljaji so vsakdanji v naših političnih telesih. Član opozicije vstane in upravo, vojsko, sodstvo in tako naprej obtoži slabega gospodarjenja. Nato nekdo drug, najraje član vlade, izjavi, da take ugotovitve žalijo občutek časti države, vojske, dinastije ali celo naroda. Bile naj bi torej neresnične. Ta čustva ne prenesejo žalitev.

Spolno življenje otroka je seveda drugačno od spolnega življenja odraslega. Spolna funkcija, od svojih začetkov do svoje, nam tako znane, končne oblike, preide zapleten razvojni proces. Razvija se z združevanjem številnih delnih nagonov z različnimi cilji in gre skozi več faz organizacije, dokler končno ne začne služiti razmnoževanju. Za končni rezultat niso enako uporabni vsi delni nagoni; biti morajo preusmerjeni, preoblikovani in deloma potlačeni. Tako daljnosežen razvoj ne poteka vedno brezhibno; prihaja do razvojnih motenj, do delnih fiksacij na zgodnje razvojne stopnje. Če je izvrševanje spolne funkcije pozneje ovirano, se spolno poželenje – libido, kot ga imenujemo – rado umakne na ta zgodnejša mesta fiksacije. Preučevanje otroške spolnosti in njenih sprememb do zrelosti nam je dalo tudi ključ za razumevanje tako imenovanih spolnih perverzij, ki jih ljudje vedno opisujejo z vsemi potrebnimi znamenji odpora;

15. [Prim. podoben odlomek v delu »K zgodovini psihoanalitičnega gibanja« (1914 d), na začetku druge polovice prvega razdelka.]

toda njihovega nastanka ni znal nihče pojasniti. Celotno področje je izredno zanimivo, toda za namene našega razgovora ne bi imelo pravega smisla, če bi vam o tem povedal kaj več. Da bi se tu lahko znašli, seveda potrebujemo znanje o anatomiji in fiziologiji; na žalost pa si vsega ni mogoče pridobiti v medicinski šoli. Nujno potrebno je tudi poznavanje kulturne zgodovine in mitologije.

»Po vsem tem si še vedno ne morem ustvariti nikakršne predstave o spolnem življenju otrok.«

Torej se bom pri tej temi še nekoliko zadržal; tako ali tako se mi je težko ločiti od nje. Poslušajte, zdi se mi, da je v spolnem življenju otrok najbolj nenavadno to, da opravi svoj celoten, zelo daljnosežen razvoj v prvih petih letih življenja. Od takrat pa do pubertete traja tako imenovana latentna doba; med njo – govorim o normalnem razvoju – spolnost ne napreduje. Nasprotno, spolno poželenje nekoliko izgubi svojo moč, opuščenega in pozabljenega pa je veliko tistega, kar se je otrok že naučil ali kar je že vedel. V tem življenjskem obdobju, potem ko je zgodnji cvet spolnega življenja že ovenel, se oblikujejo značilnosti Jaza, kot so sram, gnus, moralnost, določene za to, da kljubujejo poznejšemu pubertetniškemu viharju in začrtajo pot na novo prebujenim spolnim željam. Ta tako imenovani *dvofazni začetek spolnega življenja* ima zelo veliko opraviti z nastankom nevrotičnih obolenj. Zdi se, da ga najdemo le pri ljudeh; morda je eden od pogojev človekovega privilegija, da postane nevrotičen. Zgodnji razvoj spolnega življenja je bil pred psihoanalizo prav tako spregledan, kot je bilo na drugem področju spregledano ozadje zavestnega duševnega življenja. Upravičeno boste domnevali, da sta oba najtesneje povezana.

O vsebini, izjavah¹⁶ in dosežkih tega zgodnjega obdobja spolnosti bi lahko povedali zelo veliko tistega, na kar naša pričakovanja niso pripravljena. Na primer, nedvomno boste presenečeni, ko boste slišali, kako pogosto je dečka strah, da ga bo oče požrl. (Se ne čudite, da sem ta strah uvrstil med izraze spolnega življenja?). Toda spomnim vas lahko na mitološko pripoved, ki je iz svojih otroških let morda še niste pozabili, o tem, da je tudi bog Kronos požrl svoje otroke. Kako nenavaden se vam je moral zdeti ta mit, ko ste zanj prvič slišali! Toda verjamem, da si takrat nihče od nas ob tem ni nič mislil. Danes se lahko spomnimo tudi številnih pravljic, v katerih nastopa požrešna žival, na primer volk, pa bomo v njem prepoznali zakrinkanega očeta. Izkoriščam to priložnost, da bi vam zagotovil, da je šele s poznavanjem otroške spolnosti

16. [=Izjavah« [Äusserungen] v prvi izdaji, v vseh poznejših izdajah »spremembah« [Änderungen]; verjetno tiskovna napaka.]

bilo mogoče razumeti mitologijo in pravljčni svet. To je torej nekakšen stranski produkt analitičnih študij.

Vaše presenečenje ne bo nič manjše, ko boste slišali, da dečka muči strah, da ga bo oče oropal spolnega organa, tako da ima ta strah pred kastracijo najmočnejši vpliv na razvoj dečkovega značaja in odloča o njegovi spolni usmeritvi. Tudi tu vam lahko mitologija vlije pogum, da boste verjeli psihoanalizi. Isti Kronos, ki požre svoje otroke, je kastriral tudi svojega očeta Urana, pozneje pa je iz maščevanja tudi njega kastriral sin Zevs, ki ga je mati z zvijačo rešila. Če ste nagibali k domnevi, da vse, kar pripoveduje psihoanaliza o zgodnji spolnosti otrok, izvira iz zmedene domišljije analitikov, morate priznati vsaj to, da je njihova domišljija ustvarila enak produkt kot domišljajska dejavnost primitivnega človeštva, izraz katere so miti in pravljice. Drugo, prijaznejše in verjetno tudi ustrežnejše pojmovanje bi bilo, da je mogoče v duševnem življenju otrok še danes odkrivati enake arhaične dejavnike, ki so nekdanj na splošno prevladovali v pradžini človeške kulture. V svojem duševnem razvoju bi naj otrok v skrajšani obliki ponovil zgodovino svojega rodu, kar je embriologija že zdavnaj odkrila za telesni razvoj.

Druga značilnost zgodnje otroške spolnosti je, da ženski spolni organ pravzaprav v njej še ne igra nobene vloge – otrok ga še ni odkril. Ves poudarek je na moškem organu, vse otrokovo zanimanje je usmerjeno k vprašanju, ali obstaja ali ne. O spolnem življenju majhne deklice vemo manj, kot o spolnem življenju dečka. Te razlike pa se nam ni treba sramovati, saj je tudi spolno življenje odrasle ženske *dark continent* za psihologijo. Toda spoznali smo, da deklica globoko občuti odsotnost spolnega organa, enakovrednega moškemu; zato se ima za manjvredno, to »zavidanje penisa« pa je izvor cele vrste značilnih ženskih odzivov.

Za otroka je tudi značilno, da sta obe potrebi po izločanju povezani (»zasedeni«) s spolnim zanimanjem. Pozneje vzgoja tu zareže ostro mejo, pripovedovanje šal pa jo znova odpravi. Lahko se nam zdi neokusno, toda znano je, da otrok potrebuje veliko časa, preden ga obide gnus. Tega niso zanimali niti tisti, ki sicer vztrajajo pri angelski čistosti otroške duše.

Nič pa ne zasluži večje pozornosti kot dejstvo, da otrok praviloma usmerja svoje spolne želje na najbližje sorodnike, torej v prvi vrsti na očeta in mater, nato na svoje brate in sestre. Prvi objekt dečkove ljubezni je mati, dekličine oče (razen če biseksualna dispozicija hkrati ne spodbuja tudi nasprotno naravnost). Drugi roditelj je zanj moteč dejavnik in neredko čuti do njega močno sovražnost. Razumite me pravilno; ne želim reči, da si otrok želi od roditelja,

ki ga ima raje, samo tiste vrste nežnosti, v kateri odrasli radi vidimo bistvo odnosa med starši in otroci. Ne, analiza ne pušča prav nobenega dvoma, da otrokove želje segajo prek te nežnosti k vsemu tistemu, kar razumemo kot čutno zadovoljitev – tako daleč seveda, kolikor dopušča otrokova moč domišljije. Lahko je razumeti, da otrok nikoli ne ugane, kaj se v resnici dogaja med spolno združitvijo; za to uporabi druge predstave, povezane z njegovimi izkušnjami in občutji. Običajno njegove želje dosežejo vrhunec v nameri, roditi ali – na nek nedoločen način – spočeti otroka. Želji, da bi rodil otroka, se v svoji nevednosti ne odpoveduje niti deček. To celotno duševno strukturo imenujemo *Ojdipov kompleks*, po znani grški pripovedki. V normalnih razmerah ga otrok ob koncu zgodnjega spolnega obdobja opusti, ga temeljito razreši in preoblikuje; in rezultati te preobrazbe so odločilnega pomena za poznejše duševno življenje. Toda praviloma se ne izvrši dovolj temeljito in v tem primeru puberteta znova oživi kompleks, to pa ima lahko hude posledice.

Čudim se, da še vedno molčite. To komajda lahko pomeni soglasje. – Če analiza trdi, da je otrokova prva izbira objekta *incestuoza*, če uporabim tehnični termin, potem je nedvomno znova prizadela najsvetejša čustva človeštva in mora biti pripravljena na ustrezno mero nejevere, ugovorov in obtožb. In teh je bila deležna v izobilju. Nič ni zamajalo naklonjenosti sodobnikov bolj, kot njena hipoteza o Ojdipovem kompleksu kot strukturi, splošno povezani s človeško usodo. Grški mit je moral vsekakor imeti enak pomen, toda večina današnjih ljudi, učenih in neučenih, raje verjame, da nam je narava vsadila prirojen odpor kot zaščito pred možnostjo incesta.

Najprej si pomagajmo z zgodovino. Ko je G. Julij Cezar pristal v Egiptu, je srečal mlado kraljico Kleopatru (ki mu je kmalu postala tako pomembna), poročeno z njenim še mlajšim bratom Ptolemajem. V egiptovski vladarski rodbini ni bilo to nič posebnega; Ptolemajci, po izvoru Grki, so le nadaljevali tradicijo, ki so jo že nekaj tisočletij gojili njihovi predniki, stari faraoni. Toda to je bil le incest med bratom in sestro, ki ga še v današnjem času bolj milo ocenjujemo. Obrnimo se zato k naši kronski priči razmer v pradavnini – mitologiji. Poroča o tem, da so miti vseh ljudstev, ne le Grkov, prepolni ljubezenskih razmerij med očeti in hčerkami in celo med materami in sinovi. Kozmologija, pa tudi genealogija kraljevih rodbin temeljita na incestu. Kaj menite, s kakšnim namenom so bile ustvarjene te pesnitve? Da bi bogove in kralje ožigosale kot zločince, da bi nanje usmerile odpor človeškega rodu? Prej zato, ker so incestuozne želje prastara človeška dediščina in niso bile nikoli povsem premagane, tako da so njihovo izpolnitev še privoščili bogovom in njihovim potomcem,

ko se jim je morala večina navadnih otrok človeškega rodu že odpovedati. V popolnem sozvočju s temi nauki zgodovine in mitologije je, da najdemo incestuozne želje še navzoče in dejavne v otroštvu posameznikov.

»Lahko bi vam zameril, da ste mi želeli zamolčati vse to o otroški spolnosti. Zdi se mi zelo zanimiva prav zaradi svojih vezi s človeško prazgodovino.«

Bal sem se, da nas bo odpeljala predaleč proč od našega namena. Toda morda bo to le imelo kakšno korist.

»Zdaj pa mi povejte, kako zanesljivi so vaši analitični izsledki o spolnem življenju otrok? Ali vaše prepričanje temelji zgolj na ujemanju z mitologijo in zgodovino?«

Ne, kje pa. Utemeljeno je na neposrednem opazovanju. Takole je bilo. Na vsebino otroške spolnosti smo najprej sklepali iz analiz odraslih oseb, torej dvajset do trideset let pozneje. Nato smo se lotili tudi analiz samih otrok in zmago-slavje je bilo nemajhno, ko smo lahko z njimi potrdili vse, kar nam je uspelo uganiti kljub temu, da je v vmesnem obdobju prišlo do prekrivanja in deformacij.

»Kako? V analizo ste vzeli majhne otroke, otroke, stare manj kot šest let? Je to sploh mogoče? In ali ni to preveč tvegano za otroke?«

Zelo dobro jo je mogoče opraviti. Težko je verjeti, kaj vse se že dogaja v otroku, starem štiri do pet let. Otroci so v teh letih umsko zelo aktivni; njihovo zgodnje spolno obdobje je zanje tudi obdobje intelektualnega razcveta. Vtis imam, da z vstopom v obdobje latence postanejo tudi umsko zavrti, bolj neumni. Po tem obdobju številni otroci izgubijo tudi svoj telesni čar. Kar pa zadeva škodo, ki jo povzroči zgodnja analiza, vam lahko povem, da je prvi otrok, s katerim sem pred približno dvajsetimi leti upal tvegati ta eksperiment, od takrat zrasel v zdravega in sposobnega mladega moža, ki je preživel svojo puberteto brez pritožb, in to kljub hudim psihičnim travmam. Upam, da se drugim »žrtvam« zgodnje analize ne bo nič slabše godilo. S temi otroškimi analizami so povezani vsakovrstni interesi; mogoče je, da bodo v prihodnje postale še pomembnejše. Njihova vrednost za teorijo je nesporna. Zagotavljajo nedvoumne informacije o vprašanih, ki ostajajo nerazrešena v analizah odraslih; zato varujejo analitika pred zmotami, ki bi zanj imele usodne posledice. Dejavnike, ki sprožajo nevrose, presenetimo, ko so v resnici na delu in jih ni mogoče spregledati. V interesu otroka pa mora biti analitični vpliv vsekakor prepleten z vzgojnimi ukrepi. Ta tehnika se mora šele izoblikovati. Praktičen interes pa prebudi zapažanje, da gre zelo veliko število naših otrok v svojem razvoju skozi jasno nevrotično fazo. Odkar smo se naučili ostreje opazovati, nas mika reči, da otroška neuroza ni nikakršna izjema, ampak pravilo, kot da bi se ji bilo

na poti od infantilnih dispozicij do družbene kulture komajda mogoče izogniti. V večini primerov je ta nevrotična faza otroških let spontano premagana; toda ali praviloma ne zapusti svojih sledov tudi pri povprečno zdravem človeku? Po drugi strani pa pri poznejših nevrotikih vselej najdemo navezavo na bolezen v otroštvu, tudi če v tistem času ni bila zelo očitna. Mislim, da na podoben način internisti danes trdijo, da je vsak od nas v svojem otroštvu prebolel tuberkulozo. Seveda pa v primeru nevroz ne pride v poštev vidik cepljenja, ampak samo vidik predispozicije.

Zdaj se bom vrnil k vašemu vprašanju o zanesljivosti. Z neposrednim analitičnim opazovanjem otrok smo se torej na splošno prepričali, da smo pravilno interpretirali tisto, kar so nam odrasli pripovedovali o svojem otroštvu. Številni primeri pa so nam omogočili še drugo vrsto potrditve. Iz gradiva analize smo rekonstruirali določene zunanje procese, impresivne dogodke iz otroških let, ki niso ostali v zavesti bolnikov. Srečna naključja, poizvedovanja pri starših in negovalkah so nam nato prinesla neizpodbiten dokaz, da so se ti pripetljaji, o katerih smo ugibali, tudi v resnici zgodili. To nam seveda ni uspelo zelo pogosto, toda kjer se je to zgodilo, je bil vtis veličasten. Vedeti morate, da ima pravilna rekonstrukcija takih pozabljenih dogodkov iz otroštva vedno velik terapevtski učinek, pa naj jih je mogoče objektivno potrditi ali ne¹⁷. Pomen teh dogodkov je seveda treba pripisati okoliščini, da so se zgodili tako zgodaj, v času, ko so lahko na šibek Jaz še učinkovali travmatično.

»Kakšni so lahko dogodki, ki jih je odkrila analiza?«

Raznovrstni. V prvi vrsti vtisi, zmožni trajnega vplivanja na otrokovo prebujajoče se spolno življenje, na primer opazovanje spolnih aktivnosti med odraslimi ali lastne spolne izkušnje z odraslim ali drugim otrokom – to sploh niso tako redki primeri –; ali pa prisluškovanje pogovorom, ki jih je otrok razumel tedaj ali pa šele pozneje, in je verjel, da lahko iz njih razbere skrivnostne ali nenavadne stvari; ali pa izjave in ravnanja samega otroka, ki razkrivajo pomembno otrokovo usmerjenost – nežnost ali sovražnost – do drugih oseb. V analizi je še posebej pomembno spodbuditi bolnika, da se spomni svoje lastne pozabljene spolne aktivnosti v otroških letih, kot tudi posegov odraslih, ki so temu naredili konec.

»To je zame priložnost, da vas vprašam nekaj, kar sem že dolgo želel vprašati. Kakšna je torej narava »spolne aktivnosti« otroka v tej zgodnji dobi, ki smo jo, kot ste rekli, pred dobo analize spregledali?«

17. [Prim. Freudovo pozno delo o tej temi (1937 *d*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, od str. 395 naprej; slov. prev.: »Konstrukcije v analizi«, *Problemi* 7-8/1996, str. 209-219.]

Začuda običajnega in bistvenega dela te seksualne aktivnosti nismo spregledali; ali bolje, prav nič nenavaden ni; nemogoče ga je bilo spregledati. Spolni vzgibi otroka se izražajo predvsem v samozadovoljevanju z draženjem lastnih spolnih organov, ali natančneje, moškega dela teh. Izredna razširjenost te otroške »razvade« je bila odraslim vedno znana; nanjo so gledali kot na hud greh in jo strogo preganjali. Toda ne sprašujte me, kako lahko ljudje povežejo to opazovanje nemoralnih nagnjenj otrok – kajti otroci to počnejo, kot pravijo sami, ker jih to zabava – s teorijo o njihovi prirojeni čistosti in nečutnosti. To uganko vam naj razreši nasprotna stran. Nam se odpira pomembnejši problem. Kako se obnašati do spolne aktivnosti zgodnjega otroštva? Vemo za odgovornost, ki jo moramo prevzeti nase, če jo zatiramo; prav tako pa si je ne upamo neomejeno dopuščati. Pri ljudstvih manj razvitih kultur in v spodnjih slojih kulturnih ljudstev je, kot se zdi, spolnost otrok dovoljena. To verjetno zagotavlja močno zaščito pred poznejšim razvojem nevroz pri posamezniku. Toda ali to ne pomeni hkrati tudi izjemne izgube zmožnosti za kulturne dosežke? Marsikaj govori v prid temu, da tu stojimo pred novo Scilo in Karibdo.

Toda ali interesi, ki jih je spodbudilo preučevanje spolnega življenja nevrotikov, ustvarijo ugodno ozračje za prebuditev poželjivosti, to je vprašanje, ki si ga upam prepustiti le vaši lastni presoji.

V.

»Mislim, da razumem vaš namen. Pokazati mi želite, kakšna znanja so potrebna za opravljanje analize, tako da bi lahko presodil, ali je do nje upravičen edinole zdravnik. Toda do zdaj smo slišali le malo medicine, veliko psihologije in košček biologije ali seksologije. Toda morda še nismo videli vsega?«

Seveda ne; zapolniti je treba še veliko lukenj. Vas smem nekaj prositi? Bi mi lahko opisali, kako si zdaj predstavljate analitično zdravljenje? Tako, kot da bi se ga sami lotili?

»No, tole lahko postane zanimivo. Res nimam niti najmanjšega namena, da bi o našem spornem vprašanju odločal s takim eksperimentom. Toda želim vam ustreči, odgovornost je tako ali tako vaša. Predpostavimo torej, da pride k meni bolnik in toži nad svojimi težavami. Obljubim mu ozdravitev ali izboljšanje, če bo sledil mojim navodilom. Spodbudim ga, naj mi čim bolj odkritosrčno pove vse, kar ve in kar mu pride na misel, in naj se ne pusti zapeljati od te namere, tudi če mu bo marsikaj neprijetno povedati. Sem si to pravilo prav zapomnil?«

Da, dodajte še tole: Tudi če meni, da je tisto, kar mu pride na misel, nepomembno ali nesmiselno.

»Tudi to. Nato začne pripovedovati in jaz poslušam. In potem? Iz njegovega pripovedovanja razberem, kakšne vtise, dogodke, želje je potlačil, ker se je srečal z njimi v času, ko je bil njegov Jaz še šibak in se jih je bal, namesto da bi se spopadel z njimi. Ko to izve od mene, se vživi v takratne situacije in jih z mojo pomočjo bolje razreši. Omejitve, v katere je bil prisiljen njegov Jaz, zdaj izginejo, in on je ozdravljen. Je tako prav?«

Bravo, bravo! Vidim, da mi bodo ljudje znova lahko očitali, da sem za analitika izšolal nekoga, ki ni zdravnik. To ste odlično obvladali.

»Samo ponovil sem tisto, kar sem slišal od vas – kot da bi zrecitiral nekaj, kar sem se naučil na pamet. Saj si sploh ne znam predstavljati, kako bi to naredil, in sploh ne razumem, zakaj naj bi tako delo zahtevalo eno uro na dan več mesecev zapored. Navsezadnje navaden človek praviloma sploh ni doživel toliko, in kar je bilo potlačeno v otroštvu, je verjetno v vseh primerih enako.«

Če nekdo v resnici opravlja analizo, se medtem marsičesa nauči. Na primer: iz tega, kar vam bolnik pripoveduje, se vam sploh ne bi zdelo tako preprosto sklepati na doživljaje, ki jih je pozabil, in na nagonske vzgibe, ki jih je potlačil. Pove vam nekaj, kar ima sprva za vas prav tako malo smisla, kot ga ima zanj. Morali se boste pripraviti, da boste gradivo, ki vam ga analiziranec posreduje v skladu s pravilom, dojeli na prav poseben način. Približno tako kot rudo, iz katere lahko vsebino – dragoceno kovino – pridobimo z določenimi postopki. Potem ste pripravljene tudi na to, da je treba predelati veliko ton rude, ki morda vsebujejo le malo dragocenega gradiva, ki ga iščete. To bi bila prva utemeljitev za dolgotrajnost zdravljenja.

»Toda kako obdelovati to surovino – če ostanem pri vaši prispodobi?«

Ob postavki, da so bolnikova sporočila in asociacije le potvorbe tistega, kar iščete – namigovanja, iz katerih morate uganiti, kaj se skriva zadaj. Z eno besedo, to gradivo, pa naj gre za spomine, asociacije ali sanje, morate najprej *interpretirati*. To boste seveda storili glede na pričakovanja, ki so se vam porodila med poslušanjem, po zaslugi vašega strokovnega znanja.

»Interpretirati! To je zoprna beseda. Tega ne slišim rad, tako me boste spravili ob vso gotovost. Če je vse odvisno od moje interpretacije, kdo mi lahko zagotovi, da prav interpretiram? Potemtakem je vse prepuščeno moji samovolji.«

Le počasi! Saj ni tako slabo. Zakaj želite svoje lastne duševne procese izvzeti iz zakonitosti, ki jih priznavate drugim ljudem? Če ste si pridobili določene stopnje samodiscipline in imate na voljo določena znanja, vaše interpretacije

ne bodo odvisne od vaših osebnih lastnosti in bodo ustrezne. Ne pravim, da je osebnost analitika nepomembna za ta del naloge. V pošteev pride določena tankočutnost za nezavedno in potlačeno, ki pa se ne pojavlja pri vseh v enakem obsegu. Predvsem pa je s tem povezana obveznost analitika, da se s temeljito lastno analizo usposobi, da bo brez predsodkov sprejemal analitično gradivo. Res je, nekaj preostaja; nekaj, kar lahko primerjamo z »osebno enačbo« v astronomskih opazovanjih. Ta individualni dejavnik bo vselej imel večjo vlogo v psihoanalizi kot drugje. Abnormalen človek lahko postane vesten fizik; kot analitika pa bi ga njegova lastna abnormalnost ovirala pri tem, da bi podobe duševnega življenja dojemal nepopačeno. Ker ne moremo nikomur dokazati njegove lastne abnormalnosti, bo splošno soglasje v stvareh globinske psihologije posebej težko doseči. Nekateri psihologi celo menijo, da je to povsem brezupno, in da ima vsak norec enako pravico, da svojo norost izdaja za modrost. Priznam, da sem glede tega bolj optimističen. Naše izkušnje vendarle kažejo, da je tudi v psihologiji mogoče doseči precej zadovoljivo soglasje. Vsako raziskovalno področje ima pač svoje posebne težave in prizadevati si moramo, da jih odpravimo. Za nameček pa se je tudi v interpretativni umetnosti analize mogoče marsičesa naučiti, tako kot vsake druge vednosti, na primer, kaj je povezano s posebnim neposrednim prikazom s simboli.

»No, nobenega veselja nimam več, da bi se lotil analitičnega zdravljenja, pa čeprav samo v mislih. Kdo ve, kakšna presenečenja vse bi še čakala name.«

Prav imate, ker se odpovedujete temu namenu. Vidite, koliko šolanja in vaj bi bilo še potrebnih. Ko ste našli prave interpretacije, se znajdete pred novo nalogo. Čakati morate na pravi trenutek, da bolniku posredujete svojo interpretacijo z upanjem na uspeh.

»Kako je mogoče vselej prepoznati pravi trenutek?«

To je stvar takta, ki ga je mogoče zelo izostriti z izkušnjami. Storili bi veliko napako, če bi v prizadevanjih, na primer, da bi skrajšali analizo, svoje interpretacije vrgli bolniku v obraz, čim bi jih našli. Tako boste pri njem izzvali odpor, zavračanje, ogorčenje, ne boste pa dosegli, da bi njegov Jaz obvladal potlačeno gradivo. Predpis je tale: čakati, da se bolnik sam tako daleč približa potlačenemu gradivu, da mora pod vodstvom interpretacije, ki jo predlagate, storiti le še nekaj korakov.

»Mislim, da se tega ne bi nikoli naučil. In če sem pri interpretaciji ravnal s potrebno previdnostjo, kaj potem?«

Potem vam je usojeno, da odkrijete nekaj, na kar niste pripravljeni.

»In to bi bilo?«

Da ste se motili o svojem bolniku, da sploh ne morete računati na njegovo pomoč in poslušnost, da je pripravljen postaviti vse mogoče težave na pot vajinemu skupnemu delu, z eno besedo: da si sploh ne želi ozdraveti.

»Ne, to je najbolj nora stvar, ki ste mi jo do zdaj povedali! Sploh vam ne verjamem. Bolnik, ki tako zelo trpi, ki tako ganljivo toži o svojih težavah, ki se tako zelo žrtvuje za zdravljenje – pravite, da si ne želi ozdraveti! Gotovo tudi sami ne mislite tako.«

Pomirite se! Res tako mislim. Kar sem dejal, je resnica – ne vsa resnica, seveda, toda vsekakor njen upoštevanja vreden del. Bolnik si želi ozdraveti – toda hkrati si tega ne želi. Njegov Jaz je izgubil svojo enovitost, zato tudi njegova volja ni enovita. Če ne bi bilo tako, ne bi bil nevrotik.

»Bil bi pameten, če se ne bi imenoval Tell.«¹⁸

Derivati tistega, kar je bilo potlačeno, so vdrli v njegov Jaz in se tam utrdili; in Jaz ima tako malo oblasti nad težnjami tega izvora, kot je ima nad tistim, kar je v resnici potlačeno, in navadno o njih tudi nič ne ve. Ti bolniki so pač posebne vrste in povzročajo težave, na katere nismo vajeni računati. Vse naše socialne institucije so prilagojene osebam z enovitim, normalnim Jazom, ki ga lahko opredelimo kot dobrega ali slabega, ki bodisi opravlja svojo funkcijo ali pa je onespособljen zaradi premočnega vpliva nečesa. Od tod sodna alternativa: odgovoren ali neodgovoren. Nobena od teh odločitev ni primerna za nevrotike. Priznati je treba, da je težko prilagajati socialne zahteve njihovemu psihološkemu stanju. To smo v veliki meri izkusili med zadnjo vojno. So bili nevrotiki, ki so se izmuznili služenju, simulanti ali ne? Bili so oboje. Če so jih obravnavali kot simulante in so jim bolezen zagrenili, so ozdraveli; če so domnevno ozdravljene poslali nazaj na služenje, so se takoj spet zatekli v bolezen. Z njimi ni bilo mogoče ničesar storiti. In natančno tako je z nevrotiki v civilnem življenju. Tožijo nad svojo boleznijo, toda izrabljajo jo z vso svojo močjo; in če jim jo želi kdo odvzeti, jo branijo kot pregovorna levinja svoje mladice. Toda nobenega smisla ne bi imelo, če bi jim očitali to protislovje.

»Toda ali potem ne bi bilo najbolje, če teh težavnih ljudi sploh ne bi zdravili, ampak bi jih prepustili njim samim? Ne morem verjeti, da je vredno vložiti toliko truda v vsakega teh bolnikov, kot moram domnevati po vaših navedbah.«

Vašemu predlogu ne morem pritrditi. Nedvomno je pravilneje, da sprejmemo zaplete življenja, namesto da se jim upiramo. Morda je res, da vsak nevrotik,

18. [Schiller, *Wilhelm Tell*, III. dejanje, 3. prizor.]

ki ga zdravimo, ne zasluži truda, vloženega v analizo; toda med njimi so tudi zelo dragoceni posamezniki. Zastaviti si moramo cilj: doseči to, da bi se čim manj posameznikov soočalo s kulturnim življenjem s tako pomanjkljivo duševno opremo. In v ta namen moramo zbrati veliko izkušenj in se naučiti razumeti veliko stvari. Vsaka analiza je lahko poučna in nam prinese nova pojasnila, ne glede na osebno vrednost posameznih bolnikov.

»Toda če se je v bolnikovem Jazu prebudil vzgib volje, ki želi ohraniti bolezen, potem mora tudi ta imeti svoje razloge in motive in ga mora biti mogoče na nek način upravičiti. Toda nemogoče je sprevideti, zakaj bi človek želel biti bolan ali kaj ima od tega.«

O pač, tega ni tako težko razumeti. Pomislite na vojne nevrotike, ki jim ni treba služiti, ker so bolni. V vsakdanjem življenju je mogoče bolezen izrabiti kot zaščito za prikrivanje svojih pomanjkljivosti v poklicu in tekmovanju z drugimi, v družini pa kot sredstvo, s katerim je mogoče prisiliti druge člane, da se žrtvujejo, izsiliti dokaze njihove ljubezni ali jim vsiliti svojo voljo. To dejstvo leži precej na površini; strnemo ga lahko v izraz »dobiček od bolezni«. Nenavadno je samo to, da bolnik – njegov Jaz – ne ve prav ničesar o celotnem spletu takih motivov in z njimi povezanih ravnanj. Vpliv teh teženj je mogoče zatreti tako, da prisilimo Jaz, da jih opazi. Obstajajo pa še drugi, globlji motivi, zakaj vztrajati pri bolezni; s temi ni mogoče tako zlahka opraviti. Toda ni jih mogoče razumeti brez novega izleta v psihološko teorijo.

»Kar pripovedujte naprej, malo več teorije zdaj že ne bo škodilo.«

Ko sem vam opisal razmerje med Jazom in Onim, sem vam zamolčal pomemben del teorije o duševnem aparatu. Prisiljeni smo bili namreč domnevati, da se je tudi v samem Jazu izoblikovala posebna instanca; imenujemo jo Nadjaz (Über-Ich). Nadjaz ima poseben položaj med Jazom in Onim. Pripada Jazu in si z njim deli njegovo visoko stopnjo psihološke organizacije; toda ima posebej tesen odnos z Onim. V resnici je izraz prvih objektivnih zasedb Onega in je dedič Ojdipovega kompleksa po njegovi opustitvi. Nadjaz se lahko zoperstavi Jazu in ga obravnava kot objekt; in pogosto ga obravnava zelo strogo. Za Jaz je pomembno, da ostane v dobrih odnosih tako z Nadjazom kot tudi z Onim. Razdori med Jazom in Nadjazom imajo velik pomen za duševno življenje. Uganili ste že, da je Nadjaz nosilec pojava, ki ga imenujemo vest. Duševno zdravje je zelo odvisno od tega, ali je Nadjaz normalno razvit – to pomeni, ali je postal dovolj neoseben. In prav tega ni pri nevrotiku, čigar Ojdipov kompleks ni šel skozi ustrezen proces preobrazbe. Njegov Nadjaz še vedno stoji nasproti Jazu kot strog oče pred otrokom; in njegova moralnost se izraža na primitiven

način v tem, da se Jaz pusti kaznovati Nadjazu. Bolezen je uporabljena kot sredstvo tega »samokaznovanja«; nevrotik se mora vesti tako, kot da bi ga obvladoval občutek krivde, da bo temu zadoščeno, pa mora biti kaznovan z boleznijo.

»To res zveni zelo skrivnostno. Najbolj nenavadno pri tem pa je, da se bolnik tudi te moči svoje vesti očitno ne zaveda.«

Da, šele začnemo ceniti pomen vseh teh pomembnih okoliščin. Zato se vam je morala zdeti moja predstavitev tako nejasna. Toda zdaj lahko nadaljujem. Pravimo, da so vse tiste sile, ki se upirajo ozdravitvi, bolnikovi »odpori«. Dobiček od boleznij je vir takega odpora, »nezaveden občutek krivde« predstavlja odpor Nadjaza; to je najmočnejši dejavnik in nam tudi zbuja največ strahu. Med zdravljenjem se srečamo tudi z drugačnimi odpori. Če je Jaz v zgodnji dobi iz strahu nekaj potlačil, potem ta strah ostaja še naprej in se zdaj izrazi kot odpor, če se Jaz približa potlačenemu gradivu. Navsezadnje si lahko predstavljamo, da ne gre brez težav, če naj bi nagonski proces, ki je desetletja hodil isto pot, nenadoma stopil na novo pot, ki je bila pravkar odprta zanj. To bi lahko imenovali odpor Onega. Boj proti vsem tem odporom je naša najpomembnejša naloga med analitičnim zdravljenjem; naša naloga interpretacije ni nič v primerjavi s tem. Toda kot rezultat tega boja in premagovanja odporov je tudi bolnikov Jaz tako spremenjen in okrepljen, da lahko mirno zremo naproti njegovemu prihodnjemu vedenju, ko bo zdravljenje končano. Po drugi strani pa zdaj lažje razumete, zakaj potrebujemo tako dolgo trajno zdravljenje. Dolžina razvojne poti in bogastvo gradiva nista najodločilnejša dejavnika. Vse je veliko bolj odvisno od tega, ali je pot prosta. Na poti, ki jo lahko v mirnem času vlak prevozi v nekaj urah, lahko vojska vztraja dolge tedne – če mora tam premagati sovražnikov odpor. Taki boji zahtevajo čas tudi v duševnem življenju. Na žalost moram ugotoviti, da so doslej spodletela vsa prizadevanja, da bi izdatno pospešili analitično zdravljenje. Zdi se, da je najboljša pot za njegovo skrajšanje ta, da ga korektno izpeljemo.

»Če bi kdaj začutil veselje, da bi se vmešal v vaše delo in sam poskusil izpeljati analizo z nekom, bi me to, kar ste mi povedali o odporih, ozdravilo teh želja. Toda kako je s posebnim osebnim vplivom, ki ste ga navsezadnje sami priznali? Ali ni kos odporom?«

Dobro, da me zdaj sprašujete o tem. Ta osebni vpliv je naše najmočnejše dinamično orožje. To je nova prvina, ki jo vpeljemo v situacijo in ob pomoči katere jo sploh premaknemo. Intelktualna vsebina naših pojasnil tega ne more zagotoviti, kajti bolnik, ki deli vse predsodke s svojo okolico, bi nam lahko verjel tako malo, kot nam naši znanstveni kritiki. Nevrotik se loti dela, ker

analitiku verjame, in verjame mu, ker vzpostavi poseben čustven odnos do osebe analitika. Tudi otrok verjame le tistim ljudem, ki jim je naklonjen. Povedal sem vam že [str. 152–153], v kakšen namen uporabljamo ta posebej velik »sugestiven« vpliv. Ne za zatiranje simptomov – to razlikuje analitične metode od drugih postopkov psihoterapije –, ampak kot gonilno silo, da bi bolnikov Jaz spodbudili k premagovanju odporov.

»No, in če to uspe, ali potem ne poteka vse gladko?«

Da, moralo bi. Toda pojavi se nepričakovan zaplet. Morda je bilo za analitika največje presenečenje odkritje, da je čustveno razmerje, ki ga bolnik razvije v odnosu do njega, povsem posebne narave. Že prvi zdravnik, ki je poskušal z analizo – to nisem bil jaz –, je naletel na ta pojav – in se zmedel.¹⁹ To čustveno razmerje je namreč – če povemo odkrito – po naravi podobno zaljubljenosti. Nenavadno, mar ne? Sploh če upoštevate, da analitik ne stori ničesar, da bi jo spodbudil, da, prav nasprotno, po človeški plati bolniku ne pusti do sebe in se obda z določeno mero zadržanosti. In če izkusite še to, da to nenavadno ljubezensko razmerje prezre vse druge realne izraze naklonjenosti in mu ni mar za vse variacije osebne privlačnosti, starosti, spola in statusa. Ta ljubezen je preprosto *neizogibna*. Ne gre za to, da te značilnosti pri spontani zaljubljenosti sploh ne bi bilo. Kot veste, je dovolj pogosto prav nasprotno. Toda v analitični situaciji se pojavi praviloma, ne da bi za to obstajala kakršnakoli racionalna razlaga. Lahko bi celo menili, da bolnikovo razmerje do analitika ne zahteva nič več kot določeno mero spoštovanja, zaupanja, hvaležnosti in človeške naklonjenosti. Namesto tega pa ta zaljubljenost, ki že sama zase ustvari vtis patološkega pojava.

»Pomislil bi, da vse to koristi vašim analitičnim namenom. Če je nekdo zaljubljen, je dostopnejši, in je na ljubo druge osebe pripravljen storiti vse.«

Da, na začetku je tudi v resnici koristna, toda pozneje, ko se zaljubljenost poglobi, pride do izraza vsa njena narava, in velik del te je nezdružljiv z nalogo analize. Bolnikova ljubezen se ne zadovolji s poslušnostjo; postaja zahtevna, terja nežnost in čutno zadovoljitev, zahteva ekskluzivnost, postane ljubosumna in vse jasneje kaže svojo hrbtno stran, pripravljenost za sovražnost in maščevanje, če ne more doseči svojih namenov. Hkrati zatre, tako kot vsaka zaljub-

19. [Freud namiguje tu seveda na Josefa Breuerja in njegovo bolnico »Ano O.«; glej *Študije o histeriji*, Breuer in Freud (1895 *d*), kot tudi »Uredniški uvod« k IV. delu *Študij*, zgoraj, predvsem str. 40–41 in str. 46–47. Na kakšen način se je Breuer »zmedel« ob pojavu transferja, opisuje Freud (1960 *a*) v pismu Stefanu Zweigu z dne 2. junija 1932.]

ljenost, vse druge duševne vsebine, pogasi zanimanje za zdravljenje in ozdravitev – na kratko, nobenega dvoma ni, da se je postavila na mesto nevroze, in da je rezultat našega dela ta, da je eno obliko bolezni zamenjala druga.

»To zveni brezupno. Kaj je mogoče storiti? Lahko bi opustili analizo. Toda če se, kot pravite, to zgodi v vsakem primeru, potem sploh ne bi mogli opraviti nobene analize.«

Nastalo situacijo bomo najprej izkoristili za to, da se bomo iz nje kaj naučili. Kar se bomo naučili, nam bo morda pomagalo, da jo bomo obvladali. Ali ni vsega upoštevanja vredno dejstvo, da nam uspe preoblikovati vsako nevrozo, pa naj si bo njena vsebina kakršnakoli že, v stanje patološke zaljubljenosti?

Naše prepričanje, da leži v jedru nevroze delček ljubezenskega življenja, ki je bil nenormalno uporabljen, mora ta izkušnja neomajno okrepiti. S tem odkritjem znova stopimo na trdna tla in samo to zaljubljenost si upamo vzeti za objekt analize. Opazimo pa lahko še nekaj drugega. Analitična zaljubljenost se ne izrazi v vseh primerih tako jasno in ostro, kot sem jo poskusil opisati. Zakaj ne? To bomo lahko kmalu videli. V tisti meri, kot se želijo razkriti popolnoma čutne in sovražne strani bolnikove zaljubljenosti, se prebujata tudi bolnikov odpor proti njim. Bojuje se z njimi, jih poskuša potlačiti pred našimi očmi. In zdaj razumemo, kaj se dogaja. Bolnik v obliki zaljubljenosti v analitika *ponavlja* duševna doživetja, ki jih je izkusil že kdaj prej – duševno držo, ki je bila pripravljena v njem in ki je bila najtesneje povezana z nastankom njegove nevroze, je *prenesel* na analitika. Pred našimi očmi ponavlja tudi svoje stare obrambne reakcije: v svojem odnosu do analitika bi najraje ponovil vso zgodbo tistega pozabljenega obdobja v svojem življenju. To, kar nam kaže, je torej jedro njegove intimne življenjske zgodbe, *reproducira jo otipljivo, kot bi se zdaj dogajala, namesto da bi se je spominjal*. S tem je rešena uganka transferne ljubezni in analiza se lahko nadaljuje prav s pomočjo nove situacije, ki je bila sprva videti zanjo tako grozeča.

»To je prebrisano. Pa vam bolnik tako zlahka verjame, da ni zaljubljen, ampak le prisiljen v to, da znova uprizori staro igro?«

Zdaj je vse odvisno od tega. In potrebna je popolna spretnost v ravnanju s »transferjem«, da to dosežemo. Kot vidite, zahteve, ki jih mora izpolniti analitična tehnika, na tej točki dosežejo svoj vrh. Tu je mogoče narediti najhujše napake ali pa si zagotoviti največje uspehe. Neumno bi bilo, če bi se poskusili izogniti težavam tako, da bi potlačili ali zanemarili transfer; karkoli smo sicer storili, si ne bi zaslužilo imena analiza. Odsloviti bolnika, čim se pojavijo nevšečnosti njegove transferne nevroze, ni nič bolj premišljeno, poleg tega je

strahopetno. Bilo bi približno tako, kot če bi zaklinjali duhove, nato pa pobegnili proč, čim bi se ti pojavili. Res je, včasih ni mogoče nič drugega; so primeri, ko ni mogoče obvladati osvobojenega transferja in je analizo treba prekiniti; toda vsaj spoprijeti se je treba z zli duhovi po svojih najboljših močeh. Popustiti zahtevam transferja, zadovoljiti bolnikove želje po nežni in čutni zadovoljitvi, ni upravičeno prepovedano le zaradi moralnih zadržkov, pač pa je tudi popolnoma neučinkovito kot tehnično sredstvo za uresničitev namena analize. Nevrotika ni mogoče ozdraviti tako, da mu omogočimo, da brez vsakršnih sprememb ponovi nezaveden kliše, pripravljen v njem. Če pristanemo na kompromis z njim in mu ponudimo delne zadovoljitve v zamenjavo za njegovo nadaljnje sodelovanje v analizi, moramo paziti, da se nam ne ponovi smešna situacija duhovnika, ki naj bi spreobrnil bolnega zavoralniškega agenta. Bolnik se ne spreobrne, duhovnik pa od njega odide zavoran.²⁰ Edini možen izhod iz situacije transferja je vrnitev te v bolnikovo preteklost, kot jo je v resnici doživel ali jo ustvaril v svoji domišljiji, v kateri je mogoče izpolniti vse želje. To zahteva od analitika veliko spretnosti, potrpljenja, miru in samoodpovedovanja.

»Kaj mislite, kje je nevrotik doživel zgled svoje transferne ljubezni?«

V svojem otroštvu, praviloma v odnosu z enim od svojih roditeljev. Spomnili se boste, kakšen pomen smo morali pripisati tem najzgodnejšim emocionalnim vezem. Tu se torej krog sklene.

»Ste le končali? Nekoliko sem zmeden od vsega tistega, kar sem slišal od vas. Povejte mi samo še to, kje in kako se je mogoče naučiti tistega, kar je potrebno za opravljanje analize?«

Ta hip obstajata dva inštituta, na katerih poučujejo psihoanalizo. Prvega je v Berlinu ustanovil dr. Max Eitingon, član tamkajšnjega združenja. Drugega vzdržuje Dunajsko psihoanalitično združenje iz svojih sredstev s precejšnjimi žrtvami. Zanimanje, ki mu ga namenjajo oblasti, je trenutno omejeno na prenekatero težavo, ki jih povzročajo mlademu podjetju. Tretji inštitut naj bi prav zdaj v Londonu odprla tamkajšnja družba pod vodstvom dr. E. Jonesa. Na teh inštitutih so kandidati sami podvrženi analizi, dobijo teoretičen pouk s predavanji o vseh zanje pomembnih predmetih in so deležni nadzora starejših, bolj izkušenih analitikov, ko lahko začnejo opravljati svoje prve poskuse z lažjimi primeri. Za tako usposabljanje sta potrebni približno dve leti. Seveda

20. [Ta primerjava je navedena tudi v delu o transferni ljubezni (1915 a), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 225; slov. prev.: gl. op. 13, str. 58.]

je tudi po tem obdobju kandidat samo začetnik, ne še mojster. To, česar mu še primanjkuje, si mora pridobiti z vajo in z izmenjavanjem mnenj v psihoanalitičnih družbah, v katerih se mlajši člani srečujejo s starejšimi. Priprava za analitično dejavnost nikakor ni enostavna in preprosta. Delo je težavno, odgovornost velika. Toda vsakdo, ki je opravil tako šolanje, ki je bil sam analiziran, ki je obvladal tisto, kar je mogoče danes poučevati o psihologiji nezavednega, ki se spozna na znanost spolnega življenja in ki se je naučil kočljive tehnike psihoanalize, umetnosti interpretacije, premagovanja odporov in ravnanja s transferjem – *ta ni več laik na področju psihoanalize*. Usposobljen je za to, da se loti zdravljenja nevrotičnih motenj in bo sčasoma sposoben na tem področju opraviti vse, kar je mogoče zahtevati od te oblike terapije.²¹

VI.

»Veliko truda ste vložili v to, da bi mi pokazali, kaj je psihoanaliza in kakšna znanja so potrebna, da bi jo opravljali z možnostmi za uspeh. Dobro; to, da sem vas poslušal, mi ne more škoditi. Toda ne vem, kaj pričakujete od svojih izpeljav, kakšen vpliv naj bi imele te na mojo presojo? Pred seboj vidim primer, ki nima v sebi prav nič nenavadnega. Nevroze so posebna vrsta obolenja, analiza je posebna metoda njihovega zdravljenja – posebna veja medicine. Tudi sicer je pravilo, da se zdravnik, ki si je izbral posebno področje medicine, ne zadovolji z izobrazbo, pridobljeno z diplomo; še zlasti tedaj, če se odloči živeti v večjem mestu, ki lahko preživlja le specialiste. Kdor želi postati kirurg, poskuša nekaj let delati na kirurški kliniki, podobno okulist, laringolog in tako naprej; celo psihiater, ki se morda sploh nikoli ne bo rešil državne institucije ali sanatorija. Tako se bo zgodilo tudi s psihoanalitikom; kdor se odloči za to novo zdravniško specializacijo, bo po končanem študiju opravil še dveletno usposabljanje na inštitutu, o katerem ste govorili, če je res potrebnega toliko časa. Nato bo tudi opazil, da mu koristi, če vzdržuje stike s svojimi kolegi v psihoanalitični družbi, in vse bo potekalo v najlepšem redu. Ne razumem, kje je tu prostor za vprašanje o laični analizi.«

Zdravnik, ki počne tisto, kar ste obljubili v njegovem imenu, bo nam vsem dobrodošel. Štiri petine vseh oseb, ki jih priznavam za svoje učence, so tako

21. [Velik del gradiva v tem poglavju je vzet, v nekaterih odlomkih skorajda dobesedno, iz Freudovih zgodnejših del o tehniki; glej *Studienausgabe*, *Ergänzungsband*, od str. 143 naprej; slov. prev.: gl. »Uredniški uvod«; *Problemi* 3-4/1998, str. 292-93.]

ali tako zdravniki. Toda dovolite mi, da vas opozorim, kako se je v resnici oblikoval odnos zdravnikov do analize in kako se bo po vsej verjetnosti oblikoval še naprej. Zdravniki nimajo nikakršne zgodovinske pravice do tega, da bi si lastili analizo. Nasprotno, še do pred kratkim so počeli vse mogoče, da bi ji škodili, od najplitkejšega norčevanja do najhujšega klevetanja. Upravičeno boste odgovorili, da je to že del preteklosti in ne sme vplivati na prihodnost. Strinjam se, toda bojim se, da bo prihodnost drugačna, kot ste jo napovedali.

Dovolite mi, da dam besedi »mazač« smisel, ki bi ga morala imeti namesto legalnega pomena. Po zakonu je mazač tisti, ki zdravi bolnika, ne da bi lahko z državno diplomo dokazal, da je zdravnik. Raje imam drugačno opredelitev: mazač je tisti, ki zdravi, ne da bi za to imel potrebna znanja in sposobnosti. Če izhajam iz te opredelitve, lahko tvegam trditev, da – ne samo v evropskih državah – zdravniki sestavljajo prevladujoč kontingent mazačev v analizi. Zelo pogosto opravljajo analitično zdravljenje, ne da bi se ga bili izučili in ne da bi ga razumeli.

Zaman mi poskušate ugovarjati, da je to brezvestno in da zdravnikom tega ne bi mogli pripisati. Zdravnik navsezadnje ve, da zdravniška diploma ni gusarski list²² in da bolnik ni brezpraven. Zdravniku bi morali vselej priznavati, da ravna v dobri veri, tudi če se pri tem morda moti.

Dejstva ostajajo; želimo verjeti, da se bodo pustili tako podučiti, kot menite vi. Poskušal vam bom razložiti, kako je lahko mogoče, da se zdravnik v zvezi s psihoanalizo vede na način, ki bi se mu skrbno izognil na vsakem drugem področju.

Upoštevanja vredno je v prvi vrsti to, da si je v svoji medicinski šoli zdravnik pridobil izobrazbo, ki je približno nasprotje tistega, kar bi potreboval kot pripravo za psihoanalizo. Njegova pozornost je bila usmerjena na anatomska, fizikalna, kemijska dejstva, ki jih je mogoče objektivno ugotavljati, od njihovega pravilnega dojetja in ustreznega vplivanja nanje pa naj bi bil odvisen uspeh zdravniškega ravnanja. Problem življenja se znajde v njegovem zornem kotu v toliko, kolikor se nam je doslej razkril iz igre sil, ki jih je mogoče dokazati tudi v anorganski naravi. Duševne plati življenjskih pojavov ga ne zanimajo; medicine ne zanima preučevanje višjih duhovnih dosežkov, to je področje druge fakultete. Samo psihiatrija bi se naj ukvarjala z motnjami duševnih funkcij; toda vemo, na kakšen način in s kakšnimi nameni to počne. Išče telesne pogoje duševnih motenj in jih zdravi tako kot druge bolezni.

22. [Op. prev.: dovoljenje za napadanje sovražnih ladij.]

Psihiatrija ima do tega pravico in medicinska izobrazba je očitno odlična. Če o njej izjavimo, da je enostranska, je najprej treba razkriti stališče, s katerega so ji očitali to lastnost. V sebi je vsaka znanost enostranska; mora biti taka, saj se omejuje na določene vsebine, stališča, metode. Nesmiselno je, da ena znanost izigrava drugo in pri tem ne želim sodelovati. Navsezadnje fizika ne razvrednoti kemije; ne more je spodriniti, toda po drugi strani je tudi ne more nadomestiti. Psihoanaliza je nedvomno prav posebej enostranska, kot znanost o duševnem nezavednem. Zato medicinskim znanostim ne moremo zanikati pravice do enostranosti.

Stališče, ki ga iščemo, bomo našli le, če se bomo odvrnili z znanstvene medicine k praktičnemu zdravilstvu. Bolan človek je zapleteno bitje. Opominja nas lahko na to, da tudi težko dojemljivih duševnih pojavov ne smemo izbrisati s podobe življenja. Nevrotik je v resnici nezaželen zaplet, zadrega, tako za zdravilstvo kot za pravosodje in vojaško službo. Toda obstaja in je posebna skrb medicine. Medicinsko šolanje pa ne stori ničesar, dobesedno ničesar, da bi ga razumelo in zdravilo. Zaradi tesne povezanosti med stvarmi, ki jih ločujemo kot telesne in duševne, lahko predvidevamo, da bo prišel dan, ko se bodo poti spoznanja in, upajmo, tudi vplivanja odprle, in sicer od organske biologije in kemije na pojavno področje nevroz. Ta dan se zdi še vedno daleč, trenutno so nam te bolezni z medicinske strani nedostopne.

To bi še lahko prenašali, če bi medicinsko šolanje odpovedalo samo pri usmerjanju zdravnikov na področju nevroz. Toda napravi več; daje jim napačno in škodljivo usmeritev. Zdravniki, pri katerih zanimanje za psihične dejavnike življenja ni bilo prebujeno, so zdaj vse preveč pripravljene te podcenjevati in jih zasmehovati kot neznanstvene. Zato se ne morejo resno lotiti ničesar, kar je v zvezi z njimi, in ne čutijo obveznosti, ki izvirajo iz njih. Zato podobno kot laiki nimajo nobenega spoštovanja do psihološkega raziskovanja in si svojo nalogo precej olajšajo. Nedvomno je nevrotike treba zdraviti, saj so bolniki in so se obrnili na zdravnika; in vedno je treba poskusiti kaj novega. Toda čemu se truditi z dolgotrajnimi pripravami? Saj bo šlo tudi brez tega; kdo ve, koliko je vredno tisto, kar poučujejo na analitičnih inštitutih. Kolikor manj vedo o predmetu, toliko podjetnejši postajajo. Toda le kdor zares ve, je skromen, kajti ta ve, kako nezadostno je njegovo znanje.

Primerjava med specializacijo za analizo in drugimi medicinskimi področji, ki ste jo uporabili, da bi me pomirili, torej ni uporabna. Za kirurgijo, okulistiko in tako naprej sama šola zagotavlja možnosti za nadaljnje izobraževanje. Analitičnih inštitutov je malo, mladi so in brez avtoritete. Medicinska šola jih ni

priznala in ne skrbi zanje. Mlad zdravnik, ki je moral toliko verjeti svojim učiteljem, da je imel malo priložnosti za vzgojo svoje presoje, bo rad zgrabil priložnost, da bo na področju, na katerem še ni priznanih avtoritet, končno tudi sam lahko igral kritika.

So še druge okoliščine, ki ga spodbujajo, da se pojavlja kot analitični mazač. Če bi poskusil opraviti očesno operacijo brez zadostne priprave, bi neuspeh njegove odstranitve očesne mrežnice in iridektomije ter odsotnost bolnikov njegovi drznosti kmalu naredili konec. Opravljanje analize je zanj razmeroma varno. Ljudje so razvajeni zaradi povprečno ugodnih izidov očesnih operacij in pričakujejo, da jih bo operater ozdravil. Če pa »zdravniku za živce« ne uspe ozdraviti njegovih bolnikov, ni nihče presenečen. Ljudi niso razvadili uspehi v terapiji nevroz; zdravnik za živce se je vsaj »veliko ukvarjal z njimi«. Tu pač ni mogoče veliko storiti; pomagati mora narava ali čas. Torej pri ženski najprej menstruacija, nato poroka, pozneje menopavza. Nazadnje v resnici pomaga smrt. Tudi tisto, kar je zdravnik analitik počel z nevrotikom, je tako neopazno, da mu ni mogoče ničesar očitati. Saj vendar ni uporabil nobenih instrumentov ali zdravil; le govoril je z njim, mu poskušal nekaj dopovedati ali ga od česa odvrniti. To vendar ne more škoditi, še zlasti, če se izogiba stvarjem, ki bolnika mučijo ali vznemirjajo. Zdravnik analitik, ki se je odpovedal vsakemu resnemu usposabljanju, gotovo ne bo opustil poskusa, da bi izboljšal analizo, ji izdrli strupnike in jo naredil prijetno za bolnika. In kako dobro zanj, če se bo ustavil pri tem poskusu; kajti če zares tvega in prebudi odpore, nato pa ne ve, kako se naj sooči z njimi, ja, potem res lahko postane nepriljubljen.

Resnici na ljubo je treba priznati, da je dejavnost nešolanega analitika tudi za bolnika manj nevarna kot dejavnost nespretnega operaterja. Morebitna škoda je omejena na to, da so bolnika pripravili do nekoristnih izdatkov in da so se možnosti za njegovo ozdravitev zmanjšale ali poslabšale. Nadalje, zmanjšal se je ugled analitične terapije. To je res nezaželeno, toda tega ni mogoče primerjati z nevarnostmi, ki pretijo od noža kirurškega mazača. Po moji presoji se resnega ali trajnega poslabšanja bolezenskega stanja ni treba bati celo pri nespretni uporabi analize. Nerazveseljivi odzivi zamrejo po določenem času. V primerjavi s travmami življenja, ki so izzvale bolezen, malo napačnega zdravnikovega ravnanja niti ni preveč pomembno. Gre le za to, da neustrezen terapevtski poskus bolniku ni prinesel nič dobrega.

»Prisluhnil sem vašim opisom zdravnika mazača v analizi, ne da bi vas prekinjal, čeprav sem dobil vtis, da vas preveva sovražnost do zdravnikov; za njeno zgodovinsko pojasnilo ste mi sami pokazali pot. Toda nekaj vam priznam:

če je že treba opravljati analize, jih naj opravljajo ljudje, ki so se za to temeljito usposobili. Ne verjamete, da bodo sčasoma zdravniki, ki so naklonjeni analizi, storili vse, da bi se zanjo usposobili?«

Bojim se, da ne. Dokler bo ostal odnos šole do analitičnega inštituta nespremenjen, bo zdravnike preveč mikala skušnjava, da si stvari olajšajo.

»Toda zdi se mi, da se dosledno izogibate neposredni izjavi o vprašanju laične analize. Zdaj ugibam: ker je nemogoče nadzirati zdravnike, ki želijo analizirati, predlagate, do neke mere iz maščevanja, da bi jih kaznovali tako, da bi jim odvzeli monopol nad analizo in to zdravniško dejavnost odprli za laike.«

Ne vem, ali ste prav uganili moje motive. Morda vam lahko pozneje predložim dokaze manj pristranskega stališča. Toda moj poudarek je na zahtevi, *naj analize ne izvaja nihče, ki si za to ni pridobil pravice z določenim usposabljanjem*. Ali je ta oseba zdravnik ali ne, je zame povsem postranskega pomena.

»Kakšni so torej vaši dokončni predlogi?«

Nisem še prišel tako daleč; tudi ne vem, ali bom tja sploh prišel. Z vami bi rad razpravljaj o nekem drugem vprašanju, za uvod pa se moram najprej dotakniti določene točke. Pravijo, da želijo pristojne oblasti na pobudo zdravnikov prepovedati opravljanje analize vsem laikom. Taka prepoved bi prizadela tudi nezdravnike, ki so člani psihoanalitičnega združenja, ki imajo odlično izobrazbo in so se z vajo zelo izpopolnili. Če bo prepoved izdana, se bomo znašli v razmerah, ko bo prepovedano opravljanje dejavnosti celi vrsti oseb, za katere smo lahko prepričani, da jo znajo zelo dobro opravljati, medtem ko bo enaka dejavnost omogočena drugim osebam, pri katerih o podobnih zagotovilih ne more biti govora. To ni ravno uspeh, ki naj bi ga dosegla zakonodaja. Toda ta specifičen problem ni niti pomemben niti ga ni težko rešiti. Zadeva le peščico oseb, ki jih ni mogoče resno oškodovati. Verjetno bodo odpotovali v Nemčijo, kjer jih ne bodo ovirali nobeni zakonski predpisi in bodo kmalu želi priznanje za svoje sposobnosti. Če jim želimo to prihraniti in omiliti ostrino zakona, je to mogoče zlahka narediti na podlagi znanih precedenčnih primerov. V monarhistični Avstriji se je večkrat primerilo, da so dobili dovoljenje za zdravniško dejavnost na določenih območjih notorični mazači, *ad personam*, ker so bili ljudje prepričani o njihovih resničnih sposobnostih. Ti primeri so se sprva večinoma nanašali na kmečke zdravilce, zanje pa naj bi se dosledno zavzemala ena nekdanj tako številnih nadvojvodinj; toda to je bilo mogoče tudi pri meščanih in na podlagi drugih, zgolj izvedenskih zagotovil. Taka prepoved bi imela pomembnejši učinek za Dunajski analitični inštitut, ki poslej na usposabljanje ne bi smel sprejemati kandidatov iz nezdravniških vrst. Tako bi bila v naši domovini

znova zatrta smer duhovne dejavnosti, ki se sme drugje svobodno razvijati. Sem zadnja oseba, ki bi si lastila pristojnosti pri presojanju zakonov in predpisov. Toda toliko vendarle vidim, da zaostritev našega zakona o mazačih ni v duhu približevanja nemškim razmeram, za katere si danes tako očitno prizadevamo²³, in da ima uporaba tega zakona v primeru psihoanalize nekaj anahronističnega, kajti v času, ko je bil izdan, analize še ni bilo in posebna narava nevrotičnih obolenj še ni bila znana.

Zdaj prihajam do vprašanja, o katerem se mi zdi pomembneje razpravljati. Je opravljanje psihoanalize sploh predmet, ki naj bi bil prepuščen posegom oblasti, ali pa je bolj smiselno, da ga prepustimo naravnemu razvoju? Na tej točki nedvomno ne bom mogel sprejeti odločitve, toda dovoljujem si, da vam ta problem predložim v razmislek. V naši domovini že od nekdaj vlada resničen *furor prohibendi*, nagnjenje k varuštvu, posegom in prepovedim, ki, kot vsi vemo, ni obrodilo najboljših sadov. Zdi se, da se v novi, republikanski Avstriji še ni veliko spremenilo. Domnevam, da boste imeli tehtno besedo pri sprejemanju odločitve o primeru psihoanalize, s katerim se zdaj ukvarjava; ne vem, ali si boste želeli ali boste dovolj vplivni, da se boste zoperstavili birokratskim nagnjenjem. Na vsak način pa vam ne bom prihranil svojih skromnih misli o najinem vprašanju. Po mojem mnenju preobilje predpisov in prepovedi škoduje avtoriteti zakona. Vidimo lahko tole: tam, kjer obstaja le nekaj prepovedi, so te skrbneje upoštevane; kjer pa prepovedi spremljajo ljudi na vsakem koraku, jih dobesedno silijo v skušnjavo, da bi jih kršili. Še več; če je nekdo pripravljen sprevideti, da izvor zakonov in predpisov ni tak, da bi jih morali imeti za svete in nedotakljive, še ne pomeni, da je anarhist; da so vsebinsko pogosto nezadostni in da žalijo naš čut za pravičnost ali da taki postanejo po določenem času; in da zaradi okorelosti oseb, ki vodijo družbo, pogosto ni drugega sredstva za spremembo tako nesmotrnih zakonov kot ta, da jih pogumno kršimo. Nadalje, če želimo, da se zakoni in predpisi spoštujejo, je priporočljivo, da ne sprejemamo takih, ki jih je potem težko nadzorovati oz. ugotavljati, ali se upoštevajo ali kršijo. Marsikaj, kar smo povedali v zvezi s tem, kako opravljajo analizo zdravniki, bi lahko na tem mestu ponovili v zvezi s pravo laično analizo, ki jo zakon poskuša zatreti. Potek analize je povsem neopazen, ne uporablja niti zdravil niti instrumentov, sestoji le iz pogovorov in izmenjavanja sporočil; ne bo lahko dokazati laični osebi, da izvaja »analizo«, če bo trdila, da le daje tolažbo, deli pojasnila in poskuša po človeški plati zdravilno vplivati na ljudi, potrebne

23. [Gre za obdobje weimarske republike.]

duševne pomoči; tega ji gotovo ne bo mogoče prepovedati, in to samo zato, ker včasih to počne tudi zdravnik. V angleško govorečih državah so zelo razširjene prakse »*christian science*«; neke vrste dialektično zanikanje zla v življenju s sklicevanjem na nauke krščanske religije. Ne bom omahoval s trditvijo, da ta postopek predstavlja obžalovanja vredno zablodo človekovega duha; toda komu v Ameriki ali Angliji bi padlo na misel, da bi ga prepovedal in mu zagrozil s kaznijo? Ali je torej visoka oblast pri nas tako prepričana v pravo pot k blaženosti, da poskuša preprečiti, da »vsak posameznik po svoje v nebesa pride«?²⁴ Res je, da mnogi ljudje, prepuščeni samim sebi, zaidejo v nevarnost in jih doleti nesreča, toda ali ne bi oblasti ravnale bolj premišljeno, če bi skrbno razmejile območja, na katera je vstop prepovedan, na preostalih pa, kolikor je le mogoče, prepustila ljudem, da se vzgajajo prek izkušenj in medsebojnega vplivanja? Psihoanaliza je nekaj tako novega v svetu, večina ljudi o njej tako slabo poučena, odnos uradne znanosti do nje še tako negotov, da se mi zdi prenačljeno že zdaj posegati v njen razvoj z zakonskimi predpisi. Pustimo bolnikom, naj sami odkrijejo, da je zanje škodljivo iskati duševno pomoč pri osebah, ki se niso naučile, kako jo je treba dati. Če jim bomo to pojasnili in jih posvarili, nam je ne bo treba prepovedati. Na italijanskih podeželskih cestah je videti na stebrih za električno napeljavo kratek in učinkovit napis: *Chi tocca, muore*²⁵. To popolnoma zadošča za opozorilo mimoidočim, naj se ne dotikajo visečih žic. Ustrezna nemška opozorila so nepotrebno in žaljivo dolgevsna: »Das Berühren der Leitungsdrähte ist, weil lebensgefährlich, strengstens verboten.«²⁶ Čemu prepoved? Komur je življenje drago, si bo sam naložil prepoved; kdor pa se želi na ta način ubiti, ne bo vprašal za dovoljenje.

»Toda obstajajo primeri, ki jih lahko navedemo kot prejudic za vprašanje laične analize. Mislim na prepoved, po kateri hipnoze ne smejo izvajati laiki, in na pred kratkim izdano prepoved prirejanja okultističnih seans in ustanavljanja takih družb.«

Ne morem reči, da sem občudovalec teh ukrepov. Zadnji je povsem nedvoumno poseg policijskega nadzora v škodo intelektualne svobode. Ni me mogoče obtožiti, da verjamem v tako imenovane okultne pojave ali da čutim kakšno željo po tem, da bi bili priznani; toda s takimi prepovedmi zanimanja ljudi za ta domnevni skrivni svet ne bomo zadušili. Prav nasprotno, lahko so naredile

24. [Izrek »V moji državi lahko vsak po svoje v nebesa pride«, pripisujejo Frideriku Velikemu.]

25. [Kdor se dotakne, umre.]

26. [Dotikanje električne napeljave je smrtno nevarno, zato je najstrožje prepovedano.]

veliko škode, zaprle pot nepristranski vedoželjnosti, ki bi lahko prišla do osvobajajoče sodbe o teh nadležnih možnostih. Toda to znova velja samo za Avstrijo. V drugih državah tudi »parapsihično« raziskovanje ne trči na zakonske ovire. Primer hipnoze je nekoliko drugačen od primera analize. Hipnoza je vzbuditev abnormnega duševnega stanja in danes rabi laikom samo kot sredstvo njihovega lastnega razkazovanja. Če bi se na začetku tako obetavna hipnotična terapija ohranila, bi nastale podobne razmere kot pri analizi. Sicer pa zgodovina hipnoze pomeni precedens za usodo analize v drugi smeri. Ko sem bil mlad docent nevropatologije, so se zdravniki strastno borili proti hipnozi, jo razglašali za goljufijo, hudičevle slepilo in skrajno nevaren poseg. Danes so monopolizirali prav to hipnozo, brez omahovanja jo uporabljajo za raziskovalno metodo in za številne nevrologe je še vedno poglavitno sredstvo terapije.

Toda sam sem vam že povedal, da ne nameravam ponujati predlogov, ki temeljijo na odločitvi, ali je na področju analize boljša zakonska ureditev ali nevmešavanje v stvari. Vem, da je to načelno vprašanje, in da bodo na njegovo rešitev verjetno v večji meri vplivala nagnjenja pristojnih oseb kot pa argumenti. Sam sem že naštel tisto, kar mi govori v prid politike *laissez faire*. Če bo odločitev drugačna – za politiko aktivnega poseganja –, potem se mi vsekakor dozdeva, da šepav in nepravičen ukrep brezobzirne prepovedi analize za nezdravnike ni zadosten rezultat. V tem primeru se bo treba potruditi še za kaj več: treba bo določiti pogoje, pod katerimi bo dovoljeno opravljanje analitične prakse vsem, ki jo bodo želeli opravljati, določiti kakršnokoli avtoriteto, pri kateri bo mogoče dobiti informacije o tem, kaj je analiza in kakšne priprave so potrebne zanj, in spodbujati možnosti poučevanja o analizi. Torej moramo bodisi pustiti stvari pri miru ali pa ustvariti red in jasnost; v zapleteno situacijo ne smemo poseči z osamljeno prepovedjo, mehanično izpeljano iz predpisa, ki je postal neustrezen.

VII.

»Da, toda zdravniki, zdravniki! Ne morem vas pripraviti do tega, da bi se lotili prave teme najinega razgovora. Še vedno se mi izmikate. Vendarle gre za to, ali ne bi morali zdravnikom priznati izključne pravice do opravljanja analize, zaradi mene potem, ko so izpolnili določene pogoje. Večina zdravnikov zgotovo ni mazačev v analizi, kot ste jih opisali. Sami pravite, da je večina vaših učencev in privržencev zdravnikov. Nekdo mi je izdal, da ti nikakor ne delijo vašega mnenja v vprašanju laične analize. Seveda lahko domnevam, da se vaši

učenci pridružujejo vašim zahtevam po zadostni pripravi in podobno; pa vendarle se tem učencem zdi to združljivo z možnostjo, da se laikom onemogoči opravljanje analize. Je temu tako? In če je, kako to razlagate?«

»Vidim, da ste dobro obveščeni. Da, tako je. Sicer ne vsi, toda velik del mojih sodelavcev zdravnikov se v tej zadevi ne strinja z mano; zavzema se za izključno pravico zdravnikov do analitičnega zdravljenja nevrotikov. Iz tega lahko razberete, da so tudi v našem taboru mnenja lahko različna. Ve se, katero stran zastopam, in nasprotja v točki laične analize ne motijo našega dobrega razumevanja. Kako vam lahko pojasnim vedenje teh mojih učencev? Ne vem zagotovo; mislim, da gre za moč stanovske zavesti. Njihov razvoj je bil drugačen od mojega, še vedno se počutijo neprijetno, ker so izolirani od svojih kolegov, želijo si, da bi jih *profesija* sprejela z vsemi njihovimi pravicami, v zameno za to strpnost pa so pripravljene nekaj žrtvovati, in sicer na točki, katere življenjskega pomena ne razumejo prav dobro. Morda je drugače; če bi jim podtaknili motive konkurence, jih ne bi obtožili samo pritlehne miselnosti, ampak jim pripisali tudi nenavadno kratkovidnost. Saj so vendar vedno pripravljene uvesti v analizo druge zdravnike in z vidika materialnega položaja jim mora biti popolnoma vseeno, če si morajo bolnike, ki so na voljo, deliti s kolegi ali z laiki. Verjetno pa je treba upoštevati še nekaj drugega. Na te moje učence lahko vplivajo določeni dejavniki, ki v analitični praksi zdravniku zagotavljajo nedvomno prednost pred laikom.

»Zagotavljajo prednost? Pa smo tam. Torej končno priznavate to prednost? S tem bi bilo vprašanje razrešeno.«

Ni mi težko priznati. To naj vam pokaže, da nisem tako strastno zaslepljen, kot domnevate. Z omenjanjem teh razmer sem počakal, ker bo razprava o njih znova zahtevala teoretična pojasnila.

»Kaj imate zdaj v mislih?«

To je najprej vprašanje diagnoze. Če v analitično zdravljenje vzamemo bolnika, ki trpi zaradi tako imenovanih nevrotičnih motenj, se želimo prej prepričati – v kolikor je to pač mogoče –, da je primeren za to terapijo, da mu lahko torej po tej poti pomagamo. Toda to je mogoče samo v primeru, če ima res nevrozo.

»Menil bi, da je to mogoče prepoznati po znakih, po simptomih, o katerih toži.«

Prav tu se stvari znova zapletejo. Tega ni mogoče vedno prepoznati z vso gotovostjo. Pri bolniku lahko prepoznamo zunanjo podobo nevroze, pa lahko vendarle gre za kaj drugega – za začetek neozdravljive duševne bolezni ali za

prve znake pogubnega procesa v možganih. Razlikovanje – diferencialna diagnoza – ni vedno lahko in ga ni mogoče narediti takoj v vsaki fazi. Odgovornost za tako odločitev lahko seveda prevzame samo zdravnik. Kot sem že povedal, ni vselej preprosta. Bolezen ima lahko nedolžen videz precej časa, dokler se nazadnje vendarle ne pokaže njena zla narava. V resnici je v nevrotikih stalno zasajen strah, da bodo postali duševni bolniki. Toda če je zdravnik dolgo časa narobe ocenjeval tak primer ali si o njem ni bil na jasnem, nič ne de, nobena škoda ni bila storjena in nič nepotrebnega se ni zgodilo. Sicer tudi analitično zdravljenje temu bolniku ne bi škodilo, toda ožigosano bi bilo kot nepotrebno zapravljanje. Poleg tega bi se nedvomno našlo veliko ljudi, ki bi za slab izid obtožili analizo. Seveda neupravičeno, toda takih priložnosti se je treba izogibati.

»Toda to zveni brezupno. Izkoreninja vse, kar ste mi povedali o naravi in nastanku nevroze.«

Nikakor ne. Le znova potrjuje dejstvo, da so nevrotiki neprijetnost in zadrega za vse vpletene, torej tudi za analitike. Toda morda bom pregnal vašo zmedo, če bom svoje nove informacije povedal z ustrežnejšimi izrazi. Verjetno je za primere, s katerimi se zdaj ukvarjava, pravilneje reči, da so v resnici razvili nevrozo, da pa ta ni psihogena, ampak somatogena – da nima duševnih, ampak telesne vzroke. Me razumete?

»Seveda vas razumem. Toda tega ne znam povezati z drugo stranjo, s psihološko.«

To je mogoče storiti, če le upoštevamo zaplete žive substance. V čem smo našli bistvo nevroze? V dejstvu, da Jaz, višja organizacija duševnega aparata (razvita pod vplivi zunanjega sveta), ni zmožen opravljati svoje funkcije posredovanja med Onim in realnostjo, da se v svoji šibkosti umakne pred nagonskimi vzgibi Onega, zato pa mora sprejeti posledice te odpovedi v obliki omejitev, simptomov in neuspešnih reakcijskih tvorb.

Šibkost Jaza te vrste je mogoče najti pri vseh nas v otroštvu, zato imajo dogodki iz otroštva tako velik pomen za poznejše življenje. Zaradi izrednih bremen te otroške dobe – le v nekaj letih moramo premagati neznansko razvojno razliko med primitivnim človekom kamene dobe in človekom današnje kulture in se hkrati ubraniti predvsem nagonskih vzgibov zgodnje spolne dobe – se pod težo tega bremena naš Jaz zateče k potlačitvam in se izpostavi otroški nevrozi; usedlino te prinese s seboj v zrelost življenja kot dispozicijo za poznejše nevrotično obolenje. Zdaj je vse odvisno od tega, kako se s tem odraslim organizmom poigrava usoda. Če je življenje pretrdo, razmak med nagonskimi

zahtevami in zahtevami realnosti prevelik, lahko Jazu spodleti v njegovih prizadevanjih, da bi oboje pomiril, in to toliko prej, kolikor bolj ga ovirajo dispozicije, ki jih je prinesel iz otroštva. Proces potlačitve se nato ponavlja, nagoni se iztrgajo oblasti Jaza, najdejo svoja nadomestna zadovoljstva po poteh regresije in ubogi Jaz je nemočno postal nevrotičen.

Ostanimo zdaj pri tem: stičišče in križišče celotne situacije je relativna moč organizacije Jaza. Tako nam bo lažje dopolniti naš etiološki pregled. Kot tako imenovane normalne vzroke nevroze že poznamo šibkost otroškega Jaza, nalogo obvladovanja prvih vzgibov spolnosti in učinke bolj ali manj naključnih otroških doživetij. Toda ali ni mogoče, da imajo določeno vlogo tudi drugi dejavniki, ki izvirajo iz obdobja pred začetkom otroškega življenja? Na primer prirojena moč in neukrotljivost nagonskega življenja v Onem, ki že vnaprej postavlja Jazu naloge, ki jim ni kos? Ali posebna razvojna šibkost Jaza iz neznanih razlogov? Seveda morajo taki dejavniki dobiti etiološki pomen, v nekaterih primerih neprekosljiv. Vselej moramo računati z močjo nagonov v Onem; če so čezmerno razviti, naši terapiji bolj slabo kaže. Še vedno vemo premalo o vzrokih razvojne zavrtosti Jaza. To bi torej bili primeri nevroze z večinoma konstitucionalno podlago. Brez pomoči takih konstitucionalnih, kongenitalnih dejavnikov, kakršnihkoli že, se nevroza komajda lahko pojavi.

Toda če je relativna šibkost Jaza odločilen dejavnik za nastanek nevroze, mora biti mogoče tudi to, da poznejše telesno obolenje sproži nevrozo, če jo lahko izzove le šibkost Jaza. In to je znova zelo pogost primer. Taka telesna motnja lahko prizadeva nagonsko življenje v Jazu in stopnjuje moč nagonov prek meja, ki jim je Jaz še dorasel. Normalen zgled takih procesov je na primer sprememba pri ženski, ki je posledica motenj menstruacije in menopavze. Ali pa splošno telesno obolenje, boljše, organsko obolenje osrednjega organa živčevja, napade prehranske pogoje duševnega aparata, ga prisili, da omeji svoje delovanje in opusti svoje občutljivejše dejavnosti, h katerim sodi tudi vzdrževanje organizacije Jaza. V vseh teh primerih je podoba nevroze približno enaka; nevroza ima vedno enak psihološki mehanizem, toda, kot smo spoznali, zelo raznovrstno in pogosto zelo zapleteno etiologijo.

»Zdaj ste mi bolj všeč. Končno ste govorili kot zdravnik. Zdaj pričakujem, da boste priznali, da tako zapleteno zdravniško zadevo, kot je nevroza, lahko obvlada le zdravnik.«

Bojim ste, da ste ustrelili mimo. To, o čemer sva se pogovarjala, je bil košček patologije, pri analizi pa gre za terapevtski postopek. Dopusčam – ne, zahtevam –, da v vsakem primeru, ki pride v poštev za analizo, diagnozo najprej

postavi zdravnik. Zelo veliko nevroz, ki nas zaposlujejo, je na srečo psihogene narave in ne vzbujajo sumov, da so patološke. Ko zdravnik to ugotovi, lahko zdravljenje mirno prepusti laiku. V naših analitičnih društvih smo vselej ravnali na ta način. Zahvaljujoč tesnemu stiku med člani zdravniki in nezdravniki se je bilo mogoče napakam, ki se jih tako bojimo, tako rekoč popolnoma izogniti. Obstaja pa še drug primer, ko mora analitik na pomoč poklicati zdravnika. Med potekom analitičnega zdravljenja se lahko pojavijo – najpogosteje telesni – simptomi, pri katerih je sporno to, ali jih je treba obravnavati v povezavi z nevrozami ali pa gre za od te neodvisno organsko bolezen, ki se je pojavila kot motnja. Tudi to odločitev je treba prepustiti zdravniku.

»Torej laični analitik tudi med analizo ne more pogrešati zdravnika. Nov argument proti njegovi uporabnosti.«

Ne, iz te možnosti ni mogoče skovati argumenta proti laični analizi, kajti v takih okoliščinah zdravnik analitik ne bi ravnal nič drugače.

»Tega ne razujem.«

Obstaja namreč tehnično pravilo, da analitik dvoumnih simptomov, če se pojavijo med zdravljenjem, ne presoja sam, ampak jih prepusti v presojo zdravniku, ki ni povezan z analizo, na primer internistu, tudi če je sam zdravnik in še zaupa svojemu medicinskemu znanju.

»In zakaj je predpisano nekaj, kar se mi zdi tako odveč?«

Ni odveč; v resnici je za to več razlogov. Prvič, ni dobro združiti organskega in psihičnega zdravljenja in ga prepustiti eni osebi. Drugič, zaradi transfernega odnosa ni priporočljivo, da analitik bolnika telesno pregleduje. In tretjič ima analitik vse razloge, da dvomi v svojo nepristranskost, saj je njegovo zanimanje tako močno usmerjeno v psihične dejavnike.

»Vaš odnos do laične analize mi je zdaj jasen. Vztrajate pri tem, da morajo obstajati laični analitiki. In ker ne morete spodbijati dejstva, da svoji nalogi niso kos, boste spravili skupaj vse mogoče, da bi lahko upravičili in olajšali njihov obstoj. Sam pa ne vidim niti najmanjšega razloga, čemu bi naj imeli laične analitike, ki so vendarle lahko le terapevti druge vrste. Kar se mene tiče, sem pripravljen narediti izjemo za nekaj laikov, ki so se že usposobili za analitike; toda novih ne bi smeli usposabljanje in analitični inštituti bi se morali obvezati, da laikov ne bodo več sprejemali v usposabljanje.«

Strinjam se z vami, če se izkaže, da je ta omejitev v interesu vseh vpletenih. Priznajte mi, da so ti interesi treh vrst: interes bolnikov, interes zdravnikov in – *last not least* – interes znanosti, ki v resnici vključuje tudi interese vseh prihodnjih bolnikov. Bi raziskala vse te tri točke skupaj?

Bolniku je vseeno, ali je analitik zdravnik ali ne, pod pogojem, da je možnost napačne presoje njegovega stanja izključena z nujnim zdravniškim mnenjem pred začetkom zdravljenja in ob določenih zapletih med samim zdravljenjem. Zanj je nedvomno veliko bolj pomembno, da ima analitik osebnostne lastnosti, ki zbuja zaupanje, in da si je pridobil tista znanja in spoznanja ter tiste izkušnje, ki mu edine lahko omogočijo, da bo kos svoji nalogi. Nekdo bi lahko pomislil, da bo trpela analitikova avtoriteta, če bo bolnik vedel, da analitik ni zdravnik in da v nekaterih situacijah ne more pogrešati zdravnikove podpore. Seveda nismo nikoli pozabili povedati bolnikom, kakšne so kvalifikacije njihovega analitika, in lahko smo se prepričali, da stanovski predsodki do njih ne sežejo in da so pripravljeni sprejeti zdravljenje, pa naj jim bo ponujeno iz kakršnekoli smeri že – kar je sicer zdravniški stan že zdavnaj izkusil in sprejel kot hudo žalitev. Navsezadnje tudi laični analitiki, ki danes izvajajo analizo, niso nekakšni poljubni posamezniki, ki so po naključje prišli mimo, ampak osebe z akademsko izobrazbo, doktorji filozofije, pedagogi in posamezne ženske z velikimi življenjskimi izkušnjami in izredno osebnostjo. Analiza, ki se ji morajo podvreči vsi kandidati analitičnega inštituta, je hkrati najboljša pot za oblikovanje mnenja o tem, kakšne so njihove osebne zmožnosti za izvajanje te zahtevne dejavnosti.

Zdaj pa o interesih zdravnikov. Ne morem verjeti, da je mogoče kaj pridobiti z vključitvijo psihoanalize v medicino. Študij medicine že zdaj traja pet let, opravljanje zadnjih izpitov seže daleč v šesto leto. Vsakih nekaj let so študentu postavljene nove zahteve; in če zanje ne bi bil usposobljen, za svojo prihodnost ne bi bil dovolj pripravljen. Dostop do zdravniškega poklica je zelo težak, njegovo opravljanje pa ne prinaša niti velikega zadovoljstva niti velikih koristi. Če kdo podpre povsem upravičeno zahtevo, da mora zdravnik poznati tudi duševno plat bolezni, in zato podaljša izobraževanje zdravnikov še s kratko pripravo za analizo, pomeni to nadaljnje povečevanje učne snovi in ustrezno podaljševanje študentskih let. Ne vem, ali bodo zdravniki zadovoljni s posledico, ki je povezana z njihovo zahtevo po psihoanalizi. Toda težko jo je zavrniti. In to v obdobju, ko so se pogoji materialnega obstoja za stanove, iz katerih se rekrutirajo zdravniki, tako zelo poslabšali, da se je mlada generacija prisiljena čim prej sama preživljati.

Morda pa študija medicine ne želite obremenjevati s pripravo za analitično prakso in se vam zdi bolj smotno, da se prihodnji analitiki usposabljaajo šele po končanem študiju medicine. Rečete lahko, da je s tem povezana izguba časa praktično brez pomena, saj navsezadnje mlad moški pred tridesetim letom ne bo nikoli vreden bolnikovega zaupanja, ta pa je pogoj za zagotavljanje duševne

pomoči. Lahko bi sicer odgovorili, da tudi novopečeni zdravnik, ki zdravi telesne bolezni, ne more računati na prav veliko spoštovanje pri bolnikih, in da mlad analitik lahko zelo dobro zapolni svoj čas s tem, da dela na psihoanalitični polikliniki pod nadzorom izkušenega praktika.

Toda pomembneje se mi zdi, da s svojim predlogom zagovarjate zapravljanje moči, za katerega v teh hudih časih res ne morem najti nikakršnega ekonomskega opravičila. Analitično usposabljanje se sicer prekriva z zdravniško pripravo, vendar ne vključujeta drug drugega. Če bi – kar lahko danes zveni še neresnično – ustanovili visoko šolo za psihoanalizo, bi morali na njej poučevati veliko tistega, kar poučuje tudi medicinska fakulteta: poleg globinske psihologije, ki bi vedno ostala poglavitni predmet, še uvod v biologijo, v čim večjem obsegu védenje o spolnem življenju in seznanjanje z bolezenskimi slikami psihiatrije. Na drugi strani bi pouk analize obsegal tudi predmete, ki zdravniku niso blizu in s katerimi se ta v svoji dejavnosti ne srečuje: kulturna zgodovina, mitologija, psihologija religije in literarna veda. Če analitik ni dobro seznanjen s temi področji, ne bo vedel, kaj početi z velikim delom svojega gradiva. Zato pa za svoje namene ne more uporabljati večjega dela tistega, kar uči medicinska šola. Poznavanje anatomije nartnice, zgradbe ogljikovodikov, poteka možganskih živčnih vlaken, vsega, kar je medicina razkrila o bacilarnih boleznih in njihovem zatiranju, o serumskih reakcijah in novotvorbah, vse to znanje, ki je samo zase nedvomno vredno vsega spoštovanja, je zanj vendarle popolnoma nepomembno, ne tiče se ga, niti mu neposredno ne pomaga pri tem, da bi razumel nevrozo in jo zdravil, niti to znanje ne prispeva k izostritvi tistih intelektualnih sposobnosti, ki so pri njegovi dejavnosti najpomembnejše. Ni mogoče ugovarjati, da je primer podoben, če se zdravnik posveti kakemu drugemu medicinskemu področju, npr. stomatologiji. Tudi v tem primeru ne more uporabiti marsikaj tistega, o čemer je moral opravljati izpite, in se bo moral naučiti še veliko novega, za kar ga šola ni pripravila. Toda obeh primerov vendarle ni mogoče enačiti. Tudi za stomatologijo so pomembni številni vidiki patologije, nauki o vnetju, gnojenju, nekrozi, vzajemnem učinkovanju telesnih organov; analitika pa njegova izkušnja vodi v drug svet z drugimi pojavi in drugimi zakoni. Naj si filozofija še tako prizadeva odpraviti razkorak med telesnim in duševnim, ta za našo izkušnjo še vedno obstaja, še bolj pa za naša praktična prizadevanja.

Nepravično in nesmotrno je siliti človeka, ki poskuša drugega osvoboditi muk fobije ali prisilne predstave, da ubere daljšo pot prek študija medicine. Taka prizadevanja tudi ne bodo prinesla uspeha, razen če se ne bodo končala s

popolnim zatrtjem analize. Predstavljajte si pokrajino, v katero vodita dve poti do določene razgledne točke – prva kratka in ravna, druga dolga, zavita in ovinkasta. Kratko pot poskušate zapreti z znakom za prepoved, morda zato, ker vodi mimo nekaterih cvetličnih gredic, ki bi jih radi zavarovali. Vaša prepoved bo spoštovana le v primeru, da je kratka pot strma in naporna, daljša pa se blago vzpenja na vrh. Če pa temu ni tako in je daljša pot, nasprotno, težja, si lahko predstavljate korist svoje prepovedi in usodo svojih cvetličnih gredic! Bojim se, da boste laike uspeli prisiliti v študij medicine prav toliko, kot bo meni uspelo spodbuditi zdravnike k temu, da se bodo učili analize. Saj vendar tudi vi poznate človeško naravo.

»Če imate prav, da analitičnega zdravljenja ni mogoče opravljati brez posebnega usposabljanja, da pa študij medicine ne prenese dodatne obremenitve s pripravo nanj, in da so medicinska znanja analitiku večinoma odveč, kako bomo dobili idealnega zdravnika, ki bo kos vsem nalogam svojega poklica?«

Ne morem predvidevati, kakšen bo izhod iz teh težav, pa tudi poklican nisem za to, da bi ga določil. Vidim samo dve stvari; prvič, da je analiza za vas zadrega in da bi bilo najbolje, če je sploh ne bi bilo – nedvomno je tudi nevrotik zadrega; in drugič, da bodo začasno upoštevanji interesi vseh vpletenih, če se zdravniki odločijo, da se sprijaznijo z razredom terapevtov, ki jim bo odvzel težavno zdravljenje tako silno pogostih psihogenih nevroz in v dobro teh bolnikov ostal v stalnem stiku z njimi.

»Je to vaša zadnja beseda v tej zadevi ali imate še kaj dodati?«

Gotovo. Nameraval sem obravnavati še tretji interes – interes znanosti. To, kar sem vam želel povedati, vas bo bolj malo zanimalo, zato pa toliko več pomeni meni.

Prav nič si namreč ne želimo, da bi psihoanalizo pogoltnila medicina in bi nato dokončno obležala v učbeniku psihiatrije, v poglavju terapija, poleg postopkov, kot so hipnotična sugestija, avtosugestija, prepričevanje, ki se imajo, rojeni iz naše nevednosti, za svoje kratkotrajne učinke zahvaliti lenobi in strahopetnosti človeških množic. Zasluži si boljšo usodo in jo bo, upajmo, tudi imela. Kot »globinska psihologija«, nauk o duševnem nezavednem, lahko postane nepogrešljiva v vseh tistih znanostih, ki se ukvarjajo z razvojem človeške kulture in njenimi velikimi institucijami, kot so umetnost, religija in družbena ureditev. Menim, da je tem znanostim že doslej zagotavljala izdatno pomoč pri reševanju njihovih problemov. Toda to so le majhni prispevki v primerjavi s tistim, kar bi bilo mogoče doseči, če bi kulturni zgodovinarji, psihologi religije, jezikoslovci in drugi znali sami uporabljati nove raziskovalne metode, ki so jim na voljo.

Uporaba analize za terapijo nevroz je le ena od možnosti njene uporabe; prihodnost bo morda pokazala, da ni najpomembnejša. V vsakem primeru pa bi bilo nepravilno, če bi žrtvovali vse druge možnosti njene uporabe eni sami, in to samo zato, ker se dotika kroga zdravniških interesov.

Kajti tu se odpira druga zveza, v katero ne moremo poseči nekaznovano. Če naj bi se predstavniki različnih humanističnih ved naučili psihoanalize, tako da bi lahko njene metode in vidike uporabljali pri svojem gradivu, ne zadošča, da se ustavijo pri izsledkih, ki so zapisani v analitični literaturi. Morali se bodo naučiti razumeti analizo po edini, za to odprti poti – da se sami podvržejo analizi. Nevrotikom, ki potrebujejo analizo, bi se tako pridružila še druga skupina oseb, ki sprejemajo analizo iz intelektualnih motivov, ki pa bodo nedvomno radi sprejeli izboljšanje svojih zmogljivosti, ki si jih bodo mimogrede pridobili. Za izvajanje teh analiz bo potrebno veliko število analitikov, za katere bo morebitno medicinsko znanje imelo le majhen pomen. Toda ti – imenovali jih bomo »učitelji analitiki« – bodo morali imeti posebej skrbno usposabljanje. Če jim tega ne bomo okrnili, jim je treba dati priložnost, da si nabirajo izkušnje ob poučnih in zglednih primerih; in ker se zdravi ljudje, ki jih tudi ne žene motiv vedoželjnosti, ne podvržejo analizi, so to lahko znova samo nevrotiki; ob teh se bodo – pod skrbnim nadzorom – usposabljali učitelji analitiki za svojo poznejšo, nezdravniško dejavnost. Vse to pa zahteva določeno mero svobode gibanja in ne prenese nobenih malenkostnih omejitev.

Morda ne verjamete v te povsem teoretične interese psihoanalize ali pa nočete dovoliti, da bi vplivali na praktično vprašanje laične analize. Potem mi dovolite, da vas opomnim, da ima psihoanaliza še eno področje uporabe, ki ne sodi pod zakon o mazaštvu in ki ga bodo zdravniki komajda terjali zase. Mislim na njeno uporabo v pedagogiki. Če začne otrok kazati znamenja nezaželenega razvoja, postane muhast, trmast in nepozoren, otroški zdravnik in celo šolski zdravnik ne bosta mogla storiti ničesar zanj, celo v tistem primeru ne, ko bo otrok kazal jasna znamenja nevroze, kot so boječnost, izguba teka, bruhanje, motnje spanja. Zdravljenje, ki združuje analitično vplivanje z vzgojnimi ukrepi, ki ga izvajajo osebe, ki jih ni sram ukvarjati se z razmerami v otrokovem okolju in ki si znajo utreti pot do duševnega življenja otroka, zmore hkrati poskrbeti za oboje: odpraviti nevrotične simptome in zatreti prve znake značajskih sprememb. Naše spoznanje o pomenu pogosto neopaznih otroških nevroz kot dispozicij za huda obolenja v poznejšem življenju nas usmerja na te otroške analize kot na odlično metodo preprečevanja bolezni. Ni mogoče zanikati, da ima analiza še vedno sovražnike; ne vem, kakšna sredstva imajo na voljo, da bi

preprečili tudi dejavnosti teh pedagoških analitikov ali analitičnih pedagogov. To se mi ne zdi zelo verjetno; toda nikoli se ne smemo čutiti preveč gotove.

Sicer pa, če se vrnemo k našemu vprašanju analitičnega zdravljenja odraslih nevrotikov, tudi tu še nismo izčrpali vseh vidikov. Naša kultura izvaja skorajda neznosen pritisk na nas, zahteva korektiv. Ali je preveč nemogoče pričakovati, da bi lahko psihoanalizi kljub njenim težavam pripadla naloga, da bi pripravila ljudi za tak korektiv? Morda se bo spet kakšen Američan domislil, da bi namenil nekaj denarja za analitično šolanje socialnih delavcev [*social workers*] svoje dežele in iz njih ustvaril pomožno enoto za zatiranje kulturnih nevroz.

»Aha, nova oblika vojske zveličanja.«

Zakaj pa ne? Naša domišljija vedno sledi vzorcem. Tok učenja željnih, ki bo nato preplaval Evropo, se bo moral izogniti Dunaju, kajti tu lahko razvoj analize podleže prezgodnji travmi zaradi prepovedi. Se smehljate? Tega ne govorim zato, da bi skušal vplivati na vašo sodbo. Niti najmanj. Vem, da mi ne verjamete; tudi vam ne morem jamčiti, da se bo to res zgodilo. Toda nekaj zagotovo vem. Sploh ni tako zelo pomembno, kakšno odločitev boste sprejeli pri vprašanju laične analize. Lahko ima lokalni učinek. Toda to, kar je zares pomembno – notranje razvojne možnosti psihoanalize –, uredbe in prepovedi ne morejo prizadeti.

Sklepna beseda k »Vprašanju laične analize« (1927)

Neposreden povod za pisanje mojega kratkega spisa, na katerega se navezujejo pričujoče razprave, je bila obtožba, vložena pri dunajskih oblasteh proti našemu kolegu nezdravniku dr. Th. Reiku zaradi mazaštva. Verjetno je splošno znano, da je bila ta tožba ovržena, potem ko so bile opravljene vse predhodne poizvedbe in pridobljena različna izvedenska mnenja. Ne verjamem, da je bil to uspeh moje knjige. Brez dvoma je bil primer preveč neugoden za nadaljevanje tožbe in oseba, ki je vložila tožbo kot oškodovana stranka, se je izkazala za nezanesljivo pričo. Ustavitve postopka proti dr. Reiku verjetno ne pomeni načelne odločitve dunajskega sodišča v vprašanju laične analize. Ko sem ustvaril lik »nepriistranske osebe«, ki je bila sogovornik v mojem tendenčnem spisu, sem imel pred očmi enega naših visokih funkcionarjev, moškega naklonjenega

prepričanja in neobičajne integritete; z njim sem se sam pogovarjal o primeru Reik, nato pa sem mu na njegovo željo izročil zasebno ekspertizo o tem vprašanju.²⁷ Vedel sem, da mi ga ni uspelo prepričati v svoj prav, zato se tudi moj dialog z nepristransko osebo ne konča s soglasjem.

Prav tako nisem pričakoval, da mi bo uspelo doseči enotno stališče do problema laične analize pri samih analitikih. Kdor v tej zbirki primerja izjave madžarske družbe z izjavami newyorške skupine, bo najbrž domneval, da moj spis ni prav nič dosegel in da vsakdo trdno vztraja pri svojem prejšnjem stališču. Toda tega tudi sam ne verjamem. Menim, da so številni kolegi ublažili svoja ekstremna pristranska stališča in da je večina sprejela moje pojmovanje, da o problemu laične analize ni mogoče odločati po ustaljenih običajih, saj je povezan z novo situacijo in zato zahteva novo presojo.

Kot se zdi, je na ugoden odziv naletela tudi smer, ki sem jo dal celotni razpravi. Moja glavna teza je bila, da ni najpomembnejše vprašanje, ali ima analitik zdravniško diplomu, ampak ali ima za seboj ustrezno usposabljanje, potrebno za opravljanje analize. Na to je bilo mogoče navezati vprašanje, o katerem so kolegi tako žolčno razpravljali: kakšno usposabljanje je najprimernejše za analitika. Moje mnenje je bilo in še vedno ga zagovarjam, da to ni usposabljanje, ki ga predpiše univerza prihodnjemu zdravniku. V tako imenovanem usposabljanju zdravnikov vidim težaven ovinek k poklicu analitika. Nedvomno daje analitiku veliko tistega, kar nujno potrebuje. Toda hkrati mu nalaga veliko preveč tistega, kar ne bo nikoli uporabil, pomeni pa tudi nevarnost, da se bosta njegovo zanimanje in celoten način razmišljanja preusmerila proč od razumevanja psihičnih pojavov. Učni načrt za analitika je treba šele zasnovati. Vključevati mora prvine humanističnih ved, psihologije, kulturne zgodovine in sociologije, pa tudi anatomije, biologije in razvojne zgodovine. Toliko je vsega, kar je treba poučevati, da je povsem upravičeno izpustiti iz pouka vse tisto, kar nima neposredne zveze z analitično dejavnostjo in kar le posredno prispeva (tako kot vsak drug študij) k šolanju intelekta in moči čutnega opazovanja. Zelo preprosto je ugovarjati temu predlogu, češ da take analitične visoke šole ni in da je to idealna zahteva. Ideal, nedvomno, toda ideal, ki ga je mogoče in ki ga je treba uresničiti. V naših analitičnih inštitutih se je, kljub vsem njihovim začetnim pomanjkljivostim, to že začelo uresničevati.

Mojim bralcem ne bo ušlo, da sem kot nekaj samoumevnega pravkar predpostavil nekaj, o čemer drugi še vedno burno razpravljajo. Namreč to, da psiho-

27. [Freud ima tu v mislih najverjetneje Duriga. Glej »Uvodno pripombo urednika«, str. 145.]

analiza ni posebno področje medicine. Ne vidim, kako se je mogoče upirati temu priznanju. Psihoanaliza je del psihologije; tudi ne medicinska psihologija v starem pomenu ali psihologija bolezenskih procesov, ampak kratko malo psihologija. Nedvomno ni celotna psihologija, ampak njen spodnji del, morda sploh njen temelj. Ne smejo nas zapeljati možnosti njene uporabe v medicinske namene. Medicina uporablja tudi elektriko in rentgenske žarke, toda znanstveno področje obeh je vendarle fizika. Tudi zgodovinski argumenti ne morejo spremeniti te pripadnosti. Ves nauk o elektriki ima svoj izvor v opazovanju živčno-mišičnega preparata, pa zato danes nikomur ne pride na misel, da bi trdil, da je del fiziologije. Za psihoanalizo navajajo, da jo je vendarle iznašel zdravnik med svojimi prizadevanji, da bi pomagal bolnikom. Toda to je za njeno presojo očitno nepomembno. Poleg tega je ta zgodovinski argument dvorezen. Lahko bi nadaljevali in se spomnili, kako neprijazno, v resnici sovražno so zdravniki obravnavali analizo od samega začetka; to bi lahko pomenilo, da tudi danes nimajo do analize nikakršnih pravic. In čeprav sam zavračam tak sklep, sem še danes nezaupljiv do tega, ali prizadevanje zdravnikov za psihoanalizo temelji z vidika libidinalne teorije na prvi ali drugi Abrahamovi nižji stopnji²⁸ – ali gre pri tem za polastitev objekta z namenom uničenja ali ohranitve tega.

■ Za hip bi še rad ostal pri zgodovinskem argumentu. Ker gre zame, lahko tistim, ki jih to zanima, nekoliko osvetlim svoje lastne motive. Po 41 letih zdravniške dejavnosti mi moje samospoznanje pravi, da pravzaprav nisem bil nikoli pravi zdravnik. Zdravnik sem postal, ker sem se bil prisiljen odpovedati svojemu prvotnemu namenu; in moje življenjsko zmagoslavje leži v tem, da sem po dolgi in ovinkasti poti znova našel začetno smer. Nič ne vem o tem, da bi v svojih zgodnjih letih čutil potrebo, da bi pomagal trpečim ljudem. Moja sadistična nagnjenja niso bila zelo močna, tako da se temu njihovemu derivatu ni bilo treba razvijati. Prav tako se nisem nikoli igral »zdravnika«; moja otroška radovednost je očitno ubrala druge poti. V mladostnih letih sem čutil izredno močno potrebo, da bi razumel nekaj o ugankah tega sveta in morda celo sam prispeval kaj k njihovi rešitvi. Vpis na medicinsko fakulteto se je zdel najboljša pot za to; toda potem sem poskusil – brez uspeha – z zoologijo in s kemijo, dokler se nisem nazadnje, pod vplivom Brückeja, največje avtoritete, ki je kadarkoli vplivala name, oprijel fiziologije, ki se je takrat seveda premočno omejevala na histologijo. V tistem času sem opravil že vse izpite na medicini,

28. [Prim. Abraham, 1924. – Za raziskavo teh spodnjih stopenj glej tudi 32. predavanje v *Neue Folge* (1933 a, *Studienausgabe*, 1. zvezek, str. 532–533.)

ne da bi me zanimalo karkoli s področja medicine, dokler me ni učitelj, ki sem ga tako globoko spoštoval, posvaril, da se moram v svojih skromnih materialnih razmerah odpovedati karieri teoretika. Tako sem s histologije živčnega sistema presedlal k nevropatologiji in se potem, na podlagi novih spodbud, začel zanimati za nevroze. Toda menim, da moje pomanjkanje pravih zdravniških dispozicij mojim bolnikom ni naredilo veliko škode. Kajti bolnik nima veliko od tega, če ima terapevtski interes pri zdravniku prevelik emocionalen poudarek. Za bolnika je najbolje, če zdravnik opravlja svoje delo hladno in čim bolj korektno.

Nedvomno je to, kar sem povedal, le malo prispevalo k osvetlitvi problema laične analize; potrdilo naj bi zgolj mojo osebno legitimacijo, če že zagovarjam lastno vrednost psihoanalize in njeno neodvisnost od uporabe v medicini. Na tej točki mi bo kdo ugovarjal, da je vprašanje, ali je psihoanaliza kot znanost delno področje medicine ali psihologije, čisto akademsko vprašanje in za prakso popolnoma nezanimivo. To, kar je v resnici pomembno, pa naj bi bilo nekaj drugega, namreč uporaba analize za zdravljenje bolnika; v kolikor si lasti to pravico, mora sprejeti dejstvo, da je kot posebno področje sprejeta v medicino, tako kot na primer rentgenologija; in spoštovati mora vse predpise, ki veljajo za terapevtske metode. Priznam, da je temu tako; rad bi bil samo prepričan, da terapija ne bo uničila znanosti. Na žalost vse primerjave sežejo le korak naprej; kmalu je dosežena točka, na kateri se predmeta primerjave začneta razhajati. Primer analize se razlikuje od primera rentgenologije. Fiziki ne potrebujejo bolnika, da bi preučevali zakone rentgenskih žarkov. Edino gradivo psihoanalize pa so duševni procesi človeka in preučevati jih je mogoče le v človeku. Iz razlogov, ki jih je lahko razumeti, nevrotičen posameznik ponuja veliko bolj poučno in dostopnejše gradivo kot normalen posameznik; in če odvzamemo to gradivo nekemu, ki se želi naučiti analize in jo uporabiti, ga prikrajšamo za dobro polovico njegovih možnosti usposabljanja. Seveda nimam namena zahtevati, da bi interes nevrotičnega bolnika žrtvovali interesu pouka in znanstvenega raziskovanja. Cilj mojega kratkega spisa o vprašanju laične analize je bil pokazati natanko to, da je – če so izpolnjeni določeni varnostni ukrepi – interese obeh vrst mogoče precej brez težav uskladiti in da taka rešitev ne nazadnje koristi tudi interesu medicine, če je prav razumljen.

Te varnostne ukrepe sem vse sam navedel in reči smem, da razprava k tej točki ni dodala nič novega. Rad bi še opozoril, da so bili poudarki pogosto porazdeljeni na način, ki ni pravičen do resničnosti. Drži vse, kar sem povedal o težavah diferencialne diagnoze in o negotovosti pri presojanju telesnih

simptomov v številnih primerih – ki torej zahtevajo zdravnikovo znanje in zdravnikov poseg. Toda število primerov, v katerih takih dvomov sploh ni in v katerih zdravnik sploh ni potreben, je zagotovo nesorazmerno večje. Ti primeri so lahko znanstveno povsem nezanimivi, toda v življenju imajo dovolj pomembno vlogo, da upravičijo dejavnost laičnega analitika, ki jim je popolnoma dorasel. Pred časom sem analiziral kolega, ki je zlasti ostro protestiral proti zamisli, da bi dopuščali zdravniško dejavnost nekomu, ki ni zdravnik. Lahko sem mu rekel: »Zdaj delava že več kot tri mesece. Na kateri točki najine analize sem imel priložnost, da bi uporabil svoje zdravniško znanje?« Priznal je, da za to nisem imel nobene priložnosti.

Prav tako ne pripisujem velikega pomena argumentu, da laični analitik ne bo imel avtoritete pri bolniku in ne bo imel večjega ugleda kot kakšen ranocelnik ali maser, ker se mora biti pripravljen posvetovati z zdravnikom. Primerjava znova ni primerna – ne glede na dejstvo, da bolnika v njegovem priznavanju avtoritete navadno vodi njegov čustven transfer in da zdravniška diploma nanj ne napravi tako močnega vtisa, kot zdravnik verjame. Poklicni laični analitik ne bo imel težav, da bi si zagotovil toliko ugleda, kot mu pritiče kot posvetnemu dušnemu pastirju.²⁹ V resnici bi besede »posvetno dušno pastirstvo« lahko uporabili kot splošno formulo za opis funkcije, ki jo mora analitik, pa naj bo zdravnik ali laik, opraviti v odnosu do javnosti. Naši prijatelji med protestantskimi, zadnje čase pa tudi med katoliškimi duhovniki pogosto osvobodijo svoje farane njihovih zavor v življenju, s tem ko okrepijo njihovo vero – potem ko jim najprej ponudijo nekaj analitičnih pojasnil o naravi njihovih konfliktov. Naši nasprotniki, adlerjanski individualni psihologi, si prizadevajo doseči enake spremembe pri ljudeh, ki so postali nestanovitni in neučinkoviti, s tem ko prebudijo njihovo zanimanje za socialno skupnost – potem ko so jim sprva osvetlili en sam kotiček njihovega duševnega življenja in jim pokazali, kakšen delež imajo njihovi egoistični vzgibi in vzgibi nezaupljivosti v njihovi bolezni. Oba postopka, ki črpata svojo moč iz opiranja na analizo, imata svoje mesto v psihoterapiji. Mi, ki smo analitiki, si za svoj cilj postavimo čim popolnejšo in globoko analizo bolnika. Ne želimo ga razbremeniti s sprejemom v katoliško, protestantsko ali socialistično skupnost. Raje ga poskušamo obogatiti iz njegove lastne notranjosti, s tem ko njegov Jaz oskrbimo z energijami, ki so zaradi potlačitve nedostopno zvezane v njegovi podzavesti, pa tudi tiste druge, ki jih

29. [Freud se je o tej vrsti dejavnosti v protestantskih deželah izrazil že v svoji spremni besedi (1913 b) k Pfisterjevi knjigi (1913).]

mora njegov Jaz brezplodno upravljati, da vzdržuje to potlačitev. Dejavnost kot je ta, je duševna skrb v najboljšem pomenu besede. Smo si s tem zastavili previsok cilj? Je večina naših bolnikov vredna truda, ki ga to delo zahteva od nas? Ne bi bilo bolj ekonomično, da bi podpirali njihove pomanjkljivosti od zunaj, namesto da jih preoblikujemo od znotraj? Ne morem reči; vem pa nekaj drugega. V psihoanalizi je od samega začetka obstajala neločljiva vez med zdravljenjem in raziskovanjem. Spoznanje je prineslo uspeh zdravljenja. Ni bilo mogoče zdraviti bolnika, ne da bi se naučili nekaj novega; ni bilo mogoče dobiti novega pojasnila, ne da bi doživeli njegov blagodejni učinek. Naš analitični postopek je edini, v katerem se ohrani ta dragocena zveza. Samo če bomo nadaljevali z našim analitičnim dušnim pastirstvom, bomo lahko poglobili pridobljeni uvid v človekovo duševno življenje. Ta obet znanstvenega dobička je bil najodličnejša, najrazveseljivejša poteza analitičnega dela; ga smemo žrtvovati kakršnimkoli praktičnim premislekom?

Nekatere izjave, dane med to razpravo, mi zbujaajo sum, da je bil kljub vsemu moj spis o vprašanju laične analize v določeni točki napačno razumljen. Pred mano branijo zdravnike, kot da bi bil razglasil, da so ti na splošno nesposobni za opravljanje analize, in kot da bi bil razširil geslo, da je treba preprečiti okrepiteve iz zdravniških vrst. To ni bil moj namen. Ta videz je verjetno posledica tega, da sem moral v svoji polemično zastavljeni predstavitvi razglasiti, da so neusposobljeni zdravniki analitiki še bolj nevarni, kot so laiki. Svoje resnično mnenje o tem vprašanju bi lahko pojasnil s tem, da ponovim cinično izjavo o ženskah, ki je bila nekoč navedena v *Simplicissimusu*. Nek moški se je pritoževal drugemu o slabostih in težavni naravi lepšega spola, ta pa je na to pripomnil: »Ženska pa je vendarle najboljša stvar, kar jih imamo *te vrste*.« Priznam, dokler ni šol, kakršnih si želimo za usposabljanje analitikov, so osebe, ki so študirale medicino, najboljši material za prihodnjega analitika. Toda pravico imamo zahtevati, da svoje predizobrazbe ne bodo zamenjali z usposobljenostjo, da bodo premagali enostranost, ki jo spodbuja pouk v medicinski šoli, in da se bodo uprli skušnjavi, da bi se spogledovali z endokrinologijo in avtonomnim živčnim sistemom, ko je treba doumeti psihološka dejstva ob pomoči psiholoških predstav. Tudi sam sem prepričan, da se morajo vseh tistih problemov, ki se nanašajo na povezavo med psihičnimi pojavi in njihovimi organskimi, anatomskimi in kemijskimi temelji, lotiti le osebe, ki so študirale oboje, to pomeni zdravniki analitiki. Vsekakor pa ne bi smeli pozabiti, da s tem psihoanaliza ni izčrpana in da za njeno drugo stran potrebujemo sodelovanje oseb, ki so se najprej izobraževale v humanističnih vedah. Iz

praktičnih razlogov smo imeli navado – in to je veljalo tudi za naše publikacije –, da smo ločevali zdravniško analizo od uporabe analize. Toda to ni ustrezno. Prava meja poteka med znanstveno psihoanalizo in njeno uporabo na medicinskem in nemedicinskem področju.

V teh razpravah so laično analizo najostreje zavračali naši ameriški kolegi. Ne zdi se mi odveč, če jim odgovorim z nekaj opombami. Težko mi bodo očitali, da zlorabljam analizo v polemične namene, če bom izrazil svoje mnenje, da je njihov odpor povezan izključno s praktičnimi vidiki. Vidijo, da v njihovi državi laični analitiki počnejo veliko neumnosti z analizo in jo izrabljajo, zato škodijo tako bolnikom kot tudi ugledu analize. Zato nas ne sme čuditi, da se v svojem ogorčenju izogibajo teh brezvestnih škodljivcev in da želijo preprečiti laikom vsakršno sodelovanje v analizi. Toda ta dejstva že zadoščajo, da lahko zmanjšamo pomen njihovih stališč. Kajti vprašanja laične analize ni mogoče presojati zgolj na podlagi praktičnih premislekov in lokalne razmere v Ameriki za nas ne morejo biti edine merodajne.

Sklep, ki so ga sprejeli naši ameriški kolegi proti laičnim analitikom, temelji predvsem na praktičnih motivih in se mi zdi nepraktičen; kajti spremeniti ne more niti enega od vidikov, ki obvladujejo tamkajšnje razmere. Bolj ali manj gre za poskus zatrtja. Če laičnim analitikom ne moremo preprečiti njihove dejavnosti in če nas javnost ne podpira v boju proti njim, ali ne bi bilo bolj smiselno priznati dejstvo, da obstajajo, tako da jim ponudimo možnost za usposabljanje, si na ta način zagotovimo določen vpliv nad njimi in jim v spodbudo ponudimo možnost, da so deležni aprobacije pri zdravnikih in vabljeni k sodelovanju? Ne bi v tem tudi sami začutili interesa, da zvišajo svojo moralno in intelektualno raven?

Dunaj, junij 1927

Prevedla Marija Javornik.

POVZETKI

Realno kiberprostora

UDK: 159.964.2:130.2

Slavoj Žižek

Tekst raziskuje vprašanje, če je v kiberprostoru mogoče govoriti o Realnem v Lacanovem pomenu besede. Skozi prikaz različnih tipov naracije pokaže, da je to mogoče, vendar tako, da realno ni neko trdo »materialno« jedro, ampak je v zadnji instanci konstrukt, ki izhaja prav iz teh različnih poskusov narativizacije nekega travmatičnega dogodka v kiberprostoru.

Ključne besede:

naracija, kiberprostor, realno, proceduralno avtorstvo, perverzija, fantazma, dezidentifikacija

Blesk kreacije. Kant, Nietzsche, Lacan

UDK: 159.964.2:111.85

Alenka Zupančič

Tekst obravnava pojem lepega v navezavi na problematiko sublimacije. Najprej izriše pot in transformacije, ki jih Kantov pojem lepega kot »ugajanja brez interesa« doživi pri Nietzscheju in Lacanu. Nato podrobneje razčleni pojem sublimacije in njegovo sorodnost s (psihoanalitičnim) pojmom gona, ki pomaga razložiti dejstvo, da sublimacija ne poteka vselej v smeri sublimnega.

Ključne besede:

lepo, sublimno, želja, kreacija, sublimacija, gon

Mesto posameznika v strukturi Heglovih Osnovnih črt filozofije prava

UDK: 130.2:34

Dragana Kršić

Avtorica izhaja iz vprašanja, ali obstaja kaka skupna točka, ki bi združevala širino in neizčrpnost vsebin v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*. Po

njenem mišljenju je »v jedru« *Osnovnih črt filozofije prava* pojem posameznika, udejanjenje svobode posameznika. Z drugimi besedami, udejanjenje posameznika je osrednja točka celotnega dela. Avtorica pokaže, da so vsi predmeti, ki jih Hegel obravnava v tem delu, vedno v nekem smislu povezani s posameznikom, in drugič, za Hegla ni le vse povezano s posameznikom, temveč je tudi posameznik sam vedno tudi nekdo v razmerju do nečesa, tj. do nekoga. Za Hegla ni posameznika »na sebi«, marveč to, kar ona ali on je, postane skozi intersubjektivna razmerja – posameznik, človeško bitje kot tako »postane« ali je »na sebi in za sebe« le skozi izkustvo tega »posredovanja«.

Ključne besede

posameznik, svoboda, pravo, subjekt, moralnost

Družinska skrivnost

UDK 159.964.2

Tomaž Erzar

Avtor v članku na kratko skicira problem ojdipske želje oziroma simbolizacije ter nakaže, zakaj ne moremo pristati na rešitve, ki jih ponujata Deleuze in Guattari v *Anti-Ojdipu*. Hkrati kritizira tudi rešitve, ki sta jih v okviru Lacanovega poučevanja izdelala Jacques-Alain Miller in Lacan sam. Avtor trdi, da uspešna simbolizacija vedno poteka na ozadju pogojev simbolizacije, ki jih razume kot neko nezavedno ljubezen: šele kadar ozavedenje te ljubezni ne pretendira na to, da bi jo kot pogoj simbolizacije v celoti simbolizirala, tedaj lahko vodi v razmejitev histerične in nehisterične želje in odpira vrata novi etiki psihoanalize.

Ključne besede:

ojdipska želja, prepoved incesta, simbolizacija, vzajemnost želje, nevzajemna ljubezen.

Pričevanje in Veliki Drugi

UDK 316.3:159.953

Renata Salecl

V sodobni družbi imamo poplavo pričevanj ljudi o raznih travmah. Terapija ponovno najdenega spomina pa še posebej vidi rešitev vseh posameznikovih

tegot v spominjanju travmatičnih dogodkov iz preteklosti. V preteklih letih je imela velik odmev knjiga Binjamina Wilkomirskega *Fragmenti*, v kateri avtor opisuje spomine na svoje otroštvo v koncentracijskem taborišču, do katerih se je dokopal s pomočjo prej omenjene terapije. Danes je splošno sprejeto, da je ta knjiga izmišljotina. Članek se s pomočjo psihoanalitične teorije loti vprašanja, zakaj si nekdo izmisli, da je bil žrtev holokausta, hkrati pa primerja *Fragmente* s slavno komedijo o holokaustu, *Življenje je lepo*.

Ključne besede:

terapija ponovna najdenega spomina, psihoanaliza, holokaust, spomin, fantazma

Jezikovne igre in oblika življenja

UDK 81:1

Marjan Šimenc

V članku sta razvita dva pristopa Ludwiga Wittgensteina pri obravnavi koncepta jezikovne igre. Prvi navezuje na sistem pravil in jezikovne igre utemelji v družbeni praksi, ki je konceptualno povezana z obliko življenja. Drugi pristop je nakazan v Wittgensteinovem branju Frazerjeve knjige *Golden Bough*. V njem ne gre več za utemeljevanje jezikovne igre v skupnem življenju ljudi, temveč se kot bistven izkaže občutek globokega in zloveščega, ki leži v njenem jedru.

Ključne besede:

jezikovne igre, oblika življenja, sledenje pravilu, dejavnost, »globoko in zlovešče«

Strpnost in odnos do smrti

UDK 17.03

Janez Krek

Text se ukvarja z vprašanjem, kako je *sprejemljivost* tolerantnosti v sodobnosti povezana z odnosom do smrti. Ugotavlja, da je tolerantnost »široko sprejemljiva« zaradi obljube življenja, vendar je os v tem razmerju subjekta do Drugega nek specifični odnos do smrti. Rečeno v koordinatah, ki jih je načrtal

Jacques Lacan, je pogoj tolerantnosti smrt v Realnem, ali drugače, razcep subjekta v odnosu do Imaginarne, Simbolne in Realne smrti. Ta specifična *smrt* je strogo vzeto fikcija, konstrukt, ki nastane, ko imamo smrt, umiranje, vendar *brez* umestitve tako v Imaginarnem kot v Simbolnem. Realno smrti reprezentira radikalno obliko soočenja z izgubo, kar je prav pogoj tolerantnosti.

Ključne besede:

Realno smrti, strpnost, želja, gon, patriotizem, vrlina tolerantnosti

Družbena skrivnost

UDK 159.964.2

Jacques Lacan: igra in oblika življenja

UDK 81:1

Marjan Šimenčič

Ključne besede:

ojdipska želja, prepoved incesta, življenjska vrlina, vrlina tolerantnosti, ljubazen.

Strpnost in odnos do smrti

UDK 17.03

Janek Krak

Tekst se ukvarja z vprašanjem, kako je izpostavljenost tožnjaštvi v zadržanosti povezana z odnosom do smrti. Ugotavlja, da je tožnjaštvo »sloško sprecijalizirano«
zaradi oblike življenja, vendar je os v tem izrazu in zvezi do smrti, ki je specifična in odnosi na smrt. Razčlani v konotaciji, ki mu je zadržanost, vendar je tožnjaštvo in zveza do smrti, ki je specifična in odnosi na smrt.

ABSTRACTS

The Real of Cyberspace

Slavoj Žižek

The paper is dealing with the question whether, in the cyberspace, it is possible to talk about the Real in the Lacanian sense of the world. While exploring various narrative types deployed in the cyberspace, this possibility is affirmed. Yet, the Real should not be conceived of as a hard »material« kernel, but ultimately as a construction deriving from the very attempts of narrativization of some traumatic event in the cyberspace.

Keywords:

narrative, cyberspace, Real, procedural authorship, perversion, fantasy, disidentification

The Splendor of Creation. Kant, Nietzsche, Lacan

Alenka Zupančič

The paper deals with the notion of the Beautiful in its relation to the problematic of sublimation. Firstly, it traces the transformations that the Kantian notion of the Beautiful as »pleasure devoid of interest« undergoes in Nietzsche's and Lacan's work. Secondly, it analyses in detail the notion of the sublimation and its proximity to the (psychoanalytic) notion of the drive. The latter helps to explain the fact that sublimation does not always proceed in the direction of the sublime.

Keywords:

The beautiful, the sublime, desire, creation, sublimation, drive

The Place of the Individuum in Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*

Dragana Kršić:

The author's starting point is the question of whether there is a common point which unites the otherwise extremely wide-ranging and vast topics of

Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*. The notion of the individual, the actualisation of freedom of the individual, forms for her the »kernel« of the *Elements of the Philosophy of Right*. In other words, the actualisation of the individual is the pivotal point of the whole work. She shows, firstly, that all the subjects that Hegel deals with in this work are always in a certain sense related to the individual and, secondly, that for Hegel not only everything is in relation to the individual but that the individual himself is also always somebody in relation to something, i. e. to somebody. For Hegel, the individual is not formed »in itself« but becomes what he or she is only through intersubjective relations – an individual, a human being as such »becomes« or is »in and for itself« only through the experience of this »mediation«.

Key words:

individual, freedom, Right, subject, morality

Family secret

Tomaž Erzar

In the article the author presents the problem of Oedipal desire as the problem of symbolization and shows, why no such solutions may be accepted as those proposed by Deleuze and Guattari in *Anti-Oedipus*. The author equally criticizes the solutions elaborated within Lacanian school by Jacques-Alain Miller and Lacan himself and claims that successful symbolization is dependent upon unconscious conditions, which he describes as an unconscious love. The symbolization is said to be successful if it is not completely successful in symbolizing its own conditions, thus differentiating between hysteric desire and non-hysteric desire and opening door to a new etics of psychoanalysis.

Key words:

Oedipal desire, prohibition of incest, symbolization, reciprocity of desire, non-reciprocal love

Testimony and the big Other

Renata Salecl

In contemporary society we have an overflow of people's testimonies of all kinds of traumas. Recovered memory therapy especially sees the solution to the individual's problems in his or her remembering of the traumatic events

from the past. In the last years there was a lot of debate on Benjamin Wilkomirski's book *Fragments*, in which the author describes his memories from his childhood spent in the concentration camp, which he had discovered with the help of the before mentioned therapy. Today it is generally accepted that the book is a fake. With the help of the psychoanalytic theory, the article deals with the question, why someone invents to be a Holocaust survivor, and at the same time compares *Fragments* with the famous Holocaust comedy, *Life is Beautiful*.

Keywords:

recovered memory therapy, psychoanalysis, Holocaust, memory, fantasy

Language games and form of life

Marjan Šimenc

In the article two Wittgenstein's approaches are shown in understanding of the language game. The first is connected to a system of rules and based on a complex human practice, in a final analysis on a form of life. Second approach is to be found in Wittgenstein's comments on Frazer's *Golden Bough*. In this text the concept of language game is not grounded in a common practice of a mankind, the explanation tries to take into account something deep and sinister that lies in the center of language game.

Key words:

language games, form of life, following a rule, practice, »something deep and sinister«

Toleration and the attitude to death

Janez Krek

The paper deals with the question of how the acceptability of toleration as a feature of contemporaneity is linked with the attitude to death. Toleration is »widely acceptable« because it appears as the promise of life. However, analysis of three different theories of toleration shows that the axis in the relationship of the subject of toleration to the Other constitutes a specific attitude to death. Speaking in Lacanian terms, the condition of toleration is death in the Real, or

more precisely, the split of the subject in relation to Imaginary, Symbolic and Real death. Real death is a fiction, a construction that is constituted if a form of existence of death is made subject through subtraction of Imaginary and Symbolic death. Real death represents a radical form of confrontation with loss which is precisely the condition of the virtue of toleration.

Key words:

Real death, toleration, desire, drive, patriotism, virtue of toleration

Key words:

individual, freedom, right, subject

Key words:

Oedipal desire, prohibition of incest, reciprocity, reciprocity and the attitude to death, non-reciprocal love

PROBLEMI 3-4/1999, letnik XXXVII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

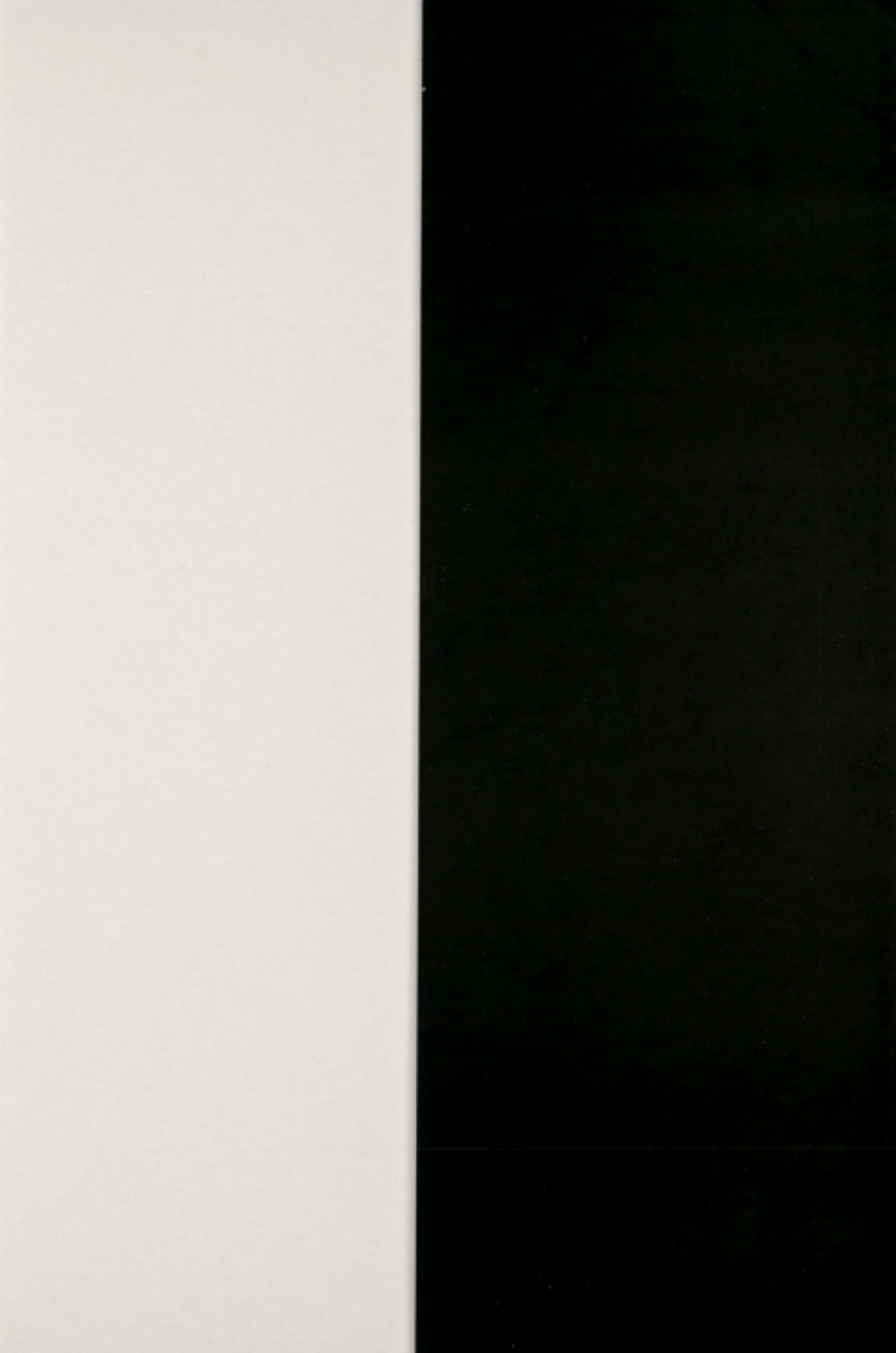
Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1999: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1575,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



ISSN 0555-2419



9 770555 241012