

6/95

Revija Problemi

Komenskega 11, Ljubljana

K A Z A L O

Filozofija skozi psihoanalizo

Slavoj Žižek, *Schelling-ja Hegel: »Zgledajoči paradoks«* 5

Glas skozi psihoanalizo

Mladen Dolar, *Glas, dr.* 29

PROBLEMI

Arhitektura skozi psihoanalizo

Renata Saleci, *Institucija in identiteta* 45

Psihoanaliza skozi psihoanalizo

Jelica Šumič-Riha, *Ali motam misli?* 61

Politika skozi telo

Jacob Rogozinski, *»Kot brezdišnje polje«*
novo zgodovino in politično telo 81

Ustava skozi zgodovino

Gerald Sturz, *Ustava: spreminjanje pomenov pojma od zgodnjega*
17. do poznega 18. stoletja 111

Jezik skozi telo

Tomaz Erzar, *Rekonstrukcija* 135

Molka homoseksualnost skozi žensko pop kulturo

Constance Penley, *»Broshovo gibanje: ženske, izmita in tehnologija«* 155



R O B L E M I

K A Z A L O

Filozofija skozi psihoanalizo

Slavoj Žižek, *Schelling-za-Hegla: »Izginevajoči posrednik«* 5

Glas skozi psihoanalizo

Mladen Dolar, *Glas, drugič* 29

Arhitektura skozi psihoanalizo

Renata Salecl, *Institucija in identiteta* 45

Psihoanaliza skozi psihoanalizo

Jelica Šumič-Riha, *Ali matem misli?* 61

Politika skozi telo

Jacob Rogozinski, *»Kot besedičenje pijanca...«
meso zgodovine in politično telo* 81

Ustava skozi zgodovino

Gerald Stourzh, *Ustava: spreminjanje pomenov pojma od zgodnjega
17. do poznega 18. stoletja* 111

Jezik skozi telo

Tomaž Erzar, *Rekonstrukcija* 135

Moška homoseksualnost skozi žensko pop kulturo

Constance Penley, *Brownovo gibanje: ženske, taktika in tehnologija* 155

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

SCHELLING-ZA-HEGLA:

»IZGINEVAJOČI POSREDNIK« I.

Od subjektivacije k subjektivni destituciji

Naša stava je, da je »kraljevska pot« do *Grundoperation* nemškega idealizma ta, da ga beremo skozi prizmo lacanovske psihoanalitične teorije. Toda da bi prišli do te *Grundoperation*, moramo najprej ovreči prevladujočo »filozofsko« branje Lacana: pojmovanje Lacana kot »filozofa jezika«, ki je poudarjal ceno, ki jo mora subjekt plačati, da bi vstopil v simbolni red – vso tisto lažno poezijo o »kastraciji«, o nekakšnem prvobitnem dejanju žrtvovanja in odpovedi, o užitku kot nemožnem; pojmovanje, da mora na koncu psihoanalitičnega zdravljenja analizand vzeti nase simbolno kastracijo, sprejeti temeljno, konstitutivno izgubo oziroma manko, itd., itd. Takšnemu pristopu moramo zoperstaviti njegovo drugo plat, ki jo običajno branje tiho obide: težava z užitkom ni v tem, da ga ni moč doseči, da se vselej izmakne našemu prijemu, temveč v tem, da *se ga nikoli ne moremo znebiti*, da se njegov madež vseskozi vleče za nami – v tem je poanta Lacanovega koncepta presežnega uživanja: prav sama odpoved užitku ima za posledico ostanek/presežek užitka. (V kritikah psihoanalize, ki Freudu očitajo namero, da bi »omadeževal vse po vrsti« in našel sledove užitka celo v najvišjih etičnih dejanjih, je potemtakem zrno resnice.) Poleg tega ta presežni užitek zaplete problem odgovornosti. Subjekt se lahko reši odgovornosti tako, da se skliče na simbolno mrežo tradicije, ki naddoloča njegov govor; upravičeno trdi: »Nisem pravi avtor svojih izjav, saj zgolj ponavljam performativne vzorce, v katere sem zrasel – skozi mene dejansko govori veliki Drugi« (avtor rasistične žaljivke se lahko tako vselej skliče na mrežo zgodovinskih usedlin, v katere je vpeto njegovo govorno dejanje). Toda subjekt je povsem odgovoren za tisti košček užitka, ki ga najde v svojem agresivnem rasističnem izbruhu. In isto velja za nasprotni primer žrtve: moj opis okoliščin, katerih žrtev sem bil, je lahko v celoti verodostojen in točen; past je v tem, da je ta moja pripoved vselej vpeta v trenutno konstelacijo, znotraj katere mi nudi presežni užitek (poročilo o moji viktimizaciji, s katerim

pripišem krivdo drugim, sebe pa predstavim kot nedolžno, pasivno žrtev okoliščin, vselej nudi globoko libidinalno zadovoljstvo), in za ta užitek, ki je vsebovan v moji subjektivni poziciji izjavljanja, ko poročam o svoji viktimizaciji, sem v celoti odgovoren. Razmejitvena črta tako teče vzdolž osi Drugi-užitek: z ozirom »na velikega Drugega« sam nisem avtor svojih govornih dejanj, ta so (nad)določena s svojim simbolnim kontekstom, in tako se lahko izognem svoji odgovornosti; vendar pa ostanem v celoti odgovoren za delček užitka, ki se drži vseh mojih govornih dejanj.

Prevladujoče »filozofsko« branje Lacana ni preprosto napačno branje, ki bi bilo zunanje temu, kar je Lacan dejansko dosegel: brez dvoma obstaja cela plast lacanovske teorije, ki ustreza temu branju; to plast najlažje izoliramo, če se osredotočimo na premike v Lacanovih formulah o zaključku psihoanalitičnega zdravljenja. Tu je ključen premik od *subjektivacije* k *subjektivni destituciji*. Kolikor status subjekta kot takega vključuje določeno krivdo in/ali zadolženost – filozofski topos, ki ga najdemo od Kierkegaarda do Heideggerja in ga je voljno prevzel tudi Lacan petdesetih let – potem gesta »subjektivacije« ob zaključku zdravljenja pomeni, da mora subjekt v celoti vzeti nase svojo konstitutivno krivdo in/ali dolg, ki sta zamegljena v njegovi »neavtentični« vsakdanji eksistenci; nasprotno pa »subjektivna destitucija« na koncu zdravljenja pomeni, da se mora subjekt znebiti svoje krivde in/ali dolga. Na ta način pridemo do dveh nasprotnih branj Freudovega *wo es war, soll ich werden*.¹ »Subjektivacija« kot proces, kjer vzameš krivdo nase, pomeni, da analizand »subjektivira«, v celoti vzame nase, »ponotranji« svojo kontingentno usodo, t.j. subjektivacija pokaže na tragično/heroično gesto *amor fati*, katere vzorčni primer v književnosti predstavlja Ojdip: čeprav Ojdip ni bil kriv za svoj zločin – njegova dejanja je predhodno določila kontingenca usode precej pred njegovim rojstvom – pa je vseeno heroično vzel nase polno odgovornost za svoja grozljiva dela, t.j. nase je vzel svojo usodo, jo »ponotranjil« in z njo živel do svojega bridkega konca... »Subjektivacijo« tako tvori povsem formalna gesta simbolne konverzije, s katero subjekt integrira v svoj simbolni univerzum – spremeni v sestavni del svoje življenjske zgodbe, opremi s pomenom – brezpomensko kontingenco svoje usode. V jasnem nasprotju s tem pa »subjektivna destitucija« vključuje obratno gesto: na koncu psihoanalitičnega zdravljenja mora analizand suspen-

1. Če seveda pustimo ob strani dve tradicionalni, predlacanovski branji: tako ego-psihološko, »Ego mora zasesti mesto Ida«, kot iracionalistično, »Ego se mora umakniti Idu, gonom, ki tvorijo jedro človekove osebnosti spodaj pod racionalnim Egom.«

dirati potrebo po simboliziranju/ponotranjenju, interpretiranju, iskanju »globjega pomena«; sprijazniti se mora s tem, da so bila travmatična soočanja, ki so začrtovala njegovo življenjsko pot, nekaj povsem kontingentnega in nepomembnega in da niso nosila nobenega »globjega sporočila«.

V skladu s tem lahko določimo dvoumno vlogo ljubezni v psihoanalitičnem zdravljenju: čeprav mora psihoanalitik spretno manipulirati s transferno ljubeznijo, pa vsekakor ne sme podleči njenim čarom – zakaj? Na najbolj elementarni ravni ljubezen vključuje ponotranjenje zunanjega, brezpomenskega srečanja oziroma trčenja: po eni strani je vzrok ljubezni radikalno kontingenten, nikoli ne moremo vnaprej predvideti njenega nastopa, in nudi izvrsten primer *tyche*; po drugi strani pa, ko srečamo našo »pravo ljubezen«, se nam zdi, kot da smo na to čakali vse svoje življenje, kot da je, na nek misteriozen način, vse naše prejšnje življenje vodilo k temu srečanju... – »ljubezen« je eno izmed imen za že omenjeni čisto formalni akt konverzije, s katerim brezpomensko zunanjo kontingenco Realnega »ponotranjimo«, simboliziramo, oskrbimo s Pomenom. Glavna etična prepoved psihoanalize potemtakem pravi, da ne smeš popustiti skušnjavi simbolizacije/ponotranjenja: pri psihoanalitičnem zdravljenju analizand tako rekoč *gre skozi zaljubljenost v nasprotni smeri*: v trenutku »izhoda iz transferja«, ki zaznamuje konec zdravljenja, lahko subjekt dojame dogodke, okrog katerih se njegova življenjska zgodba kristalizira v pomena polno Celoto, v njihovi nesmiselni kontingentnosti...

Želja proti gonu

Paradoksní zastavki naše strategije zdaj postajajo nekako bolj jasni: natančno, kolikor je naš namen povzdigniti Lacana do dostojanstva avtorja, ki nudi ključ za *Grundoperation* nemškega idealizma, nemara vrhunca celotne zgodovine filozofije, je naš glavni nasprotnik tipično »filozofsko« branje Lacana, *doxa* o Lacanu, ki zvede njegovo učenje na ogrodje tradicionalne filozofije. Daleč od tega, da bi predstavljala preprost primer napačnega branja, ima ta *doxa* nedvomno oporo v Lacanu: sam Lacan je često podlegel njeni skušnjavi, saj je ta *doxa* neke vrste »spontana filozofija (lacanovske) psihoanalize«. Kateri so potemtakem njeni temeljni obrisi? Tisti trenutek, ko vstopimo v simbolni red, za vedno izgubimo neposrednost predsimbolnega Realnega in pravi objekt želje (»mati«) postane nemožen-nedosegljiv. Vsak pozitivni objekt, s katerim se srečamo v realnosti, je vselej že nadomestek tega izgubljenega izvirnika,

tega incestuoznega *Ding*, ki je nedosegljivo že zaradi jezika samega – to je »simbolna kastracija«. Sama eksistenca človeka kot bitja jezika je tako zaznamovana z ireduktibilnim in konstitutivnim mankom: potopljeni smo v univerzum znakov, ki nam za vekomaj preprečujejo, da bi dosegli Reč; tako imenovana »zunanja realnost« je že sama »strukturirana kot govorica«, t.j. njen pomen je vselej že naddoločen s simbolnim okvirjem, ki strukturira naše dožemanje realnosti. Simbolna instanca očetovske prepovedi (»Ime Očeta«) zgolj pooseblja, uteleša nemožnost, ki je neločljivo povezana s simbolnim redom – »užitek je prepovedan tistemu, ki kot tak govori«. ²

Ta reža, ki za vekomaj ločuje izgubljeno Reč od simbolnih dozdevkov, ki niso nikoli »tisto«, določa obrise etike želje: »ne popusti glede svoje želje« lahko pomeni le »ne sprijazni se z nobenim nadomestkom Reči, pusti odprto režo želje«. Homologija s Kantovo filozofijo je tu ključna: pri Kantu se moramo izogniti dveh pastem, ne le preprosti utilitaristično pragmatični omejitvi našega zanimanja na objekt fenomenalnega izkustva, temveč tudi obskurantistični *Schwärmerei*, t.j. sanjam o neposrednem stiku z Rečjo onstran fenomenalne realnosti; na podoben način nas etika čiste želje sili, da se izognemo ne le zadovoljstvu ob ugodjih, ki nam jih nudijo objekti fenomenalne realnosti, temveč tudi nevarnosti, da bi se prepustili fascinaciji z Rečjo, kar bi nas zvleklo v njen smrtonosni vrtnec, ki se lahko konča le v psihozi ali samomorilskem *passage à l'acte*. V našem vsakdanjem življenju smo nenehno žrtve imaginarnih pasti, ki nam obljubljajo zacelitev izvirne/konstitutivne rane simbolizacije, od Ženske, s katero bo možno polno spolno razmerje, do totalitarnega političnega ideala v celoti uresničene skupnosti. V nasprotju s tem je temeljna maksima etike želje preprosto želja kot taka: željo je treba vzdrževati v njeni nezadovoljenosti. Tu imamo opravka z neke vrste heroizmom manka: namen psihoanalitičnega zdravljenja je, da spodbudi subjekt, da heroično vzame nase svoj konstitutivni manko, da vztraja na razcepu, ki poganja željo. Produktiven način, kako se izvleči iz te zagate, nam ponudi možnost *sublimacije*: ko izbereš empirični, pozitivni objekt in »ga povzdigneš do dostojanstva Reči«, t.j. ga spremeniš v neke vrste zamenjavo za nemožno Reč, tako ostaneš zvest svoji želji, ne da bi te povleklo v smrtonosni vrtnec Reči... Takšno (napačno) branje Lacana je vodilo Rudolfa Berneta, ³ da je Antigono vtrajanje pri svoji želji

2. Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 298.

3. Glej Rudolf Bernet, »Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan«, v: *Ethik und Psychoanalyse*, Hans-Dieter Gondek in Peter Widmer (ur.), Fischer, Frankfurt 1994.

interpretiral kot *negativno* držo, t.j. kot vzorčni primer smrtonosne obsedenosti z Rečjo, ki ne more doseči sublimacije in se tako izgubi v samomorilskem breznu – kot da ne bi bila celotna poanta Lacanovega branja *Antigone* v tem, da jo predstavi kot vzorčni primer psihoanalitične etike »ne popustiti glede svoje želje«!

Bernard Baas⁴ potegne politične konsekvence iz tega branja Lacana: polje političnega je zaznamovano z radikalno dvoumnim razmerjem subjektov do javne Reči (*res publica*), jedra Realnega, okrog katerega se vrti življenje skupnosti. Subjekt je kot član skupnosti razcepljen ne le med svojimi »patološkimi« nujami in svojim razmerjem do Reči – prav tako je razcepljeno tudi njegovo razmerje do Reči: po eni strani nam zakon želje narekuje, da zanemarimo naše patološke interese in sledimo naši Reči; po drugi strani pa nam še višji zakon (Baas ga piše z velikim Z) zapoveduje, da ohranimo minimum distance do naše Reči, t.j. da se ob sleherni politični akciji, ki naj bi realizirala našo Stvar, zavedamo, da »to ni tisto [*ce n'est pas ça*]«. Reč se lahko pojavi le v svojem umiku, kot obskurni Temelj, ki spodbuja naše delovanje, vendar izgine tisti trenutek, ko ga skušamo zapopasti v njegovi pozitivni ontološki konsistentnosti: če tega Zakona ne upoštevamo, se prej ali slej ulovimo v »totalitarni« samo-uničujoči začarani krog... V ozadju seveda preži kantovsko razlikovanje med konstitutivnim in regulativnim aspektom: Reč (na primer svoboda) mora ostati regulativni ideal – vsak poskus njene polne realizacije lahko vodi le v najbolj strahotno tiranijo. (Tu zlahka razpoznamo obrise Kantove kritike pervertiranosti francoske revolucije med revolucionarnim terorjem jakobincev.) In kako se je moč izogniti temu, da tu ne bi prepoznali navezave na aktualni politični pejsaž, z obema njegovima skrajnostima, nenačelnim liberalnim pragmatizmom in fundamentalističnim fanatizmom?

Na prvi pogled se to branje Lacana zdi prepričljivo, skorajda samoumevno – pa vendar bi ga morala narediti sumljivega prav ta lahkota, s katero se prevaja lacanovske koncepte v moderne strukturalistične in/ali eksistencialistične filozofeme konstitutivnega manka ipd. Nekoliko grobo bi lahko rekli, da imamo tu opravo k »idealističnim« popačenjem Lacana; tej »idealistični« problematiki želje, njenega konstitutivnega manka, ipd., se moramo zoperstaviti z »materialistično« problematiko Realnega gonov. Drugače rečeno, za Lacana »Realno« *ni*, v kantovskem modusu, čista negativna kategorija, označba meje brez določitve tega, kar leži onstran nje – Realno kot gon je, nasprotno, *agens*,

4. Glej Bernard Baas, »Das öffentliche Ding«, v: *Ethik und Psychoanalyse*.

»gonilna sila« želenja.⁵ Ta »aktivni« (in ne zgolj negativni) status gonov, pred-simbolnega libida, napelje Lacana na to, da izdela skrajno schellingovski mit o »lameli« (ploščici): v njem razgrne – v formi mitične pripovedi, ne pa konceptualne artikulacije – »realno genezo«, t.j. tisto, kar se je moralo zgoditi *pred* simbolizacijo, *pred* vznikom simbolnega reda.⁶ Na kratko, tu je Lacanova poanta v tem, da prehod od radikalno »nemožnega« Realnega (materinske Reči-Telesa, ki jo je moč dojeti le na negativen način) k vladavini simbolnega Zakona, k želji, ki jo uravnava Zakon, ki jo vzdržuje temeljna Prepoved, ni neposreden: *med* »čisto«, »predčloveško« naravo in redom simbolnih menjav se nekaj zgodi, in to »nekaj« je natančno Realno gonov – *ni več* »zaprti krog« instinktov in njihovega notranjega ritma zadovoljitve (goni so že »iztirjena narava«), vendar *tudi še ni* simbolna želja, ki jo vzdržuje Prepoved. Lacanovska Reč ni preprosto »nemožno« Realno, ki se z vstopom simbolnega reda umakne v mračne koticke Nedosegljivega, ampak je sam univerzum gonov.⁷ Tu je referenca na Schellinga

5. To ključno razliko je izpeljal Peter Widmer v spisu »Ethik und Psychoanalyse«, v: *Ethik und Psychoanalyse*, str. 16.
6. Kar zadeva ta lacanovski mit o lameli, glej tretje poglavje v: Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Duke University Press, Durham 1993. – Mimogrede, pravkar rečeno nikakor ne implicira, da je Realno gonov, kar zadeva njegov ontološki status, neke vrste polna substancialnost, pozitivni »material« formalno simbolnih strukturacij. Kar je Lacan naredil s pojmom gona, je nenavadno podobno tistemu, kar je Einstein v splošni relativnostni teoriji storil s pojmom gravitacije. Einstein je »desubstancionaliziral« gravitacijo tako, da jo je zvedel na geometrijo: gravitacija ni substancialna sila, ki »ukrivlja« prostor, ampak je ime za samo ukrivljenost prostora; na podoben način je Lacan »desubstancionaliziral« gone: gon ni prvobitna pozitivna sila, temveč čisto geometrični, topološki fenomen, ime za ukrivljenost prostora želje, t.j. za paradoks, da znotraj tega prostora način, kako doseči objekt (*a*), ni v tem, da »štartamo« direktno nanj (kar je najlažji način, da ga zgrešimo), ampak da ga obkrožimo, da »se vrtimo v krogu«. Gon je to čisto topološko »popačenje« naravnega instinkta, ki najde svojo zadovoljitev v neposredni konsumpciji svojega objekta.
7. Kritika, ki jo na Lacana naslovi Mikkel Borch-Jakobsen, in ki je drugače zelo konsistentna – po kateri Lacan ostaja omejen na kartezijanski subjekt (simbolnih) predstav in je tako zmožen dojemati predsobilno Realno zgolj na čisto negativen način, kot manko, praznino ali odsotnost –, je upravičena le, kolikor zvedemo Lacana na ta »filozofski« aspekt in vidimo v njem teoretika »konstitutivnega manka«, »simbolne kastracije«, ipd. (Glej Mikkel Borch-Jakobsen, *Lacan. The Absolute Master*, Stanford University Press, Stanford 1991.) Še ena težava je z Borch-Jakobsenom: ko kritično trdi, da Lacanovo pojmovanje nezavednega (»strukturiranega kot govorica«) ostaja vse preveč racionalno kartezijansko, saj dojema nezavedno kot sestavljeno iz simbolnih predstav in tako ne pride do »pravega« nezavednega, ki ni zgolj mračna, ne povsem udejanjena predstava, ampak je onstran samega polja predstav (ali bolje pod njim), tako rekoč trka na odprta vrata in povsem zgreši Lacanovo poanto. Dojemanje nezavednega onstran *cogita* (onstran diskurza, onstran predstav...) ni bilo za

ključnega pomena, saj je bil Schelling prvi, ki je naredil podoben korak znotraj filozofskega polja: njegova mitična pripoved o »vekovih sveta« se osredotoči na proces v Bogu, ki predhodi dejanskosti božjega Logosa, ta proces pa je opisan na način, ki jasno utira pot Lacanovemu pojmovanju Realnega gonov.

Filozofske konsekvence tega premika so daljnosežne: prisili nas, da postavimo pod vprašaj enega izmed običajnih toposov filozofskega diskurza, ki ga najdemo tako pri Kantu, kot Heideggerju in (zgodnjem) Lacanu, namreč pojmovanje človeka kot entitete, ki je strukturno – na formalno-transcendentalni ravni – »kriva«, zadolžena, odgovorna za svojo etično določitev. (Kot smo pravkar videli, človek pade v najstrašnejše Zlo prav v tistem trenutku, ko si prizadeva, da bi v celoti poplačal svojo »ontološko zadolženost«, tako da bi neposredno udejanil svojo noumenalno etično določenost.) Tu moramo izvesti »še en obrat vijaka« in premestiti manko subjekta (njegovo nemoč, da bi v celoti zadostil etični zapovedi velikega Drugega) v *manko tega Drugega samega*: kot poudari Schelling, je sam Absolut razcepljen na svojo pravo Eksistenco in nepredirni Temelj svoje Eksistence, tako da se zdi, na nek nezaslišan način, da se sam Bog upira polnemu udejanjanju Ideala – ta premestitev razcepa v sam Absolut nas seveda razbremeni krivde. – Hegel naredi tu še korak naprej; če bi hoteli formulirati njegovo pozicijo s Schellingovimi besedami, bi morali reči, da Hegel postavi identiteto med Bogom samim in Temeljem njegove Eksistence: njuna razlika je čisto formalna, t.j. vsebuje premik gledišča, s katerega opazujemo Absolut. Razlika med Dobrim in Zlim, na primer, ni preprosto atribut objekta naše zaznave; vselej je dialektično posredovana z različno naravnostjo samega opazujočega subjekta do objekta, ki ga dojema kot »dobrega« ali »zlega« – kot pravi Hegel, dejansko zlo je konec koncev v samem pogledu, ki vidi stanje stvari kot zlo. Vendar tega paradoksa ne smemo zvesti na standardni teološki običaj topos, po katerem se stvari zdijo zlobne le iz naše omejene, končne perspektive, medtem ko so z vidika celote »dobre«, v smislu, da prispevajo k harmoniji Celote (vzemimo le slavno primerjavo našega omejenega videnja s posameznikom, ki opazuje lepo sliko iz prevelike bližine: to, kar se mu zdi kot zamegljeni madeži, se, ko stopi korak nazaj in zapopade sliko v vsej njeni

moderno filozofijo nikoli problem: celotna *Lebensphilosophie* temelji na takšnem čisto »iracionalnem« instinktivnem nezavednem; travmatični aspekt freudovskega nezavednega pa je prej v dejstvu, da poseduje natančno tiste lastnosti, ki se jih običajno dojema kot privilegij racionalno-diskurzivne zavesti: daleč od tega, da bi ga sestavljali slepi, »iracionalni« goni, je nezavedno, nasprotno, mreža označevalnih predstav, diskurz s svojo lastno »racionalnostjo« – prav to pa ga naredi tako travmatičnega za običajno filozofsko držo...

celoti, spremeni v elemente, ki prispevajo k njeni lepoti in harmoniji.) Heglova poanta je prej natančno nasprotna temu teološkemu obćemu toposu – kolikor je Ženska, ki obstaja, eno izmed imen Boga, smo v skušnjavi, da na tem mestu navedemo Chandlerjevo slavno moško-šovinistično duhovićenje iz romana *Visoko okno*: »Z desetih metrov je bila videti zelo šik. S treh metrov je izgledala, kot da bi bila ustvarjena za to, da se jo gleda z desetih.«⁸ Stvari so nekako podobne pri samem Absolutu: če naj še naprej vzbuja sublimno strahospoštovanje, moramo obdržati primerno distanco do njega – tako kot tisti grad iz Kafkovega istoimenskega romana, ki je iz doline pod njim videti veličastno, toda ko se zemljomerec K. povzpne na hrib in se mu približa, nenadoma opazi, da je grad, ta misteriozni sedež Oblasti, dejansko le kopica starih propadajoćih barak...

»Glas je glas«

Po Schellingu torej Hegel – kako naj predremo *njegov* »formalni ovoj zmote«? Kot smo že nakazali, skozi Lacana – kolikor Lacana ne zvedemo na enega izmed »dekonstrukcionistov«. Lotimo se te ključne točke prek derridajevske dvojice dopolnilo/središće. Ne brez podobnosti s foucaultovskimi neskonćnimi variacijami na temo kompleksne heterogenosti razmerij moći (ta potekajo navzgor, navzdol, boćno,...) se Derrida prav tako rad posveća variacijam na temo paradoksnega znaćaja dopolnila (presežnega elementa, ki ni niti znotraj niti zunaj, ki štrli iz niza, ki mu pripada in ga hkrati dopolnjuje, ipd.). Nasprotno pa Lacan – z gesto, ki bi za Derridaja seveda nedvomno pomenila ponovni vpis v tradicionalni filozofski diskurz – *neposredno ponudi koncept tega elementa*, namreć koncept oznaćevalca-Gospodarja, S_1 , v razmerju do S_2 , »obićajne« verige vednosti. Ta koncept ni preprost nedvoumni koncept, temveć koncept strukturne dvoumnosti same; drugaće rećeno, Lacan to, kar Derrida drži narazen, združi v en sam koncept: pri Lacanu S_1 predstavlja dopolnilo – poteza, ki štrli ven, vendar se ji kot taki, v samem njenem presežku, ne moremo izogniti –, istočasno pa predstavlja tudi totalizirajoćega oznaćevalca-Gospodarja. V tem, v tej »spekulativni identiteti« dopolnila in Središća, je Lacanov implicitni »heglovski« premik: Središće, ki ga Derrida skuša »dekonstruirati«, je konec koncev samo dopolnilo, ki grozi, da bo razdrlo njegovo totalizirajoćo moć, oziroma, če to povemo po kierkegaardovsko,

8. Raymond Chandler, *The High Window*, Vintage, New York 1992, str. 45.

dopolnilo je Središče samo »v svojem nastajanju« – natančno v tem smislu je dopolnilo pogoj možnosti in pogoj nemožnosti Središča.

Mutatis mutandis, isto velja za dvojico glas/pisava: glas nudi vzorčni primer heglovske samoidentitete. Derrida v svoji »dekonstrukciji« zahodnega logo-fono-centrizma predlaga, da je »metafizika prezence« konec koncev utemeljena v iluziji »slišati-se-govoriti (*s'entendre-parler*)«, v iluzoričnem izkustvu Glasu kot transparentnega medija, ki omogoča in zagotavlja govorečo neposredno samoprezenco. Lacan v psihoanalitični teoriji glasu kot delnega objekta (enako kot pri drugih takšnih objektih: prsih, iztrebkih...) dopolni Derridaja s heglovsko identiteto kot sovpadanjem nasprotij. Res je, da izkustvo *s'entendre-parler* služi kot temelj za iluzijo o transparentni samoprezenci govorečega subjekta; toda mar ni glas *istočasno* tisti, ki najbolj radikalno spodkopava subjektovo samoprezenco in samotransparencu? Ne pisava, ki spodkopuje glas tako rekoč od zunaj, z minimalne razdalje, temveč glas sam, lahko bi celo rekli: glas *kot tak* v svoji grozljivi prezenci – sebe slišim govoriti, vendar to, kar slišim, nikoli nisem v celoti jaz, ampak nek zajedalec, nek tujek v samem mojem ostrju. Na kratko povedano, glas je tisti, zaradi katerega »Ne morem slišati sebe misliti«, zato je temeljna prošnja, ki jo subjekt naslovi na svoj glas, ta: »Bi, prosim, umolknil, saj se sploh ne slišim misliti!« Ta tujec v *meni* privzame pozitivno eksistenco v različnih preoblekah, od glasu vesti in neprosojnega glasu hipnotizerja do preganjalca v paranoji. »Samoidentiteta« glasu je v tem, da glas kot medij transparentne samoprezence *sovpade* z glasom kot tujkom, ki spodjeda mojo samoprezenco »od znotraj«. V antagonistični napetosti med označevalcem in objektom je tako glas na strani objekta: v svoji temeljni razsežnosti glas ni idealni (povsem transparentni, voljni, samoizbrisljivi) označevalec, temveč njegovo natančno nasprotje, neprosojno vztrajanje objektnega ostanka. Z ozirom na to notranje trenje glasu je napetost med glasom in pisavo že sekundarna: v njej je to notranje trenje tako rekoč premeščeno v odnos glasu do pisave kot njegovega *zunanjega* Drugega.⁹

Iz tega sledi, da pri Lacanu status glasu ne pomeni preprostega simetričnega obrata derridajevskega pojmovanja pisave kot dopolnila, t.j. ne gre za to, da je – namesto da pisava dopolnjuje glas – zdaj glas na vrsti za to, da dopolnjuje

9. Vsake toliko časa Derrida opozori tudi na možnost, da bi glas lahko deloval kot »dopolnilo«, čigar prosto lebdenje je treba zasidrati v trdne obrise pisave; to pa je zanj le podrejen, sekundaren obrat bolj prvobitnega spleta pisave, ki ga je spodkopala samoprezenca glasu.

pisavo: sama logika razmerij je različna v obeh primerih.¹⁰ Pri Lacanu je glas, ki predhodi pisavi (in gibanju razlike [*différance*]), gon in je kot tak ujet v antagonizem zaprtega krožnega gibanja; s tem, ko svojo lastno neprosojno materialnost izvrže v »zunanost« pisave, glas samega sebe vzpostavi kot idealni medij samotransparentnosti. Prehod iz tega notranjega antagonizma glasu v »zunanje« razmerje med glasom in pisavo je tako strogo homologno shellingovskemu prehodu iz »zaprtega« krožnega gibanja gonov v »odprtje« razlike, ki razreši napetost pulziranja gona. Nemara je tu tisto brezno, ki Realno antagonizma za vekomaj ločuje od Derridajeve razlike: razlika napotuje na stalni in konstitutivni odlog nemožne same identitete, medtem ko pri Lacanu to, česar gibanje simbolnega odloga-nadomestka ne more nikoli doseči, ni Identiteta, temveč Realno antagonizma. (V družbenem življenju na primer to, česar množstvo (ideoloških) simbolizacij-ubeseditvev ne uspe izraziti, ni *samoidentiteta* družbe, temveč *antagonizem*, konstitutivni razcep »političnega telesa«.)

Če povzamemo: pri Derridaju je glas medij iluzorne samo-transparentnosti; zato dejstvo, da glasu zaradi strukturnih razlogov nikoli ne uspe izraziti te samoprezenca, pomeni, da glas vselej že izkrivlja pisava, da glas vselej že vsebuje minimum materialnosti sledi, ki vpelje razmik, razpoko v čisto samoprezenca glasu... V Lacanovem »grafu želje« pa je glas ostanek procesa označevanja, t.j. brezpomenski kos realnega, ki izpade po izvedenem procesu »prešitja [*capitonnage*]«, ki je odgovorno za stabilizacijo pomena – *glas je tisti, ki se v označevalcu upira pomenu*, predstavlja neprosojno vztrajanje, ki ga pomen ne more povzeti vase. Zgolj razsežnost pisave poskrbi za stabilnost pomena oziroma, če navedemo nesmrtno besedo Samuela Goldwyna: »Ustni dogovor ni vreden papirja, na katerem je zapisan.« Kot tak ni glas niti mrtev niti živ: njegov status je prej tisti »živega mrtveca«, prikazni duha, ki nekako preživi svojo lastno smrt, t.j. mrk pomena. Drugače rečeno, res je, da lahko življenje glasu zoperstavimo zagati pisave, toda to življenje je grozljivo življenje

10. Ta razlika med Derridajem in Lacanom vključuje tudi različni strategiji »dekonstrukcije« (če seveda sprejmemo kot sprejemljivo trditev, da Lacan prav tako prakticira neke vrste »dekonstrukcijo«). Derrida najprej postavi podrejeni člen neke tradicionalne metafizične diade za odločujoč, tako da ta prevlada nad svojim protipolom; potem si naknadno prizadeva začrtati izmikajoče se obrise nekega bolj »izvirnega« gibanja, ki generira samo to diado in ki ga je moč zapopasti le *sous rature*, nikoli »kot takega«: od pisave (ki prevlada nad govorom) do *arche*-pisave, na primer. Pri Lacanu (in Heglu) pa je nasprotno sam privilegiran člen metafizike postavljen kot forma pojavnosti svojega Drugega: »glas« sam je istočasno medij samotransparentnosti in neprosojni tujek, ki spodkopuje subjektovo samoprezenca; »središče« je samo dopolnilo; itd.

»nemrtve« pošasti, ne pa »zdrava« živa samoprezenca Pomena... In v tej luči bi morali dojeti lacanovski pojem »druge smrti«: v njej izdihne prav sama prikazen, ki je preživela »prvo«, fizično smrt, t.j. v njej, »ima prostor le prostor sam,« če prafraziramo Mallarméja – za bežen trenutek je subjekt soočen s praznino, ki jo je zapolnjevala prezenca prikazni.

Kot smo že namignili, lahko ta paradoksn status glasu formuliramo tudi v okviru heglovskega pojma tautologije kot najvišjega protislovja. »Glas je glas« v *s'entendre parler* je tautologija, podobna tisti »Bog je... Bog«: prvi glas (»Glas je...«) je medij samotransparentne prezenice, medtem ko je drugi glas (... glas) neprosojni madež, ki me razsredišča od znotraj, tujek v mojih nedrih – forma identitete vsebuje skrajno heterogenost. Mojo samoidentiteto vzdržuje sam njen »pogoj nemožnosti«, »prikazen«, tujek v samem mojem osrčju. Stavek »Dopolnilo je Središče« pa je, prav nasprotno, treba brati kot »neskončno sodbo« v heglovskem pomenu besede: namesto tautologije, ki daje formo radikalnemu antagonizmu med dvema pojavnostmi istega člena, prav to, da ta dva člena, ki se zdita nekompatibilna, postavimo drugega ob drugega, naredi vidno njuno »spekulativno identiteto« – »Duh je kost«, na primer. Ultimativna Lacanova »neskončna sodba« pa je vsekakor njegova formula fantazme $\$ \hat{O} a$, ki vzpostavlja medsebojno odvisnost med čisto praznino subjektivnosti in brezobličnim ostankom Realnega, ki se ravno upira subjektivaciji: *objet a* ni le objektni korelat subjektu, ampak je subjekt sam v svoji »nemožni« objektni eksistenci, neke vrste objektni nadomestek za subjekta. In isto velja za »Dopolnilo je Središče«: poanta ni le v tem, da ni Središča brez dopolnila, da šele dopolnilo retroaktivno vzpostavi Središče; Središče samo ni nič drugega kot dopolnilo, dojeto iz določene perspektive – premik od Središča k njegovemu dopolnilu zadeva točko gledišča, ne pa »stvar samo«. Tu imamo opravka s čisto topološkim premikom, ki je homologen premiku statusa popularne prehrane nižjih slojev, ki ga je s sabo prinesel razvoj industrializirane množične prehrane: najcenejša in najosnovnejša hrana (polnozrnat črni kruh, na primer) je postopoma izginila s tržišča, ker so jo izrinile industrijsko proizvedene kvadrataste bele štruice ali hlebčki, in se potem zmagošlavno vrnila kot najdražja »naravna«, »doma narejena« specialiteta...¹¹ Borba proti nepresojnemu Glasu je potemtakem borba proti transparentni

11. Tu se seveda srečamo s še eno različico začaranega kroga simbolizacije: po eni strani je univerzum simbolov pajčevina umikov pred Rečjo, njenih kopij, posnemanj in simulakrov; po drugi strani pa sama ta Reč ne obstaja pred svojimi simulakri, temveč je njihov retroaktivni učinek – osrednja referenčna točka, ultimativna Stvar, je učinek svojih učinkov.

samoidentititi sami; ko poskuša povzeti vase dopolnilo, Središče spodkoplje svoje lastne temelje.

Če to povemo še z drugimi besedami, potem Lacan subvertira »metafiziko prezenca« v sami točki, kjer – s tem ko izenači glas s subjektivnostjo – se zdi, da podleže eni od njenih temeljnih predpostavk: v grozo in/ali zadovoljstvo dekonstrukcionistov Lacan trdi, da se označevalna veriga subjektivira skozi glas – da ni subjekta pred glasom. Pisava je sama na sebi nesubjektivna, ne obsega nikakršne subjektivne pozicije izjavljanja, nobene razlike med izjavljeno vsebino in njenim procesom izjavljanja. Vendar pa glas, skozi katerega se subjektivira označevalna veriga, ni glas kot medij transparentne samoprezenca Pomena, temveč glas kot črna pega ostanka, ki se ne more subjektivirati, točka mrka pomena, točka, v kateri pomen zdrsne v *jouis-sense*. Oziroma, če to še malo bolj poudarimo: imamo verigo (napisanih) znakov, ki transparentno označujejo svoje označeno – kdaj se ta veriga subjektivira, kako se njen »ploski« pomen (denotacija, v kateri ni odseva subjektivnosti) preoblikuje v Smisel? Zgolj takrat, ko je tej verigi dodana nesmiselna črna pega glasu, ki, v sami svoji nepresojnosti, deluje kot nadomestek subjekta. Lacanovski paradoks je potemtakem v tem, da če hočemo preoblikovati (objektivno denotativni) Pomen v (subjektivno ekspresivni) Smisel, mu moramo preprosto dodati nesmiselni madež glasu: *Smisel = pomen + nesmisel*. Prisotnost tega nedostopnega glasovnega dopolnila povzroči magično transmutacijo zapisane verige označevalcev v »subjektiviran« govor, v katerem lahko zaznamo, onstran njegovega denotativnega pomena, odsev subjektivne pozicije izjavljanja – natančno v tem smislu lahko Lacan reče, da glas velja za minimum *passage à l'acte* označevalne verige. Dovolj je že, če se spomnimo primera »sovražnega govora«, t.j. govornih dejanj, pri katerih je sama pomenska intenca, namera »reči nekaj«, zasenčena z namero doseči in uničiti jedro realnega, *objet a*, v Drugem (žrtvi) – bistveno pri tem je, da se uporablja izraz »sovražni govor« in ne »sovražna pisava«.

»In« kot kategorija

Zdi se, da Schelling v nasprotju s to (lacanovsko in) hegllovsko matrico samoidentitete vztraja na ireduktibilni in neodpravljeni Drugosti (v podobi nejasnega Temelja, ki se izmika dosegu Logosa, itd.); to ga potem neizogibno vodi k temu, da razume Absolut kot Tretjega glede na polarni nasprotji Idealnega in Realnega, Logosa in njegovega Temelja: Absolut je prvenstveno »absolutna

indiferenca«, ki nudi nevtralni medij za soobstoj polarnih nasprotij.¹² Heglova stava pa je, da ne rabimo tega Tretjega: nek element je prav lahko »del samega sebe«, t.j. enotnost, ki obsega sebe in svojo Drugost – in za to gre pri samonanašanju pojma. Reakcija filozofske zdrave pameti je tu seveda ta, da Hegel ne rabi Tretjega, skupnega medija nasprotij, saj je Duh *vselej že* enotnost sebe samega in svoje Drugosti – vendar pa je vsa Schellingova poanta v tem, da ne moremo zvesti Realnega na Idealno, kontingence na pojmovno nujnost...¹³ Vendar pa, ali je takšno branje edino možno?

To, s čimer se tu ukvarjamo, bi lahko formulirali tudi kot problem statusa »in« kot kategorije. Pri Althusserju »in« funkcionira kot natančna teoretična kategorija: ko se »in« pojavi v naslovu nekaterih njegovih spisov, ta besedica nedvoumno najavlja spopad nekega splošnega ideološkega pojma (ali natančneje, nevtralnega, dvoumnega pojma, ki niha med svojo ideološko dejanskostjo in svojo znanstveno možnostjo) z njegovo specifikacijo, ki nam pove, kako naj ta pojem konkretiziramo tako, da začne delovati kot neideološki, kot strog teoretični koncept. »In« tako *razbije* dvoumno začetno enotnost, vanjo vpelje razliko med ideologijo in znanostjo. Naj bo dovolj, če navedemo dva primera. »Ideologija in ideološki aparati države«: IAD označujejo konkretno mrežo materialnih pogojev obstoja ideološke zgradbe, t.j. tega, kar mora sama ideologija spregledati pri svojem »normalnem« delovanju. »Protislovje in naddoločenoost«: kolikor koncept naddoločenoosti označuje nedoločljivo kompleksno totalnost kot način obstoja protislovja, nam omogoči, da odvržemo idealistično-teleološko breme, ki se običajno drži pojma protislovja (teleološko nujnost, ki vnaprej zagotavlja »odpravo« [*Aufhebung*] protislovja v neki višji enotnosti).¹⁴ Najbrž je prvi vzorčni primer takšnega »in« Marxov slaven stavek

12. Vzorčni primer takšnega Tretjega, ki igra vlogo nevtralnega medija polarnih ekstremov, ponuja Schellingovo branje spekulativne identitete: ko trdim »A je B«, s tem postavljam eksistenco nekega X, ki je (v enem oziru) A in (v drugem oziru) B. Identiteta Idealnega in Realnega, na primer, ne nosi s sabo tega, da je Realno zgolj predikat Idealnega (ali obratno); zgolj napotuje na Absolut kot absolutno indiferenco, ki vsebuje Idealno in Realno kot svoja dva modusa.

13. Tu spet ne smemo pozabiti na razliko med tremi obdobji Schellingove misli: v njegovi »filozofiji identitete« se dva pola, Idealno in Realno, srečata v nevtralnem mediju absolutne indiference; v izjemno problematičnem in spremenljivem »monizmu svobode« svojega srednjega obdobja je Schelling najbolj subverziven in napove problematiko materialistične geneze; in končno je v njegovi pozni »pozitivni filozofiji« neznosna napetost drugega obdobja razrešena skozi »regresijo« v tradicionalna ontološka nasprotja med bistvom in bitjo, itd.

14. To poanto je razvil Robert Phaller v svojem nastopu z naslovom »Zum Althusserianischen Nominalismus« na kolokviju *Der Althusser-Effekt*, Dunaj, 17.–20. marec 1994.

»svoboda, enakost in *Bentham*« iz *Kapitala*: dodatni »Bentham« zastopa družbene okoliščine, ki dajejo konkretno vsebino patetični frazi o svobodi in enakosti – blagovna menjava, tržno barantanje, utilitarni egoizem... In mar ne naletimo na homologno zvezo v Heideggerjevi *Biti in času*? »Bit« označuje osnovno temo filozofije v svoji abstraktni univerzalnosti, medtem ko predstavlja »čas« konkretni horizont smisla biti.

»In« je tako na nek način *tavtološki*: povezuje isto vsebino v njenih dveh modalnostih, prvič v njeni ideološki očitnosti, nato v zunaj-ideoloških pogojih njene eksistence. Zategadelj tu ne potrebujemo tretjega člena, da bi označeval sam medij, v katerem se dva člena, povezana z »in«, srečata: tretji člen je že drugi člen sam, ki predstavlja mrežo (»medij«) konkretnega obstoja ideološke univerzalnosti. V nasprotju s tem dialektično-materialističnim »in« deluje idealistično-ideološki »in« natančno kot ta tretji člen, kot skupni medij polarnosti ali pluralnosti elementov. V tem je razcep, ki za vekomaj ločuje Freuda od Junga, kar zadeva njuni pojmovanji libida: Jung razume libido kot neke vrste nevtralnno energijo, z njegovimi konkretnimi formami (seksualni, kreativni, destruktivni libido) kot različnimi »metamorfозami«, medtem ko Freud vztraja na tem, da je libido v svoji konkretni eksistenci ireduktibilno *seksualen* – vse ostale forme libida so forme »ideološkega« spregleda te seksualne vsebine. In mar ne gre ponoviti iste operacije ob dvojici »moški in ženska«? Ideologija nas sili, da jemljemo »človeštvo« kot nevtralni medij, znotraj katerega sta »moški« in »ženska« postavljena kot dva komplementarna pola – proti tej ideološki očitnosti lahko nastopimo s trditvijo, da »ženska« predstavlja aspekt konkretne eksistence, »moški« pa prazno-dvoumno univerzalnost. Paradoks (globoko heglovske narave) je v tem, da »ženska« – t.j. moment specifične razlike – deluje kot obsegajoči temelj, ki pojasni nastop univerzalnosti moškega. – Razlika med tema dvema »in«-oma – »idealističnim«, ki predstavlja medij koeksistence dveh polov, in »materialističnim«, pri katerem drugi člen označuje konkretni medij eksistence prvega člena (ideološke univerzalnosti) – jasno pokaže radikalno dvoumnost Schellinga: v materialistični perspektivi »in« v Shellingovi določitvi svobode v njeni dejanskosti kot »svobode za dobro in zlo« napotuje na grozljivo dejstvo, da je *Zlo konkretna eksistenca Dobrega*. Svoboda ni nevtralen »in« med Zlom in Dobrim, temveč je, v svoji konkretni eksistenci, kot svoboda žive, končne človeške osebe, Zlo samo, čista forma Zla – to je najbrž hotel Schelling skriti pred samim seboj, ko se je zatekel v dvomljive ideološke formule o »inverziji naravnega razmerja«...

Tu, v teh dveh inačicah besedice »in«, je ultimativna razlika med Schellingom in Heglom, kot tudi Shellingova bistvena omejitev: ko Schelling postavi

iracionalni Temelj Logosa kot neuničljivi ostanek prvobitne kaotične Reči, ki za vekomaj grozi, da nas bo potegnila nazaj v svoj vrtinec –

»To, kar imenujemo razum, če je resnični, živi, dejavni razum, ni dejansko nič drugega kot *uravnavana norost*. Razum se lahko prikazuje, kaže, zgolj kot svoje nasprotje, potemtakem kot nekaj brez razuma.«¹⁵

– je izpostavljen trajni skušnjavi, da bi razumel Temelj in Logos, Realni in Idealni princip, kot drug drugemu komplementarna. Zelo značilno postane ta Schellingova omejitev vidna, ko se mora spoprijeti z večnim »naivnim« vprašanjem, kako se božanski Absolut naleze (kontraktira) »napačnega tona« disonance in sebičnosti: vse prevečkrat se zateče k zdavorazumskim »modrostim« o nedosegljivem Temelju kot osnovi, na kateri je edino moč postaviti zgradbo Uma – ni toplega ognjišča brez hladne okolice, luč lahko sveti le, kolikor osvetljuje temo, ki jo obkroža... V skladu s tem je Bog, ki je prikrajšan za Temelj svoje eksistence, zgolj neživljenjska abstrakcija, »božji princip«, ne pa dejanski, živeči, osebni Bog. Poleg tega često naletimo na enake puhlice v psevdo-heglovskih poskusih, da bi razložili, zakaj se absolutna Ideja sploh povnanja, zakaj se odpove svoji neposredni samoidentiteti: zato da lahko s tem, ko preseže ta razcep, ponovno doseže enotnost na neki višji ravni – disharmonija je potrebna zato, da lahko iz nje vznikne nova, višja, kompleksna harmonija; večja, ko je disonanca, ki jo je treba prebroditi, večja je harmonija... Heglova dejanska pozicija je precej bolj nelagodna: res je, da se s »spravo« ponovno vzpostavi harmonija, toda ta »nova harmonija« nima čisto nič opraviti z obnovitvijo zgubljenih izvirnih harmonij – v tej novi harmoniji je že *dovršena* izguba izvirnih harmonij. Drugače rečeno, premik od skrajne »iztirjenosti« do obnovljene harmonije v osnovi zadeva pojmovni standard, s katerim merimo »iztirjenost«: pojavi se takrat, ko subjekt opusti (stari) standard, zaradi katerega se mu je novo stanje stvari zdelo »iztirjeno«, in sprejme standard, ki je v skladu s to novo konstelacijo – kot Hegel venomer ponavlja: ko stanje stvari ne ustreza več svojemu pojmu (svojemu normativnemu temelju), je napor, da bi povrnili to stanje stvari v harmonijo z njegovim pojmom, zaman – potrebno je spremeniti sam pojem.¹⁶ Schelling trdi, da dejstvo svobode odpre možnost

15. F.W.J. Schelling, *Saemtliche Werke*, K.F.A. Schelling (ur.), Cotta, Stuttgart 1856-61, Vol. VII, str. 470.

16. To seveda nima nikakršne veze z empirističnim govorjenjem o »neskončnem bogastvu realnega življenja« onstran dosega abstraktnih pojmov: stvar ni v tem, da se morajo naše

Zla kot nasprotja »normalnega« razmerja med Logosom in njegovim kontraktnim Temeljem: Temelj lahko prevlada nad Svetlobo Uma in se, namesto da bi ostal v ozadju, direktno postavi kot prevladujoče načelo Celote. Za Hegla pa je ta obrat sama definicija subjekta: »subjekt« je ime za načelo Sebstva, ki si podredi substancialno Celoto, katere partikularni moment je izvorno bil. Obrat je potemtakem vselej že obrat obrata samega: ne v smislu, da mora subjekt opustiti svoj »sebični ponos«, svojo središčno pozicijo, in se ponovno postaviti kot podrejeni moment neke višje substancialne Celote – odpovedati se mora samemu standardu substancialne Celote, ki njega samega zvede na podrejeni moment; namesto tega mora subjekt postaviti novo, subjektivno Totaliteto po meri »normalnosti«.

Dvoumni status jezika

Da bi razumeli to, za kar dejansko gre pri tem heglovskem »obratu obrata«, ga moramo povezati s ključno alternativo sodobne »poststrukturalistične« debate, kot jo tipizira par Althusser-Foucault. Sama bližina med althusserjanskim pojmom ideoloških aparatov države in foucaultovskim pojmom »mikro praks« oblasti naredi vidno vrzel, ki ju ločuje: v obeh primerih imamo opraviti z »zunanjim« drilom, ki neposredno zagradi subjekta in obide raven Pomena; ključna razlika pa je v dejstvu, da je pri Althusserju »veliki Drugi« – transferno razmerje do ideološkega Subjekta – vselej že tu, medtem ko je celotna poanta foucaultovske »mikrofizike oblasti« v tem, da pokaže, da »Oblast ne obstaja« (strogo homologno Lacanovemu »Ženska ne obstaja«) – ni neke Oblasti, je le razpršena, pluralna, »ne-vsa« mreža lokalnih praks, ki jim manjka navezava na središčno totalizirajočo instanco. Tu moramo biti previdni, da ne zgrešimo Foucaultovega elegantnega paradoksa: ko pravi, da »Oblast ne obstaja«, t.j. da oblastna razmerja tvorijo »žensko«, ne-vso, netotalizabilno zbirko, s tem skuša na področju oblastnih razmerij uporabiti konceptualni aparat, ki ga običajno aktiviramo pri obravnavi same *odsotnosti* oblasti v mreži razmerij – z enim

teoretične predpostavke prilagoditi »resničnemu življenju«. Za Hegla, kot radikalnega idealista, presežek življenja nad njegovimi pojmovnimi določili vselej opozori na inherentno nezadostnost teh določil samih: ko doživimo »realnost« kot nekaj neskončno bolj kompleksnega in bogatejšega od naše abstraktne konceptualne mreže, to ne pomeni, da preveč tičimo v teoriji in da bi se morali bolj ukvarjati z »življenjem samim« – prav nasprotno, to pomeni, da *nismo dovolj mislili*, da je naša misel ostala preveč »abstraktna«.

stavkom, *oblast obravnava kot ne-oblast* (vsaj znotraj tradicionalnega pristopa je vpeljava Enega kot izjeme, ki »totalizira« razpršeno zbirko razmerij, *prav definicija Oblasti*). Na kratko, Foucault si prizadeva, da bi na področju oblastnih razmerij dosegel to, kar je lacanovski pojem jezezik (*lalangue*) dosegel na področju jezika: začrtati obrise »ne-vse« kompleksne mreže kontingentnih in nekonsistentnih postopkov, ki še niso ujeti v logiko totalizacije-skozi-kastracijo, t.j. skozi izjemo Enega – Eno (lacanovski »veliki Drugi«) je zgolj sekundarna prikazen, ki bi jo bilo potrebno izpeljati iz imanentnega delovanja mikro praks. Ravno zato pa – kot je očitno iz pazljivega branja *Arheologije vednosti*, Foucaultove »razprave o metodi« – Foucault ni »strukturalist«: foucaultovska »episteme« ni formalni diferencialni sistem, struktura, katere členi so definirani skozi njihovo negativno razmerje do vseh ostalih členov (»identiteta kot množstvo razlik«), temveč zbirka kontingentnih posamičnosti, pravil njihovega pojavljanja in izginjanja – v nasprotju s strogo konceptualnim »realizmom« strukturalistov je Foucault radikalni konceptualni »nominalist«. Na kratko, Foucaultov problem je sledeč: kako naj razumemo *pravilo* pojava posamičnih dogodkov, ki še ni *zakon* (v natančnem smislu formalne strukture diferencialnih posredovanj)? Deleuze se je ubadal z istim problemom: dolga leta je bil prepričan, da je »strukturalizem« sam teorija pravil pojavljanja in izginjanja posamičnih Smislov-Dogodkov; šele kasneje je v celoti dojel brezno, ki loči strukturalistični »diferencializem« (v katerem je pozitivna prezenca vsakega elementa »posredovana« z negativnostjo; celo konsistenco strukture same vzdržuje stalna premestitev središčnega, konstitutivnega manka) od spinozistične absolutne pozitivnosti – Deleuzova navezava na Spinozo je ključnega pomena, kolikor je pri Spinozi našel predpostavko o razlikah, ki ostanejo absolutno pozitivne in se tako izognejo pastem negativnosti. Tako Foucault kot Deleuze potemtakem skušata konceptualizirati »nekastrirano« strukturo, t.j. strukturo, ki ne deluje kot od zunaj vsiljeni formalni okvir, s pozitivnimi elementi, ki zgolj zapolnjujejo svoja predhodno določena mesta v njej: foucaultovska pravila o pojavu in kombinaciji dogodkov je treba vzeti kot absolutno *imanentna*, so inherentna pravila teh elementov (dogodkov) samih, med (praznim) mestom v strukturi in elementom, ki to mesto zaseda, ni nobene zevi.¹⁷

17. V zgodovini glasbe temu premiku ustreza ključni premik, ki ga je formuliral in prakticiral Webern, od *Klangstruktur* k *Strukturklang*: od zvoka, ki sledi (vsiljeni) tonalni strukturi, »strukturi zvokov«, k neslišanemu zvoku, ki je neposredno »zvok strukture same«, t.j. k strukturi, ki je neposredno struktura zvoka samega v njegovi pozitivni materialnosti. In prav za to gre pri »moderni glasbi«: s suspenzom tonalnosti postane očitna prezenca zvokov v realnem njihove materialne zgoščenosti.

Konec koncev gre tu za alternativo med idealizmom in materializmom: je »veliki Drugi« (idealni simbolni red) vselej že tukaj kot neke vrste nepresegljivo obzorje ali pa je možno iz te razpršene »ne-vse« mreže kontingentnih materialnih posamičnosti razgrniti njegovo »genezo«? Ta alternativa botruje nerazloženi napetosti v drugače odličnem delu *Violence of Language* Jean-Jacques Lecercla:¹⁸ avtor jasno niha med dvema nezdružljivima obravnavama tega, kar se v jeziku izogne dosegu sinhronega formalnega reda, med lacanovsko obravnavo (ki jo je razvil Jean-Claude Milner) in tisto Deleuza in Guattarija. Na eni strani se Lecercla zateče k lacanovskemu jeziku, da bi označil »ostanek« simbolnega reda jezika: vse tiste lastnosti, ki pričajo, da je jezik »ponorel« in začel govoriti sam od sebe, tako da je obšel prevlado pomena (besedne igre, nesmisli, ipd.), kot tudi nasilne vpise »patoloških« oblastnih razmerij, zgodovine v njeni skrajni kontingenci, ki izkrivlja, premesti, naluknja jezik kot formalno nevtralni red. Na drugi strani pa Lecercla sledi Deleuzovemu in Guattarijevemu nietzschejanskemu pojmu jezika samega kot medija nasilnih intersubjektivnih posegov, »metamorfóz« v nasprotju z nenevarnimi »metaforami«: formalno nevtralni sistem jezika ni nič drugega kot »nadaljevanje nasilja z drugimi sredstvi«, strateška zvijača, s katero vsilimo nekogaršnje videnje kot nevtralno univerzalno mrežo in tako zatremo življenjsko silo drugih videnj. – Čeprav se lahko zdi črta, ki razmejuje ti dve obravnavi, skorajda nerazločna, pa se vendar radikalno ločita: je jezik – t.j. vse tiste lastnosti, zaradi katerih jezika ne moremo zvesti na sinhroni, formalno-nevtralni sistem za prenos Pomena – sekundarni, čeprav ireduktibilni, »ostanek« ali pa je sam jezikovni sistem sekundarna »represivna« formacija, katere strateški cilj je v tem, da bdi nad »rizomično« ustvarjalnostjo jezika? Radikalna dvoumnost *politične* razsežnosti jezika še poveča občutek, da je ta alternativa nujna. Na eni strani jezik seveda predstavlja pojav osvobojajoče pluralnosti nekonsistentnih poganjkov užitka, ki kljubujejo formalnemu sistemu jezika in katere skuša obvladovati »represivna« moč jezika... Toda mar jezik ne predstavlja tudi pojav družbene »patologije« – recimo obscenega rasističnega užitka, ki ga je skozi izrekanje obscenih opazk ali agresivnih šal mogoče slišati v špranjah »civiliziranega« demokratičnega diskurza, ki mu vladajo pojmi enakosti, strpnosti in solidarnosti? Mar niso takšni vznemirjajoči trenutki, ko benigno površino uradnega diskurza nenadoma zmotijo npr. zaničevanje žensk, kruto norčevanje iz ubogih in revnih, obsceno razkazovanje oblasti, dvoumna fascinacija nad izjemno

18. Glej Jean-Jacques Lecercla, *Violence of Language*, Routledge, London in New York 1990.

spolno zmogljivostjo afriških Američanov, itd., itd., vzorčni primeri jezika? Mar ni potemtakem Nadjaz – kolikor je Nadjaz psihoanalitični izraz za ta obsцени aspekt družbenega Zakona¹⁹ – na strani jezika?

Kakšno je stališče samega Lacana do te alternative? Prvi vtis je seveda ta, da tudi sam niha: eden Lacanovih *leitmotivov* je, da je veliki Drugi vselej že tukaj, tako da je treba Realno ostanka izpeljati iz, ga pojasniti z nekonsistentnostjo Drugega; v očitnem nasprotju s tem statusom jezika kot sekundarnega ostanka, je Lacan večkrat postavil *jouis-sense* črke kot neke vrste osnovo, iz katere, skozi proces falične izključitve (»simbolne kastracije«), vznikne diskurzivni red velikega Drugega. – Vendar pa bi tu morali narediti ultimativno hegllovsko gesto spekulativne identitete: to, da jezik (časovno kot tudi logično) predhodi velikemu Drugemu, moramo dojeti kot *strogo analogno do skrajnosti privedenemu idealizmu*, t.j. pojmovanju, da presežek Realnega v svoji materialni zgostitvi izhaja iz določene zagate simbolizacije. Poglejmo si to ključno točko.

Velik problem Lacanovega poznega nauka je bil, če se izrazimo po maoistično: kako pridemo od Enega do Drugega, kako se Eno razcepi na Dva? Kako se red preddiskurzivnih »črk«, ki materializirajo užitek, preobrazi v diferencialno simbolno strukturo (v »velikega Drugega«), v red komunikacije in menjave, skratka: v diskurz? Kako pridemo od »brezglavega«, preddiskurzivnega kroženja črk do označevalca, ki »zastopa subjekt za drugi označevalec«. Zdaj lahko vidimo, kaj resnično hoče Lacan doseči v svojih poznih razglabljanjih o uganki, kako je veliki Drugi prepleten z ostankom jezika: hoče se prebiti iz neskončne igre izigravanja jezika – sinhronega nevtralniformalnega sistema – proti jeziku – nekonsistentni *brkljariji* »patoloških« trzljajev, ki oznanjujejo nasilni vdor Realnega zgodovine in gonov v simbolni red – s tem, da se osredotoči na *tertium datur*, na »izginevajoči posrednik« med tema dvema poloma. To, kar mora »veliki Drugi« »potlačiti«, da bi se postavil kot konsistentni nevtralniformalni red, je *njegova lastna utemeljitvena gesta*, t.j. (v neskončnost ponavljani) nasilni rez, s katerim se jezik razloči od jezika – in v tej točki seveda se spet srečamo z *Grundoperation* nemškega idealizma.

19. Glej tretje poglavje v: Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, Verso, London 1994.

Kaj je idealizem?

Kakšne so potem različice razmerja med idealnim redom »velikega Drugega« in »ne-vso«, nekonsistentno zbirko delčkov Realnega? Temeljna alternativa je seveda med deleuze-foucaultovsko »materialistično« linijo in tradicionalno »idealistično« linijo: bodisi postavimo neke vrste prvobitni predsimbolni proces – »tok želje«, »mikroprakse oblasti«, Semiotično Kristeve, jezik, ipd. – ki se, skozi vijuge svoje samoomejenosti, »razcepi na Dva« in spočne »velikega Drugega« (ojdipski simbolni red, prikazen centralizirane-totalizirane Oblasti, ipd.), bodisi iz paradoksov negativnega samonanašanja Idealnega (»realnosti« kot produkta pojmovne samoposredovanosti) izpeljemo samo materialno zgoščenost in nepresojnost Realnega. Če naj se izognemo usodnemu nesporazumu: te »idealistične« rešitve tu nikakor ne omenjamo kot zgolj negativni primer – v najbolj radikalni formulaciji ni tuja samemu Lacanu. Potemtakem to, do česar pride filozofski idealizem, ko je najbolj subverziven, ni neke vrste postopna emanacija materialne realnosti iz Absoluta *à la* Plotin, temveč heglovski pojem »realnosti« kot nečesa, kar obstaja zgolj, kolikor Ideja ni povsem udejanjena, izpolnjena: sama eksistenca (»težke«, »zunanje«) realnosti izpričuje dejstvo, da Ideja ostaja ujeta v zagati. Avtentični idealizem tako na glavo postavi zdravorazumsko naziranje (in tudi kantovski zor), po katerem realnost neskončno presega to, kar je zmožen dojeti naš končni um, tako da se takrat, ko skušamo razumeti univerzum v njegovi totalnosti, nujno zapletemo v pajčevino antinomij in nekonsistentnosti: vzročna odvisnost dejansko poteka v nasprotni smeri, t.j. daleč od tega, da bi bila v izvoru antinomij našega razumevanja, končno-časovna realnost sama vznikne *zato, ker* se Um, v svojem *inherentnem* gibanju, zaplete v nekonsistentnosti, in obstaja le toliko časa, dokler jih Um ne razvozla. Naj se sliši še tako ekscentrično, je ta drža strogo homologna najbolj »konkretni« logiki simptoma v psihoanalizi: realno simptoma priča o neki zagati v procesu simbolizacije; tisti trenutek, ko je travmatično jedro, ki mu botruje, integrirano v simbolni red, se simptom sam razreši... Natančno v tem smislu realno vznikne iz slepe ulice formalizacije (kot to reče Lacan v seminarju *Še*): Realno ni neko trdo zunanje jedro, ki se upira simbolizaciji, temveč *proizvod* zagate v procesu simbolizacije.

Nemara najjasnejši primer tega, za kar dejansko gre pri avtentičnem idealizmu, poda kantovsko razlikovanje med konstitutivnimi in regulativnimi pojmi. V svojem izkustvu smo omejeni na prostorsko in časovno omejeni segment realnosti: naše dožemanje tega segmenta kot delčka »univerzuma«, celotne

realnosti, ki obstaja »na sebi«, je (nujna) transcendentalna iluzija: pri tem doje-manju totaliziramo ta segment, ki nam je dan z našim izkustvom, tako, da ga povežemo z regulativno idejo Univerzuma (realnosti v njeni totalnosti). V tem je Kantov idealistični obrat: to, kar »spontano« dojemamo kot realnost, ki obstaja »tam zunaj«, neodvisno od našega izkustva te realnosti (univerzum na sebi kot celota realnosti, ki nam je dostopna zgolj v drobnih segmentih), je dejansko rezultat našega doprinosa (tj. doprinosa zaznavajočega subjekta) in izhaja iz totalizacije empiričnih fragmentov, ki jo izvede regulativna Ideja realnosti v njeni totalnosti (»univerzuma«).²⁰ Meja med konstitutivnim in regulativnim tako ni absolutna: zgolj poseg regulativne Ideje nam omogoči dojeti (transcendentalno konstituirano) realnost kot konsistentno celoto, in ne zgolj brkljarijo nesmiselnih delcev. Na ta način Kant »potuji« (v brechtovskem smislu) naše najbolj »naravno« izkustvo realnosti: kar subjekt, vpet v svojo »naravno« držo, izkuša kot edinstveno in homogeno realnost, katere del je, je dejansko »umetna« celota, zlitje dveh radikalno heterogenih sestavin. To zlitje ne zadeva le transcendentalne sinteze mnoštva čutnih zorov, t.j. mreže apriornih pojmov, ki brezobličnemu čutnemu mnoštvu podeli formo konsistentne izkustvene realnosti; *sam pojav te izkustvene realnosti je odvisen od regulativne Ideje, katere poseg subjektu omogoči, da izkusi realnost kot konsistentno totaliteto*. V tem je prava ontološka vloga *upodobitve* (*Einbildung*): upodobitev v svojem radikalnem (transcendentalnem) smislu ni zgolj dejavnost posnemanja in ponovnega sestavljanja čutnih zaznav, temveč dejavnost, katere doprinos je *konstitutiven* za naše doje-manje realnosti same kot konsistentne Celote »univerzuma«. *Upodobitev lahko izvaja to ontološko funkcijo le, kolikor je realnost sama na sebi »necela«, »odprta«, kot v dobro znani znanstvenofantastični ideji o univerzumu, katerega stvarjenje še ni dokončano, tako da lahko na njegovih mejah srečamo čudne, na pol izdelane stvore: mizo z obliko, a brez barv, ptiča s telesom, a brez glasu, itd., kot da realnost sama še ni ustrezno »sestavljena« in opremljena z vsemi svojimi sestavinami...*

Nemara je najboljši način za pojasnitev tega osnovnega paradoksa idealizma – da je naš Um odgovoren za samo »realnost realnosti« –, če se spomnimo

20. Leibniz daje eno najbolj pregnantnih formulacij te temeljne poteze filozofskega idealizma. Zdrava pamet nam govori, da so ideje duševne (»subjektivne«) predstave, zaklenjene v našem mišljenju, resnična realnost, ki obstaja neodvisno od našega mišljenja, pa je dejanski materialni univerzum; vendar pa je po Leibnizu prav nedosegljivi materialni svet tisti, ki je zgolj zamegljena, »subjektivna« predstava nižjih monad: za Boga, popolno monado, ki lahko zaznava stvari *sub specie eternitatis*, take kot dejansko so, materije ni, so le duhovne entitete...

nekako podobne filmske izkušnje. Dandanes posnetke »realne realnosti« pogo- sto nadomestijo z računalniško ustvarjeno podobo (»živo« sliko letal v zraku, slapov...), ki ne le da se harmonično prilega okviru realnosti na platnu, temveč dejansko pripomore k »občutku realnosti« posnetka: če bi odstranili ta »umetni«, računalniško ustvarjeni element, bi se ostanek v trenutku spremenil v sestavljanke, ki ji še vedno manjka nekaj ključnih koščkov... (Na bolj primitivni stopnji filmske tehnike je pobarvani detalj v ozadju – obzorje, stavbe čez cesto – tisti, ki daje »občutek realnosti« in povzroči, da pozabimo studijsko prizorišče.)²¹ Tako torej avtentični idealizem premaga nasprotje med Idejo in Realnostjo: Ideja ni tista, ki bi preprosto »ponotranjila«, »požrla«, »razrešila«, »ustvarjala«, ipd., zunanjo realnost – poanta je prej v tem, da je šele idejno dopolnilo tisto, ki iz kaosa empirično-čutnih predstav naredi konsistentno realnost. Realnost na sebi, »univerzum« kot konsistentna totaliteta objektov, ki obstajajo neodvisno od zaznavajočega subjekta, je Ideja Uma, t.j. čista pojmovna določenost; zaradi nekakšne »spontane« perspektivne iluzije subjekt (napačno) zaznava sam ta lastni prispevek kot jedro »realnosti na sebi«. Za to pa tudi gre pri heglovski »popolni pojmovni določenosti«: ko je objekt popolnoma določen v svojem pojmu, preprosto postane del »realnosti«, dejansko obstaja.²² Eden od standardnih očitkov Heglu zadeva njegovo dvo- umno rabo samega pojma Pojem (*Begriff*): včasih se zateče k terminu *Begriff*, da bi izrazil, na zdravorazumski način, »zgolj v pojmu [*nur im Begriff*]« v nasprotju z zunanjo, »resnično«, dejansko eksistenco; spet drugič pa *Begriff* predstavlja edino pravo dejanskost (v nasprotju z minljivo empirično real- nostjo). Vendar pa se tej dvoumnosti ne da izogniti, zaznamuje paradoks filozofskega idealizma: *dopolnilo, ki ima status »zgolj pojma« (v nasprotju z realnostjo, t.j., kantovsko rečeno, prazni pojem brez pozitivne vsebine), je*

21. Še dva primera. Podroben pregled besedila Wagneverjega *Prstana* razkrije, da natančno tisti elementi, ki jih »spontano« dojemamo kot najbolj arhaično-mitične (na primer začetek *Renskega zlata*, ko Alberich ukrade zlato, ki ga čuvajo renške deklice), nimajo nikakršne osnove v stari nordijski ali germanski mitologiji in so izmišljotine samega Wagnerja. Podobno je z Brechtovim *Kimavcem (Jasager)*: podrobna primerjava s staro japonsko igro *no*, ki je služila Brechtu za osnovo, pokaže, da je vse elemente, ki smo jih dojemali kot skrajne izraze »orientalnega duha« brezpogojne poslušnosti Avtoriteti in »iracionalnega« žrtvovanja, dodal Brecht sam...

22. Običajna (v tem primeru: kantovska) predstava o popolni pojmovni določenosti zora, ki bi odpravila razpoko, ki ločuje (univerzalni) pojem od zora, t.j. ki bi pripeljala specifikacijo univerzalnih pojmovnih določitev do zaključka in nam tako omogočila konceptualizacijo edinstvenosti posamične entitete, je potemtakem povsem nasprotna Heglovemu »konkretno univerzalnemu«: nesmiselnemu presežku Razuma.

tisto, ki povzroči preobrazbo zmedenega mnoštva empiričnih predstav v polno obstajajočo dejanskost.²³

Toda, pojdemo še korak naprej. Filozofsko revolucijo Schellinga najbolje označi naslov *Real-Idealismus*: ker ni moč ustvariti Realnega iz Idealnega (ali obratno), moramo umestiti Absolut v sam »in« (»Realno in Idealno«), t.j. ga dojeti kot *nerazličnost* teh dveh polov, kot nevtralni medij njunega soobstoja. Druga možnost pa je, da ta »in« dojamemo kot »prvobitno potlačeni« *izginevajoči posrednik*, ki ustvarja samo *različnost* med Realnim in Idealnim. Te štiri pozicije tvorijo greimasovski semiotični kvadrat: prva os v tej »materi vseh kvadratov« je tista materializma proti idealizmu (ki tvori Idealno iz Realnega ali obratno), obe ostali poziciji pa kažeta na razsežnost onstran (ali bolje, na podnožje) dvojice Idealno-Realno – ta razsežnost je potem specifizirana bodisi na »idealističen« način, kot nevtralno središče nasprotij, bodisi na »materialistični« način, kot njun izginevajoči posrednik. Ti dve »idealistični« poziciji tako ustrezata temu, kar smo poimenovali dva »formalna ovoja zmote«, Heglov in Schellingov, medtem ko obe »materialistični« poziciji predstavljata tvorjenje Idealnega iz Realnega (to, kar je Deleuze v svoji *Logiki smisla* poimenoval »realna geneza« v nasprotju s transcendentalno genezo) in osredotočenje na izginevajočega posrednika.²⁴ Za dokaz o konceptualni konsistenci teh štirih pozicij poskrbi dejstvo, da vsaka od njih vključuje jasno določen pojem Zla. Deleuzeovska »materialistična« perspektiva je seveda nietzschejanska: »Zlo« označuje podrejenost toka želje Idealu, ki spodreže njeno samozavestno življenjsko moč, njeno vsestransko produktivnost. Nasprotno pa je v »idealistični« perspektivi Zlo Padec končnega, prekinitev njegovih vezi z Idejo. Pri Schellingu

23. Današnja »postmoderna« razgradnja sebi-identičnega Subjekta, ki je vse bolj zveden na nekonsistentno brkljarijo fragmentarnih »izkustev«, *per negationem* potrjuje to odvisnost »objektivne realnosti« od geste subjektivne postavitve; na ta način nam, v nasprotju s tem, kar bi pričakovali, pred-subjektivne »objektivne realnosti« ne naredi nič bolj dostopne: nasprotno, ko se razpusti subjekt, sama »objektivna realnost«, kot rezultat subjektivne razpršenosti, izgubi svojo ontološko konsistentnost in se spremeni v mnoštvo simulakrov.

24. Mar ne naletimo na nekaj strogo homolognega na področju politike? Mar ni celotna dialektika naddoločenosti nastala iz dejstva, da je osnovno nasprotje med razredi (»razredni boj«) nujno dopolnjeno z dvojico Oblast in populistična opozicija do nje, brez kakršnegakoli zagotovila, da se bosta ta dva člena prekrivala v neki »ustrezni«, »naravni« enotnosti (populistična opozicija izkoriščenega razreda nasproti Oblasti vladajočega razreda) – razredni boj ni nikoli »čist«, vselej je premeščen skozi dvojico Oblast in populizem, tako da vselej obstaja možnost, da se pojavi »nenaravna«, »pervertirana« povezava med vladajočim razredom in populizmom: izvor vseh težav je »desni populizem«.

sta, kot smo videli, ta dva pola (Idealno in Realno, logos in njegov temelj) vedno združena, tako da Zlo ni njun razcep kot tak, temveč prej njuna lažna enotnost (enotnost pod prevlado egoističnega temelja). V četrti inačici je Zlo Dobro samo »v svojem postajanju«, t.j. Dobro je Zlo, ki se s samonanašanjem povzdigne do Univerzalnega.

Mladen Dolar

GLAS, DRUGIČ

Hommage à Lévi-Strauss

Začnimo tokrat s sledečim citatom:

»Glasbeni užitek traja še po izvedbi dela in morda celo svojo polnost doseže šele potem: ko spet zavlada tišina, je poslušalec napolnjen z glasbo, preplavljen z občutji, izpostavljen neki prevzetosti, ki mu odvzame njegovo individualnost in bit: postal je mesto glasbe, tako kot je Condillacov kip postal vonj vrtnice.« (Lévi-Strauss 1971, str. 586-7)

Glasba tako doseže svoj telos šele v tišini.

Citat je postavljen na neko strateško, odlikovano mesto: najdemo ga lahko v »Finalu« *Mitologik*, se pravi na koncu četrte knjige tega Lévi-Straussovega *opus magnum*, njegovega življenjskega podviga, monumentalne analize mitov južnoameriških Indijancev. Dovolj znano je sicer, kako je bilo to gigantsko delo v celoti napisano v znamenju glasbe, tako rekoč vmes med dvema premislekoma glasbe v »Uverturi« in »Finalu«, teh dveh glasbeno naslovljenih razdelkih, ki že navzven opozarjata, da seže analogija z glasbo še precej dlje in da je tudi vse, kar je vmes, treba jemati po modelu glasbe: štiri knjige *Mitologik* so si vzele za predlogo prav velike Wagnerjeve štiri opere, tetralogijo *Nibelunškega prstana*.¹ Še več: celotno podvzetje je nekakšna ogromna nadomestna tvorba, tolažba in kompenzacija, nadomestilo za glasbo:

»Meni, ki sem se lotil teh *Mitologik* povsem zavedajoč se, da sem tako poskušal kompenzirati – v drugi obliki in na področju, ki mi je bilo dostopno – svojo

1. »Če motrim svoje delo od znotraj, kakor sem ga živel, ali od zunaj, kjer je zdaj in se oddaljuje, izgubljač se v moji preteklosti, zdaj ko sem tudi jaz skomponiral svojo tetralogijo, bolje razumem, da se mora končati s somrakom bogov, tako kot ona druga; ali natančneje, spričo tega, da je bila končana stoletje pozneje in v bolj okrutnih časih, prej anticipira somrak ljudi, po somraku bogov, ki naj bi omogočil nastop srečnega in osvobojenega človeštva.« (Lévi-Strauss 1971, str. 620)

prirojeno nezmožnost za komponiranje glasbenega dela, meni se zdi gotovo, da sem skušal s smisli zgraditi delo podobno onim, ki jih glasba ustvarja z zvoki: negativ simfonije, ob kateri bo nemara nekega dne kak skladatelj legitimno občutil skušnjavo, da bi izluščil pozitivno podobo.» (*Ibid.*, str. 580)²

Zvok in smisel, zvok nasproti smislu: prav tista dva elementa, ki ju je Jakobson kakih trideset let poprej postavil v srce lingvistike v svojih slovitih »Šestih predavanjih o zvoku in smislu« (Jakobson 1989). Vez ni naključna, saj je Lévi-Strauss prav ob poslušanju teh 'predavanj za uvod v strukturalno lingvistiko' leta 1942 v izgnanstvu v New Yorku tako rekoč postal strukturalist.³

Zdaj, ob koncu *Mitologik*, se je ta zveza zvoka in smisla razširila v tipično lévi-straussovsko mrežo s štirimi elementi, ki jih definira prav sprega, prisotnost ali odsotnost, zvoka in smisla. Ti elementi so tu postavljeni kot natanko tista štiri področja, ki predstavljajo privilegirane kraje za poseg strukturalne analize: na eni strani imamo simetrično opozicijo med glasbo in mitom, o kateri govori gornji citat, pri čemer je glasba 'zvok brez smisla', mit pa 'smisel brez zvoka'. Tej nasproti pa stoji druga simetrična opozicija med matematiko (in nasploh formalnimi sistemi temelječimi na 'brezsmiselnem' zapisu), kjer manjkata tako zvok kot smisel, in jezikom, ki ga opredeljuje prav prisotnost tako zvoka kot smisla, njuna zveza (Lévi-Strauss 1971, str. 578 in passim). Dva elementa z vsemi možnimi permutacijami prisotnosti in odsotnosti proizvedeta štiri entitete – kot bi imeli v teh par odstavkih pred sabo Lévi-Straussa v malem: eleganca in minimalizem sredstev, formalizem metode, nenadejana naveza štirih povsem disparatnih področij zajetih z eno samo formalno matrico, simetrična uravnoteženost, estetsko ugodje, ki ga ponudi taka rešitev. In naposled določena naivnost, ki kljub vsemu, kar bi ji bilo mogoče očitati (kaj bi npr. rekel kak Derrida

2. Zato tudi ni naključje, da je Luciano Berio, eno največjih imen sodobne glasbe, napisal kompozicijo (*Sinfonia*) po Lévi-Straussovem tekstu iz *Mitologik*. Po principih strukturalne analize mitov se je komponiranja lotil tudi René Leibowitz: ko je Lévi-Strauss odkril določeno transformacijo mitov, ki ji ni našel glasbenega ustreznika, se je obrnil na Leibowitza, ki mu je odgovoril, da »po njegovi vednosti taka struktura ni bila v glasbi nikoli uporabljena, čeprav temu nič ne nasprotuje. Nekaj tednov kasneje mi je prinesel skladbo, posvečeno moji ženi in meni, ki jo je napisal po modelu, ki sem ga naznačil.« (Lévi-Strauss 1990, str. 244)
3. »Tedaj sem bil nekakšen naivni strukturalist. Delal sem strukturalizem, ne da bi se tega zavedal. Jakobson mi je razodel obstoj že konstituiranega teoretskega korpusa v neki disciplini – v lingvistiki, s katero se nisem nikoli ukvarjal. Zame je bilo to razsvetljenje.« (Lévi-Strauss 1990, str. 63) Ko so ta Jakobsonova predavanja prvič izšla leta 1976 (pri založbi Seuil), jim je Lévi-Strauss tudi napisal predgovor.

o zvoku in smislu kot terenu jezika itd.), deluje simpatično in produktivno, s svojevrstno blago ironijo že prehiteva svoje kritike.

Vsaka izmed štirih sfer je zaprta v svoj lasten krogotok in le navidez lahko jezik zaobjema ostale. Glasbi inherentno manjka smisel, še več, mogoče je podati sledečo jedrnatno definicijo: »Glasba je jezik minus smisel.« (*Ibid.*, str. 579) Strukturirana je kot govorica, sestavljena iz diferencialnih opozicij, ki tvorijo njen jezik, vselej že predelani 'naravni' zvočni material, razrezan na lestvice itd., a ob tej kar najvišji strukturiranosti ji vendarle manjka smisel. Kot poslušalci smo nenehno potisnjeni v položaj, ko si ne moremo kaj, da bi ji ne skušali pripisati smisla, ki pa vselej umanjka (»tako kot amputiranec izginulemu udu pripisuje svoja občutja«, *ibid.*) – prav zato lahko reprezentira tisto najvišje, stik z božanstvom, smisel višji od vsakega smisla, ki ga je mogoče opisati in zakoličiti z besedami, a ta bleščava polnosti je hkrati praznina, inherentna odsotnost smisla, spričo katere lahko rečemo, da glasba pač služi le sama sebi in da je torej njen smisel nazadnje avtoreferenčen, se nanaša le nase in torej pomensko prazen. Nenehno nas subjektivira skozi izmikajoči se smisel, ki ji ga hočemo dodati. Zato je glasbo mogoče prevajati le v glasbo in v nič drugega razen njo samo:

»... melodijo je mogoče prevesti le v drugo melodijo, ki z njo ohranja odnose homologije: lahko jo prepisemo v drugo tonaliteto, jo prestavimo iz dura v mol ali obratno, spreminjamo njen ritem, barvo, emotivni naboj, relativna razmerja med zaporednimi toni itd. V limiti je nešolano uho morda ne bo moglo več prepoznati, vendar bo šlo še vedno za isto melodično formo.« (*Ibid.*, str. 577)

Glasba nenehno interpretira samo sebe, se prevaja, transformira, kritizira, ne da bi jo mogli kdaj pripeti na smisel. Na drugi ravni velja isto za mite, za katere bi lahko rekli, da so jezik minus zvok. Zaradi tega lahko izkazujejo indiferenco do različnih jezikov, v katerih se realizirajo, niso – tako kot literatura – odvisni od jezikovnih sredstev in učinkov (prav zato lahko Lévi-Strauss kot koherenten sistem analizira množico mitov, ki so sicer utelešeni v številnih različnih indijanskih jezikih). Za njihovo strukturo je pomemben le smisel, ki se nenehno prevaja in transformira v druge mite, ta smisel pa je v zadnji instanci prav tako avtoreferenčen, pomeni le samega sebe.

»Analiza mitov nima namena pokazati, kako ljudje mislijo v mitih, ampak kako se miti mislijo v ljudeh brez njihove vednosti. ... Morda je treba iti še dlje

in abstrahirati od vsakega subjekta in postaviti, da se na določen način miti mislijo med seboj.« (Lévi-Strauss 1964, str. 20)⁴

In če se miti tako le v neskončnost prevajajo eni v druge, se odslikavajo in premeščajo, nanašajoč se le nase, ne da bi kdaj segli do kakega poslednjega označenca, potem so tudi *Mitologike*, ta gigantski poskus njihovega zajetja, v zadnji instanci tudi same mit, kot se Lévi-Strauss sicer ne utruja ponavljati. So še ena transformacija mitičnega univerzuma, ki kot taka ne more stopiti kam drugam, se povzpeti na meta-stališče.

Tako kot glasba sili k temu, da bi nadomestili manko smisla, tako miti, obratno, skušajo nadomestiti manko zvoka, svojo strukturno indiferenco do zvočne podlage. Pripovedi mita se dodajajo zvočni in gestualni učinki, mite se deklamira, poje, spremlja z instrumenti, uprizarja, njihova realizacija sili v poetske učinke – aliteracije, asonance, verze, rime, refrene itd., a vse to je za njihovo strukturo povsem nepomembno. Literarni učinki so okras in dodatek, ki je strukturno nujen, a ga mora analiza odmisлити kot imaginarno bleščavo, ki zamegljuje strukturo – kolikor se pač hočemo držati mito-logike.⁵ Tako pa je razmerje med zvokom in smislom pri glasbi in mitu inverzno: pri glasbi je metaforično, se pravi, da se skuša celoti glasbene zvočnosti poiskati manjkajoči metaforični smisel. (Tu je, mimogrede, Lévi-Strauss nepričakovano blizu Adornu, ki postavlja glasbo v razmerje z družbo v celoti: ni vzporednic med določenim delom glasbe in določenim delom družbe, temveč med celotno strukturiranostjo enega in drugega.)⁶ Po drugi strani je mit do zvoka v metonimičnem

4. »Vsaka matrica pomenov napotuje k drugi matrici, vsak mit k drugim mitom. In če se vprašamo, h kateremu poslednjemu označencu napotujejo ti pomeni, ki pomenijo drug drugega, ki pa bi se naposled vsi skupaj vendarle morali nanašati na nekaj, potem je edini odgovor te knjige, da miti pomenijo duha [*les mythes signifient l'esprit*], ki jih izdeluje s pomočjo sveta, katerega del je sam.« (Lévi-Strauss 1964, str. 346)
5. »Substanca mita se ne nahaja niti v stilu niti v načinu pripovedi niti v sintaksi, temveč v zgodbi, ki je pripovedovana.« (Lévi-Strauss 1971, str. 577) Prav to zgodbo je treba razbiti na minimalne elemente, miteme, in jih razporediti v opozicije, homologije itd. V tem pogledu vidi Lévi-Strauss v Wagnerju svojega predhodnika: tudi Wagner je moral s svojo uporabo leitmotivov razbiti mitsko strukturo na neke vrste mitemov in tudi pri Wagnerju se tem minimalnim elementom ne da pripisati enoznačnega smisla, ampak njihov pomen nenehno drsi, kaže nove obraze glede na kontekst, privzema nove funkcije itd.
6. »Namesto da vrtamo za glasbenim izrazom razrednih stališč, bo bolje, da načelno o razmerju glasbe do razredov mislimo tako, da se v sleherni glasbi, in to manj v jeziku, ki ga govori, kot v njeni notranji strukturni sestavljenosti, prikaže antagonistična družba kot celota.« (Adorno 1986, str. 93)

razmerju kot do nečesa, kar se dodaja pripovedi kot ilustracija, njen del. Tako kot lahko mit privzame obilico jezikov in zvočnih učinkov, ohranjajoč smisel, tako lahko glasba privzame obilico smislov, ohranjujoč zvok.

A glasba ima naposled neko odločujočo prednost. Analiza mitov se dogaja tako rekoč na pol pota med jezikom in glasbo, in to tako, da je glasba njen telos – nedosežni telos, kjer tisto najbolj strukturirano doseže najbolj čutno in je hkrati kot čutno najbolj univerzalno. Glasba je kot najvišji spoj čutnosti in inteligibilnosti sicer neprevedljiva, a univerzalno razumljiva.⁷ Glasba doseže, česar struktura – jezikovna, a tudi mitska – nikoli ne zmore. Vendar je tudi glasba nazadnje tako rekoč na pol pota, na pol pota k tišini, kjer šele doseže svoj telos. Ta spoj čutnega in inteligibilnega, posamičnega in univerzalnega, sinhronega in diahronega (kolikor je glasba prav »stroj za odpravo časa«, *une machine à supprimer le temps*, Lévi-Strauss 1964, str. 24),⁸ doseže svojo polno realizacijo v tišini – obenem z deindividualizacijo, izbrisom subjektivitete v onem preplavljanju, kjer se naznanja neka nema bit užitka; kjer umanjajo beseda, čas, struktura. Tako smo pri našem izhodiščnem citatu, ki se nadaljuje takole:

»Z glasbo se dogodi ta čudež, da najbolj intelektualni izmed vseh čutov, sluh, ki je navadno v službi artikuliranega govora, stopi v tako stanje, kot ga je filozof [sc. Condillac] po pravici prihranil za vonj, tisti čut, ki je izmed vseh najbolj ukoreninjen v poltemi organskega življenja.« (Lévi-Strauss 1971, str. 577)

Če se je torej sluh intelektualiziral ob tem, da je bil primoran precizno razločevati minimalne opozicije artikuliranega govora, pa je vonj ostal najmanj intelektualen, nediferenciran, brez jasnih binarnih opozicij, obsojen na motne metonimične približke. Kolikor torej sluh reprezentira razliko in kulturo, toliko vonj indiferenco in naturo. Glasba bi bila tedaj, kot najvišja kulturna tvorba, neke vrste regresija kulture k naturi, kulturno proizvedena regresija k stanju

7. »Pomenjanje se izmakne razumu, kjer ima svoj običajni sedež, in se direktno cepi na čutnost. Z glasbo je torej čutnost obdarjena z višjo funkcijo, ki je za subjekta nenadejana: od tod to občutje hvaležnosti do glasbe, ki ga preplavlja, tako da je skoznjo iznenada transformiran v bistveno drugačno bitje, pri katerem se običajno nezdržljiva načela ... pomirijo med seboj in dosežejo v svoji spravi neke vrste organsko enotnost.« (Lévi-Strauss 1971, str. 577)

8. »... čas je nepopravljivo diahroničen, kolikor je ireverzibilen, [glasba] pa njegov segment, ki je bil namenjen poslušanju, pretvori v sinhrono in v sebi sklenjeno totaliteto. Poslušanje glasbenega dela je – spričo njegove notranje organizacije – torej imobiliziralo minevanje časa, ... ujelo ga je in ga spodvilo vase. Tako da med poslušanjem glasbenega dela, dokler ga poslušamo, dobimo dostop do neke vrste nesmrtnosti.« (Lévi-Strauss 1964, str. 24)

brez razcepa, k sovpadanju kulture in nature, k momentu užitka, v zadnji instanci, z Lévi-Straussovo besedo, k incestu.

Tu je nemara iskati skrivni telos Lévi-Straussovega početja, strukturalne analize, ki naposled meri ne na perpetuiranje in nenehno transformiranje opozicije natura/kultura – ta je bila tako veskozi le metodološke narave, kot nenehno opozarja Lévi-Strauss, ne pa ontološka ali metafizična ločnica –, temveč na njeno odpravo, na utopično točko onkraj strukture, ki pa je vendarle njen proizvod, na neki objekt, v katerem bi nam bil dostopen užitek in ki bi presegel bolečino razlike. Toliko moment užitka, ki je v izhodišču pri Lévi-Straussovi strukturi umanjkal, nastopi kot utopična obljuba na koncu. Njegova struktura je bila, nekoliko hitro rečeno, struktura brez potlačitve, le uravnotežena matrica permutacij, in toliko je shajala brez refleksije o ekonomiji užitka (prav tu je, mimogrede rečeno, poglobitna razlika s strukturo v psihoanalizi). Užitek nastopi kot utopična samoukinitve strukture, njen prehod v tišino in v trenutek večnosti, moment, kjer stopim ven iz menjave, družbenosti, časa, subjektivnosti, suspenz strukture in smisla. In nemara nam sublimna tišina, ki zavlada po glasbi, prefigurira tišino, ki bo zavladala, ko se bo nekaj strani kasneje iztekel ta veliki »Finale« *Mitologik*. Kolikor gre za utopijo absolutne prezenice kot telos strukture, lahko seveda zadene Derridajeva kritika, ki tu vidi (čeprav po drugačni poti) iluzijo avtoafekcije, neskajljene prisotnosti in samotransparence. A tu bomo ubrali drugačno pot.

Tišina, ki nastopi po glasbi kot njen paradoksn telos in '*Aufhebung*', kot moment 'vase reflektirane' strukture, kot desubjektivacija, deindividualizacija, preplavljenje, meri na neko prezenco nemega užitka. Čas se šele tu zares suspendira in otrpne v dotik večnosti.⁹ Trenutek, ko glasba utihne, zgosti njeno kvintesenco. A kolikor gre za užitek, smo takoj postavljeni pred dvoumje.

Najprej preprosta observacija: zakaj se po glasbi ploska? Takoj je mogoče napraviti lévistraussovsko opozicijo: na najbolj strukturirano zvočno organizacijo prejemnik odgovori z najbolj nestrukturiranim hrupom (ki se mu lahko doda še kričanje, topotanje z nogami, vzkliki, živžgi itd.). Opozicija glasba/hrup ponavlja opozicijo kultura/natura, držeč se pravila maksimalne razdalje: na najsubtilnejšo kulturno tvorbo se reagira s kar najbolj nekulturnim početjem, s sankcionirano in predpisano nekulturo. Ploskanje je maščevanje nature kulturi (nekaj podobnega pravi nekje tudi Adorno). Nemara je iskati enostavni ključ

9. »Du siehst, mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit,« so Gurnemanzove besede Parsifalu ob vstopu v tempelj grala.

prav v onem momentu nemega užitka kot najsublimnejšega momenta glasbe: ploskam zato, ker gre za užitek, ker je moment užitka nevzdržen. Ploskam, da mi ne bi bilo treba uživati. In kolikor gre za desubjektivacijo, ploskam, da bi ostal subjekt. Nevzdržno tišino je treba zapolniti. – Če je ploskanje predpisano obnašanje ob izvajanju 'profane' glasbe, pa v splošnem velja prepoved ploskanja (ali je vsaj do nedavnega veljala) ob izvajanju sakralne glasbe v cerkvah. Tišina, ki tu nastopi po glasbi, naj bi bila ravno mesto povzdige duha, elevacije k Bogu, notranjega prečiščenja – moment užitka naj bi bil tako neposredno ujet in usmerjen v smisel, v celoti postavljen v njegovo službo, obrnjen k najvišjemu označencu. A tudi tu dvoumnost vztraja, o čemer priča vsa zgodovina cerkvene glasbe: poskusi reglementacije tega užitka (in ta zgodovina ni nič drugega kot to) so vselej naleteli na neki presežni užitek, ki ga ni bilo mogoče enoznačno ujeti v smisel. Če je bila namreč glasba neposredni dvig nad profano, evokacija transcendence, najbližja pot k Bogu (od tod njeno izjemno mesto v vsem bogoslužju in v različnih religijah), je bila hkrati tudi čutno zapeljevanje, ponujanje užitka tam, kjer bi se morali ravno dvigniti nadenj (cf. več o tem Dolar 1995, str. 42-6).

Opozicijo med glasbo in tišino lahko poskusimo brati kot lévistraussovsko opozicijo. Takoj se nam razširi v trikotnik, saj ji je treba dodati še zvok. Zvok bi tu zastopal moment nature (kot, denimo, pol surovega) v nasprotju z glasbo in tišino, ki sta obe kulturni dobrini (kot, denimo, pol pripravljenega, v analogiji z Lévi-Straussovim kulinarističnim trikotnikom). Kolikor nam narava ponuja določen zvočni kontinuum, je treba tišino šele umetno poizvesti. Glasba zahteva tišino, ki jo je treba šele ustvariti z odvzetjem zvočnega ozadja, potreben je umeten prostor, izolacija itd., v katerem se šele lahko naseli glasba. A že tu se stvari hitro zapletejo, saj po drugi strani velja tudi, da šele zvok ustvari tišino. Krik pretrga tišino, pravimo, a šele po kriku tišina zares zavladava. Grške tragedije so se začele z razbitjem vrča, ki je šele ustvarilo potrebno tišino. Kot pravi nekje Lacan:

»Krik ni le poziv, ampak napravi, da vznikne tišina. Ni tako, da bi bila tišina ozadje, na katerega bi se oprl krik, ampak obratno. Krik napravi brezno, v katerem se naseli tišina.« (Cit. po Poizat 1986, str. 130)

Tišina ni nevtralna podlaga, temveč proizvedeni manko zvoka, njegov vnazajšnji učinek.

Če sedaj vzamemo opozicijo med glasbo in tišino, ki obe nastopita v razliki do zvoka kot 'naravnega' ozadja, jo lahko beremo na dva nasprotna načina –

tu bomo nekaj časa sledili Vladimirju Jankélévitchu, ki mu sicer dolgujemo eno najbolj pretanjenih filozofskih refleksij o glasbi, četudi obloženo s poetiziranjem. Najprej jo lahko jemljemo na neposredni ravni: glasba se rodi iz tišine in se vanjo povrne.

»Svet zvokov in tonov je oklepaj na ozadju tišine, ki vznikne iz oceana tišine, kot žarek svetlobe, ki za nekaj minut osvetljuje črno praznino *chore* in homogenega prostora. ... komajda slišni vzdih v večni tišini neskončnih prostorov. ... Glasba zareže v tišino, potrebuje to tišino kot življenje potrebuje smrt in kot misel, po Platonovem *Sofistu*, potrebuje nebit. Življenje, tako kot umetnina, je oživljena in omejena konstrukcija, ki se dvigne iz neskončnosti smrti; in glasba, tako kot življenje, je melodična konstrukcija, očarano trajanje, zelo kratka avantura, bežno srečanje, ki se vzpostavi med začetkom in koncem v neznanskosti nebiti.« (Jankélévitch 1983, str. 161-2, 163-4)

Glasba je tako razpeta med dve tišini, ki pa ju obe na določen način šele ustvari, vnaprej in vnaprej (*«un silence précédant et un silence conséquent»*, str. 164). V tej prvi luči je tišina na strani smrti in nebiti, glasba pa na strani življenja in prisotnosti.

A opozicijo je mogoče pogledati tudi s povsem nasprotnega kota:

»... tišina je 'pavza' diskontinuitete v kontinuiteti nenehnega šuma: zvok ni več prenehanje tišine, temveč je obratno tišina prenehanje zvoka in razrešitev kontinuitete. Prej je živa raznolikost zarezala v enolični ocean dolgčasa in skalila predhodno podlago kontinuuma; tišina je bila ozadje biti: zdaj pa je šum zvočno ozadje tišine. ... Treba je glasbe, da bi dobili tišino. Glasba, ki je sama tako glasna, je tišina vseh drugih zvokov, kajti ko dvigne svoj glas, hoče biti sama in sama zasedi ves zvočni prostor.« (Jankélévitch 1983, str. 166, 172)

Glasba je torej »zvrst tišine«, »melodična tišina«, metafora tišine. Nasproti kaotični kontinuiteti šuma in hrupa glasba vzpostavi tišino kot evokacijo čiste prezence.

A če se glasba kot tišina po eni strani postavlja nasproti 'naravnemu' zvočnemu kontinuumu, se po drugi strani prav tako zoperstavlja 'kulturnemu' zvočnemu ozadju, govoru.

»Glasba je tišina besed, tako kot je poezija tišina proze. ... glasba tako lajša težo logosa, razveže strašno hegemonijo besede; preprečuje, da bi se človečnost identificirala z govornim.« (Jankélévitch 1983, str. 172, 173)

Govor v glasbi utihne in kolikor gre za petje, ki se naslanja na tekst, prinese s seboj njegovo subverzijo. »Petje nas odvezuje od izrekanja ... Petje je način tišine!« (*Ibid.*, str. 173) Toliko glasba, kot najvišji proizvod kulture, obenem reprezentira nezvedljivost človeka na bitje govorice, na identifikacijo človeškega s simbolnim. Reprezentira tisto, kar simbolnemu umanjka, kar je s simbolnim šlo v izgubo, kar pa je možno le skozi simbolno.

Tu se znotraj opozicije med glasbo in tišino odpira nadaljnja strukturirajoča opozicija med glasbo in govorom. Glasba je možna le pri govorečem bitju, v določenem smislu je vseskozi odvisna od govora, na kar je opozoril že Lévi-Strauss:

»Brez dvoma tudi glasba govori, a to le spričo svojega negativnega odnosa do jezika in ker je v ločitvi od jezika glasba ohranila negativni odtis njegove formalne strukture in njegove semiotične funkcije; glasbe ne bi moglo biti brez govorice, ki ji predhodi in od katere je še naprej odvisna, če lahko tako rečemo, v privativni pripadnosti.« (Lévi-Strauss 1971, str. 578-9)

Šele simbolno odpre prostor za strukturiranje nečesa, česar se ne da simbolno strukturirati, presežka nad označevalno strukturo. Tako je glasba lahko obenem izguba smisla (»jezik minus smisel«) in utelešenje najvišjega smisla, ki je s strukturo izgubljen, evocira izgubljeni objekt, ki pa je vselej retroaktivni učinek strukture. A če poskuša povrniti izgubo, ki smo ji podložni kot govoreča bitja, je s svojo zavezanostjo času obojena na utopični trenutek fantazme zaustavljenega časa, njegovega suspenza. Iluzorične prezence glasu kot vselej izgubljenega objekta se drži neodpravljiva nostalgija, ki je obenem ekran, ki nas varuje pred breznom izgube. Tu se v glasbi inherentno in nerazdružno stikata momenta resnice in iluzije.

Vrnimo se zdaj k naši izhodiščni opoziciji. Če je v prvem pogledu glasba stala na strani biti in življenja nasproti tišini kot nebiti in smrti, kot območje živega smisla, pa v drugem koraku sama stopi na stran tišine in smrti nasproti naravnemu kontinuumu življenjskega in zvočnega krogotoka in nasproti kulturnemu kontinuumu smisla. Nasproti ji stojita tako enostavno nestrukturirano (hrup, narava) kot enostavno strukturirano (jezik, kultura). Šele kot tišina obojega lahko meri na neko drugačno prezenco, ki pa je nemara v zadnji instanci nevzdržna in celo smrtonosna. Odpira jo in nas hkrati pred njo varuje, ponuja nam tako petje Siren kot verige, ki nas pred njim ubranijo.

To dvojno opozicijo zvoka in tišine pa je mogoče pogledati še s tretje perspektive: kot tišino navzočo sredi glasbe kot nekaj, kar artikulira, strukturira

glasbeni zvok, preseka glasbeni zvočni kontinuum, omogoča ritem, členitev, razmik, utrip. Prva opozicija vsakega zvočnega zapisa je nenazadnje opozicija med noto in pavzo. Glasba tedaj v svoji lastni notranji organizaciji nastopa kot alternacija prisotnosti in odsotnosti, tako da ne gre več le za masivno tišino pred in po glasbi niti za glasbo kot masivno evokacijo tišine, temveč za tišino kot inherentni del glasbe, pogoj njene razčlenjenosti in strukture. A če je tišina znotrajglasbeni pogoj glasbene strukture, je po drugi strani lahko tudi njena limita: Lévi-Straussovo tišino po glasbi kot evokacijo neke absolutne prezence lahko znotraj glasbe paradokсно reprezentira prav zvočni kontinuum brez ritmične in melodične razčlenjenosti. Namesto pulziranja, izmenjave prisotnosti in odsotnosti, zvoka in tišine, nastopi dimenzija fiksosti, brezbrežnega trajanja, fiksiranja, ki uroči. V limiti gre za izgubo ritma in melodije ali za ponavljanje, neskončno repeticijo iste glasbene formule (kar je svojčas poskušal izrabiti minimalizem in iz tega napravil enega svojih poglavitnih učinkov).

O tej dimenziji obstojijo zelo številna pričevanja etnomuzikologije, kjer lahko vidimo masivno uporabo tega sredstva v najrazličnejših kulturah. Uporaba določenega kontinuiranega, nestrukturiranega zvoka ali neskončno ponavljanje istega zvočnega obrazca zadobi magično razsežnost in v mnogih kulturah privede udeležence v trans, kot da bi šlo za delovanje najmočnejših drog (o tem zelo obsežno Rouget 1980). Ta dimenzija se neposredno staplja z ritualno funkcijo in videti je, da ponuja najbolj neposreden vstop v območje svetega. Paradigmatični primer je lahko uporaba šofarja v židovskih ritualih, kjer je magični učinek dosežen prav z zamolklimi in kontinuiranimi zvoki najprimitivnejše različice roga, brez ritma in melodije. Tega si je za teoretski model glasu kot objekta vzel Lacan (cf. Lacan 1995 in Dolar 1995, str. 47-50). Znotraj krščanske tradicije so na nekoliko drugačni ravni podobno funkcijo opravljale orgle, katerih siloviti učinek izhaja prav iz njihove zmožnosti proizvajanja kontinuiranega zvoka. – Mimogrede, zaradi njihovega neposrednega močnega čutnega učinka so za Cerkev dolgo časa predstavljale velik problem. Orgle so poznali že v antiki (prve hidravlične orgle naj bi zgradil neki aleksandrijski izumitelj leta 25 pr. n. š.) in tedaj je bila njihova uporaba namenjena predvsem zabavi – bile so instrument 'cirkusa', iger, karseda posvetne hrane čutil, ali pa instrument slave in prestiža vladarjev (nič čudnega, da je bil njihov veliki ljubitelj Neron). Zato so jih cerkveni očetje enoglasno in ostro obsojali in šele med devetim in dvanajstim stoletjem je postopoma prišlo do nenavadnega zasuka, kjer so se iz grobega sredstva čutne pregrehe prelevile v privilegirani instrument za čaščenje božje slave. Zgodba se je ponovila v času reformacije, ko so radikalnejši deli

protestantizma v njih videli 'papistični' instrument, 'hudičeve dude' in dokaz sprijenosti katolicizma (o tem navedeno Poizat 1991, str. 105-118).

Tudi znotraj velike tradicije 'umetne' glasbe je mogoče najti primere uporabe tega učinka zvočnega kontinuuma, pasaže glasbenega zastoja, harmonske statičnosti in repetitivnosti, s katerimi je mogoče doseči posebne učinke. Spomnimo se npr. začetka Wagnerjevega *Renskega zlata*, ali pa – najpopularnejši primer – Ravelovega *Bolera*, ki si ga sicer za privilegirani objekt analize vzame Lévi-Strauss v »Finalu« *Mitologik* (Lévi-Strauss 1971, str. 589-596).

Zvočni kontinuum oz. repeticija je tako po eni strani postavljen nasproti tišini kot notranjemu strukturirajočemu principu glasbene členitve, po drugi strani pa nastopi prav kot znotrajglasbena evokacija tišine kot 'absolutne prezenze' in se ga prav zato drži magični značaj. Meri na neko ukinitiv smisla, ne le jezikovnega, ampak tudi glasbenega, saj v limiti ponuja neko znotrajglasbeno izničenje diferencialnih opozicij ritma in melodije in preko tega omogoča vznik dimenzije glasu. Za ono preplavljenje in desubjektivacijo ni treba čakati končne tišine, glasba jo lahko vpotegne vase in časovno raztegne do skrajnosti.

Nadaljnja opozicija, ob kateri se moramo ustaviti, je opozicija med glasbo kot določeno artikulirano strukturo in neartikuliranim zvokom, ki spet zastopa naturo proti kulturi – a tokrat, tako kot že pri tišini, ne kot njena zunanja meja naravne zvočnosti, temveč kot neartikuliranost znotraj in sredi same glasbe. Če pustimo ob strani uporabo tolkal, ki so kodificirani znotrajglasbeni zastopniki neartikuliranega zvoka (tja do skrajnih učinkov npr. uporabe topov v uverturi *1812 Čajkovskega* ali vsakršnega strelnega orožja v Beethovnovi uverturi *Wellingtons Sieg*, za časa Beethovnovnega življenja njegovi najpopularnejši skladbi), nam kot odlikovana instanca te limite lahko nastopi krik. Michel Poizat (1986) je celotno zgodovino opere poskušal napisati kot popotovanje med dvema limitama govora na eni strani in krika na drugi – od začetne Monteverdijeve bližine govoru (*parlar cantando*), kjer naj glasba le 'afektivno obarva' in tolmači tekst, do izteka opere v kriku – kriku histerične ženske v Schönbergovi *Erwartung*, Marijinem kriku v Bergovem *Wozzecku*, nazadnje v kriku Lulu, s katerim se konča zadnja velika opera.¹⁰ Ob tem je ta limita krika

10. Nemara bi lahko Adornovo delo brali kot v tej smeri še radikalnejši poskus, kako zgodovino glasbe razumeti kot pot k modernizmu, ki ga emblematično zgošča prav krik (ni naključje, da je za njegov prvi emblem obveljal Munchov *Krik*). Cf. npr.: »Kar so nato v ekspresionizmu, s katerim ima mlajši Schönberg marsikaj skupnega, imenovali krik, ni samo nekaj, kar se izmika komunikaciji z odpovedjo utrjenim jezikovnim artikulacijam smisla, temveč objektivno tudi obupan poskus, da bi dosegli tiste, ki ne slišijo več.« (Adorno 1986, str. 131) Lahko bi rekli: v tem gluhem času glasba, ki ni krik, postane laž.

punktuirala zgodovino opere na mnogih ključnih strateških mestih – spomnimo se le smrtnega krika Don Giovannija, krika Albericha, krika Kundry v *Parsifalu* itd.¹¹ A spet se nam opozicija med artikulirano glasbo in krikom obrne – ni le krik limita glasbe, kjer bi se ta izgubila v neartikuliranosti, temveč lahko tudi glasbo v celoti, njeno artikulirano strukturo, gledamo kot metaforo krika. Tega se je zelo dobro zavedal Wagner:

»Če si predstavljamo krik, v vseh niansah od nasilja do nežne tožbe poželenja, kot temeljni element vsega človeškega izraza, ki se naslavlja na sluh, in če je krik najbolj neposredna manifestacija Volje [tu je pač na delu Wagnerjeva naslonitev na Schopenhauerja], skozi katero se ta najhitreje in najbolj gotovo naslavlja na zunanji svet, potem se ne bomo čudili njegovi neposredni razumljivosti niti temu, da se je iz tega elementa rodila *umetnost*.« (Cit. po Poizat 1986, str. 114)

Krik je prva manifestacija življenja in hkrati tudi prvi apel, prvi poskus doseči Drugega, nasloviti nanj poziv, zahtevo. Lačan se je pogosto vračal k tej 'dialektiki krika': čisti krik, *le cri pur*, mitični izhodiščni krik, se pri človeški živali brž pretvori v krik-za-nekoga, *le cri pour*, ujame se v razmerje do Drugega in tako predstavlja enega poglavitnih stožerjev dialektičnega napredovanja 'potreba – zahteva – želja'. Glasbo pa lahko tedaj vidimo kot strukturiranje, elaboracijo krika, elaboracijo tistega apela Drugemu, ki ga ni mogoče ujeti v smisel in ki nastopi prav tam, kjer 'racionalna strategija' odpove – tam, kjer je zastavek nekaj nemogočega: izzvati ljubezen. Zato se, mimogrede, najstarejše funkcije glasbe tudi vežejo na religiozno (kako omečiti božanstvo, ga ukloniti, pridobiti zase) in erotično (kako omečiti ljubljeno dekle) prizadevanje, na apel Drugemu, ki ga ni mogoče doseči z artikulacijo smisla, kot nam jo nudi govorica.

Tako nam lahko glasba v naših opozicijah po eni strani nastopa kot metafora, evokacija tišine, po drugi strani kot metafora krika. Če smo prej videli, da šele krik proizvede tišino in da kljub maksimalni opoziciji spadata skupaj, pa med obojim ni protislovja, kolikor si za vodilno nit vzamemo prav paradoksn glas kot objekt.

Še eno opozicijo lahko na hitro izpostavimo, namreč med zvokom, šumom, glasbo na eni strani in človeškim glasom na drugi, naj bo oboje artikulirano ali

11. Fascinacija z najvišjim ženskim glasom, ki posebej prihaja na dan s koloraturami, ki so mu tako pogosto namenjene, bržčas izhaja prav iz bližine krika. Na kolorature bi lahko gledali kot na ukročeni, udomačeni, estetsko elaborirani krik.

ne. Človeški glas ima namreč to nenavadno lastnost, da v hipu napravi vse ostale zvoke za svoje ozadje. Takoj usredišči zvočni prostor in nikoli ni le zvok med drugimi zvoki. Brž ko se oglasi, so vsi drugi zvoki le zvočna kulisa zanj. Spomnimo se npr. prvega stavka zdaj razvpite Tretje simfonije Goreckega, kjer izjemno dolg uvod, monumentalno počasen orkestrski *crescendo* v hipu spremeni smisel, postane le ozadje, priprava, brž ko se oglasi ženski glas. – A tudi tu se nam lahko opozicija do neke mere obrne. Glasbeni instrumenti so nastajali in se razvijali v odlikovanem razmerju s tem prvim in najvišjim instrumentom, človeškim glasom, bodisi tako, da so mu ponujali spremljavo, oporo, ozadje, bodisi tako, da so nastopili kot njegov nadomestek. Pihala – različne piščali, rogovi itd. – so nastala prav kot prva in najbližja imitacija človeškega glasu in njegov surogat, z njim so jih vezala usta in dah, ostala so najtesneje pripeta na glas, tako rekoč njegov prvi 'podaljšek'. A nemara so bila prav zaradi tega izpostavljena posebnemu sumu in povzročala probleme, ki so terjali intervencijo nič manj kot kakega Platona in Aristotela: če namreč igramo na pihala, ne moremo hkrati peti, se naslanjati na tekstovno oporo. Od tod nenavadna obsodba piščali:

»[Piščal] je instrument, ki ne izraža moralnega značaja, temveč prej orgiastična stanja; najbolj se uporablja ob priložnostih, ko izvajanje glasbe ni namenjeno vzgoji, temveč sproščanju čustev. Piščali kot sredstvu vzgoje lahko ugovarjamo še po eni plati: ni mogoče peti ali recitirati, medtem ko jo igraš. Čeprav so jo nekdanj uporabljali, so jo naši nedavni predniki po pravici prepovedali mladini in svobodnim ljudem.« (Aristotel, *Politika*, knjiga VIII, 1341a)

Paradokсни vir tega bizarnega ogorčenja pa je nazadnje v tem, da lahko piščal, kolikor se odlepi od teksta, reprezentira prav (človeški) glas *par excellence*, tisto dimenzijo v njem, ki ni zvedljiva na smisel, ni pripeta na označevalec in na logos in prav zato predstavlja stalno nevarnost, vdor brezsmiselnega užitka, ki ga ni mogoče reglementirati (cf. Dolar 1995, str. 38-46). – Če je torej fascinantni objekt glas po 'spontanem' vzgibu takoj postavljen na stran človeškega glasu sredi vsakršnega drugačnega hrupa, pa ga lahko po drugi strani odlikovano reprezentira prav njegov nadomestek.

Tu smo – za zdaj – pri kraju te vaje à la Lévi-Strauss v izpostavljanju minimalnih konstitutivnih opozicij, ki obeležajo glasbo, strukturirajo njen prostor in postavljajo njene limite. Če smo se zadeve lotili nekako po Lévi-Straussovem vzoru, pa so rezultati nenehno uhajali preko njegovih vodil. Vse

te opozicije – glasba/tišina; glasba/zvok, hrup; glasba/govor; strukturna členitev/kontinuum, repeticija; glasba/krik; človeški glas/ostali zvoki itd. – so hitro pokazale dvojno dno, mogoče jih je bilo paradokсно obrniti, nikakor jih ni bilo mogoče uravnotežiti v simetrijo, vselej je eden od obeh polov kazal posebno obeleženost in obteženost nasproti drugemu. Kar nam je skozi drselo in se naznanjalo ter nenehno rušilo simetrijo, je bilo prav tisto, kar je Lacan poskušal zakoličiti kot paradokсни objekt glas. Ta se je vrinjal kot nenadejani presežek teh opozicij, njihov stožer in zastavek, tisto tretje v njih, kar ne sovпада neposredno z nobenim diferencialnim polom in kar jih preči, tako da eden od obeh elementov zastopa ta objekt nasproti drugemu, ga evocira, a vendar ga ni mogoče enoznačno pripeti na nobenega izmed njih. Skozi opozicije je bil ta glas priklican, vzniknil je skozi njihovo razliko, a se je hkrati tudi izmuznil, ni ga bilo mogoče fiksirati. Ta izmuzljivi objekt se nam je pojavljal v nekem zasuku, obratu opozicije: če ga je na prvi pogled en člen reprezentiral nasproti drugemu z varljivo samoumevnostjo, pa se nam je na drugi ravni preselil v njegovo nasprotje – vzniknil nam je prav skozi to zaporedje premestitev, toda v tem je narava tega nenavadnega objekta: iluzija je, da bi ga mogli zajeti naravnost in mu določiti mesto, je le skozi lastno premeščanje, s katerim kot negativna sila preganja pozitivne entitete in se dodaja njihovim razlikam. Ta niz korakov – poskus diferencialnega zajetja, njegova nezadostnost, zasuk in premestitev – pa nam je omogočil, da smo se po stranski in indirektni poti vendarle približali specifični njegove dimenzije.

Ta evokacija glasu naj tokrat zadošča kot začasni rezultat te nekoliko šolske vaje, drugega poskusa zajetja tega paradoksnega objekta, h kateremu se bo treba še vračati v nadaljevanju tega *work in progress*.

Bibliografija:

- Adorno, Theodor W. (1986), *Uvod v sociologijo glasbe*, Ljubljana: DZS.
 Aristotle (1959), *Politics and The Athenian Constitution*, London: Everyman.
 Dolar, Mladen (1995), »Glas«, *Problemi* št. 1-2/1995, str. 29-51.
 Jakobson, Roman (1989), *Lingvistični in drugi spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis.
 Jankélévitch, Vladimir (1983), *La musique et l'ineffable*, Pariz: Seuil [1961].
 Lacan, Jacques (1995), »Šofar«, *Problemi* št. 1-2/1995, str. 7-17.
 Lévi-Strauss, Claude (1964), *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, Pariz: Plon.

- Lévi-Strauss, Claude (1971), *Mythologiques IV: L'Homme nu*, Pariz: Plon.
 Lévi-Strauss, Claude & Didier Eribon (1990), *De près et de loin*, Pariz: Éditions Odile Jacob.
 Poizat, Michel (1986), *L'Opéra ou le cri de l'ange*, Pariz: Métailié.
 Poizat, Michel (1991), *La voix du diable*, Pariz: Métailié.
 Rouget, Gilbert (1980), *La musique et la transe*, Pariz: Gallimard.
 Simonis, Yvain (1980), *Claude Lévi-Strauss ou «la passion de l'inceste»*, Pariz: Flammarion [1968'].

Znana komediistična laja spravlja: »Kakšna je razlika med optimizmom in pesimizmom v Sovjetski zvezi?«

– »Pesimist misli, da je vse tako slabo, da ne more biti še slabše, optimist pa meni, da je lahko še slabše.«

To optimistično varianta vrča mnogi Rusi izkušajo danes, ko je njihova ekonomska situacija po razpadu Sovjetske zveze in začetku dvigaja kapitalizma celo slabša kot je bila prej. Komunistični nostalgiki tako obupujejo zaradi spreminjajočih se sanjajo izgubljenosti sanje o časih, ko je bilo skoraj manj svobode, a je obstajala neka socialna varnost. Razpad socializma je tem nostalgikom postal tisti dogodek, ki je kriv za vse neuspehe, travme, ki jih doživljajo. Ob tem takšni nostalgiki postopajo na način historika, ki si v svoji simbolični ekonomiji vselej najde neko točko, nek dogodek, ki je kriv za njegovo trpljenje. Historik običajno sklepa takole: »Ko le moja mati ne bi storila tega v moji mladosti ..., ko se le ta dogodek ne bi bil zgodil ..., ko bi le lahko obrnil uro nazaj in urodil tako, da bi stvarila drugače razvijale. Logika tega »ko bi le« je najna fantazma, ki si jo izgradi historik, da lahko naprej uživa v svojem trpljenju nedolžne žrve. Ker seveda ure ni mogoče zavrteti nazaj, historiku tudi ni potrebno ničesar narediti, da bi spremenil situacijo. Nostalgiki komunistov postopajo podobno, ko v svoji pasivnosti samo tarčajo za izgubljenimi časi, ker so ti časi za vselej izgubljeni, jim ni treba danes nič narediti, da bi izboljšali svoj položaj. Zato se takšni nostalgiki običajno ne posajajo v resen politični boj, v organizacijo močnih političnih strank, ki bi se za nekaj aktivno borile (za ponovno obnovo komunizma ali kaj podobnega), ampak vztrajajo v svojem oportunističnem tarnanju. Ti nostalgiki pa običajno niso odkarjeni vrhi komunistični ljudje, so večinoma hitro postali novi kapitalisti, ampak z 1. navadni ljudje, ki so se nekoč senčno pritoževali nad režimom, zlagali lale nad Parijo, toda uradno so vedno obogati parijski rival. Če so si ti ljudje nekoč želeli, da bi bilo konec komunizma, niso pa resnično verjeli, da bi se to lahko zgodilo, pa danes sanjajo, da bi se vrnil v varno zvezoje socialističnih institucij.

Takšno ukanje izgubljenosti preteklosti odgaja vrsto stopenjskih vprašanj, kot spr. kako je identiteta subjekta vezana na nek simbolni red in kakšno vlogo

Renata Salecl

INSTITUCIJA IN IDENTITETA

Znana komunistična šala sprašuje: »Kakšna je razlika med optimistom in pesimistom v Sovjetski zvezi?«

– »Pesimist misli, da je vse tako slabo, da ne more biti še slabše, optimist pa meni, da je lahko še slabše.«

To optimistično varianto vica mnogi Rusi izkušajo danes, ko je njihova ekonomska situacija po razpadu Sovjetske zveze in začetku divjega kapitalizma celo slabša kot je bila prej. Komunistični nostalgiki tako obupujejo zaradi sprememb in sanjajo izgubljene sanje o časih, ko je bilo sicer manj svobode, a je obstajala neka socialna varnost. Razpad socializma je tem nostalgikom postal tisti dogodek, ki je kriv za vse neuspehe, travme, ki jih doživljajo. Ob tem takšni nostalgiki postopajo na način histerika, ki si v svoji simbolni ekonomiji vselej najde neko točko, nek dogodek, ki je kriv za njegovo trpljenje. Histerik običajno sklepa takole: »Ko le moja mati ne bi storila tega v moji mladosti ..., ko se le ta dogodek ne bi bil zgodil ..., ko bi le lahko obrnil uro nazaj in uredil tako, da bi se stvari drugače razvijale«. Logika tega »ko bi le« je nujna fantazma, ki si jo izgradi histerik, da lahko naprej uživa v svojem trpljenju nedolžne žrtve. Ker seveda ure ni mogoče zavrteti nazaj, histeriku tudi ni potrebno ničesar narediti, da bi spremenil situacijo. Nostalgiki komunizma postopajo podobno, ko v svoji pasivnosti samo tarnajo za izgubljenimi časi: ker so ti časi za vselej izgubljeni, jim ni treba danes nič narediti, da bi izboljšali svoj položaj. Zato se takšni nostalgiki običajno ne podajo v resen politični boj, v organizacijo močnih političnih strank, ki bi se za nekaj aktivno borile (za ponovno ožvitev komunizma ali kaj podobnega), ampak vztrajajo v svojem oportunističnem tarnanju. Ti nostalgiki pa običajno niso nekdanji trdi komunisti (slednji so večinoma hitro postali novi kapitalisti), ampak t. i. navadni ljudje, ki so se nekoč nenehno pritoževali nad režimom, zbijali šale nad Partijo, toda uradno so vedno ubogali partijski ritual. Če so si ti ljudje nekoč želeli, da bi bilo konec komunizma, niso pa resnično verjeli, da bi se to lahko zgodilo, pa danes sanjajo, da bi se vrnili v varno zavetje socialističnih institucij.

Takšno iskanje izgubljene preteklosti odpira vrsto teoretskih vprašanj, kot npr.: kako je identiteta subjekta vezana na nek simbolni red in kakšno vlogo

ima pri nostalgiku spomin. Kakšna je – glede na to, da ta preteklost, ki se je subjekt nostalgčno spominja, nikoli ni obstajala – potem logika obujanja spominov nanjo? V primeru socializma pa se problem spomina veže še na zagate novega režima: kako simbolno opraviti z vidnimi pomniki bivšega sistema (spomeniki, arhitekturo), kako jih odstraniti ali pa na novo integrirati v ideološki univerzum.

Zapor in dilema identitete

Značilen primer subjektove nemogoče želje, ko si hkrati želi »svobode«, ko pa jo doseže, se nostalgčno spominja nesvobode, srečamo pri zapornikih obsojenih na dosmrtno ječo. S to dilemo se ukvarja film *Shawshank Redemption* (režija Frank Darabont, 1994) posnet po noveli Stephena Kinga. V tej zgodbi na dosmrtno ječo obsojeni Red pripoveduje o zaporniku Andyu, mlademu finančniku, obsojenemu za umor svoje žene in njenega ljubimca. Andy je ves čas svojega bivanja v zaporu nekaj posebnega – izžareva neko mirnost: deluje, kot da ga grozljivost situacije ne zadeva v globino njegove biti. Za druge zapornike pa velja, da so, kot pravi Red, »institucionalizirani ljudje«: njihova identiteta je vezana na mesto, ki so si ga izborili v zaporu, in mnogi se potem, ko so izpuščeni iz zapora, zunaj ne znajdejo – popolnoma se zlomijo, na vsak način poskušajo priti nazaj v zapor ali celo naredijo samomor. Andy sicer vztraja, da je nedolžen, toda ne dojema se kot večna žrtev, ampak stoično prenaša represijo zapora. Nekoč se mu skoraj posreči svojo nedolžnost dokazati, ko mu nek zapornik po naključju razkrije identiteto pravega morilca, človeka, ki je dejansko ubil Andyjevo ženo in njenega ljubimca. Toda zaporniške oblasti Andyju onemogočijo obnoviti proces, ker preveč potrebujejo njegovo finančno znanje za vodenje svojih nelegalnih poslov. Iz Redovega pripovedovanja tudi izvemo, da je imel Andy ves čas svojega bivanja v zaporu na steni obešen velik plakat raznih lepotic: najprej je bila to Rita Hayworth, potem Marilyn Monroe, itd. Ko po 19 letih bivanja v zaporu Andy nekoč izgine, postane jasno, da mu je prav ta plakat omogočal, da si je za njim skrivoma kopal rov, skozi katerega je nato pobegnil na prostost.

Na tej točki se Andyjeva zgodba konča, glavni akter pa postane sam pripovedovalec Red. Slednjemu po 38 letih zapora oblasti odobrijo pogojni odpust. Čeprav si je Red toliko let želel priti na prostost, takrat, ko mu je to končno omogočeno, spozna, da tudi zanj velja, da je »institucionalizirani

človek«, zato življenje zunaj zavora lahko vodi le v novo pogubo. Da se Redu to ne zgodi, ima zaslugo prav Andy. (V tem, kako Andy »pomaga« Redu, se nekoliko razlikujeta knjižna in filmska verzija.) V filmu Andy некоč Reda prosi, da mu naredi uslugo, ko bo prišel iz zavora: poišče naj travnik ob nekem majhnem kraju v Mainu, kjer bo v kamiti ograji našel črn steklen kamen in nekaj pod njim. Andy torej v filmski verziji zgodbe Reda neposredno napelje na iskanje skrivnosti – da mu torej upanje, nek objekt, ki postane objekt Redove želje. In potem, ko je Red res izpuščen iz zavora, slednjega drži pokonci prav iskanje tega skrivnega objekta. Knjižna verzija zgodbe pa to iskanje objekta še bolj zaplete: Andy namreč Redu samo pripoveduje svoj načrt, da bo potem, ko pride iz zavora poiskal nek črn kamen, pod katerim je skrit ključ od sefa. V tem sefu so delnice in dokumenti za novo identiteto, kar vse je Andyju med njegovim bivanjem v zavori priskrbel nek njegov prijatelj. Andyeva edina želja je, da je ta ključ še na svojem mestu in da bo potem, ko bo prišel iz zavora, prevzel to novo identiteto ter odprl majhen hotel v Mehiki. Andy nagovarja Reda, da se mu takrat, ko bo tudi on prišel iz zavora, pridruži in mu pomaga pri poslu. Bistveno pa je, da Andy ne vzbudi Redove želje s prošnjo, da poišče črni kamen in neko skrivnost pod njim, ampak Redu samo razlaga o svojem objektu želje, objektu svojega upanja. Ker pa je »želja vselej želja Drugega«, misel na skrivnost pod črnim kamnom kmalu prične obsegati tudi Reda. Zato Red, ko je izpuščen iz zavora, sam prične iskati Andyev črn kamen in, ko ga res najde, s presenečenjem odkrije pod kamnom pismo, v katerem mu Andy sporoča, da, če je prišel že tako daleč, potem lahko gre še dlje in se mu pridruži v Mehiki, rekoč: »Zapomni si, da je upanje dobra stvar.«¹ In Red se poda na pot upajoč, da mu bo uspelo.

Za zapornike je torej značilno, da jim zavora kazen ni preprosto muka, ampak je v tej muki tudi nek poseben užitek. Ob tem ne gre le za to, da zaporniki uživajo v tarnanju nad krivičnostjo zavorne kazni, v zavoru na poseben način organizirajo svojo identiteto. Represivnost situacije, v kateri se znajdejo, jih sili v to, da si najdejo novo mesto v strukturi. Zavor je lahko še tako grozljiv, toda zaporniki bodo našli nek specifičen užitek v postavljanju notranjih pravil igre, v medsebojnem mučenju, izigravanju, zavezništvi, itd. Bistveno pa je, da zavor nudi okvir, v katerem si nato zapornik oblikuje neko identiteto, bodisi kot tisti, ki se znajde, izigrava zakone, prevzame vlogo gospodarja, oblikuje svoj ritual, ali kot tisti, ki je nenehno mučen, večna žrtev.

1. Stephen King, »Rita Hayworth and Shawshank Redemption«, v: *Different Seasons*, Penguin, New York 1982, str. 105.

Zagovorniki teorije subjektivnih pozicij problem subjektive identitete povezujejo s problemom intersubjektivnosti. Tako je subjektivna identiteta odvisna od razmerja subjekta do Drugega, in sicer tako Drugega kot simbolnega reda kot tudi konkretnega drugega subjekta. V primeru zavora bi bila identiteta zavornika odvisna predvsem od tega, kakšno mesto zavornik zavzame v razmerju do drugega – zavorniškega sistema kot takega, in drugega v obliki kolega, drugega zavornika. Lacanovska teorija pa pri problemu identitete izpostavi predvsem način, kako se subjekt s prevzemom neke simbolne identitete skuša izogniti srečanju z travmatičnim nesimbolizabilnim mestom – realnim. Identiteta, ki jo prevzameš v zavori, ti omogoča, da se izogneš realnemu zločinu. Prav okoli tega nesimbolizabilnega jedra – tega, kar subjekta naredi za zavornika – si ta subjekt organizira svojo novo identiteto.

Ko Andy pride v zapor, ugotovi, da se zavorniki o zločinu ne pogovarjajo, vsi namreč trdijo, da so nedolžni in da je njihova kazen pomota. Tako se v zaporu ne dogaja to, kar bi pričakovali, namreč, da si bodo zavorniki v svoji osamljenosti krajšali čas s pripovedovanjem zgodb o svojih moralnih, lopovskih izkušnjah. Nasprotno, vsa logika zavora temelji na tem, da se o resnici zločina ne govori. Ob tem ne gre preprosto za to, da bi se zavorniki sramovali svojega dejanja, da bi jim bilo žal, in zato o zločinu ne bi govorili – tisto več, kar je v njih samih, to, zaradi česar so prišli v zapor (zločin), mora ostati skrito, da lahko oblikujejo svojo simbolno identiteto.²

In prav ta simbolna identiteta sčasoma za zavornika postane vse, kar ima. Zavorniku tako prav zapor da neko trdnost, občutek celosti. Zapor postane mesto, v katerem subjekt, zavornik, najde nek poseben smisel. Seveda je ta identiteta zavornika bistveno določena tako z nedosegljivo »svobodo«³ onstran ograje, kot z neizgovorljivim zločinom, realnim, okoli katerega se je identiteta v prvi vrsti oblikovala. Prav zato tako zelo željena prostost za mnoge zavornike pomeni izgubo vsega, kar so imeli – podre se jim njihova iluzija celosti, ki jim jo je omogočala identiteta zavornika. V naši zgodbi je prototip takšnega zavornika stari knjižničar Brooks, ki je popolnoma zlomljen, ko ga na stara leta izpustijo iz zavora: »Jokal je, ko je odhajal. Shawshank je bil njegov svet. To, kar leži onstran njegovih zidov, je bilo za Brooksa tako grozljivo, kot so bila

2. Paradokso se pravo podrobno ukvarja le s problemom izrekanja kazni, samo izvajanje kazni, ki je resnično boleče za subjekta, pa je bolj ali manj prepuščeno naključju: tolerantnosti osebja zavora, liberalnim zavorniškim pravilom, itd. Kot da pravo zanima samo to, da se dotakne realnega – jedra zločina –, izvajanje kazni, ki zadeva predvsem simbolno identiteto zavornika, pa je izven interesa zakona.

zahodna morja za vraževerne mornarje iz 15. stoletja. Brooks je bil v zaporu pomembna oseba. Bil je knjižničar, učen mož. Toda, če bi odšel v knjižnico Kittery in vprašal za službo, mu ne bi dali niti knjižnične izkaznice». ³

Kako postaneš »institucionaliziran človek«? »Najprej ne moreš prenašati teh štirih sten, nato prideš do tega, da jih lahko toleriraš, in potem prideš do tega, da jih sprejmeš ... in še potem, ko se tvoje telo in tvoj um in tvoj duh privadijo na življenje v zaporu, jih pričneš ljubiti«. ⁴

V čem je razlika med Andyjem in ostalimi zaporniki? Andy, čeprav edini, ki je resnično nedolžen, vzame resno ritual zapora. Sicer se podredi pravilom zapora, toda kljub vsemu prične od znotraj »spodkopavati« institucijo zapora. Ob tem, ko Andy uboga ritual, ko sprejme zapor kot nujno zlo, pa kljub vsemu ne organizira svoje identitete okoli mesta, ki ga ima v zaporu. Najde si cilj, objekt želje – hotel v Mehiki –, okoli katerega nato organizira svoje življenje tako, da počasi pripravlja načrt za pobeg. Prav ta objekt želje, ki ga Andy imenuje »upanje«, je to, kar daje Andyju neko posebno svobodo. Red začuti to »svobodo« takrat, ko mu Andy pripoveduje o hotelu in ga vabi, da se mu nekoč pridruži: »'Malo razmisli o tem' je [Andy] brezbržno dejal ... in odšel, kot da bi bil svobodni človek, ki je pravkar nekaj predlagal drugemu svobodnemu človeku. In za trenutek je bilo to dovolj, da sem se čutil svobodnega«. ⁵ Nasprotno pa drugi zaporniki ne vzamejo resno rituala, ves čas se v besedah nad njim pritožujejo, organizirajo zaporniško podzemlje, da bi se zaporniški prisili nekako izognili. Toda paradokсно jih institucija drži prav tam, kjer mislijo, da nad njimi ne bo imela nikakršnega nadzora več – takrat, ko so izpuščeni iz zapora. Medtem ko je Andy zunanje podrejen ritualu, notranje pa ne, je z ostalimi zaporniki ravno obratno: slednji se od zunaj upirajo prisili zapora, toda znotraj jih institucija resnično drži. In takrat, ko zunanja prisila, ki so se ji ves čas upirali, umanjka, se jim poruši svet, ker izguba institucije zanje pomeni tudi izgubo jedra, objekta želje, okoli katerega so si organizirali svojo identiteto. Kot ugotavlja ostareli Red, izven zapora še na stranišče ne more »svobodno« iti, ker je bil prej navajen, da gre po ukazu.

Andy ima torej objekt želje, ki mu daje neko notranjo »svobodo« in mu pomaga, da ga ritual zapora notranje ne zlomi. V dolgih letih, ko je Andy kopal svoj rov, najbrž ni bil prepričan, da mu bo res uspelo, ampak si je s

3. King, *ibid.*, str. 49.

4. *Ibid.*, str. 97.

5. *Ibid.*, str. 79.

kopanjem organiziral nek lasten ritual, ki mu je dajal upanje in ohranjal v teku njegovo željo. Prelomni trenutek je nastopil, ko se je iskazalo, da rov res lahko vodi v svobodo: »Naenkrat je moral spoznati, da se ni šel le neke igre, ampak da so bili zastavki v igri visoki ... glede na njegovo lastno življenje in njegovo lastno prihodnost, najvišji. ... Naenkrat je ta neumna luknja v zidu, namesto, da bi bila le igrača, postala njegov gospodar ...«⁶ Toda Andy se tudi na tej točki ne zlomi in ne »izgubi glave« – njegov objekt želje ga takrat, ko postane realizabilen, ne »požre«. Nasprotno, prav kolikor še vedno »uboga« ritual, kolikor je njegov objekt želje podrejen simbolnemu redu, Andy, tako v zaporu kot zunaj, ohrani svojo »normalnost«. Tudi na svobodi se podredi nekemu ritualu, ko prične ustvarjati majhen hotel in si tako najde nov cilj. Za razliko od drugih zapornikov, je Andyjeva svoboda vselej podrejena ritualu, disciplini. Za druge zapornike je svoboda objekt želje po sebi, to, kar si želijo, je priti ven, in predstavljajo si, da bo potem vse drugače. Toda, ko dosežejo svobodo, jih prav slednja ugonobi, ker namreč nimajo več rituala, ki bi poganjal njihovo željo.

Andy pomaga prijatelju Redu tako, da mu organizira ritual, ki slednjega na svobodi drži pri življenju, in to je iskanje črnega kamna ter »zaklada« pod njim. Toda ne gre preprosto za to, da Andy Reda prosi, da poišče kamen, kot se zgodi v filmski verziji zgodbe. Izvirnik je tukaj subtilnejši, ko pokaže, da je tisto, kar ohrani Reda pri življenju, preprosto identifikacija z Andyem. Andy namreč postane Redov ideal jaza. Tako Red pravi: »Andy je bil del mene, ki ga nikoli niso mogli zapreti, del mene, ki se bo razveselil, ko se bodo vrata zame končno odprla ...«⁷ Bistveno je, da Andy prav v identifikaciji z Redom najde objekt svoje želje, in sicer tako, da si organizira ritual iskanja skritega kamna, ki je bil nekoč objekt Andyjeve želje.

Primerjava med to zgodbo in izkušnjo socializma je v tem, da so bili »Andyji« v socializmu ljudje, ki se niso neskončno travmatizirali zaradi ujetosti v totalitarne strukture moči, ampak so počasi izpodkopavali sam sistem. Njihova identifikacija s sistemom je bila površinska, ker se niso bali izogniti travmatičnosti lastne biti – realnega, okoli katerega je identiteta dejansko oblikovana. Slednjim se po razpadu socializma, ko je izginila varnost prejšnjega institucionalnega obroča, tudi ni podrl svet. Nasprotno pa so na začetku omenjeni nostalgiki »institucionalizirani ljudje«, ki se nenehno zatekajo v varnost institucije, četudi je to institucija, ki jo v besedah mrzijo. Subjekt namreč, da

6. *Ibid.*, str. 96.

7. *Ibid.*, str. 99.

bi se izognil travmatičnemu jedru v svoji biti, nenehno išče identifikacijo s simbolnim redom, ki bi mu dala neko mesto v strukturi – kar v subjektovi perspektivi pomeni možnost jasne identitete. Ko ta poskus vedno znova spodleti, subjektu ostane le še spomin na neki »nekoč«, ko je bilo vse drugače. Kakšna je torej vloga tega spomina?

Nostalgija spomina

Freud je s svojim konceptom *Deckerinnerung* pokazal, kako se subjekt velikokrat spominja nečesa zato, da bi prekril nekaj drugega, česar se noče spomniti. Problem je v tem, da je to, kar je za subjekta pomembno, potlačeno, to, kar je nepomembno, do česar je subjekt dejansko indiferenten, pa je ohranjeno v njegovem spominu. Za Freuda to, kar je zabeleženo v spominu, ni sam relevanten dogodek, ampak nek drug psihični element, tesno povezan s tem dogodkom. Namesto spomina, ki bi bil upravičen glede na izviren dogodek, je proizveden drug spomin, ki je bil do neke mere asociativno premeščen iz prvotnega dogodka. Subjekt proizvede ta premeščen spomin, da bi se izognil travmi nekega drugega spomina. In to zato, da ne bi bila načeta konsistentnost zgodbe, ki jo subjekt pripoveduje samemu sebi.

Tudi v družbenem kontekstu več čas prihaja do takšnih premestitev spomina. Tako recimo v Sloveniji ves govor desnice o potrebi po vračanju k idealu tople družine, v kateri je mati otroku ves čas na razpolago, kjer vlada ljubezen do otrok, itd., implicira nek spomin na takšno idealno družinsko življenje, ki naj bi nekoč obstajalo.⁸ To naj bi bil srečen čas v preteklosti, ko so ljudje še živeli v vaških skupnostih, v razširjenih družinah, ko so imeli otroci vso potrebno ljubezen in skrb staršev, predvsem matere-gospodinje. Seveda takšna idilična družina ni nikoli obstajala. Spomin, ki je v tem primeru premeščen, je spomin na nasilje in brezbriznost do otrok, ki je bilo značilno za to mitično družino. V preteklosti so bili otroci na vasi dojeti predvsem kot potrebna delovna sila, ki se jih je v nekaterih okoljih utižalo z malo šmarnice, drugod so obvezno jedli s služabniki, itd. Paradokсно je to nasilje nad otroci popolnoma pozabljeno, ko se desnica nostalgичno spominja nekdanje družine.

Za Lacana je spomin prav tako bistveno povezan z nespominjanjem travme, realnega, okoli katerega subjekt organizira svojo bit. Ko pripovedujemo svoje

8. Glej Alenka Zupančič, »Roka, ki ziblje zibko«, *Delo* (Sobotna priloga), 25. 2. 1995.

spomine, na točki, ko zadenemo ob realno, naš spomin zbledi, beseda se zatakne, toda tako, da se bo vedno vračala k travmi, ne bo je pa mogla artikulirati. Kot pravi Lacan: »Subjekt pri sebi doma, spominjanje življenjepisa, vse to gre lahko le do neke določene meje, ki se ji pravi realno. ... Aдекватna misel kot misel na ravni, kjer smo, se vselej izogne isti stvari – četudi le zato, da bi se pozneje spet znašla v vsem. Realno je tukaj tisto, kar se vselej vrne na isti kraj – na kraj, kjer ga subjekt, kolikor kogitira, kjer ga *res cogitans* ne sreča.«⁹

Subjekt se torej spominja zato, da bi dobil gotovost, da bi si oblikoval zgodbo, ki bi mu zagotavljala neko celost – identiteto. Toda lahko tudi rečemo, da se subjekt spominja zato, da bi simbolni red ostal trdno na svojem mestu. Freudove zgodnje analize histeričark predstavljajo zelo prepričljive primere takšnega spominjanja. Toda, kot pravi Lacan, »skraja niso mogli vedeti, za kaj v tem spominjanju gre – niso vedeli, da je histeričarkina želja očetova želja, ki jo je treba vzdrževati v njenem statusu. Nič presenetljivega, če se v dobro tistega, ki prevzame očetovo mesto, spominjamo stvari vse do dna.«¹⁰ Histeričarkina temeljna dilema je, kaj ona predstavlja za velikega Drugega, kakšen objekt je ona zanj? Na ta način poskuša histeričarka preiti konstitutiven manko, ki jo preči kot subjekta. Njeno iskanje »očetovske figure« je način, kako najti potrdilo svoje lastne identitete, kar pa seveda vključuje najprej zahtevo po tem, da je ta »očetovska figura« cela, nezaprečena. Ker seveda to ni možno, histeričarka nenehno išče novo avtoriteto: toda to avtoriteto hoče v zadnji instanci sama nadzorovati.

Spominjanje je torej za subjekta poskus, da bi našel velikega Drugega, ki bi bil trdno na svojem mestu. Subjektov spomin zato lahko razumemo tudi kot obupan poskus, da bi zavaroval obstoj simbolnega reda, da bi nato, preko identifikacije s tem redom, subjekt dobil trdnost glede lastne identitete.

Podobno lahko razumemo nostalgичno spominjanje socializma kot poskus ljudi, da bi zopet našli neko trdnost, institucijo, ki bi jim garantirala njihovo identiteto. Toda pri tem spominjanju zadanemo še ob problem, kako opraviti z relikti preteklosti, kako naj novi režim »izbriše« zgodovinski spomin starega, ki je npr. materializiran v spomenikih, arhitekturi, itd.

9. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 68.

10. *Ibid.*, str. 69. Lacan tudi pravi: »To, kar se realizira v moji zgodovini, ni preteklost, definirana s tem, kar je bilo, ker to ni več, niti perfekt tega, kar je bilo, v tem, kar sem, temveč *futur anterieur* tega, kar bom za to, kar ravno postajam«. (*ibid.*, str. 118-9)

Tukaj je najprej treba ločiti dva pogleda, in sicer pogled samih Vzhodnoevropejcev in pogled Zahoda. Po padcu komunističnega režima, ko so Vzhodnoevropejci pričeli odstranjevati komunistične spomenike, so nekateri intelektualci na Zahodu z nezaupanjem gledali na to početje. V njihovi percepciji odstranjevanje spomenikov namreč pomeni izbris spomina. Takšna teza je npr. prisotna v dokumentarnem filmu filmske teoretičarke Laure Mulvey, ki prikazuje rušenje spomenikov v Rusiji (BBC, 1992). Film primerja odstranjevanje spomenikov carjevega režima s strani boljševistične oblasti s sedanjim obglavljanjem komunističnih kipov. V mnogih primerih je betonsko podnožje kipa ostalo v vseh teh režimih isto, zamenjal se je le kip junaka, ki na njem stoji. Ta primerjava dejanj boljševikov s sedanjimi odstranjevalci spomenikov ima seveda namen pokazati, kako današnji oblastniki niso nič boljši v ravnanju z zgodovinskim spominom, in kako mrzlično podiranje kipov revolucionarjev nikakor ne pomaga k temu, da bi družba dejansko opravila z nekdanjo »revolucionarno« ideologijo.

Preprosti odgovor na takšno kritiko bi bil, da pač ni oblasti, ki, po bolj ali manj nasilnem zrušenju prejšnje oblasti, ne bi odstranila slik in kipov bivših oblastnikov, še posebej, če so slednji sedaj v očeh javnosti dojeti kot totalitarni diktatorji. V državi, kjer pride do demokratične zamenjave oblasti, je kipu prejšnjega predsednika lahko preprosto dodan kip novega, toda v avtoritarnih režimih ali v režimih, ki so obračunali s prejšnjimi totalitarci, tega ni pričakovati. Nihče si tako ne zamišlja, da bi Hitlerjeve slike še danes krasile Berlin, ker naj bi bilo to pač stvar zgodovinskega spomina.

Pogled Zahoda, ki postsocialistično odstranjevanje spomenikov vidi kot barbarsko dejanje do lastne zgodovine, nikakor ni pogled iz neke nevtralne pozicije. Pri takšnem pogledu gre zopet za slikanje Vzhodnoevropejcev kot »drugačnih« ljudi od zahodnjakov, ki niti s svojo zgodovino ne znajo opraviti na »kulturen« način. Če se lahko strinjamo s tem, da je bilo javno razbijanje spomenikov ponesrečen način, na katerega je ljudstvo poskušalo opraviti s svojimi frustracijami, ter da se simbolnih ostankov prejšnjega režima ne da preprosto očistiti in nato začeti »znova«, pa ne moremo pritrditi tezi, da bi ohranitev spomenikov pomagala k temu, da bi novi režim »predelal« travmo prejšnjega.

Uspešno sta se »ohranitve« spomenikov lotila rusko-ameriška umetnika Komar in Melamid, ki sta pripravila projekt »koristne« uporabe komunističnih kipov. Tako sta iz Leninovih doprsnih kipov naredila svečnike, da bi uresničila Leninovo idejo o prosvetljevanju ljudstva; Marxove kipe pa sta obrnila na

glavo, ker je tako Marx naredil z Heglovo filozofijo; medtem ko sta velike kompozicije, ki so prikazovale evforične delavce, vojake, itd., malce porinila iz piedestala, tako da je korak teh revolucionarjev obvisel v zraku, kar naj bi simboliziralo dejstvo, da je tudi socialistični projekt obvisel v zraku. Komar in Melamid sta torej vzela resno sam socialističen projekt in se na način novega socialističnega realizma lotila zagate zgodovinskega spomina.

V socializmu pa so nastali tudi spomeniki, ki se jih ne da preprosto odstraniti oz. »redecorirati« na način Komarja in Melamida, in to so megalomanske stavbe socialistične arhitekture. Najbolj travmatičen produkt te arhitekture pa je vsekakor Ceausescujeva »Hiša republike«, kasneje preimenovana v »Palačo ljudstva«.

Država kot umetnina

Konec sedemdesetih let je Ceausescu pričel udejanjati svoj načrt za arhitekturno preoblikovanje Bukarešte. Bukarešto je hotel preurediti tako, da bi ustrezno ponazarjala veličino romunskega komunističnega projekta. Bukarešta, ki je nekoč veljala za »Mali Pariz«, je naenkrat postala veliko gradbišče. Ceausescu je ukazal skoraj čez noč porušiti petino starega mestnega jedra, vključno z veličastnimi cerkvami, samostani itd., ter pričel z gradnjo novega socialističnega administrativnega središča, ki sestoji iz ogromne palače, široke avenije z neo-baročnimi vodnjaki, ob kateri je veriga neo-klasicističnih stanovanjskih blokov. Gradnja je potekala izjemno hitro, na desettisoče delavcev in na stotine inženirjev in arhitektov je noč in dan delalo na projektu. Izgradnja pa je seveda zahtevala tudi ogromna finančna sredstva in je krepko pomagala k ohromitvi romunskega gospodarstva. Ob padcu Ceausescujevega režima je bil projekt v zadnji fazi izgradnje in postavilo se je vprašanje, kaj z njim narediti. Ceausescujev arhitekturni poseg je postal predmet vročih političnih debat, glavni predmet spora pa je bila usoda grandiozne Ceausescujeve palače, t. i. »Palače ljudstva«: nekateri so predlagali, da se jo poruši; drugi, da projekta ne bi dokončali, ampak bi ga spremenili v nekakšen muzej komunističnega terorja; spet tretji so prišli na idejo, da bi v palači naredili kazino. Toda nova oblast je vztrajala, da se dela na palači zaključijo, v njej pa se naseli parlament in mednarodni kongresni center. To se je tudi zgodilo, in danes je palača eno najbolj priljubljenih mest za organizacijo srečanj raznih mednarodnih gospodarskih in političnih združenj. Hkrati pa je ta palača postala eden najbolj travmatičnih pomnikov komunističnega sistema in odnos, ki ga ljudje danes imajo do te

palače, način, kako jo dojemajo, razkriva celo vrsto antagonizmov sodobne in pretekle romunske družbe. Palača namreč danes deluje kot sublimni objekt, lep in grozljiv hkrati, deležen občudovanja in gnusa. Toda preden se lotimo analize današnje percepcije palače, poskušajmo odgovoriti na vprašanje, kaj je gnalo Ceausescuja k temu, da se je lotil svojega arhitekturnega podviga.



Naivne psihološke razlage Ceausescujevega vladanja vztrajajo, da je Ceausescu, ki je nekoč v preteklosti resnično imel podporo javnosti, v zadnjih letih padel v nekakšen psihotičen delirij, v obsedenost z lastno veličino – postal je skratka megaloman, kralj, ki verjame, da je kralj. Materializacija te megalomanije naj bi bil tudi njegov arhitekturni projekt. Ena od razlag je tudi, da je Ceausescu na svojih potovanjih v tujini ugotovil, da mu ne ustrezajo niti tradicionalni Zahodni arhitekturni stili, niti socialistična arhitektura, ideal pa naj bi našel v Severni Koreji, kjer je njegov prijatelj Kim Il Sung uresničeval zamisel novega političnega in administrativnega središča Pheniana. Kmalu se je pričelo pravo tekmovanje med Korejci in Romuni, kdo bo zgradil bolj prestižno in grandiozno mesto. Ceausescu pa naj bi bil ob svojih mnogih »prijateljskih« obiskih v Severni Koreji obseden predvsem s tem, da je s svojimi arhitekti kopiral njihove arhitekturne izume in jih hitro realiziral v Bukarešti ter poskrbel, da je bukareštanski arhitekturni podvig še bolj grandiozen od korejskega.¹¹

11. Gheorghe Leahu, *Bucurestiul disparut*, Editura Arta Grafica, Bukarešta 1995, str. 119. Glej

Ceausescu je namreč v svoj projekt vključil še celo vrsto neo-baročnih, neo-klasičnih in modernističnih elementov in tako naredil arhitekturni kolaž, ki naj bi predstavljal nov ideal lepe arhitekture impozantnih razsežnosti. Temeljna razlika med korejskim in romunskim administrativnim centrom pa je, da je korejski zrasel na praznem prostoru, Romuni pa so morali žrtvovati petino stare Bukarešte. Zakaj ta žrtev? Zakaj je bilo potrebno uničenje starih zgodovinskih stavb, cerkev, bolnišnic, šol, itd.?

Očitno v tem uničenju ni šlo le za to, da se naredi prostor za Ceausescujeve arhitekturne pretenzije. Če bi slednjemu bilo le do »umetniškega« ustvarjanja bi pač lahko našel kakšen nepozidan predel izven centra in sezidal svoje sanjsko mesto. Vsekakor je bilo uničenje konstitutivni del celega projekta. Lahko celo rečemo, da je bilo rušenje hiš, izbrisanje zgodovine pomembnejše od gradnje novega središča. »Rana«, ki jo je Ceausescu naredil v »živo telo mesta«, kot Romuni radi aludirajo na njegov projekt, ima prav poseben simbolni pomen.¹²

Ceausescujevo početje je treba razumeti kot poskus kreacije *ex nihilo*, kot popolno izničenje prejšnjega simbolnega reda, materializiranega ne le v preteklem političnem sistemu, ampak tudi v stari arhitekturi. Lacan takšno kreacijo *ex nihilo* poveže z destruktivnostjo gona smrti. Po Lacanu je bistveno za pojem gona smrti, da je »kreacionistična sublimacija, povezana s tistim strukturnim elementom, ki povzroči – kolikor imamo opraviti s čemerkoli v svetu, kar se predstavlja v obliki označevalne verige –, da neke, vsekakor pa izven sveta narave, obstoji neki onstran te verige, neki *ex nihilo*, na katerem ta veriga temelji in se kot taka artikulira«.¹³ Gon smrti je torej gon destrukcije, ki spodbija vse, kar obstaja, toda hkrati je z njim povezana tudi neka volja po novem

-
- tudi: Pierre v. Meiss, »Fragmentiertes Bukarest«, *Werk, Bauen+Wohnen* 3 (1993); Catherine Durandin in Despina Tomescu, *La Roumanie de Ceausescu*, Editions Guy Epaud, Pariz 1988.
12. Paradoksen je današnji odnos do Ceausescujevega projekta, ko se javno zgražanje nad njim meša s prikritim občudovanjem. Tisti, ki se še posebej navdušujejo nad Ceausescujevim arhitekturnim okusom, pa so poleg oblastne elite še ljudje, ki so v romunski družbi potisnjeni na sam rob – Cigani. Premožni cigani namreč velikokrat zahtevajo od arhitektov, da pri načrtih za njihove hiše uporabijo kakšen detajl iz »Palače ljudstva«. Cigani so bili v času socializma in so tudi danes dojeti, kot izmečki, nevredni življenja pod romunsko streho. Toda, tudi cigani se nikoli niso identificirali s socialističnim projektom, v času Ceausescujeve diktature so poniknili v podzemlje ali imigrirali. In ko danes cigani občudujejo Ceausescujevo arhitekturo, nikakor ne gre za to, da so naenkrat odkrili ljubezen do »velikega vodje«, gre bolj za posebno vrsto identifikacije s preganjalcem.
13. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost (zbirka Analecta), Ljubljana 1988, str. 211.

začetku, začetku iz točke nič. Lacan tudi pravi, da je gon smrti »treba umestiti na historično področje, kolikor se artikulira na ravni, ki jo je mogoče določiti le v funkciji označevalne verige«. ¹⁴ Zgodovina je tukaj dojeta kot nekaj, česar se spominjamo, namreč to, kar je registrirano v označevalni mreži in kar obstoji samo skozi to mrežo.

Ceausescu je s svojim kreacionizmom poskušal izbrisati staro označevalno strukturo in postaviti popolnoma novo simbolno organizacijo. To ni bil le idejni projekt gradnje socializma, ampak je Ceausescu svojo kreacijo *ex nihilo* vzel tako zelo zares, da se je odločil zravnati z zemljo celo stare stavbe. Problem Ceausescuja je bil, da se ni lotil preproste reartikulacije romunske zgodovine ter inkorporacije elementov starega (arhitekture, npr.) v svoj hegemoni projekt. Ceausescujeva psihoza je bila, da se je dojemal kot Bog, vsemogočnej, ki ustvarja iz nič. Zato je bil tem bolj tragičen njegov padec, ko nikakor ni spoznal, da njegova beseda ni vsemogočna in je do konca vztrajal v tezi, da je bilo ljudstvo le zapeljano, ker v resnici še vedno ljubi svojega vodjo.

Z uničenjem zgodovinskih stavb je Ceausescu poskušal izbrisati način, kako so Romuni organizirali svojo nacionalno identiteto, kako so okoli nekega zgodovinskega spomina, starih stavb, itd. oblikovali svojo fantazmatsko podobo naroda. V novem projektu, ki ga je postavil Ceausescu, je postalo bistveno to, da je v njem romunska nacionalna identiteta reinterpreterirana. Ceausescu je tako npr. vztrajno poudarjal, da so v gradnji uporabljeni samo romunski materiali, prav tako so v dekoraciji vidni elementi tradicionalne romunske arhitekture. Toda Ceausescujevo norost destrukcije vidimo še posebej v tem, kako je v svojem projektu opravil z reko. Reko lahko dojamemo kot nekaj, kar preči mesto, kar urbanisti poskušajo čim bolj urediti, regulirati, toda, razen v izjemnih primerih, reke nihče ne poskuša odstraniti, izbrisati. Ceausescu pa je reka delovala kot nek psihičen objekt, ki ga je treba popolnoma obvladati, razdeliti na dobrega in slabega. Ceausescu je namreč strugo podvojil in razdelil na dva nivoja: spodnji nivo predstavlja kanal, po katerem teče umazana voda, odplake, nad tem pa je »prava«, čista reka. Toda ta poseg še ni bil vse: tok reke bi moral prečiti glavno avenijo in centralni del Ceausescujevega poslovnega kompleksa, temu pa so se izvajalci izognili tako, da so reko preprosto za nekaj sto metrov »izbrisali« in pokrili s cementom. Tako je na mestu, kjer bi pričakovali most, danes ploščad s parkom in vodnjakom.

14. *Ibid.*, str. 210.

Če se vrnemo k Ceausescujevi arhitekturi, lahko rečemo, da je bil to poskus oblikovati idealno lepo umetnino na način združitve elementov različnih arhitekturnih slogov in oblikovati novo idealno celoto. Nekaj takšnega sta pred časom naredila tudi prej omenjena Komar in Melamid, ki sta se odločila raziskati, kateri prizori, barve, so ljudem najbolj všeč v likovni umetnosti in kateri najmanj. Nato pa sta naslikala sliko, ki bi združila vse elemente tega, kar je po splošnem prepričanju lepa umetnost, in sliko, ki naj bi ponazarjala vse, kar ljudje dojemajo kot grdo. »Lepa« slika je bila v modro zelenih barvah, na njej je romantična pokrajina, drevesa, živali, oblaki, sonce, itd. »Grda« slika pa je črno rdečih barv, motiv pa je modernističen: trikotniki, abstraktne linije, itd. Slika, ki naj bi združevala čim več elementov lepega slikarstva, dejansko deluje kot neokusna kičasta razglednica, »grda« slika pa kot preprost poskus abstraktnega slikarstva. Za obe sliki pa je značilo, da prav njuna »idealnost«, to, da poskušata uprizoriti »lepoto« ali »grdoto« brez preostanka, kot neko upodobljivo, zaključeno celoto, izniči estetski učinek »lepote« ali »grdote«, ki naj bi ga dejansko proizvedla. In isto velja za Ceausescujevo arhitekturo. Stavbe, zgrajene ob velikem bulevarju, so narejene v mešanici vseh mogočih arhitekturnih stilov: njihova razporeditev in material, iz katerih so zgrajeni, imitirajo klasicistične stavbe, kakršne lahko najdemo v centrih večine evropskih prestolnic, toda prava zanimivost so drobni arhitekturni detajli – balkoni, arkade, ostrejša, itd., ki so kopija zelo različnih stilov. Najdemo lahko elemente stare romunske arhitekture, modernizma, neo-gotike, itd., kar vse daje na trenutke prav postmoderen učinek. Če so klasični socialistični bloki realizacija vsega »grdega« v arhitekturi, pa Ceausescuv projekt poskuša združiti vse, kar naj bi veljalo za »lepo«, toda prav ta ekscesnost povzroči, da v zadnji instanci Ceausescujeva arhitektura deluje kot kič.

Takšna mešanica stilov je značilna tudi za »Palačo ljudstva«. Ta palača naj bi bila za Pentagonom druga največja stavba na svetu, večja naj bi bila celo od Keopsove piramide. Na prvi pogled je palača videti kot mešanica kakšnega evropskega kraljevega dvora in odsekane moskovske univerze Lomonosov, vse skupaj pa je začinjeno še z imitacijo grških stebrov in romanskih obokov. Pravo razkošje pa se prične v notranjosti palače: sobane so namreč obdane z marmorjem, izrezljanimi lesenimi okraši, polno je kičastih neo-baročnih detajlov, stilnega pohištva in dragocenih preprog. Zanimivo se najlepša sobana, ki je bila nekoč namenjena zasedanju Centralnega komiteja Partije, danes imenuje »Soba človekovih pravic«.

Paradoksen je način kako sedanji romunski režim dojema to palačo. V brošuri,¹⁵ namenjeni obiskovalcem palače, je slednja najprej opisana kot »'gigant', zgrajen v 'zlati dobi' diktatorskega režima in rojen v glavi moža, za katerega narod 'razumne velikosti' ni obstajal«. Palača je predstavljena kot druga največja stavba na svetu, toda prva po tem, kako zelo se je o njej razpravljalo in jo kritiziralo, kar je skoraj privedlo do njenega porušjenja. »Toda, ko so ljudje spoznali njeno neprecenljivo vrednost in dejstvo, da je romunska dediščina v nevarnosti, da se jo uniči in oropa, so pričeli gledati na stavbo z manj sovraštva ter jo poimenovali 'Palača ljudstva'«. Nadaljevanje teksta pa se bere kot kakšen Ceausescujev spis, kot čista hvalnica veličini palače in ljudstvu, ki jo je z mukami zgradilo. Tako smo opozorjeni, da to »ni palača iz Aladinovih zgodb, ampak resnična palača, ki prikazuje pravo bogastvo Romunije: kamen, marmor in les iz romunskih gora in gozdov. ... Danes ta monumentalna stavba predstavlja najbolj dragocen simbol demokracije v Romuniji, njen parlament, ki služi visokemu in plemenitemu cilju, h kateremu smo si vsi prizadevali: enakemu in popolnemu zastopanju romunskega ljudstva«. Sedanja politična elita je na specifičen način inkorporirala to travmatično palačo v svoj politični diskurz in sicer tako, da je pričela palačo slikati kot nacionalni simbol. Ta simbolni značaj stavbe, ki naj bi bila vsa zgrajena izključno iz romunskih materialov, je še podkrepljen s tem, da je nastala skozi neskončne muke in odrekanja ljudstva. Toda bistveno je, da je palača danes dejansko realizirala to, kar je bil njen izvirni namen. Dejstvo, da je v njej parlament, ki »popolnoma zastopa romunsko ljudstvo«, lahko razumemo kot izpolnitev tega, kar je Ceausescu s svojim arhitekturnim posegom poskušal doseči. Ceausescu je s svojim posegom v »realnost« poskušal oblikovati idealno družbo, na drugi ravni pa isto počenja današnja oblast, ko trdi, da »popolnoma« zastopa ljudstvo.

Romunski primer nam kaže, kako niti podiranje spomenikov niti njihova ohranitev ne rešita dileme institucije in identitete. Osvoboditev izpod spon Ceausescujevega totalitarizma, ki so jo ljudje tako željno pričakovali, se je iztekla v to, da se mnogi Romuni danes z nostalgijo spominjajo varnosti prejšnje nesvobode. Nova oblast pa jim spretno ponuja identifikacijo z najbolj tragičnim reliktom preteklosti – »Palačo ljudstva«. Kot da bi bila izpuščenemu zaporniku rešitev to, da občuduje in se identificira z malim spomenikom, modelčkom zapora, in tako pozabi na to, da je z izpustitvijo na svobodo izgubil tla pod nogami. Morda pa obstaja kakšen romunski Andy, ki skrivoma koplje rov pod palačo.

15. Brošura »International Conference Center«, Artmedia Group, Bukarešta.

Jelica Šumič-Riha

ALI MATEM MISLI?

Kam uvrstiti knjigo, katere zastavek je na prvi pogled skromen: zatrditi nekaj samoumevnega, namreč to, da obstaja pri Lacanu misel? Kot zatrdi sam avtor, njegov namen »ni pojasniti Lacanovo misel, ravno tako ne popraviti, kar je bilo o njej povedano, pač pa jasno ugotoviti, da pri Lacanu je misel. Misel, to se pravi nekaj, česar obstoj je naložen vsakomur, ki ga ni mislil.«¹ Že iz povedanega je razvidno, da ne gre za še eno knjigo več o Lacanu. Milnerjeva knjiga ni še en hermenevitični prispevek k razjasnjevanju težko razumljivega Lacana. Ravno tako ni preizkušanje Lacanove aplikabilnosti na raznovrstna področja. Ni je mogoče uvrstiti niti v imanentno ortodoksijo *Ecole de la cause freudienne*.

V nekem smislu je Milnerjeva knjiga že od vsega začetka postavljena kot izjema glede na vse druge knjige o Lacanu. A v čem je njena izjemnost? Gotovo je ne gre razumeti kot Knjigo, ki zaustavi neskončno serijo bolj ali manj nepopolnih, bolj ali manj napačnih interpretacij in komentarjev. Take Knjige po Milnerju ni in je tudi ne more biti, ker (še) ni (enega) Lacana, ki bi bil artikuliran v skladu z načeli, ki jih je sam formuliral.² Različna branja Lacana so zato po Milnerju popolnoma pertinentna, saj so utemeljena v necelosti, v parcialnosti samega Lacanovega korpusa. Na tej ravni torej ni in tudi ne more biti nobena knjiga tista prava, pač pa se vsaka knjiga več po strukturni nujnosti spremeni v knjigo manj.

V čem je torej specifičnost Milnerjeve knjige? Kaj jo loči od »še ene knjige več« o Lacanu? Milnerjeva knjiga v nasprotju z vsemi drugimi že napisanimi in še ne napisanimi knjigami, ki obstoj misli pri Lacanu predpostavijo kot nekaj danega, nevprašljivega, ta obstoj izpostavi kot nekaj, kar je treba še dokazati. Zanikanje ali vsaj možnost zanikanja domnevno dane eksistence ne narekuje le specifičnega razumevanja predmeta analize kakor tudi samega postopka analize, skratka, ne narekuje le svojevrstnega sloga, marveč naredi

1. Cf. J.C. Milner, *L'oeuvre claire*, Seuil, Pariz 1995, str. 8.

2. *Ibid.*, str. 7. Po Milnerjevem mnenju ni potreben le čas, zato da bi pojasnili Lacana v luči notranje logike njegove misli, tako kot je bilo storjeno za Descartesa ali Kanta, marveč tudi vrnitev k Lacanu, ki bi jo bilo mogoče primerjati z njegovo vrnitvijo k Freudu. *Ibid.*, str. 8.

iz *L'oeuvre claire* polemično knjigo proti obskurantizmu, ki obkroža Lacanovo ime in njegovo teorijo in katerega edini modus avtorizacije je sklicevanje na Lacanovo delo. A v čem je jamstvo, da tudi Milnerjeva knjiga, ki že z naslovom obljublja svetlobo in jasnost, ne bo tako kot tudi večina drugih knjig v silni vnemi, da bi Lacanovo delo razjasnila, le-to samo še bolj zamračila? Kako se Milnerjeva knjiga avtorizira, če se ne avtorizira z argumentom avtoritete? Neko liko na hitro bi lahko rekli, da se ne avtorizira z ničemer drugim kakor s svojo hipotezo o obstoju misli pri Lacanu. Tako ni naključje, da Milnerjeva hipoteza – pri Lacanu je misel – parafrazira Lacanovo hipotezo iz XX. seminarja. Tako kot za Lacana »reči, da subjekt je, ni nič drugega kakor reči, da je hipoteza,«³ v ničemer ne razvrednoti koncepta subjekta, marveč ga spremeni prav v tisti operator, ki šele naredi Freudovo psihoanalizo koherentno, tako tudi za Milnerja koincidenca hipoteze o misli pri Lacanu in njen obstoj omogoči, da *L'oeuvre claire* »osvetli« resda ne samega Lacana, temveč tisto točko misli, na katero je obešeno Lacanovo ime. Knjiga torej ne govori o Lacanu, pač pa govori o specifični miselni »konfiguraciji«, o »konjunkturi, ki vključuje Lacana in ki jo Lacan osvetljuje.«⁴ Cirkularnost je torej nujna cena za samoavtorizacijo, kajti trditev, da Lacan »osvetljuje« oziroma naredi inteligibilno konjunkturo, v katero je sam vključen, je razumljiva in smiselna le v luči tistega, čemur smo rekli Milnerjeva hipoteza. Natančneje rečeno, »konjunktura, ki vključuje Lacana in ki jo Lacan osvetljuje« je samo reformulacija Milnerjeve hipoteze.

Vendar pa ne gre prezreti, da gre pri Milnerjevi hipotezi najprej in predvsem za neko določeno etično izbiro⁵, za izbiro med gotovostjo avtoritete, ki vodi v brez-miselno posnemanje, in negotovostjo miselnega angažmaja. Za Milnerja je izbira misli lahko samo izsiljena izbira, ker izhaja iz negativnih posledic udejanjenja prve izbire. Staviti na Lacana-Učitelja, na Lacana kot najvišjo, brezprizivno avtoriteto pomeni Milnerju zgubiti tako misel kakor tudi tisto misel, ki je pri Lacanu. Kaj pomeni odločitev za Lacana kot avtoriteto, je po Milnerju razvidno iz sedanjega stanja v teoriji, zlasti po Lacanovi smrti, za katero je značilno, da »označevalec« Lacan, podobno kot pred njim »označevalec« Freud, funkcionira kot *flatus vocis*, golo ime, ki zakriva *odsotnost vsakršne misli*. Grobo rečeno, iz zveze med Lacanovim imenom in mislijo se ni nič proizvedlo oziroma za Milnerja Lacanovo ime ni že samo na sebi

3. Cf. J. Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 116.

4. Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 11.

5. Na ta način razumemo Milnerjevo »etično maksimo«. Po Milnerju misel ni nekaj, kar že je, marveč nekaj, kar mora biti, nekaj, česar eksistenca se nalaga. *Ibid.*

produktivno za misel, prav narobe, deluje kot alibi za prazno žargoniziranje »malih lacanovcev«. ⁶ Izhod iz te situacije je po Milnerju lahko le stava na »tisto nekaj misli« pri Lacanu, to se pravi, rešitev je v pozitivni preskripciji, ki postavlja Lacanovo misel, ne da bi bila ta kakor koli pozitivno opredeljena, za pogoj za možnost misli sploh.

A če je usoda misli odvisna od navezave na misel, ki naj bi bila pri Lacanu, se moramo seveda vprašati, na podlagi katerih kriterijev je mogoče določiti, da gre pri Lacanu za misel? Pričevanja, spomin itn., ki naj bi bila za oporo evidenci, da je v Lacanu nekaj takega, čemur bi lahko rekli misel, so sčasoma zgubili na veljavi. Kako torej dokazati, da je v Lacanu misel, ko pa ni več materialnih dokazov za to, ali pa so zelo vprašljivi? Po Milnerju je edini diskriminacijski kriterij za obstoj ali neobstoj misli obstoj *propozicij*: »Edina opora za vero v obstoj misli so propozicije. Reči, da je pri Lacanu misel, pomeni reči, da najdemo pri njem propozicije.« ⁷ Milner namreč izhaja iz aksioma o razločljivosti: nekaj obstaja le, če je razločljivo od drugega, razločljivo pa je le, če ima neke določene lastnosti. Te lastnosti, ki jih obstoj implicira, pa morajo biti v nekem smislu ireduktibilne, to se pravi, da vztrajajo ne glede na spremenljivo okolje. Reči, da je misel pri Lacanu, zato pomeni, da obstajajo propozicije, ki so do določene mere neodvisne od Lacanovega izvirnega konteksta. Dokazni postopek za obstoj misli pri Lacanu je pri Milnerju sežet v tale program: »Treba je torej ugotoviti, da obstajajo pri Lacanu propozicije, ki so dovolj grobe, da jih je mogoče izvleči iz njihovega lastnega polja, da lahko prestanejo spremembe položaja in modifikacije diskurzivnega prostora.« ⁸

Kaj pomeni »izvleči propozicije iz njihovega lastnega polja?« Propozicije so namreč dane le v obliki izjav oziroma stavkov. Tako bi lahko rekli, da je propozicija koekstenzivna s stavkom. Vsaka propozicija in zato tudi propozicija misli je v obliki stavka, stavek je njena materialnost, ni pa nujno, da je ta stavek tudi ekspliciten. Še več, misel lahko obstaja, ne da bi obstajal stavek. Obstoj misli torej ni nekompatibilen z nemožnostjo stavka. Tudi propozicije Lacanove misli ne obstajajo vedno v obliki stavkov. Toda to še ne pomeni, da misel ne obstaja. Če misel ni že sama na sebi podana v obliki propozicij ali, natančneje, v obliki stavkov, ki izrekajo te propozicije, je še vedno mogoče – nedvomno z določenim nasiljem, z »izsiljenjem«, kot bi rekel Badiou – izvleči propozicije misli iz njenega »narnega okolja«. Dokaz za obstoj misli torej

6. *Ibid.*, str. 37.

7. *Ibid.*, str. 8.

8. *Ibid.*

zahteva dvojno »nasilje«: prvič, njeno »ubesedenje,« prevod njenih propozicij v stavke, in drugič preizkus njene neodvisnosti od izvirnega diskurzivnega konteksta. Še več, za Milnerja je edini dokaz za obstoj misli prav izolacija njenih propozicij iz njihovega »izvirnega« konteksta in njihova »obdelava« v drugačnem kontekstu. Neka določena propozicija je po Milnerju propozicija misli le, če ohrani svojo identiteto tudi zunaj svojega izvirnega konteksta in če je tudi zunaj tega konteksta zmožna proizvajati učinke. Reči, da obstaja misel pri Lacanu, pomeni domnevati, da se bo ta misel obnesla tudi izven Lacana. Misel je potemtakem hkrati znotraj in zunaj. Misel je misel le, kolikor je immanentna neki dani situaciji ali, rajši, konfiguraciji, saj je misel prav te specifične konfiguracije, a resnična misel je v nasprotju z dozdevkom, »nepravo« mislijo, ki je ni mogoče izločiti iz njenega konteksta, načeloma »neodvisna« od konteksta, v katerem je izrečena. Misel je misel, ne glede na to, na kateri kontekst jo artikuliramo. Ta imunost misli za kontekst pomeni zgolj to, da za Milnerja v nasprotju s filozofsko tradicijo načela koherentnosti, konsistentnosti, izključenega tretjega niso zakoni misli. Grobo rečeno, pravo okolje misli ni notranjost, temveč zunanost. Misel kot misel je zavezana zunanosti.

Ta primat zunanosti se pri Milnerju kaže tako na ravni same misli – misel je ločljiva od kraja misli, od kraja njenega izrekanja, kar implicira razbijanje koherentnosti, trganje vezi – kakor tudi na ravni gledišča: proti notranjemu gledišču, ki meri na notranjo logiko, na koherentnost misli in njenih propozicij, stavi Milner na zunanje gledišče, ki meri na prostorsko razporeditev propozicij misli, na ovire, na medsebojno erozijo in deformacijo, pač glede na pripadnost propozicij misli raznorodnim diskurzom in doktrinam. Zunanje gledišče je torej utemeljeno že v sami zahtevi po izolaciji in izločitvi propozicij, materialnih dokazov za obstoj misli, in preverjanju njihove učinkovitosti zunaj njihovega izvirnega konteksta. Hkrati pa primat zunanjega gledišča po Milnerju narekuje čisto določeno subjektno držo, ki bi jo lahko opredelili kot nekakšno *aphanisis*. Zunanje gledišče izjavljalcu namreč prepoveduje »osebne misli«, kot pravi Milner, to je, vsakršen »osebni angažma.«⁹ Če je primat zunanjega gledišča deduciran iz same narave misli, je implikacija ali kar medsebojno pogojevanje zunanosti in »neosebnosti« misli veliko bolj problematično. Na prvi pogled se zdi, da ni protislovja med zunanjim glediščem in »neosebnimi mislimi«. Navsezadnje ni težko pokazati, da umešča Milner »osebne misli« izključno na raven

9. Za Milnerja je »misel preveč resna zadeva, da bi jo lahko prepustili osebam,« zato to, kaj si kdo misli o Lacanu (spoštovanje, zavračanje, indiferentnost), kar Milner uvršča v »osebne misli«, ni pertinentno za njegov projekt. *Ibid.*, str. 11.

imaginarnega, to je, kot (res)sentimente, ki tako ali drugače obarvajo vsakokratno opredelitev oziroma (dis)kvalifikacijo misli, ne zadevajo pa samega obstoja ali neobstoja misli. Kaj si kdorkoli, z Milnerjem in celo Lacanom vred misli o Lacanovi misli, po Milnerju ne dokaže, a tudi ne ovrže trditve o njenem obstoju, iz česar Milner potegne sklep, da misel ni nekaj, kar pripada osebi, da nič takega, kar bi lahko opredelili kot »osebno«, ne sodi v register misli. Iz negacije »osebne« misli izhaja po logični nujnosti afirmacij objektne misli. Za Milnerja je misel na strani objektov, misel je misel le, če je »misel objektov«. ¹⁰

Vendar ni težko pokazati, da se opira ta skorajda silogistična izpeljava na neko izjemo, namreč na poseben status Milnerjeve izhodiščne hipoteze o obstoju misli pri Lacanu. Možni sta dve interpretaciji te hipoteze in obe imata oporo v Milnerjevem tekstu. Po prvi interpretaciji ta hipoteza ni ne epistemološka, ne ontološka. Se pravi, da je lahko zgolj etična preskripcija. Za Milnerja je namreč, kot izrecno poudari, dolžnost vsakega miselčega bitja, da prispeva k temu, da na svetu je misel in da je je čim več. Tako je tudi edino opravičilo za to, da katerikoli tekst je rajši kakor da ga ni, v tem, da misel, ki bi morala biti, spremeni v misel, ki dejansko tudi je. Trditi, da misel je, ne pomeni drugega kakor da mora biti. Je zato, ker mora biti, neodvisno od tega, ali dejansko obstaja ali ne. Iz česar izhaja, da Milnerjeva hipoteza ravno ni neosebna, pač pa najbolj »osebna« misel, utemeljena zgolj v izjavljalnem dejanju.

Po drugi interpretaciji pa ima hipoteza strukturo zatrditve vnaprejšnje gotovosti. ¹¹ Trditi, da misel že je pri Lacanu, ne pomeni drugega kot njeno anticipacijo. Milnerjeva hipoteza torej v nekem smislu posnema samo misel: je anticipacija anticipacije, to se pravi, da misel, za katero Milnerju gre, ni že kar dana, pač pa je misel, ki šele pride, njen čas ni preteklik, marveč pretekli prihodnjik. Milnerjevo hipotezo, ki je zgolj anticipacija objektne misli, bi tako lahko razumeli kot demonstracijo »neosebne« misli.

Vseeno pa je neko bistveno nesorazmerje med obema interpretacijama. V prvi interpretaciji je poudarek na etičnem imperativu, ki ohrani svojo veljavnost, ne glede na to, koliko je misli v konkretnih delih, cena za to pa je očitno protislovje med izjavo in izjavljanjem, za katerega mora biti Milner kot lingvist še posebej dovzeten. V drugi, »neosebni« interpretaciji pa je poudarek na preverljivosti same hipoteze: njena veljavnost je potrjena, če in samo če je iz konkretnega dela dejansko mogoče izveči misel. In četudi se zdi, da se sam Milner

10. *Ibid.*, str. 11.

11. Cf. J. Lacan, »Le Temps logique et l'assertion de certitude anticipée,« *Écrits*, Seuil, Pariz 1966.

bolj nagiba k drugi interpretaciji, izvira po našem mnenju produktivnost njegove hipoteze prav iz njene radikalne neodločenosti oziroma iz napetosti med obema interpretacijama.

A ne glede na to, ali je poudarek na etični maksimi ali na objektni misli, v obeh primerih je hipoteza zavezana zunanjemu gledišču in prav na podlagi tega gledišča ima status aksioma v projektu, ki ga Milner poimenuje »diskurzivni materializem«. Diskurzivni materializem, kot ga definira Milner, nujno implicira zunanje gledišče.¹² Ne v smislu sprejemanja avtoritete drugega – pred čemer ni bil imun niti Lacan, ki se glede vprašanja znanosti, kot pokaže Milner, »ne neha sam ne avtorizirati«, saj se zadovolji s tem, da mu za obstoj znanosti jamči nekdo drug, namreč Koyré.¹³ Pač pa, rajši, na način »zunanje vključitve«, ki krši interno logiko propozicij, potuji njihov kontekst, jih uporabi za njim tuje smotre, zato da bi na dan prišle njihove objektivne, kvazi-materialne lastnosti.

Tako zastavljen projekt diskurzivnega materializma, opirajoč se na sprego zunanjega gledišča in preskripcije neosebnih misli, narekuje tudi specifičen odnos do korpusa Lacanovega pisnega in govorjenega dela. Milnerjev pristop je tudi tu izviren. Njegova osnovna teza je, da za razumevanje Lacana zadostujejo zgolj Lacanovi objavljeni teksti ali Scripta, kot jim pravi Milner, in narobe, da nič, kar ni zajeto v Scripta, to pa so zlasti Lacanovi seminarji, ni neogibno za razumevanje njegove misli: »z gledišča misli ni nič več in tudi nikdar ne bo nič več v seminarjih kakor v Scripta. Vedno pa je lahko kaj več v Scripta kakor v seminarjih. Nič, kar je v seminarjih, ne more spremeniti interpretacije Scripta, vse, kar je v Scripta, je pomembno za interpretacijo seminarjev.«¹⁴

Ob tem se nam postavljata dve vprašanji: prvič, v čem je prednost tekstov, ki jih je objavil sam Lacan, pred govorjenimi, pozneje transkribiranimi in objavljenimi seminarji? In drugič, v čem je utemeljena sama razdelitev Lacanovega dela ali, rajši, kaj nam pove ta nujnost zarez o Milnerjevem pogledu na Lacanovo delo? Za katero gledišče je pertinento ločevanje teksta od besede, objavljenega od neobjavljenega, aforističnega od arhitektonskega? Ni težko pokazati,

12. Za diskurzivni materializem, ki sta ga po Milnerju prakticirala Freud in Lacan, je značilno, da »premešča poudarke, zato da bi bolje slišali realno ritmične matrice, pretrga vidne povezave, zato da bi bolje pokazala realne povezave, izbriše artikulirane in popolne pomene, zato da bi vzniknil zmerom lakunaren smisel.« *Ibid.*, str. 10.

13. *Ibid.*, str. 9.

14. *Ibid.*, str. 23f. Milner se pri tem opira na ločevanje med Platonovimi oziroma Aristotelovimi eksoteričnimi, protreptičnimi, priložnostnimi spisi, ki naj naslovnika iztrgajo iz mnenja (doxa) in ga usmerijo v teorijo, in ezoteričnimi spisi, namenjeni tistim, ki so že v teoriji.

da je že sama zahteva po taki zarezi v nasprotju s stališčem, ki bi ga lahko označili kot postmodernistično. Za postmodernistično stališče vprašnje dela in njegove notranje razčlenitve na pisno in ustno ni pertinento vprašanje, pertinentno pa ni zato, ker gre v obeh primerih za »brkljarijo«, ki mu konsistenco podeli šele branje, interpretacija. Tako je mogoče tudi v Lacanovih Spisih videti zgolj heteroklitno zbirko priložnostnih intervencij, ki se v ničemer ne razlikuje od Lacanovega ustnega nauka v seminarjih. V zadnji instanci bi lahko rekli, da smo – z vidika takega postmodernističnega gledišča – mi tisti, ki odločamo o tem, kaj je bistveno oziroma nebistveno v Lacanovem delu. Milnerjevo privilegiranje Scripta je potemtakem le eno izmed možnih stališč. Kar z drugimi besedami pomeni, da je dajanje prednosti objavljenim tekstom popolnoma arbitrarno, v ničemer utemeljeno v samem Lacanovem delu.

Prej bi lahko rekli, da imajo v tem pogledu prednost govorjeni seminarji,¹⁵ in to iz dveh razlogov. Prvič, če je za vednost konstitutivna vloga subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, potem je do vednosti prej mogoče priti prek seminarjev, kjer je Gospodarjeva-Učiteljeva prisotnost (z glasom, besedo) močnejša kakor v objavljenih tekstih. Drugič, transkribiranje in objavlanje seminarjev še ni zaključeno, kar dopušča možnost novih, presenetljivih obratov. Resnica Lacanovega dela so zato seminarji, saj njihova odprtost, nezaključenost, »serijskost« na neki način samo udejanja, »uprizarja« odprtost, nedokončanost, necelost samega dela. In če je »pravi« Lacan v seminarjih, se pravi, da so Scripta drugotnega pomena. V najboljšem primeru nam lahko rabijo le kot bergla, kot grob osnutek, na podlagi katerega lahko ugibamo o tem, kaj se še skriva v seminarjih.

Kaj torej Milnerju narekuje preobrnitev običajnega razumevanja razmerja med seminarji in Scripta? V imenu česa reducira Lacanovo delo izključno na objavljene tekste?¹⁶ Jasno je, da tudi za Milnerja, tako kot za postmoderniste, Lacanov objavljeni korpus – v nasprotju z zgolj govorjenim – ni bolj »zaokrožen« ali »zaključen«. Prav narobe, Lacan je za Milnerja materialist in tisto, kar odlikuje materialistično delo, je prav njegova strukturno nujna »necelost«,

15. Kot priznava sam Milner je poprej izhajal iz primata seminarjev kot temeljnega referenčnega okvira za razumevanje Lacana: »Dolgo časa sem mislil, da je Lacanov *Seminar* edino delo, edino resnično Lacanovo delo.« *Op cit.*, str. 19.

16. Ta teza je na prvi pogled v očitnem nasprotju z Lacanovim enačenjem objave z metanjem v koš za smeti (poubelliciation). Milner pa nasprotno vidi v »poubelliciation«, v primerjavi dela z odpadkom, z izmečkom posledico izsiljene izbire, ceno, ki naj bi jo bil Lacan prisiljen plačati, zato da bi zagotovil prenos svojega nauka. *Ibid.*, str. 31.

netotalizabilnost, ki zato tudi narekuje netotalizabilno, parcialno branje.¹⁷ V tem oziru ni razlike med *Scripta* in seminarji: nedokončani seriji seminarjev ustreza materialna razpršenost objavljenih tekstov.

Milnerjeva poanta je druga: če je v nekem smislu vse že povedano, če je Lacanovo delo že dokončano in ni pričakovati nobenega presenečenja v še neobjavljenih seminarjih, potem je že zdaj mogoče ugotoviti, ali je pri Lacanu kaj misli in vednosti ali ne. Preprosto povedano, če je za Milnerja vprašanje razdelitve Lacanovega dela ključno, potem zato, ker s to distinkcijo stoji in pade njegova hipoteza o obstoju misli pri Lacanu.¹⁸ V tem in samo v tem pogledu je mogoče trditi, da je »ves Lacan« v *Scripta* oziroma da so *Scripta* materialnost Lacanove misli.

In šele v tej perspektivi se lahko razlika med seminarjem in *Scripta* pokaže kot razlika v ciljih, na katero Milner opozarja. Če je cilj seminarjev protreptičen: vplivati na avditorij, nasilno ga izruvat iz njegovega naravnega okolja, ki ga tvorijo predsodki in mnenja, zato da bi postal dovzeten za nauk in za novo vednost, ki jo prinaša, pa v *Scripta* ne gre za dekonstrukcijo mnenja, pač pa za vednost in možnost njenega prenosa. To seveda ne pomeni, da v *Scripta* ni drugega kot vednost, v seminarjih pa zgolj učeno kramljanje, kajti protreptične propozicije in propozicije vednosti se prepletajo tako v ustnem kakor v pisnem Lacanu. Toda analizo te prepletenosti propozicij, ki pripadajo različnim režimoma, lahko po Milnerju vodi le vprašanje vednosti, natančnejše vprašanje vednosti, ki jo je mogoče prenesti brez izgube.

Če je za Lacana, kot meni Milner, ključno vprašanje psihoanalize vprašanje objekta integralne transmisije, in če je po Lacanu mogoče presnesti integralno le tisto, kar ostaja radikalno isto, nedovzetno za interpretacije, namreč matem, zapis, potem se je po Milnerju že sam Lacan odločil v prid *Scripta*. Tisto, kar odlikuje *Scripta* v primerjavi s seminarji, je zapis oziroma, kot pravi Milner, prav »Lacanovo popolno zaupanje zapisu (in ne transkripciji) za prenos njegovega nauka«¹⁹ je razvrednotilo seminarje.²⁰

17. Milner, denimo, primerja Lacanova *Scripta* z *De rerum natura* ali pa s *Kapitalom*. Op. cit., str. 10.

18. Po našem mnenju se Milner, ki se eksplicitno sklicije na distinkcijo ezoterično/eksoterično, tu približa Badioujevi perspektivi, natančnejše, njegovi opoziciji med filozofijo in sofistiko oziroma med filozofijo in antifilozofijo. Za Badiouja je, kot je znano, vprašanje ločnice med filozofijo in sofistiko, med filozofijo in antifilozofijo ključno vprašanje, od katerega je odvisna sama možnost misli. Cf. denimo njegovo knjigo *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.

19. Cf. J.Č. Milner, op. cit., str. 28f.

20. »...neka danost ne šteje nič, namreč Lacanova beseda.« *Ibid.*, str. 29.

Funkcija zapisa tako preobrne na prvi pogled čisto filološki problem razmerja med *Scripta* in seminarji v eno najbolj ključnih vprašanj Lacanove psihoanalize: vprašanje vednosti. Vprašanje vednosti in vprašanje zapisa pri Milnerju koincidirata: vednost je tisto, kar se integralno prenaša, integralno pa se prenaša le tisto, kar je zapisano, matem. Ena od posledic tega Milnerjevega izenačevanja vprašanja vednosti in vprašanja zapisa, je zato sistematično izključevanje ali vsaj zanemarjanje vprašanja etike v Lacanovem nauku. Psihoanaliza se po Milnerju ne artikulira v luči razmerja med vprašanjem znanosti in etike. Milner resda ne zanika legitimnosti vprašanja etike,²¹ vendar pa iz tega, da pri Lacanu ni matematika etike, da se etika ne zapisuje, »literarizira«, sklepa, da sta za Lacana vprašnje etike in vprašanje znanosti v razmerju medsebojne izključitve. Sklep, da etika ne odloča o tem, ali je kaj misli pri Lacanu ali ne – kar je nedvomno presunilo vse tiste, ki Lacana berejo predvsem v luči etične problematike – je pravzaprav strukturno nujna posledica Milnerjeve trditve, da je v Lacanovem nauku vednost artikulirana na zapis.

Vednost, kot jo iz Lacanovega nauka izloči Milner, je najprej in predvsem ime: ime za nezavedno (vednost, ki se odteguje zavesti), ime enega izmed štirih členov, ki konstituirajo vsak diskurz, ime za tisto, kar se v psihoanalizi integralno prenaša. Ne glede na to raznovrstnost artikulacij vednosti pri Lacanu ostaja nekaj po Milnerjevem mnenju stabilno: namreč to, da se vednost vpisuje v register misli. Tako je tudi nezavedno vednost le, kolikor se artikulira na misel.²² Tudi teorijo štirih diskurzov, v kateri vednost nastopa kot eden izmed členov, je mogoče razumeti kot teorijo misli vseh modalitet družbene vezi. Iz Milnerjeve skorajda sinonimne rabe pojmov vednosti in misli izhaja, da je

21. »Ne bom zanikal, da je neka etika legitimna v modernem vesolju. Nekaj pa je vendarle gotovo: če etika obstaja, znanost ne more o njej nič reči in nedvomno tudi kot znanost nič narediti glede nje.« *Op. cit.*, str. 55. Milner se pri tem sklicuje na Badioujevo *Ethique*, Hatier, Pariz 1993, ki po njegovem mnenju razvije koncepcijo etike ustrezno neskončnemu, matematiziranemu vesolju, oprto na matematiko kot novo ontologijo. Dokaz za to, da vprašanja etike ni mogoče obravnavati kot konstituenta Lacanovega nauka, je po Milnerju v tem, da Lacan vprašanje etike obdeluje zgolj v seminarju (VII. seminar), torej v svojem protreptičnem, eksotičnem poučevanju, ne pa tudi v *Scripta*. Milnerju to dokazuje, da je sam Lacan »sodil, da ni dosegel stopnje, ki jo zahteva vednost«, *ibid.*, str. 74, o čemer naj bi pričalo tudi to, da Lacan problematike etike dobro rečenega (*l'éthique du Bien-dire*), ki jo je razvil v *Télévision*, Seuil, Pariz 1974, str. 36-39, ne navezuje na vprašanje etike, obdelano v seminarju o etiki psihoanalize. Največ, kar je po Milnerju mogoče reči, je »da ne vemo kaj dosti o lacanovski etiki. Vemo samo to, da *bi bila* popolnoma legitimna.« *Ibid.* (Podčrtala J.Š.R.)

22. Milner se pri tem opira na Lacana: »Subjekt nezavednega zadeva dušo le prek telesa, in sicer s tem, da vanj uvaja misel.« Cf. J. Lacan, *Télévision*, str. 16.

dokaz za Milnerjevo hipotezo, da je misel pri Lacanu, odvisen od tega, ali je mogoče misliti skupaj dva aksioma: misel je nezavedna in vednost je tisto, kar se integralno prenaša. Toda ta dva aksioma sta referenčni okvir Milnerjeve hipoteze, če in samo če redukciji vprašanja vednosti na tisto, kar je mogoče prenesti brez izgube, ustreza ločitev misli od zavesti, skratka, ločitev Lacanovega (in Milnerjevega) pojma misli od filozofskega.

Kaj je torej za Milnerja misel, če ni to, kar pravi filozofija? In narobe, ali je tisto, kar ne priznava imaginarnih regulacij (negacije, dedukcije, protislovja, koherentnosti, diskurzivnosti itn.) sploh še misel? Lacan naj bi po Milnerju razvil dve teoriji misli, eno prek teorije označevalca, drugo prek teorije matema. Bistveno vlogo pri tej razločitvi dveh teorij misli, ki je hkrati tudi za podlago Milnerjevi periodizaciji, je status matematike v Lacanovem nauku.²³

Osnovna Milnerjeva poanta je, da matematika ni le nekakšna rekurentna tema, stalnica Lacanovega nauka, pač pa je treba Lacanov nauk kot tak razumeti kot svojevrstno prakticiranje matematike. To seveda pomeni, da je Lacan že od začetka razumel matematiko na specifičen način: ne kot orodje, kot pripomoček, kot model za dedukcijo in ravno tako ne kot nekakšno paradigmo, zgled znanstvenosti in hkrati pogoj za znanstvenost.²⁴ Tisto, kar naj bi Lacan videl v matematiki, je najprej in predvsem formalizacija, rokovanje s črkami, račun, skratka, njena zmožnost, da vse »črkuje«, tudi tisto, kar je zgolj empirično in kontingentno. In prav glede tega, čemu služi literarizacija, se Lacan po mnenju Milnerja loči tako od zgodovine znanosti (Koyréja) kakor tudi samorazumevanja samih matematikov. Za Lacana matematizacija namreč ni sredstvo za nekaj drugega, ni orodje, pač pa je sama sebi namen. Grobo rečeno, matematizacija je za Lacana način, kako matematika »misli« bit oziroma vesolje, kot pravi Milner. In prav iz te zmožnosti matematike, da reducira vse, kar je, na črke, izhaja specifični status matematike v Lacanovem nauku: matematika,

23. Milner namreč prav glede na vlogo matematike razloči in hkrati tudi dekonstruira dve obdobji Lacanovega nauka oziroma dva klasicizma, kot sam pravi: prvi, strukturalistični klasicizem se opira na radikaliziranega Jakobsona, drugi, matematičen, se opira na radikalizirano bourbakijevsko teorijo množic.

24. Matematika torej ni ne ideal znanstvenosti, ki bi določal, kakšna znanost mora biti, ne utelešenje tega ideala, idealna znanost. Lacan naj bi po Milnerju zavrnil tako simbolno kakor tudi imaginarno določitev pogojev znanstvenosti: »Ker za psihoanalizo ni ideala znanosti, tudi idealne znanosti ni. Psihoanaliza bo v sebi odkrila temelje za svoja načela in svoje metode.« Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 36f.

reducirana na golo »literarizacijo,« ima po Milnerju dvojno funkcijo: hkrati naj bi bila misel oziroma vednost in njun pogoj.²⁵

Pri Lacanu torej ne gre za samo matematiko kot tako, pač pa je matematika ujeta v projekt, ki sicer zadeva samo matematiko, vendar jo hkrati tudi presega, namreč v projekt določitve misljivega kot takega. Na kakšen način matematika »prečka« Lacanovo teorijo misli oziroma, rajši, misljivega? Tako teorija označevalca kakor teorija matema imata po Milnerju isti cilj: kako artikulirati misel, očiščeno vseh kvalit et oziroma imaginarnih opredelitev. Za to sta nujni dve operaciji: najprej radikalizirani kartezijski postopek izloči vse kvalitete in kontingentne lastnosti misli, zato da bi osamil jedro minimalnih, ireduktibilnih lastnosti, misel brez kvalit et.²⁶ Druga operacija je zapis, formalizacija te misli. Za prvo teorijo, ki ji Milner pravi prvi klasicizem oziroma Lacanov »hiperstrukturalizem«, je označevalec tisto, kar je za podlago obeh operacij. Označevalec omogoča razločevanje tako objektov kot misli, in sicer zato, ker so lastnosti označevalca prav lastnosti razločljivega kot takega. Označevalec je tako način biti – gola razločljivost množstvene biti – in hkrati »misel brez kvalit et.«²⁷ Po drugi strani pa je označevalec tudi tisto, kar se da zapisati, namreč razmerja med členi, ker tudi sam ni drugega kot razmerje.

Neposredna (negativna) posledica bazičnih lastnosti označevalca je po Milnerju transcendentalizem na ravni teorije. Če je najbolj bazična lastnost katerekoli stvari to, da jo je mogoče razločiti od drugih, in če je označevalec

25. Milnerjeva interpretacija statusa matematike pri Lacanu se do neke mere približuje Badioujevi perspektivi. Tudi za Badiouja je namreč matematika nekakšen predpis, pogoj za misel oziroma za filozofijo, če uporabimo Badioujevo terminologijo, in sicer natanko v tisti meri, v kateri je kot eden izmed »generičnih postopkov«, postopkov, ki zanikajo zakon Enega in ki predstavljajo necelost množstvene biti, edina zmožna misliti to bit prav kot necelo in množstveno. In če je v psihoanalizi tudi kaj misli, potem je po Badiouju nujno, da sprejme matematiko kot svoj pogoj. Cf. A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 79 in 184.

26. Z drugimi besedami, sam postopek očiščevanja objekta od empiričnih in kontingentnih lastnosti osami lastnosti, ki jih je mogoče »očistiti« le za ceno izginotja objekta. Tako po Milnerju, tudi če »v objektu ne predpostavimo nič, kar bi kakorkoli presegalo tisto, kar je nujno za njegov empirični opis, tudi če ne predstavimo nič, kar bi kakorkoli presegalo tisto, kar je nujno, zato da ga mislimo, ugotovimo, da z očiščevanjem objekta od njegovih lastnosti ne pridemo do praznine, temveč do ireduktibilnega jedra lastnosti, ki niso katerekoli.« Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 110. Ta sustrakcija je po Milnerju pogoj tudi za Lacanovo hipotezo, to je enačenje med subjektom znanosti in subjektom nezavednega: »Lahko vidimo, kako to obstoječe, korelat brez kvalit et, ki naj bi pripadal misel brez kvalit et, ki ga Lacan in ne Descartes imenuje subjekt, ustreza gesti moderne znanosti.« *Op. cit.*, str. 40.

27. *Ibid.*, str. 107.

razločljivost kot taka, potem je Lacanova teorija označevalca transcendentalna ontologija. Če pa je misel tisto, kar ni le razločljivo od drugih, marveč je zmožno zagrabititi tudi to, kar jo razločuje, samo razliko, potem je teorija označevalca hkrati tudi transcendentalna logika²⁸ oziroma transcendentalna teorija mislji-vega. S pomočjo označevalca je misljivo speljano na svoje minimalne (negativne) pogoje: misel ne implicira zavesti kot svoj nujni korolar, misel je imuna za načelo identitete, kajti označevalec ni identičen s sabo, saj ni v njem ničesar, na podlagi česar bi lahko konstruiral svojo identiteto, misel je imuna za protislovje, misel ne razsoja, ne računa itn. Proti imaginarnim zakonom povezav in konsistentnosti Lacan postavlja zakone označevalca kot zakone misli, kakršna sta zakon metafore in metonimije in ki ju je mogoče razumeti kot nekakšen osnutek matematike označevalca.

Toda za Milnerja je ta dozdevna vzporednost matematike in teorije označevalca, ki se kaže v njuni medsebojni prevedljivosti (logika označevalca je posebna vrsta matematike, matematika je posebna vrsta jezika) zgolj dokaz za polimerizacijo matematike.²⁹ Ta »matematični redukcionizem« za Milnerja resda ni nepertinenten, ker je zastavek obeh, logike označevalca in matematike, »nekvantitativen razkroj kvalitativnega.«³⁰ Problematičen pa je v toliko, kolikor še vedno vzdržuje iluzijo o recipročnosti teorije označevalca in matematike, to je, o prevedljivosti označevalca v črko in narobe, katerega posledica je medsebojna zamačitev obeh pojmov. Iz česar izhaja, da ne gre za dve enakovredni teoriji, marveč za konkurenčni teoriji, od katerih je ena odveč, namreč teorija označevalca. Da manjka dosledno razvita teorija črke, matema, je po Milnerju razvidno iz tega, da se najmočnejše orožje tistega, čemur smo rekli »polimerizirana« matematika, sprevrže v njeno šibkost: teorija katerekoli strukture, misli, situacije v vesolju, ni zmožna zapopasti tistega v strukturi, misli, vesolju, kar ne sodi v register »kateregakoli«, to je, v register kontingentnega. In prav nezmožnost misliti kontingentno kot tako je po Milnerju eden od razlogov, zakaj je Lacan »dekonstruiral« svoj prvi klasicizem, to je, teorijo označevalca, in ga nadomestil z drugim klasicizmom, radikalizirano teorijo matematike oziroma črke.

28. *Ibid.*, str. 108.

29. Zato Milner zatrdi, da je »Lacan lingvist dejansko Lacan matematik.« *Ibid.*, str. 97. Kajti označevalec naj bi, tak kot je, kot golo razločevanje že impliciral matematizacijo, in to natanko v tisti meri, v kateri označevalec nima lastnosti, marveč jih šele ustvarja, kot je razvidno iz Lacanove opozicije »action pure du signifiant, passion pure du signifié.« Cf. J. Lacan, »La Signification du phallus,« *Écrits*, str. 688.

30. *Ibid.*, str. 92.

Tu je treba opozoriti na bistveno razliko med Milnerjevo obdelavo prvega in drugega klasicizma. Prvi klasicizem je vseskozi v znamenju svoje dekonstrukcije. Milnerju gre predvsem za to, da teorijo označevalca prižene do njenih (negativnih) konsekvenc. Pri drugem klasicizmu pa mora njeno jedro, teorijo črke, šele skonstruirati, kajti v najboljšem primeru je mogoče reči, da so pri Lacanu nastavki za teorijo črke, fragmenti, ne pa razvita teorija. Prav ob drugem klasicizmu se pokaže vsa produktivnost Milnerjevega primata zunanjega gledišča in prakticiranja diskurzivnega materializma. Kajti zato da bi Milner skonstruiral Lacanovo teorijo črke in jo pripeljal do pojma, se mora opreti na teoreme in poeme, ki so že pred Lacanom in neodvisno od njega v popolnoma različnih kontekstih artikulirali vprašanje kontingentnosti, torej tisto vprašanje, ki je po Milnerju samo jedro teorije črke. Kot smo že nakazali, Milnerjeva interpretacija Lacanove matematike kot misli biti in pogoja za misel, do neke mere participira na Badioujevem pojmovanju matematike kot nove ontologije. Milnerjeva rekonstrukcija Lacanove teorije črke pa po našem mnenju ne bi bila mogoča, če se ne bi artikulirala na eni strani na Wittgensteinovo problematiko gotovosti, na drugi pa na Kripkejevo problematiko imenovanja in nujnosti. Milner po našem mnenju bere Lacanovo teorijo črke kot presečišče Wittgensteinove in Kripkejeve teorije kontingentnega ali, rajši, utaje kontingentnega.³¹ Šele ta premestitev poudarka na radikalno kontingentno Milnerju omogoči, da svojo interpretacijo Lacanove matematike, ki niha med matematiko-jezikom in matematiko, ki spominja na badioujevsko ontologijo oziroma znanost biti (mnoštvene biti, vsega, kar je), uskladi z Lacanovo znanostjo realnega.³²

Milnerjevo tezo bi poenostavljeno lahko formulirali takole: Lacan je postavil temelje za misel o kontingentnem, ker se je kontingentnega lotil na ravni, na kateri ga je mogoče pripeljati do pojma: na ravni črke, in to v okviru znanosti, ki ni drugega kot manipulacija črk. Matematika je po tej tezi edina zmožna misliti kontingentno, ker je črka, s katero rokuje, utelešenje paradoksov kontingentnosti. Črka je za Milnerja po eni strani golo, neodpravljlivo naključje, po drugi pa točka, na kateri se naključje sprevrne v nujnost: »Črka je, kakršna je,

31. Tako Wittgenstein kot Kripke mislita kontingentno kot nekaj nemogočega (realnega), nevzdrženga: kaj so drugega znameniti Wittgensteinovi »nezaslišani dogodki«, če ne ravno kontingentno, ki ga ne bi smelo biti? Kaj je (imaginarna) gotovost če ne izključitev te nemogoče kontingentnosti? Kaj je ime pri Kripkeju, če ne ravno kraj, kjer se kontingentno sprevrže v nujno?

32. Poanta te premestitve poudarka na kontingentno je v tem, da ne gre več za to, kako formalizirati vse, kar je, to je, bit, marveč prej, kako formalizirati tisto, kar ne more biti. Cf. J. Lacan, *Še*, str. 106.

ne da bi obstajal kakšen razlog, zaradi katerega bi bila drugačna, kot je. Toda po drugi strani ni razloga za to, da bi bila drugačna, kot je. A tudi če bi bila drugačna, kot je, bi bila samo druga črka. V resnici pa, od tistega trenutka, ko je, ostaja in se ne spreminja ... Iz tega izhaja, da literarizacija podeli raznoličnemu, kolikor bi le-to lahko bilo drugačno, kot je, imaginarne poteze tistega, ki ne more biti drugačno, kot je.³³ Preprosto povedano, iz realne nemožnosti, da bi bila črka, potem ko že je, drugačna – pri čemer je to, da je, naključno – izvira imaginarna nujnost, denimo, naravnih zakonov, zaradi česar je, kot pravi Milner, »materialna nujnost, ki jo priznavamo zakonom, brazgotina same kontingentnosti.«³⁴

Matematizacija implicira zaradi svoje radikalne kontingentnosti neskončnost možnih variacij. Iz česar izhaja, da je vesolje, to je mnoštvo vseh točk, na katere se nanašajo matematične propozicije, pri Milnerju po strukturni nujnosti neskončno. Neskončnost vesolja je potemtakem neposredna posledica kontingentnosti in ne narobe: »Neskončnost vesolja je znamenje njegove radikalne kontingentnosti.«³⁵ Matematika zato ni le znanost kontingentnega, temveč tudi neskončnega. Še več, matematika je ime za srečanje med neskončnim in kontingentnim.³⁶ Prav v ta kontekst situira Milner tudi samo psihoanalizo.

33. Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 62. Milner pri tem parafrazira Mallarméja: »vsaka črka je met kocke« in »nobena črka ne bo odpravila naključja.« *Ibid.*

34. *Ibid.*, str. 63. Ni težko pokazati, da se Milnerjeva pojmovna dvojica kontingentno-nujno opira na Lacanovo opozicijo med naključjem, opredeljenim kot tisto, kar »se preneha ne zapisovati,« in nujnostjo, opredeljeno kot tisto, kar »se ne preneha zapisovati.« Cf. Še, str. 118.

35. Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 64.

36. Ob tem se nam postavlja tole vprašanje: Milnerjeva interpretacija statusa matematike pri Lacanu izhaja iz teze, da matematika temelji na sinonimnosti kontingentnega in neskončnega. Iz Milnerjevega prikaza ni razvidno, ali gre za tezo o Lacanu ali za tezo, ki jo je zagovarjal tudi sam Lacan. Po drugi strani se zdi, da tudi resnica ni drugega kot sinonimnost kontingentnosti in neskončnosti. Če to drži, se moramo vprašati, kaj se zgodi, če vlogo te instance preseka, križanja, srečanja, dobi matematika. Ali to pomeni, da je pri Milnerju matematika sinonim za resnico? A tudi ob pojmu neskončnega, kot ga vpelje Milner, se postavlja vprašanje, namreč, za katero neskončnost gre: za pozitivno ali negativno neskončnost, za matematično (cantorjevsko), na katero se opira, denimo, Badiou, ali za filozofsko, Descartesovo? Milner se po našem mnenju bolj nagiba k matematični rabi neskončnosti. Vprašanje pa je, ali ni bila Lacanova raba tega pojma bližje filozofski kakor matematični, še zlasti če vemo, opirajoč se pri tem na XX. seminar, da cantorjevski pojem neskončnosti ni bil operativen v Lacanovem nauku. Iz česar izhaja, da sinonimnosti med kontingentnostjo in neskončnostjo ni mogoče brati kot drugo ime za Badioujev pojem resnice. Največ, kar je z vso gotovostjo mogoče zatrditi glede Lacanove artikulacije razmerja med kontingentnostjo in neskončnostjo, je, da Lacan situira psihoanalizo glede na razmerje med kontingentnim in neskončnim drugače oziroma nasprotno od načina, kot situira Koyré znanost.

Milnerjeva konceptualizacija psihoanalize izhaja pravzaprav iz dedukcije konsekvenc iz dveh aksiomov, na katerih Milner utemeljuje matematiko: 1. ne obstaja zunaj-vesolja oziroma vesolje je ne-celo in 2. obstaja kontingentno. Če je vesolje po definiciji neskončno, pomeni, da v vesolju ni končnosti oziroma da končno ne obstaja, iz česar potegne Milner sklep, da »ni ničesar, kar bi bilo zunaj vesolja«,³⁷ oziroma da je nemogoče, da bi obstajalo zunaj-vesolja (hors univers). Ta nemožnost zunaj-vesolja, ta nemožnost meje brezmejnega vsega je po Milnerju drugo ime za nezavedno: vse upodobе zunaj-vesolja (Bog, Človek, Duša, Jaz itn.) so zgolj narcistične zahteve po izjemi, po samoizvzetosti.³⁸ Zato za Milnerja ni ključno vprašanje, kaj sama psihoanaliza, četudi Lacanova, pove o sebi, pač pa najprej in predvsem vprašanje, ali psihoanaliza sploh obstaja. Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, ali ima psihoanaliza kaj opraviti s kontingentnim in nezavednim. Milnerjeva teza je, da je psihoanaliza za Lacana ime za srečanje med kontingentnostjo in nezavednim, z drugimi besedami, psihoanaliza je ime za identifikacijo predikata kontingentno in predikata nezavedno. Trditi, da nezavedno obstaja, pomeni hkrati trditi, da v vesolju obstaja radikalna kontingentnost. Tisto, s čimer ima psihoanaliza opraviti, so telesa, zaznamovana z nezavednim, skratka, individui, ki jih je treba razumeti kot vesolja, kot neskončna množstva, ki ne komunicirajo med seboj.

Psihoanaliza misli srečanje med kontingentnim in neskončnim s pomočjo koncepta razcepljenega subjekta. Kajti srečanje med neskončnim in kontingentnim je prav razpoka med logičnim subjektom, artikuliranim na neskončni univerzum, in imaginarnimi atributi, ki mu jih je mogoče pripisati. Za Lacanov subjekt, to je subjekt nezavednega, je po Milnerju značilno dvojje: prvič, subjekt ni zunaj vesolja, ni njegova meja. Zato da bi ga mislili, ni nujno sklicevati se na »onstran vesolja«, kajti subjekt vznikne v samem intervalu med še ne in je že prepozno, v trenutku, preden se tisto, kar bi bilo lahko tudi drugačno, sprevrže v tisto, kar ne more biti drugačno; in drugič, subjekt ni končen, ne pozna smrti oziroma kot bi rekel Badiou, je nesmrten.³⁹

37. *Op. cit.*, str. 64.

38. »Koncept za to, da je vesolje, za to, da ni vesolju nič izvzeto, tudi Človek ne, je koncept, ki reče ne zavesti, to je nezavedno.« Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 65.

39. Lahko bi rekli, da je subjekt nesmrten, ker je subjekt označevalca, to se pravi, nesmrten je, ker je že od začetka mrtev. Problematiko nesmrtnosti subjekta Badiou izpelje v svoji *Etiki*. Tako kot Badiou se tudi Lacan odločno distancira od vsakršnega heideggerjansko-postmodernističnega patosa končnosti, biti-za-smrt itn. V nasprotju s Heideggrom in postmodernisti, za katere je smrt paradigma končnosti, je za Lacana, kolikor nezavedno ne pozna smrti, prej znamenje neskončnosti, natančneje, kot smrtni gon je v najboljšem primeru kraj sprevrčanja končnosti v neskončnost.

Za Milnerja je obstoj psihoanalize tako kot obstoj matematike odvisen od koeksistence neskončnega in kontingentnega, pri čemer neskončnemu vesolju matematike ustreza neskončno nezavedno, matematičnemu kontingentnemu, metu črke, pa kontingentnost spolnosti.⁴⁰ Psihoanaliza in matematika sta za Milnerja dva načina, kako misliti radikalno kontingentnost, natančneje, kako misliti srečanje množstva brez meje in kontingentnosti. Obe sta misel o tistem, kar ne prizna meje: matematika je misel o vesolju brez zunaja, psihoanaliza je misel o nezavednem. Obema je skupno to, da s tem, da zanikata izjemo, kot pravi Milner, zanikata tudi primat zavesti.⁴¹

Misliti vesolje kot koincidenco kontingentnega in neskončnega seveda ni nekaj samoumevnega. To križanje, to srečanje med neskončnim in kontingentnim je tudi samo kontingentno in po našem mnenju ne bi bilo mogoče, če ga Milner ne bi že gledal z vidika psihoanalize. Milner, ki v tem sledi zlasti Lacanovi »Znanosti in resnici«, sicer postavlja matematiko oziroma znanost in njen objekt, vesolje, za predpostavko psihoanalize. Toda po našem mnenju Milner ne bi mogel skonstruirati ne koncepta vesolja kot ne vsega ne matematike kot lokalne manipulacije črk, če se ne bi že vseskozi opiral na Lacanove koncepte, zlasti na koncept realnega kot tistega, kar »se ne neha ne zapisovati«. Tako da bi lahko v nekem smislu rekli, da je vesolje, kot ga pojmuje Milner, stranski produkt zvižanosti realnega. Ta naddoločenost z realnim, ne katerim koli realnim, marveč prav s tistim, s katerim ima opraviti psihoanaliza in ki ga Lacan opredeli kot nemožnost spolnega razmerja, je pri Milnerju zabrisana, tako da se zdi, da gre pri Lacanu za nekakšen paralelizem matematičnih in psihoanalitičnih propozicij o kontingentnem in neskončnem.⁴²

Če povzamemo: za Milnerja je vprašanje matematike v sistemu Lacanovih propozicij ime za srečanje med kontingentnostjo in mislijo oziroma problematika radikalne kontingentnosti je tista novost, ki je v sodobni miselni konfiguraciji povezana z Lacanom.⁴³ Kot bomo pokazali v nadaljevanju, ta sprega misli

40. »...Spolnost ... je kraj neskončne kontingentnosti v telesu.« *Ibid.*, str. 66.

41. V tem je poanta Lacanove trditve v *Etourdit*, da je matematika znanost brez zavesti in duše. Cf. J. Lacan, *Scilicet*, 5, str. 9.

42. »Neskončno je tisto, kar reče ne izvzetosti končnega; nezavedno je tisto, kar reče ne samozavedanju kot privilegiju.« *Ibid.*, str. 66. »Psihoanaliza se lahko opira na znanstveni nauk le, če se opira na spolnost kot pojav in na spolnost kot področje realnosti, kjer je ta pojav mogoče zapopasti. In narobe, znanstveni nauk je zgolj drugo ime za spolnost kot met kocke, to je, kot črke.« *Ibid.*, str. 69.

43. Zdi se, da je mogoče iz teze o radikalni kontingentnosti, ki je le druga formulacija za Lacanovo trditev o neobstoju D drugega, potegniti daljnosežne posledice ne le za matematiko

in kontingentnosti, kot jo postulira Milner, implicira, da je za Lacana vprašanje matematike vprašanje, ki odloča o statusu psihoanalize, če in samo če je mogoče odgovoriti na vprašanje, ali matem oziroma črka misli.

Milnerjeva teorija matema se opira na cirkularno opredelitev vednosti. Po Milnerju se vsa vednost zapisuje,⁴⁴ zapis pa je zapis vednosti. Iz česar izhaja, da teorija misli oziroma vednosti nujno implicira teorijo črke. Tako je edino matematika zmožna formalizirati veselje oziroma matematizirana vednost, matem, je edina možna vednost o vesolju. Če matem edini zagotavlja prenos vednosti brez izgube in če je tudi za psihoanalizo matem cilj, potem je matematika paradigma za psihoanalizo.⁴⁵ Njena specifičnost pa je v tem, da ima opraviti z vednostjo, ki »se ne ve«: z nezavednim.⁴⁶ Toda s tem še ni pojasnjena specifičnost matema v psihoanalizi. Za Milnerja je največja produktivnost matematične paradigme v tem, da z matemom ponudi drug, neobskurantističen mehanizem prenosa vednosti. Zastavek teorije matema zato ni vednost, temveč njena prenosljivost.

V čem se teorija matema loči od tradicionalne teorije vednosti? Po Milnerju, ki na novo formulira Lacanovo teorijo transferja kot opore vednosti, je za vso filozofijo, za vso učenost, za vso univerzo instanca subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, pogoj za možnost prenosa vednosti. Ta subjekt, ki se odlikuje po svoji enkratnosti, nezamenljivosti, prenese na učence – prek svoje prezence in s pomočjo svoje besede – svojo presežno vednost.⁴⁷ In narobe, pogoj za vednost je ljubezen do presežne vednosti oziroma do njenega nosilca, učitelja. Nič ne bi moglo biti bolj tuje teoriji matema. Matem kot »atom vednosti,« kot pravi Milner, je samozadosten in ne potrebuje za svoj integralni prenos ne učitelja, ne učencev, ne žive besede in tudi ne presežne vednosti. Iz

in psihoanalizo, marveč tudi za politiko. Trditev, da nikakor ni nujno, da je veselje tako, kot je, lahko bi namreč bilo tudi drugačno, je na prvi pogled kompatibilna bodisi z emancipacijsko politiko, bodisi s sartrovsko svobodo. Milnerjev sklep je drugačen. Radikalna kontingentnost mu pomeni radikalno indiferentnost do vsakega političnega projekta. Tudi najbolj nasprotujoči si politični diskurzi so namreč – v skladu s teorijo o štirih diskurzih – zgolj različice iste variable. Glede antinomičnega razmerja med politiko in psihoanalizo cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 150.

44. Milner se opira na *L'Etourdit*, kjer Lacan opredeli matem kot tisto, kar je edino mogoče poučevati. Cf. *op. cit.*, str. 28.

45. Milner se pri tem sklicuje na Lacana: »Naš cilj, naš ideal je matematična formalizacija. Zakaj? – ker je sama matem, se pravi v celoti prenosljiva.« Cf. J. Lacan, *Še*, str. 96.

46. »Analiza vam je prišla oznanit, da obstoji neka vednost, ki se ne ve, vednost, ki se opira le na označevalec kot tak.« Cf. J. Lacan, *Še*, str. 79.

47. Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, str. 126.

česar izhaja sklep, da je črka nujen in zadosten pogoj za integralni prenos vednosti. Črka zanika presežno vednost in izključi gospodarja-učitelja, natančneje, njegovo funkcijo reducira na mesto v določeni diskurzivni strukturi. Edini institucionalni korelat matema in njegovi funkciji, prenosu vednosti, je v trenutku, ko je funkcija učitelja-gospodarja zanikana, lahko le šola.⁴⁸

Milner na koncu sicer nakaže, da matem ni Lacanova zadnja beseda glede misli, vednosti in njene prenosljivosti. Boromejski voz in nemožnost njegove formalizacije naj bi po Milnerju nakazovala nujnost dekonstrukcije drugega klasicizma. Vendar pa Milner iz Lacanovega molka in golega kazanja vozlov ne potegne sklepa, da sta teorija črke in matematika napačni in nepotrebni. Teorija matema in z njo vred matematika ostajata trezor za teorijo netotalizabilne vednosti kakor tudi za neimaginarno teorijo misli brez kvalit. Iz teorije matema zato ni mogoče potegniti sklepa, da je vprašanje prenosa vednosti nepertinentno, pač pa le dvom o tem, da je matem edino primerno sredstvo za to funkcijo. Z drugimi besedami, edini pertinenten sklep je, da je Lacanovo delo, tako kot vsako pristno materialistično delo, netotalizabilno, odprto, nezaključeno.

Ali in na kakšen način je mogoče problematizirati Milnerjev pristop? Edina propozicija, za katero bi lahko rekli, da je Lacanova, je, da psihoanaliza obstaja. To je temeljna teza vsake psihoanalitične teorije, zato tudi Lacanove. Toda kaj je miselni in institucionalni zastavek take propozicije? Ali je za obstoj psihoanalize nujna zgolj institucija ali tudi misel? Skratka, v kakšni zvezi je propozicija o obstoju psihoanalize s propozicijo o obstoju misli? Četudi se Milner izrecno ne ukvarja s tem vprašanjem, je vseeno mogoče pokazati ne le, da ne gre pri vprašanju o obstoju psihoanalize in vprašnju o obstoju misli za isto vprašanje, marveč tudi, da ti vprašanji nista nujno v medsebojni zvezi. Preprosto povedano, iz tega, da obstaja psihoanaliza, še ne izhaja, da obstaja tudi misel v psihoanalizi. Kajti psihoanaliza lahko obstaja tudi brez misli. Vprašanje pa je, ali tudi narobe drži, to je, ali tudi iz Milnerjeve propozicije o obstoju misli pri Lacanu ne izhaja nič zavezujočega za obstoj psihoanalize.

Kam se torej umešča Milnerjeva »neosebna« demonstracija, da obstaja misel pri Lacanu? Ali taka neosebna demonstracija loči misel od biti? Preprosto povedano, ali postavlja poudarek na misel ali na obstoj? Zdi se, da se *L'oeuvre claire* artikulira prej na misel kakor na »obstaja« (il y a), kajti propozicija o obstoju misli je, strogo vzeto, smiselna le, če izhajamo iz nasprotna hipoteze, namreč iz »ne obstaja«. Če pa se misel prej artikulira na »ne obstaja« kakor na

48. *Ibid.*, str. 127.

»obstaja,« potem je prehod med propozicijo »Obstaja psihoanaliza« in psihoanalizo, kot jo implicira Freudova ali Lacanova misel, v nekem smislu nemogoč. Razdalje med njima ni mogoče ukiniti, tako kot ne razdalje med Ahilom in želvo. Milnerjeva materialna oziroma »neosebna« demonstracija lahko torej meri le na misel (pri Lacanu, Freudu itn.), ne pa tudi na »obstaja«. Dokazati, da misel je pri Lacanu – četudi je ta misel odvisna od Lacanove propozicije o obstoju psihoanalize – še ne pomeni dokazati obstoja psihoanalize. A tako kot ni mogoče ne iz Lacanove misli ne iz Lacanove propozicije o obstoju psihoanalize izpeljati sklepa, da psihoanaliza tudi dejansko obstaja, tako tudi iz obstoja psihoanalize ni mogoče izpeljati Lacanove misli in Lacanove propozicije o obstoju psihoanalize.

Pač pa je mogoče *Lacanovo* propozicijo o obstoju psihoanalize izpeljati iz medsebojne artikulacije *njegovih* propozicij. Lacanova propozicija o obstoju psihoanalize ne zadeva namreč same psihoanalize, pač pa prej »individua, ki ga prizadeva nezavedno«, kot Milner povzame za Lacanom opredelitev subjekta psihoanalize.⁴⁹ Z drugimi besedami, Lacanovo propozicijo o obstoju psihoanalize je mogoče izpeljati iz temeljne hipoteze tistega, čemur Milner pravi Lacanov drugi klasicizem, to je iz *Lacanove hipoteze*, ki izenači »individua, ki ga prizadeva nezavedno,«⁵⁰ to je subjekta označevalca, s subjektom znanosti. Edino izhajajoč iz tega enačaja je mogoče izreči propozicijo: psihoanaliza obstaja za Lacana.

Strogo vzeto, bi zato morali ločiti tri propozicije:

1. Obstaja misel pri Lacanu.
2. Obstaja psihoanaliza.
3. Obstaja misel v psihoanalizi.

Če sta prvi dve propoziciji resnični in ju je mogoče dokazati, je tretja neresnična. Tretja ni sklep, ki bi ga deducirali iz omenjenih propozicij kot nekakšnih premis. Kajti dokazati je mogoče samo to, da obstaja misel pri Freudu, pri Lacanu itn., ne pa tudi, da obstaja misel v sami psihoanalizi. Trditev, da obstaja misel v psihoanalizi, je navsezadnje analogna Machereyevi trditvi, da obstaja misel v literaturi. A reči, da obstaja misel v literaturi, pomeni spremeniti literaturo v nekaj skrajno dolgočasnega in nezanimivega. Zato da bi bila literatura zanimiva, je nujno, da v nekem smislu »ne misli«, da je odrezana od misli.

Vprašanje, kako situirati propozicijo o obstoju misli pri Lacanu glede na propozicijo o obstoju psihoanalize, neposredno zadeva vprašanje obstoja ali

49. Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, 143.

50. Cf. J. Lacan, *Še*, str. 116.

neobstoja Lacanovega dela. Nič v Milnerjevi teorizaciji ne nasprotuje tezi, da Lacanovo delo ni drugega kot sled kontingentnosti. Seveda pa bi pomenilo sprejeti tako tezo hkrati sprejeti, da Lacanovo delo ne tvori korpusa, odprtega za neosebno demonstracijo. Skratka, če ni dela, potem Milnerjeva neosebna demonstracija ni mogoča. Pač pa je mogoča osebna demonstracija, za katero se zdi, da je edina združljiva z radikalno kontingentnostjo in netotalizabilnostjo Lacanovega dela. Ena od posledic neobstoja dela je zato ta, da je edino Šoli, instituciji naložena skrb za ohranitev in prenos Lacanovega nauka. Če pa je institucija varuh Lacanovega dela, kot se je to zgodilo že v Freudovem primeru, mar to ne pomeni, da je misel, tudi Lacanova, zunaj institucije in kot taka tudi irelevantna? Kajti obstoj psihoanalize je v tem primeru navezan na institucijo in ne na misel. To seveda ni sklep, ki bi ga Milner lahko sprejel. Zdi ni težko pokazati zagate Milnerjeve neosebne demonstracije. Ves zastavek propozicije »misel pri Lacanu je« je v tem, da ravno ni ugotavljanje nekega dejstvenega stanja. Zato smo tudi na začetku poudarili, da bi jo prej lahko razumeli kot subjektivno preskripcijo, kot predpis, ki Lacanovo misel postavi za pogoj obstoja psihoanalize. Skratka, Milnerjeva hipoteza, da misel pri Lacanu je, ni neosebna, pač pa prav osebna misel, etična maksima, ki obstoj psihoanalize presoja glede na obstoj misli. Toda zatrditi, da je misel nujni, če ne celo zadostni pogoj za psihoanalizo – seveda za psihoanalizo, ki je na ravni Lacanove misli – pomeni priznati, da ni varuha Lacanovega nauka, skratka, pomeni priznati, da je usoda Lacanovega nauka odvisna od intervencij osebnih misli.

Jacob Rogozinski

»KOT BESEDIČENJA PIJANCA...«: MESO ZGODOVINE IN POLITIČNO TELO

Ko¹ se je Merlau-Ponty leta 1945 spraševal o pojmu »logike zgodovine«, ki bi jo lahko razgrnil »kot eno samo dramo«, usmerjeno k svojemu razpletu, je prišel do tega, da je temu pojmu priznal delež kontingentnosti, dopustil možnost zastojev, možnost »odklonov, prvi je bil fašizem«, ki pa bi se lahko ponavljali v nedogled in bi poslej »za dolgo ali za vselej« tvorili zasnovo zgodovine:

»Zgodovina bi torej ne bila več nepretrgan diskurz, čigar dovršitev bi lahko z gotovostjo pričakovali in v katerem bi imel vsak stavek svoje nujno mesto, temveč bi, kot besedičenja pijanca, naznačevala neko idejo, ki bi se kmalu zabrisala zato, da bi se znova pojavila in zopet izginila, ne da bi nujno prišla do svojega polnega izraza.«²

Ko se otresemo verovanja v edinstveni in nujni Smisel³ zgodovine, nastopi precejšnja skušnjava, da v njej vidimo zgolj vrvrenje, »nabito s hrupom in divjanjem, ki nič ne pomeni«. Nihilistična skušnjava, ki se ji je Merleau-Ponty poskušal izogniti s tem, ko nas je pozival, da izza njenih navideznih prelomov odkrijemo kočljivo nit tega pijanega besedičenja, da bi ga privedli do čistega izraza njegovega lastnega smisla. Natanko spodletelost totalizirajočih vizij zgodovine bi bila tista, ki bi po Merleau-Pontyju razkrivala »resnično področje« zgodovine, tkivo tega med-sveta, v katerem »se sledi mešajo in prehajajo ena v drugo«, v katerem je, »kot v našem telesu [*corps*], vse pomembno, vse šteje«

1. [Prevedeno po Jacob Rogozinski, »'Comme les paroles d'un homme ivre...': chair de l'histoire et corps politique«. Besedilo je bilo podano na kolokviju »Etika in politika«, ki se je v organizaciji Filozofskega inštituta pri SAZU in »Collège internationale de philosophie« odvijal v Ljubljani od 10. – 12. 11. 1994.]

2. Merleau-Ponty, »Autour du marxisme« (1945), v: *Sens et Non-sens*, Nagel, Pariz 1966, str. 213-214.

3. [*un Sens unique et nécessaire*: avtor igra na dvojni pomen besede *sens*, ki jo lahko razumemo bodisi kot smisel bodisi kot smer; *sens unique* bi torej lahko prevedli tudi z »enosmerna cesta«.]

ter ima smisel, ki ga bo proti koncu svojega življenja imenoval *meso zgodovine* [*la chair de l'histoire*].⁴ Ni naključje, da Merleau-Ponty to divjo plast imenuje »meso« in jo primerja s prvobitnim izkustvom, ki ga ima vsakdo s svojim lastnim telesom. Kajti meso zgodovine, meso družbenega se je vselej dajalo kot telo.

Od Grkov dalje so se človeške skupnosti, Mestna država [*Cité*] ali Kraljestvo, Cerkev ali Republika, nenehno predstavljale s figuro kolektivnega telesa, v razmerju do katerega so bili posamezni individuumi zgolj udje [*des membres*], in miselna vsebina te predstave je tako močna, da so jo, kot smo videli, na enak način obudili pristaši absolutne ali zmerne monarhije, demokracije ali totalitarizmov. Vendar pa ni gotovo, ali je prestala prihod modernih časov. Vsakdo ve, da se je moderno naravno pravo vzpostavilo s tem, da je preobrnilo klasično razmerje podreditve individuumu Mestni državi ter afirmiralo ontološki primat individuumu in njegovih pravic; ta prevrat spremlja eksplicitna zavrnitev modela Telesa v korist teorij družbene Pogodbe, kjer se izolirani individuumi prostovoljno združujejo, da bi oblikovali politično družbo. Zgodovinsko izkustvo modernosti bi impliciralo to oslabitev organo-politične sheme, ta proces *dezinkorporacije*⁵ družbenega, in kot dogodek, ki jo utemelji, bi ji lahko pripisali usmrnitev Kralja v Francoski revoluciji, ko se razveže mistična vez, ki naj bi inkarnirala Veliko Telo kraljestva v monarhovem telesu [iz] mesa [*le corps de chair du monarque*]... Nedvomno je analiza pre nagljena: če pobliže pretehtamo diskurz in imaginarij francoske revolucije, potem opazimo, da shema političnega telesa tu zaseda privilegirano mesto. Revolucionarji so, daleč od tega, da bi z njo prelomili, zgolj zavračali teološko in monarhistično interpretacijo te sheme. Ko nasproti eni viziji telesa stavijo na drugo, poskušajo *reinkorporirati* družbeno, izpeljati prenos suverenosti monarhovega telesa na kolektivno telo Državnega zbora ali revolucionarne vlade, ki odslej *namesto* propadlega kralja inkarnirata organsko enotnost Naroda. Naj gre za kontrarevolucionarja, kot je bil Rivarol, za modernega konstitucionalista, kot je bil Sieyès, ali za jakobinca, kot je bil Billaud-Varenne,⁶ videti je, da se sklicevanje na telo upira političnim cepitvam in da se vsiljuje kot edina možna predstava nacionalne skupnosti. To, kar velja za akterje in ideologe Revolucije, v enaki meri zadeva

4. Merleau-Ponty, *Préface de Signes*, Gallimard, Pariz 1960, str. 27-28.

5. [*désincorporation*; pri prevajanju termina *incorporation* ter vseh izpeljank iz njega povečini uporabljamo tujko. Slovenski izraz zanj – utelešenje – uporabljamo le tam, kjer to narekuje stil.]

6. O metafori »političnega telesa« pri Sieyèsu, Billaud-Varennu itd. cf. nedavno objavljeno študijo A. de Baecqua, *Le Corps de l'Histoire*, Calmann-Lévy, 1993, str. 124-129, 378-380 in *passim*.

politično filozofijo, ko le-ta poskuša premisliti revolucionarni dogodek, ki bo od *Kritike presodnosti* dalje reinterpretiran s pomočjo »organskih« analogij. Če je bilo videti, da so prvi moderni misleci političnega – od Machiavellija do Rousseauja – opustili predstavo Telesa, pa je treba priznati, da se ta predstava obnovi in vlada političnim teorijam romantike in nemškega idealizma, kakor da bi te teorije na filozofski način reflektirale gibanje *reinkorporiranja* [*réincorporation*], ki je že na delu v samem dogodku.

Prav tako je videti, da, ko gre za Telo, razlikovanje med različnimi »valovi« ali obdobji modernosti ne vzdrži; da se je organo-politična shema že ohranila prek Revolucije (kot to potrjuje naslovna stran *Léviathana* in kot bomo poskušali pokazati pri Rousseauju) in da – to bomo videli – pritajeno vztraja vse do Marxa, do totalitarizmov našega stoletja, v katerih nas je Lefort naučil prepoznati isto pomenljivo podobo. Zato pa iz tega ne bomo naredili nekakšne nezgodovinske nespremenljivke, ki bi bila sposobna preseči ali zabrisati razliko med obdobji. Če je na mestu, da se vprašujemo o njeni nenavadni vztrajnosti, je na enak način potrebno upoštevati njeno sedanjo krizo, se vprašati, če figuracije telesa v moderni politični filozofiji zgolj podvajajo svojo klasično podobo ali če nova figura telesa odslej priča o nezvedljivem prelomu, nepovratni točki, kjer bi se izčrpal možni smisel človeške zgodovine. Dejansko ni možno prezreti te dinamike dezinkorporiranja, ki je značilno za moderne čase, skupaj z dekonstitucijo organo-političnega modela, ki ga implicira. Vendar pa tudi ne moremo več prezreti poskusov, ki ga nameravajo ponovno vzpostaviti. S tem ko postavi drugo poleg druge dve nekompatibilni predstavi družbenega, nas modernost sooča z nekim dvoumnim izkustvom, z dvojnimi, protislovnimi gibanjem dezinkorporiranja in reinkorporiranja, in izpostavili naj bi natanko smisel te oscilacije, te ambivalentnosti. Kako pride do tega, da se tako močna predstava razgradi? Je to zgolj učinek »zunanjih« zgodovinskih dejavnikov ali pa gre za učinek temeljne negotovosti, ki bi jo že od nekdaj najedala? In zakaj ta kriza takoj zasnuje obratno težnjo, protigibanje, ki se trudi obnoviti to razpadajoče telo – kot da bi bil proces dezinkorporiranja dojet kot grožnja z brezglavo dislokacijo, uničenjem družbene vezi in celotne človeške skupnosti? Mar ni treba v tem prej videti obljube neke skupnosti, ki je končno rešena zasužnjnosti Velikemu Telesu?

Vsa ta vprašanja morajo biti dostopna transcendentalni analizi: postopek, ki pojasni kolektivno zgodovino ljudi skozi vrnitev k »primarnemu zgodovinskemu«, k spletkam in dramam te geneze, kjer se posamično obstoječe odpre svetu in drugim tako, da se naredi za telo. To je zahteva, ki nima nič

opraviti z običajnim razlikovanjem med antičnim »holizmom« in modernim »individualizmom«. Celo ko je zahteval predhodnost in primat Mestne države nad individuumom, je Aristotel trdil, da »je *arché*, načelo ali izvor politične avtoritete mogoče dojeti na prvem mestu v živemu bitju«, ali natančneje, v razmerju med dušo in telesom.⁷ Prav v živem individuumu, v uganki njegove telesnosti, počiva skrivnost »političnega telesa«, in priznati moramo, da konstitucija lastnega telesa v transcendentalnem smislu »predhodi« in predeterminira konstitucijo skupnosti; da razcepi in krize skupnosti napotujejo na prvo nestabilnost, na ontološko negotovost telesa, ki mu v vsakem trenutku grozi razkroj.

Razen če nam antična analogija nudi le površno in popačeno razumevanje: če nam – ko to biti-skupaj [*l'être ensemble*] upodablja kot telo, ko izhajajoč iz klasičnih nasprotij med dušo in telesom, formo in materijo, celoto in njenimi deli pripravi instavracijo skupnosti – ne uide začetnejša instanca, ki je nezvedljiva na ta nasprotja, ta divja razsežnost mesa, ki jo izpostavi Merleau-Ponty. Zahodna politična filozofija bi tako počivala na nekem metafizičnem Videzu, hipostazi telesa. In nedvomno je bilo potrebno, da ta Videz zabrede v krizo, da se polagoma razprši utvara o kolektivnem Telesu, da bi bilo končno možno misliti »tisto, kar v nobeni filozofiji nima imena«, posamičnost prvobitnega mesa, razliko med mesom in telesom. Pri dostopu na to neraziskano področje nam ne bodo v nobeno pomoč jezikovne pragmatike, pa tudi fundamentalna ontologija ali dekonstrukcija ne, ki niso nikoli dosledno upoštevale mesene razsežnosti [*la dimension charnelle*].⁸ Zateči se je potrebno k fenomenologiji: k Husserlu, ki je prvi tematiziral razliko med telesom (*Körper*) in mesom (*Leib*), ter k Merleau-Pontyju, edinemu izmed Husserlovih naslednikov, ki je sledil njegovi viziji analitike *Leiblichkeit*. Pa čeprav je preusmeril njeno pot in morda popačil začetno namero. »Solipsistično« posamičnost mesa – ki je za Husserla najprej *moje* meso, *Ichleib* posameznega Ega, ki sem jaz – Merleau-Ponty dejansko nadomesti s pojmom univerzalnega mesa zgodovine, sveta ali celo biti, za katero bi bila »moje« lastno meso in meso drugih zgolj partikularni

7. Cf. bistveni tekst iz *Politike* 1-5, 1254 b: »Na prvem mestu (*prôton*) v živem bitju je možno opazovati moč (*archên*) gospodarja in moč državnega vladarja: v resnici duša vlada (*archêf*) telesu z močjo (*archên*) gospodarja, um pa vlada želji z močjo državnega vladarja in kralja.«

8. O nezadostnosti »komunikativnih« pragmatik cf. odlično knjigo B. Flynna, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, Humanities Press, New Jersey and London 1992, ki predlaga preseganje »metafizike govornice« (Habermas) in »metafizike moči« (Foucault) v perspektivi obnovitve politične filozofije, ki jo navdihujejo Arendtova, Merleau-Ponty in Lefort.

konkretizaciji.⁹ Če se hočemo izogniti vsem hipostazam, se moramo najprej nedvomno vrniti k Husserlu, dosledno obnoviti to »kartezijansko pot«, ki nas popelje nazaj k radikalno solipsističnemu polju transcendentnega izkustva, k polju izkustva Ega, da bi pokazali, kako se tu »v meni in skozi mene« konstituira smisel biti v telesu, biti nekdo drug, biti v skupnosti.

Od mesa do totalnega telesa

Edino z radikalno redukcijo lahko pristopimo k razliki med mesom in telesom. Predpostavljajoč, da drugi [*des autres*] obstajajo, da že vem, *kdo* je drugi [*autrui*] in kako lahko vstopimo v razmerje z njim, se naivna drža umesti v konstituirano. Da bi opisali, kako se zame konstituira fenomen »drugega«, je treba nevtralizirati, reducirati vse intencionalne funkcije, ki merijo na drugega ali ga predpostavljajo, abstrahirati od sleherne skupnosti in sleherne skupne objektivnosti, celo od mojega telesa, od tega fizičnega telesa, ki je umeščeno v prostor med drugimi telesi in ki se kot tako konstituira zgolj v intersubjektivni relaciji, pod pogledom drugega. Ob izteku te redukcije edino »drugi« še posedujejo neko »telo«, ali bolje, *quasi* telo, enostavni obris reči, ki izmikajoče se preči moje zaznavno polje. V središču moje »sfere pripadnosti« ne nastopa več telo, temveč čisto imanentno območje, ki se »brez obrisov« konstituira kot »okolje« mojih čutnih vtisov, kot absolutni izvor občutenja in tega, da se občutimo, in ki je živo meso Ega, ki sem jaz. S tem imenom »meso« (*Leib*) ne označujemo kake posebne vrste telesa, ki bi bilo podobno drugim in bi razen tega posedovalo lastnost, da je moje. Razlika med telesom in mesom je transcendentalna in nosi razcep med fenomeni-v-svetu in zadnjim pogojem mojega odprtja svetu. Za razliko od transcendentnih teles, ki jih uspešno objektivno konstituirati preko serije skladnih obrisov, radikalna imanentnost mojega mesa le-temu »predstavlja oviro v zaznavanju samega sebe«, in tako ostaja »reč, ki je na presenetljiv način nepopolno konstituirana«.¹⁰ Kot neprostorski izvor prostora se meso ne daje v polnosti prvega Elementa, v pomirjujoči bližini samoprisotnosti: Husserl gre celo tako daleč, da njegovo mesto, to »ničelno

9. O vprašanju mesa in telesa pri Merleau-Pontyju cf. Lefort, *Sur une Colonne absente*, Gallimard 1978, str. 116-137, prav tako R. Barbaras, *De l'Être du Phénomène*, Millon 1991, *passim*.

10. Husserl, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II)*, § 41, Husserliana IV, str. 159.

točko« prostora, ta Absolutni Tu, ki »ne bo nikoli tam doli«, opiše kot Vrzel tega brez dna in mej in kot zev nekega »ničelnega območja, kot prostorsko vrzel (*Raumloch*), kot neko ne-konstituirano, neintencionalno, neintenciabilno«. ¹¹

Glavni problem bo torej v tem, kako preseči to začetno vrzel med mesom in telesom (ki jo bomo odslej imenovali *mesena razlika* [*différence charnelle*]): opisati je treba transcendentalne sinteze, ki mojemu mesu dopuščajo, da se naredi za telo, da se *utelesi* [*s'incorporer*] s tem, da se objektivira, in ki mi dopuščajo, da konstituiram telo drugega kot telo [iz] mesa, ki je podobno mojemu, ga *inkarniram* [*incarner*]. Kar je možno le, če na to drugo telo »prenesemo« smisel tega biti meso, ki ga najprej zaznavam v mojem telesu. To vendarle predpostavlja, da sem že zaznal določeno podobnost med onim telesom tam in mojim, ki mi dovoljuje, da mu pripišem moji analogno karnacijo [*une carnation*] ter egoiteto. ¹² To dojetje podobnosti med njunima dvema telesoma torej implicira, da *že* imam telo, da se je moje meso *že* pričelo telesno konstituirati, saj sicer ne bi mogel zaznati podobnosti med mojim mesom in telesom drugega – kajti moje meso je Edinstveno in Posamično, s katerim se nič na svetu ne bi moglo primerjati. Na ta način vsako razmerje do drugega predpostavlja »solipsistično« samoutelešenje mojega mesa, njegovo postati-telo, četudi je to le delno, nedovršeno, dvomljivo. Ko »prenos« enkrat zasnuje prvo skupnost z drugim, lahko seveda upoštevamo, da mi neki povratni prenos [*transfert-en-retour*] od drugega telesa k mojemu pomaga dovršiti mojo inkorporacijo (ko mi denimo omogoči, da si predstavljam dele svojega telesa, ki jih neposredno ne morem videti). In razumeli bomo, da lahko vsako dojetje nepodobnosti (seksualne, »rasne« razlike itd.) med mojim telesom in telesom drugega, ko nenadoma prekine ta dvojni navzkrižni prenos, z vso silovitostjo izbruhne na mojem lastnem telesu, ga dekonstituira ali dezinkorporira. Sledeč »kartezijanski poti«, ki jo bomo tu raziskovali, konstitucija medtelesnosti [*intercorporéité*] vendarle predpostavlja to solipsistično samoutelešenje, ki ga moramo najprej analizirati.

Po Husserlu se prav iz posamičnega izkustva, iz izkustva taktilnega hiazma, moje meso »izvorno konstituira v dvojnem modusu«, »se obenem pojavlja kot meso in kot materialna reč«: ko se moja roka dotakne moje druge roke, jo najprej zaznava kot neko reč; toda ta roka-reč *se* sama *čuti* dotaknjeno, »postane meso«, medtem ko se ji roka-meso, ki se je dotika, »prav tako kaže kot reč«.

11. Husserl, *Ding und Raum* (Predavanja iz 1907), Husserliana XVI, IX. dostavek.

12. Cf. o vsem tem Husserlovo peto *Kartezijansko meditacijo* in analizo, ki jo podaja D. Franck v: *Chair et Corps*, Minuit 1981.

»Obenem« (*zugleich*) se vsaka izmed obeh prekrižanih rok zase in za drugo daje hkrati kot telesna reč in kot meso.¹³ Mojemu mesu tako pripada nenavadna zmožnost, da se naredi za telo, ne da bi pri tem prenehalo biti meso, in izrednost tega hiazma s tem, ko podpira moje inkorporiranje, omogoča prenos in inkarnacijo telesa drugega, splete vez najine mesene skupnosti. Toda Husserl nas je opozoril, da meso ostaja »nepopolno konstituirano«. To se pravi, da ne bo nikoli dovršilo svoje inkorporacije, da bodo konstitutivne sinteze lastnega telesa, drugega in skupnosti ostale zaznamovane s to nedovršenostjo. Zdi se nam, da ima ta nepopolnost svoj izvor v samem dogodku hiazma: v tistem, kar se v prekrižanju obeh rok upira sintezi in morda povzroči njeno spodletelost. Da bi obstajal hiazem, je predvsem pomembno, da je moje meso Dvoje [*Deux*], da je izvorno razdeljeno na najmanj dva mesena pola, ki sta se zmožna medsebojno aficirati. To je prvobitna dvojnost, ki mora biti hkrati *nesimetrična* – ki se deli na aktivni pol (ki aficira drugega) in pasivni pol (ki ga aficira drugi) – in kljub temu *reverzibilna*, kajti v hiazmu je vsak pol prav toliko aktiven kot pasiven, otipavajoč in otipljiv. Navsezadnje je potrebno, da lahko vsak izmed obeh polov *sočasno* izkusi drugega in se izkusi sam kot meso in kot telo, da v vsakem od obeh polov obstaja neposredno so-zajetje tega biti-meso in biti-telo. Kar pa ni samoumevno. Vse se dejansko dogaja tako, kot da si je Husserl vnaprej podal tisto, za česar konstitucijo gre – organsko enotnost lastnega telesa, temeljno so-pripadnost mesa in telesa ter časovno simultanost njunega so-dajanja. Zdi se mu že dano, da se roka-meso in roka-reč spontano pripoznata kot dva uda enega samega telesa in da se lahko ista roka brez težav dojema obenem kot meso in kot telesna reč, kakor da bi ji njena mesenost in njena telesnost pripadali kot dva atributa istega organa.¹⁴ Vendar pa nas je poučil, da je mesena razlika transcendentalna razlika, da meso ni atribut empiričnega telesa, temveč *Null-körper*, »ničelno telo«, ki je pogoj vsakega izkustva telesa. Kot je poudarjal

13. Cf. dobro poznani odlomek iz *Ideen II*, PUF, str. 206-208.

14. Husserlovska analiza razcepa v *Ideen II* dejansko povzroči več težav:

(a) Na nivoju, ki ga doseže z redukcijo, prvobitno meso nima »telesnih« organov: nima rok (niti oči, ust ali spolovila...), temveč zgolj kinestezična diferencirana »pola«. Preprosto dejstvo, da govorimo o »roki, ki se dotika druge roke«, tvega popačenje opisa, ko implicitno predpostavlja so-pripadanje biti-mesa in biti-reči isti roki ter so-pripadanje roke-mesa in roke-reči istemu telesu – se pravi natanko to, kar naj bi konstituirali.

(b) Medtem ko zelo poudari razliko med roko kot rečjo in roko kot mesom – kar izkustvu razcepa podeli njegov privilegirani status in njegovo enigmo – poskuša Husserl vendarle omiliti, celo izbrisati to razliko, ko zaznavo-mesa razume kot posebni primer zaznave-telesa in meseni razcep kot »zapletenejšo« različico taktilnega izkustva na splošno (cf. § 36, str. 209).

Merleau-Ponty, »desna roka, objekt, ni desna roka, ki se dotika: prva je splet kosti, mišic in mesa, ki je prežeto na določeni prostorski točki, druga kot izstrellek preči prostor, da bi zunanji objekt razkrila na njegovem mestu.«¹⁵ Merleau-Ponty bolj »husserlovsko« od Husserla (vsaj na tej točki) ponovno afirmira izvorni, nezvedljivi značaj mesene razlike. Kar zanj povleče za seboj nemožnost sočasnega so-dajanja in neizogibno »spodletelost« hiazma: natanko zato, ker roka-reč *ni* roka-meso, »nikoli obe roki nista druga glede na drugo istočasno dotaknjeni in dotikajoči se«, in njuno vselej skorajšnje srečanje »izgine v trenutku, ko do njega pride«.¹⁶ Od tod pa še ne sklepa na popolni neuspeh hiazma, ampak prej na »neke vrste uspeh v spodletelosti«,¹⁷ v katerem bi nas dvoumno izkustvo tega *quasi* hiazma, ki bi nam razkrilo »cepitev«, »razpočene« slehernega mesa, napotilo k sami dvoumnosti biti.

Vendar se lahko vprašamo, če nas bo ta slaba neskončnost tako odlaganega srečanja kdajkoli privedla do resnične sinteze, do dejanskega izkustva so-dajanja. Hiazem se *mora* kljub vsemu zgoditi, dasiravno le za trenutek, brez česar se niti moje meso ne bi moglo utelesiti niti se telo drugega ne bi moglo narediti za meso in ne bi bilo ne skupnosti ne objektivnega sveta. Sintetično so-dajanje mesa kot telesa in telesa kot mesa mora biti možno navzlic nezvedljivemu značaju mesene razlike: ta bi ne bila absolutno neodpravljljiva, ne bi jima onemogočala, da delno, na nekaterih točkah sovpadata, temveč bi zgolj ovirala njuno popolno in neprekinjeno identifikacijo. Sinteza mesa in telesa bi ostala začasna in krhka, nenehno bi jo kompromitirala razpoka mesene razlike. Namesto zaznave-mesa, ki je dana v hiazmu, na drugem polu neizogibno vznikne nova zaznava-reči, identifikacija se prekine in oba pola, ki sta se skrivaj prežemala, si znova nasprotujeta. Tudi hiazem se mora začeti znova, se nenehno ponavljati, da bi povezal tisto, kar mesena razlika ne preneha ločevati. Tako je treba s Husserlom vztrajati na tem, da dejansko pride do hiazma – toda prav tako je treba pritrditi Merleau-Pontyju, da se hiazem dovrši zgolj »na trhlih temeljih«, pod pogojem zamika, »vrzeli«, zaradi katerega neizogibno spodleti. Toda ta »spodletelost« še vedno nima tistega smisla, ki ji ga je pripisoval Merleau-Ponty: bolj kot umišljeno *skorajšnjost* vselej odložene sinteze bi bilo potrebno v njej videti *prekinitev* [intermittence] dejanske, a vselej neuspešne

15. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, str. 108.

16. *Ibid.*, str. 109. Kar postavlja zapleten problem izvirne časovnosti mesa v hiazmu. Upamo, da se bomo k temu vrnili v naslednjem delu.

17. Cf. v tem smislu *Le Visible et l'Invisible* (1961), Gallimard-Tel 1979, str. 308, prav tako strani 194-195, 303 itd.

sinteze. Tu bi lahko govorili o »uspehu v spodletelosti«, saj se vsakokrat izvrši sinteza mesa in telesa, pri njej sodeluje moje inkorporiranje, telesne strukture, ki jih konstituira, pa vztrajajo navzlic njeni neuspešnosti in služijo kot osnova za nove sinteze, kot osnova za nove, vedno kompleksnejše telesne konfiguracije. Toda ta proces inkorporiranja bi ostal diskontinuiran, prežet z zarezi, krizami, v katerih se prekine so-dajanje in v katerih se razveže sintetična identifikacija mesa in telesa. In vendarle se iz kaosa prvobitnega mesa, iz razkropljenosti njegovih monad, postopno nakazuje krhka zasnova telesa [iz] mesa. Opisati to njegovo potrebno genezo, to proto-zgodovino vsake zgodovine, v kateri se porajajoča se figura mojega telesa, kot v pripovedovanju v pijanosti, začrta in zabriše, da bi se znova zarisala.

Odslej bomo bolje razumeli, v katerem smislu ostaja moje meso nepopolno konstituirano: zaporedne neuspešnosti te sinteze, ki naj bi mu dala telo, so tiste, ki ga vpotegnejo v kontinuirano izmenjavanje inkorporiranja in dezinkorporiranja. Vendar, če tu lahko govorimo o *procesu*, o negotovem zasnutku neke zgodovine, je to zato, ker dezinkorporiranje ni popolno, ker se zasnova telesa mesa ohrani skozi svoje krize, ne da bi pri tem povsem padla v kaos svojega mesa. Opraviti bi imeli zgolj z »lokalnimi« ponovnimi padci, z delnimi dekonstitucijami, ki jih ovirajo že konstituirane telesne konfiguracije. Med temi krizami so te konfiguracije v temelju spremenjene, kar sproži nove strukture, kompromisne tvorbe, ki sledijo iz te ambivalentne dinamike dezinkorporiranja-reinkorporiranja. Ob vsaki krizi konstitutivnih sintez tako vzniknejo *transcendentalne fantazme*, ki vedno bolj popačijo in zastrejo resnico prvobitnega mesa. Primarne sinteze inkorporacije dejansko delujejo vzdolž dveh različnih osi. V hiazmu vsak izmed polov mesa (a) odkrije, da sam ni zgolj meso, ampak tudi reč, ki se je drugi dotika, in (b) odkrije, da drugi pol ni samo reč, temveč že čuteče in dotikajoče se meso. Na prvi osi se odvija sinteza, ki ji bomo rekli *prečna* [*transversale*], v kateri vsak pol *v sebi samem* preči ali prekoračuje meseno razliko, se doživlja obenem kot meso in kot telo, kar bo mesu omogočalo, da se utelesi in ob tem ne preneha biti meso. Na drugi osi se sinteza, ki ji bomo rekli *horizontalna*, dovrši tedaj, ko vsak pol preseže meseno razliko, ki ga ločuje *od drugega*, prenese na to tujo reč svojo lastno karnacijo in jo sedaj pripozna za meso svojega mesa. Zahvaljujoč temu praprenosu – v katerem se naznačuje analogni prenos, ki bo inkarniral telo drugega – se vsak izmed polov združi z drugimi v skupnost monad, ki je matrica vsake skupnosti.

Toda kriza hiazma bo imela različne učinke na vsako od obeh osi. Kadar prečna sinteza ne uspe, se bo pol mesa, ki se je zaznavalo *sočasno* kot meso in

telo, izmenoma doživljal kot dotikajoče se meso, nato pa kot otipljivo meso, ki se ga kot reč brez življenja dotika drugi. Občutilo se bo, kako drsi od živega mesa k nemesu, se dezinkarnira ali dekarira, prehaja od živečega k mrtvemu: čuti, kako umira, *umre*, ne da bi v resnici umrlo. V tej neskončni agoniji, tej skorajšnji in vselej odrinjeni smrti, se telo [iz] mesa boji odmiranja, ki ga najeda, in v vsakem izmed svojih polov dojema svojo neizogibno razgraditev. Zaprto v trenutek svoje zaznave, nezmožno občutiti, kako se pogreza v nemeso, se prvobitno meso ni zavedalo, da je umrljivo. Prav izkustvo hiazma, njegove nujne krize mu podeljuje njegovo časovno končnost, njegovo smrtnost. Potemtakem se kot »bit-za-smrt« ne konstituiram s pro-jiciranjem proti moji prihodnosti, temveč iz moje najbolj oddaljene preteklosti: daleč od tega, da bi označevala neki izvorni eksistencial, se tesnobna anticipacija moje smrti pojavi zgolj na nivoju izvedenih konfiguracij s tem, ko popači izkustvo, iz katerega izhaja, ko nedoločeni prihodnosti naprti spodletelost moje pra-agonije. Za moje meso bo smrt vselej zgolj fantazma.

Kadar je horizontalna sinteza tista, ki ne uspe, se prekine prenos, ki je inkarniral drugi pol, ki je iz njega delal meso mojega mesa, in ta bo znova zaznavan kot reč: ko se drugi pol dekarira, se mi zdi, da to telo, ki je tuje mojemu mesu, nenadoma vznikne iz osrčja mojega mesa kot notranji »slabi objekt«, kot zavržena Reč, ki si jo prizadevam izgnati ven in ki se kot moja skrita preganjavica nenehno ponovno pojavlja. Odslej se vsak izmed polov postavlja nasproti vsem drugim, pretrga se njihova mesena vez, sesuje se porajajoča se enotnost mojega telesa in moje telo trepeti pred tem, da se razkosa, da se drobi v nedogled. Tuja reč, ki vznikne globoko iz njegovega mesa, se mu tedaj kaže kot »vzrok« njegovega odmiranja, njegovega razkroja; vedno bolj zagrizeno se posveča temu, da jo odvrže, izniči, ne da bi pri tem opazilo, da je tisto, kar zavrača in izključuje, njegovo lastno meso. Če spada neuspešnost prečne sinteze k izvoru smrti, potem z neuspešnostjo horizontalne sinteze prisostvujemo genezi sovraštva – tistega sovraštva, za katerega je Freud dejal, da »je starejše od ljubezni«, in ki se poraja iz obupa mesa.

Pomembno je, da ne razumemo napačno statusa teh konfiguracij. Kolikor so zasidrane v hiletičnem temelju mesa, kolikor izražajo krizo primarnih sintez, toliko teh podob razkosanega telesa ali pretečega Tujca [*l'Étranger*] ni možno dojeti kot preprostih utvar, kot »imaginarnih« konstruktov. Nič manj ne predstavljajo *popačenj* začetnega izkustva mesa, kompromisnih tvorb, ki pričajo o prežemanju [*empiétement*], zmešnjavi med različnimi plastmi mesa, različnimi nivoji njegove inkorporacije. Prvobitna mesena osnova v resnici tu

ni dojeta, ampak je preoblikovana preko remanenc telesa [iz] mesa, ki se konstituira. Ta pomenljiva predstava o skupnosti kot negotovem telesu, ki je vselej na tem, da se razkroji, in ki se posveča nepretrganemu izganjanju Tujca, ki ga kvari, je zgolj fantazma, Videz, ki ga poraja izkustvo, ki ga ta Videz popači. Neizogibna dekonstrukcija te iluzije bo tako odprla pot etike in politike, ki sta bližji meseni resnici skupnosti: politike, ki se upira temu, da bi preko označitve zlega Sovražnika znova združila Ljudstvo-Eno; etike, ki v Tujcu pripozna meso mojega mesa – kajti tisto, kar storim najbolj oddaljenemu tujcu, storim lastnemu mesu.

Zaenkrat moramo ugotoviti, da inkorporiranje vsaj deloma spodleti, da taktilnemu hiazmu ne uspe na trden način v eno samo telo združiti nešteti polov mesa. Izkaže se, da je potrebna nova sinteza, da se je potrebno zateči k drugemu zaznavnemu polju, ki lahko preseže razdrobljenost, prekinitve taktilnih zaznav. Od vseh naših čutil je vid edini, ki nepretrgoma razgrinja homogeno in obstojno prostorsko polje, na ozadju katerega vsak fenomen vznikne in se razloči kot »del« te »celote«. ¹⁸ Podvojitev dotikanja z vidom bi morala tako dopolniti neuspešnost taktilne sinteze: meso bi lahko upalo na dovršitev svojega inkorporiranja ne s tem, ko se dotika samega sebe, temveč s tem, ko se vidi, ko s pogledom zajame globalno formo svojega telesa. V »solipsističnem« izkustvu mi je ta zaznava popolne podobe mojega telesa dostopna na en sam način: kadar ga, ko odkrivam svoj odsev v ogledalu, pripoznam za mojo lastno podobo. Ta zrcalna apercipcija [*aperception spéculaire*] je po našem mnenju tista, ki telesu [iz] mesa podeli njegovo objektivno trajnost in staturo organske, diferencirane celote, staturo *totalnega telesa* [*un corps total*]. Toda vizualne sinteze se bodo izkazale za še bolj negotove od taktilne prasinteze, izkazale se bodo za nezmožne zasidrati se v hiazmu mesene samoafekcije. Husserl dejansko pokaže, da *ne obstaja vizualni hiazem* [*chiasme visuel*], da videno meso ni neko videče-vidno [*voyant-visible*] v smislu, v katerem je dotaknjeno meso sočasno dotikajoče se in otipljivo. ¹⁹ Tedaj, ko gledam moje oko v ogledalu, ne vidim, kako me vidi: opazim neko *Ding-Auge*, neko tujo »reč-oko«, ki zre name od zunaj, in kot mojo jo lahko pripoznam le »posredno«, ko nanjo prenesem mojo karnacijo na isti način, kot inkarniram telo drugega. Zdi se nam, da ta prenos tudi tu – deloma – spodleti pri tem, da bi presegel meseno razliko.

18. Cf. v tem smislu *Notes pour la constitution de l'espace* (1934), v: Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Minuit 1989, str. 49-53. Razlika »stila« in »tempa« med vizualnim in taktilnim poljem ostaja zanj »velik problem«, h kateremu se nenehno vrača.

19. Cf. *Ideen II*, § 37, str. 211 in opombo. Na tej točki se bo Merleau-Ponty oddaljil od Husserla.

Zrcalna inkorporacija telesa bi puščala nezvedljivi preostanek, *Unheimlichkeit*²⁰ te Reči-mesa, ki se bo fantazmatsko vračala in spreminjala mojo podobo, kakor da bi samega sebe lahko videl zgolj kot nekoga drugega. To napredovanje v inkorporiranju se tako plača z naraščajočo dezinkarnacijo, ki še bolj zastruje dekarniranje prvobitnega mesa.²¹ Bolj ko inkorporiranje napreduje, bolj se telo dekarnira in bolj se pogloblja razdalja med mojim živim mesom in zunanjo podobo mojega telesa, med aktivnostjo Ega-mesa in pasivnostjo tega oddaljenega odseva. Razmik postane takšen, da se enotnost, imanentna telesu [iz] mesa, pretrga, da se telo na videz razdeli med dva heterogena načela, med inertno materialnost »telesa« in dezinkarnirano aktivnost »duše«. Reverzibilno nesorazmerje polov mesa, ki sta izmenoma aktivna in pasivna – tista, ki občutita, in tista, ki sta občutena – nadomesti metafizična hierarhija načela, ki »po naravi« zapoveduje, in drugega načela, ki ga uboga, hierarhija poenotujoče forme in amorfne materije, ki, kot je dejal Aristotel, »teži k formi kot samica teži k samcu in grdota k lepoti«. Takšen bi bil *izvor politične neenakosti*: ta metafizični razkol mesa in hierarhija, ki jo vpelje, konstituira klasično podobo političnega telesa, v katerem vodja vlada skupnosti na enak način, kot glava zapoveduje ostanku telesa. Na ta način se »norost videnja« polasti mojega mesa, da bi ga ločila od njega samega in ga popačila.

S tem preходом od telesa [iz] taktilnega mesa k totalnemu zrcalnemu telesu se torej dovrši odločilna metamorfoza, ki pa inkorporacije vendarle ne dovrši popolnoma. Ker je zgrajena na nestalni osnovi nepopolno konstituiranega mesa, ostaja statura totalnega telesa negotova. Ko mu grozi, da vsak trenutek ponovno pade v brezoblično, se telo boji svoje preteklosti mesa. Upirati se mora tudi konfiguracijam, ki so se pojavile ob krizi mesenih sintez, upirati se mora fantazmi, da je razkosano, gangreno telo, preplavljeno z drobci tujih teles, ki ga predirajo in silijo k razpočenju. Totalizirajoča inkorporacija telesa bi ravno omogočila preprečiti takšno grožnjo in z nevtraliziranjem njihovega destruktivnega naboja integrirati fantazmatske predstave. Dojetje telesa kot neke

20. [Izraz *l'inquiétante étrangeté*, ki je izpeljan iz *l'inquiétant étrangeté*, je francoski prevod Freudovega koncepta *das Unheimliche*. Ker se tako francoščina kot tudi slovenščina pri prevajanju tega termina očitno spopadata s podobnimi težavami, uporabljamo nemški »izvirnik«.]

21. Husserl je od 1910 naprej poudarjal ta »dezinkarnirajoči« značaj vizualne apercpepcije: »Če moram moje telo dojeti v njegovi telesnosti (...), potem si v obliki zunanje pojavitve lahko ustvarim neko 'podobo' o mojem telesu; s čimer ono seveda neizogibno izgubi mesenost (*Leiblichkeit*).« *Ding und Raum*, Dod. IX, str. 424. Prav tako bo v *Ideen II* potrdil, da »subjekt, ki bi mu bil dan zgolj vid, ne bi mogel posedovati nobenega pojavljajočega se mesa« (§ 37, str. 213).

»totalitete« in razlikovanje med »celoto« in njenimi »deli« tako zagotavljata temeljno funkcijo v dinamiki inkorporiranja. Možno je nakazati njene sledi v zgodovini zahodne filozofije, kjer se od Aristotelove *Metafizike* do *Kritike presodnosti* ali *Znanosti logike* vztrajno afirmira poenotujoča funkcija Celote, kjer se izhaja iz postavke, da vsak del obstaja zgolj preko svoje povezanosti s celoto, da celota zahteva so-prisotnost in vzajemno dejavnost svojih delov – tako, da razkosano telo ne bi bilo več telo. Razumeti telesno enotnost kot organsko totaliteto pomeni obvarovati jo pred njenim razkrojem, rešiti jo preganjavice tujega telesa. V tej figuri izvržka me je bilo strah prepoznati iz mojega lastnega mesa odtrgani kos, drobec mojega telesa, ki je njemu samemu postal tuj. Odslej totalizirajoča inkorporacija prepoveduje takšne predstave, jim jemlje smisel: enotnost totalnega telesa dejansko izključuje avtarkijo monad. Med mojimi živečimi organi in odstranjenim drobcem, ki je od njih ločen, ni več nobene temeljne skupnosti, je zgolj enostavna nominalna identiteta, čista »homonimija«: »deli telesa (...) ne morejo obstajati ločeno (...), tako je mrtvi prst prst le po homonimiji.«²² Mrtvi prst, slepo oko, negibna roka. Slednji skrivoma prečijo aristotelovski korpus in nanje bomo ponovno naleteli na začetku *De partibus animalium*, v *De anima*,²³ in še enkrat v prvi knjigi *Politike*, in to v odločilnem trenutku, ko gre za utemeljitev primata Mestne države nad individuumom:

»Kajti celota nujno predhodi delu: če je celota (telesa) uničena, potem ne bo več niti noge niti roke, razen po homonimiji, v smislu, v katerem govorimo o negibljivi roki: takšna roka bo mrtva roka (...). Tako je torej očitno, da država obstaja po naravi in da predhodi posamezniku.«²⁴

Sinteza totalnega telesa tako vodi k *hipostazi totalitete*, v kateri nastopa modus idealne povezanosti »delov« kot realno načelo in v kateri sintetična enotnost, imanentna telesu, teži k temu, da je predstavljena kot transcendentna entiteta, ki vanj od zunaj vtisne svojo formo. Celota se odslej postavlja kot predhodna in superiorna svojim delom, kot suverena moč, ki jih ustvari, poenoti, ohranja v njihovi koeksistenci, in ta hipostaza totalnega telesa še okrepi razkol med dušo in telesom, med formo in materijo, ki potrdi pozabo mesa. Nismo dovolj poudarili, da v *Metafiziki* Δ definiciji Celote kot »tistega, čemur ne

22. Aristotel, *Metafizika* Z, 10, 1035 b.

23. *De partibus animalium* I, 1, 640 b – 641 a, kot tudi *De anima* II, 1, 412 b.

24. *Politika*, I, 2, 1253 a.

manjka nobeden izmed njegovih delov«, neposredno sledi definicija »okrnjenja« (*tò kolobón*), neke vrste *stéresis*, ki od zunaj zadeva totaliteto, ne da bi pri tem škodilo njeni substanci – kajti »okružena (*kolobós*) čaša je še vedno čaša«. ²⁵ Kar pomeni, da celota lahko preživi destrukcijo svojih delov oziroma nekaterih izmed njih, medtem ko noben del ne bi mogel obstajati zunaj celote. Hipostaza totalitete tako ustvari še posebej dvoumno predstavo. Videti je, da z zanikanjem vsake obstojnosti ločenega dela privilegira *solidarnost* udov, njihovo recipročno povezanost znotraj organizma. Toda to ontološko nekonstistentnost, ki zadeva okrnjeni ud, je možno interpretirati tudi v povsem drugem oziru, kjer je poudarek, nasprotno, na *razdružljivosti* delov, na sposobnosti telesa, da se kot celota ohrani svoji okrnjenosti navkljub, da se skozi amputacijo svojega bolnega organa celo okrepi. Dvoumnost, ki napotuje na dve povsem različni podobi telesa, na dve nasprotujoči si interpretaciji njegove notranje diferenciacije: ali nastopa kot harmonična enotnost solidarnih elementov, ali pa se zdi, da se konstituira skozi ponovljeno izključitev, skozi *odstranitev* heterogenih elementov – naj gre za zunanjo odstranitev (z izključitvijo) ali pa za notranjo (s cepitvijo in zavrženjem). Ta zadnja predstava, ki je bližja prainkorporaciji in primarnim fantazmam, ki jih proizvede, se na presunljiv način pojavlja denimo v mitični pripovedi o nastanku teles, ki jo najdemo v *Timaju*. Nastanek teles se dejansko dovrši skozi serijo zavrženj, notranjih odstranitvev, v katerih demiurgovi pomočniki – po tem, ko so umrljivi del duše ločili od njenega neumrljivega dela tako, da so ločili glavo od trupa – izvedejo novo cepitev med *thymós*, ki je položen v srce, in *epithymía*, ki leži v spodnjem delu trebuha, tako da »postavi mednju diafragma, da bi služila kot pregrada, kakor ločujemo mesto bivališča moških od mesta bivališča žensk«. ²⁶ Te zaporedne cepitve imajo nalogo, da kolikor je možno odstranijo »divji« element te *epithymía*, osamijo in »priklenejo« to »žival z več oblikami«, ²⁷ ki ni nič drugega kot prvobitno meso, ki je iznakaženo skozi primarne fantazme in ki se vrača kot umazana Reč-meso, ki preganja totalno telo ves čas njegovega inkorporiranja. Te predstave igrajo glavno vlogo pri upodobitvi političnega telesa. Odstranitev gangrenega uda je za preživetje organizma neizbežna: od Platona do danes je to načelo služilo za opravičilo žrtvovanja individualnosti. Od Grkov dalje so se gospodarji Mestne države predstavljali kot zdravniki političnega telesa,

25. *Metafizika* Δ, 26, 1023 b in 27, 1024 a.

26. Platon, *Timaj*, 69 C, 70 A.

27. *Država* IX, 588 D.E.

pripravljeni na to, da ga »prečistijo« ali da na njem, za njegovo največje dobro, izvedejo amputacijo, in Mestna država v krizi se je sama predstavljala kot bolno telo, kot *razkosano telo*, ki mu vselej grozi, da »ponovno pade v množstvo«, ali kot *pošastno telo*, v katerem nesorazmerje med deli spravlja v nevarnost harmonijo celote.²⁸ Fantazmatske predstave, ki so zadevale inkorporiranje mesa, se tako znova pojavljajo na ravni političnega telesa, kakor da bi uvedba skupnosti zgolj preigravala izvirno konstitucijo lastnega telesa; kakor da bi v nekem drugem merilu znova proizvajala intencionalne sinteze ter njihovo neuspešnost.

Od totalnega telesa do mesa skupnosti

Tako znova zadenemo ob enigmo konstitucije drugega. Pravzaprav je nismo nikoli zapustili: kajti »prvi ne-jaz, prvi tujec za jaz« ni drugi jaz, kot je mislil Husserl, ampak je tujec *v meni*, to sovražno telo, ki se ga moje meso rahlo dotakne in ga nenadoma pripozna za drugi pol istega mesa. Tedaj se razjasni enigma prenosa moje karnacije na telo drugega: na drugi ravni ponavlja izvirni prenos mojega mesa na moje meso. Tisto, kar v hiazmu oblikuje tvegano enotnost mojega telesa, me vpleta v telo drugih in daje meso naši skupnosti.²⁹ Vendarle je treba paziti, da – če gre za roko drugega – reverzibilnost ne more biti popolna. Le stežka in le za kratek čas se zariše že tedaj, ko gre za *mojo drugo roko*. Kljub temu preko obeh polov mojega mesa vsakega izmed njiju živo občutim čutiti drugega, ki se ju dotika; dve žarišči moje dvojne zaznave se v hiazmu približata, postaneta *quasi* sočasni in preko tega dvojnega *recipročnega* prenosa smisla mesa se končno prične inkorporacija. V primeru telesa drugega mi bo to dvojno izkustvo vselej umanjalo: dva tuja mesa se rahlo dotikata in se ovijata, ne da bi se kdajkoli *srečala*, ne da bi kdajkoli čutila, kako v nasprotnem mesu napoči ista inkarnirana zaznava, ki se prebujata v moji. Zastonj se monade v božanju, pogledu ali poslušanju dotikajo, se opazujejo in preganjajo. Ostajajo »brez vrat in oken«, ne da bi neki veliki Urejevalec [*grand Ordonnateur*] že od nekdaj preetabliral njihovo harmonijo v najboljšem izmed

28. Cf. denimo Aristotelovo *Politiko* V, 3, 1302 b.

29. Tudi tu je Merleau-Ponty to razumel: »Če se moja leva roka lahko dotakne moje desne roke med tem, ko tipa otipljivo, in tako vrne nanjo njeno tipanje (...), zakaj se tedaj, ko se dotikam roke drugega, na njej ne bi dotaknil iste zmožnosti zaobjetja reči, ki sem se je dotaknil v moji?« *Le Visible et l'Invisible*, str. 185.

možnih svetov. Drugi mi ne bo nikoli »dan osebno«, »v svojem mesu«. Tu je potreben ovinek neke *analogne* transpozicije, nesimetričnega in nerecipročnega prenosa, kjer bo »aprezentacija« vselej ogrožala polnost *Urpräsenz*.

Tako ostajata prvobitna sfera drugega in moja, trdi Husserl, »ločeni s prepdom, preko katerega dejansko ne morem«. Kljub temu, nadaljuje, »ta izvorna skupnost ni neki ničes«: odsotnost vsake »realne vezi« med monadami ne izključuje prenosa inkarnacije, »irealnega, intencionalnega vdiranja drugega v mojo prvobitno sfero«, v kateri »je bit v intencionalni skupnosti z bitjo«. ³⁰ Konstitucija *alter ega* in skupnosti kljub temu zadene ob isto oviro, ki je že ovirala konstitucijo posamičnega telesa, sicer ne na ravni primarnih taktilnih sintez, temveč na ravni zrcalne identifikacije: dejansko preko iste analogne transpozicije v očesu drugega prepoznam meseni organ in moje lastno oko [iz] mesa v tej tuji »reči-očesu«, ki v ogledalu vame uperja svoj pogled. Na individualni ravni je nemožnost zrcalnega hiazma potegnila za seboj dezinkarnacijo telesa [iz] mesa, cepitev, kjer je začetna nesimetrija mesenih polov postala ireverzibilna, hipostaza totalnega telesa. Vse kaže, da bo konstitucija skupnosti sledila isti poti: kajti na širši ravni ponavlja inkorporiranje mesa, toda ob tem za bazični element jemlje rezultat predhodnih sintez, individualno telo samo, ki si ga bo prizadeval inkorporirati v kolektivno »telo«. Ista sinteza totalizacije, ki je preoblikovala moje pole mesa v toliko delov mojega totalnega telesa, se odslej polašča mojega telesa, da bi iz njega napravila »del« Velikega Telesa. S to drobno razliko, da se je inkorporiranje mojega posamičnega telesa izoblikovalo neposredno na osnovi mojega prvobitnega mesa, podprto s čudežem taktilnega hiazma, ki se svoji neuspešnosti navkljub nadaljuje in pričenja vselej znova ter tako nenehno reinkarnira moje telo. Takšna podpora prav gotovo manjka konstitutivni sintezi drugega in skupnosti, iztekla pa se bo le v neko *quasi* telo, ki mu je odtegnjena mesena konsistenca. Ta umišljena konstrukcija, ta dekarinirani fantom, se bo preko neke nove hipostaze povzdignil v vrhovno Načelo skupnosti, v izvorno Totaliteto, ki je nad individuumi, ki jo sestavljajo.

Poslej bomo boljše razumeli, zakaj se skupnost predstavlja v formi neizmerne-telesa, glede na katerega so moje telo in telesa drugih zgolj udje. Tudi na tej ravni poteka prvi prenos, v katerem vsako meso poskuša inkarnirati telo

30. Edmund Husserl, *Kartezijske meditacije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975, § 55-56, str. 151-159. Treba se bo vprašati, v kateri meri bosta zadnja opustitev »kartezijske poti k redukciji« in upoštevanje izvirne »transcendentalne intersubjektivnosti« Husserla privedli do korigiranja te problematike.

drugih. Od prenosa do prenosa se prepletajo nešteta telesa mesa, da bi stkala edinstveno zasnovo, neomejeno skupnost iz istega mesa rojenih monad. Dasi-ravno je »irealno«, pa to *quasi* meso, ki »ni ničes«, uspe preseči osamljenost [*l'insularité*] monad, odstranjenost individualnih teles tako, da jih odpre »inter-telesnosti«, horizontu neskončnega transcendentnega Življenja. Na osnovi te mesene skupnosti se oblikujejo različne figure političnega telesa, ko na ravni države ali naroda ponavljajo hipostazo totalnega telesa, njegovo nedeljivo enot-nost, njegovo samozadostno zaprtje, hierarhijo njegovih organov. Te figure prav tako ponavljajo – ko do skrajnosti razširjajo sinteze – neuspešnost slednjih in dezinkorporiranje teles. Če meso za zmeraj ostaja »nepopolno konstituirano«, potem njegova nepopolnost ostreje zadeva zelo nestanovitno ogrodje druž-benega telesa, in ko to ogrodje omahuje v krizi, znova vzniknejo primitivne remanence njegove preteklosti mesa: strah pred ponovnim padcem v kaos, tesnoba razkosanega telesa, sovraštvo do tujca. Naznačitev Tujca, ki ga je treba izključiti, naznačitev zlega Drugega dejansko ustreza krizi prenosov, ki konstituirajo meseno skupnost: kajti ta predpostavlja dojetje podobnosti med mojim telesom [iz] mesa in telesom drugega, ki dopušča, da nanj prenesem mojo karnacijo in skozi povratni prenos dovršim mojo inkorporacijo s tem, da si svoje telo predstavljam po analogiji z njegovim. Vsako zaznavanje nepodob-nosti med najinima dvema telesoma, vsako razkritje (seksualne ali »rasne«) razlike torej tvega, da bo prekinilo ta dvojni prenos, razkrojilo našo porajajočo se skupnost s tem, ko zavrže drugo telo v ne-meso – v tujost zavržene Reči-mesa – in ko ovira inkorporacijo mojega lastnega telesa, ko ga dekonstituirajo in dezinkorporira. Tako je jasno, da se tesnoba glede seksualne razlike in odkla-njanje tujca nenehno vračata in preganjata vsako inkorporacijo, tako indivi-dualno kot kolektivno.

Vendar bo naša analiza ostala nezadostna, če ne bomo upoštevali spremi-njanj kolektivnega telesa v historični perspektivi. Že na ravni individuumu se telesnost konstituirajo v teku posamične zgodovine, z njenimi stranpotmi in krizami, z njenimi negotovimi vzponi in ponovnimi padci, drama njene geneze pa se ponovno odigra na precej širši ravni skupnosti, v pustolovščini prav tako čisto posebnega stila. Kajti dezinkorporiranje političnega telesa – v katerem smo prepoznali eno izmed temeljnih potez modernosti – se ukorenini v življenju prvobitnega mesa, v zarezah in krizah, ki prizadenejo njegove konstitutivne sinteze. Začetno utripanje mesa se ponovi na ravni skupnosti in kolektivnega telesa, ko ju obsodi na nenehno izmenjavanje dezinkorporiranja in reinkorpori-ranja; in ta oscilacija se zaostri v modernih časih, ko vse bolj poglobljeno

spreminja upodobitve političnega telesa, ki se ponovno vzpostavijo zato, da bi se znova razkrojile. Dinamika modernosti se razkriva v vsej svoji dvoumnosti: ko zasnuje dezinkorporiranje Velikega Telesa, je to metafizična fikcija, hipostaza, ki jo omogoča dekonstruirati, pri čemer dopušča, da se pod Videzom pokaže mesena resnica skupnosti, ki jo je zakrival. V tem, ko ni zadovoljna z nostalgijami po grški ontologiji oziroma naravnem antičnem pravu, politična misel Modernih deluje kot resnica, in njena dekonstrukcija hipostaziranih totalitet se izkaže za solidarno z demokratičnimi revolucijami, katerih sopotnica je. Kljub temu bi bilo možno, da ne gre dovolj daleč v tem gibanju, ki ga prične: da ne doseže najglobljih plasti inkorporiranja in transcendentalnih fantazem, ki se tu izoblikujejo; na način, da njena redukcija-destrukcija hipostaze telesa zastane na poti, ne da bi prišla do izvornih plasti mesa.

Ambivalentni dinamiki dezinkorporiranja-reinkorporiranja političnega telesa, ki je značilno za moderni čas, tako v filozofiji ustreza dvojna protislovna gesta dekonstitucije in rekonstitucije hipostaze Telesa. Poskusimo na kratko opisati logiko te hipostaze. Naj gre za individualno ali kolektivno telo, imamo v obeh primerih opraviti s spretnitvijo razmerja konstitucije, kjer elementarni konstituenti (individualni poli mesa oziroma teles) odslej nastopajo kot konstituirani prav s tem, česar konstitucijo so omogočili, kjer se – iluzorno – predstavljajo kot »deli«, ki so podrejeni (individualnemu ali kolektivnemu) Totalnemu Telesu. Zaradi te spretnitve hipostazirano Telo prikrije in pozabi svojo meseno utemeljenost ter pasivne sinteze, ki so ga konstituirale. Kljub temu je potrebno uvideti, da je v primeru posamičnega telesa konstituirajoči element meso *sámo*, medtem ko v primeru političnega telesa ta element ni nič drugega kot posamično telo, telo, ki je *že hipostazirano* v organsko totaliteto, tako da politično telo nastopa kot hipostaza hipostaze, kot »drugostopenjska« hipostaza. Toda, povsem možno je dekonstruirati *to* stopnjo hipostaze tako, da politično telo reduciramo na »zdržbo« individuumov, ki eksistirajo pred njim – v čemer bomo prepoznali utemeljujočo tezo moderne politične filozofije – ne da bi se zato dotaknili njene prve stopnje, ne da bi ponovno postavili pod vprašaj subjektivno identiteto individuumu, kolikor se ta utemeljuje v totalizirajočem inkorporiranju svojega telesa in v pozabi svojega mesa – takšna je namreč omejenost politike Modernih in eden izmed vzrokov za njeno krizo.

Poglavitna težava za vsako konstitucijo političnega telesa je, da se nikoli neposredno ne vzpostavi na prvobitnih plasteh mesa, temveč na že inkorporiranem mesu, na telesnih konfiguracijah, ki so že ločene od njihovega mesenega substrata in hipostazirane. Različne upodobitve političnega telesa tako trpijo

zaradi iste *pomanjkljivosti inkarnacije* in poskušajo obnoviti, ko jo še zaostrijo, dezinkarnacijo telesa [iz] mesa, dekarniranje, kamor jo privede neuspeh primarnih sintez. Na ravni *Leibkörper* bi kriza teh sintez povzročila fantazme nekroze in razpada, ki v mesu obudi grožnjo po brezglavi razdružitvi, tesnobo v zvezi s skorajšnjo smrtjo. Prav ti strahovi nepretrgoma ponovno vznikajo v političnem telesu, z dodatnim tveganjem – ki ga telo [iz] živega mesa ne bi poznalo – naraščajoče idealizacije političnega telesa, vedno bolj abstraktne hipostaze brez vsakega mesa, ki bi prenehala delovati kot organizirajoča in poenotujoča shema in bi postala enostavna Ideja, neke vrste alegorija, nezmožna združiti, mobilizirati skupnost. Tej nevarnosti, ki se ji antične koncepcije telesa in Mestne države niso mogle izogniti, ustreza krščanska iznajdba *corpus mysticum reipublicae*. Kantorowicz je pokazal, preko katerih simbolnih preoblikovanj je teološki pojem »mističnega Telesa«, ki je prvotno označeval »realno prisotnost« Kristusa v hostiji, prišel do tega, da je označeval celotno Cerkev, ki je bila predstavljena skladno s Pavlovo formulo kot edinstveno Telo, »katerega glava je Kristus«, preden je bil »laiciziran« in, z aplikacijo dogme o dveh Kristusovih naravah na osebo monarha, prenešen na politično telo kraljestva. To se bo izteklo v teorijo angleških pravnikov o »dveh kraljevih telesih«, ki ločijo med njegovim šibkim in umrljivim »naravnim telesom« ter njegovim »političnim telesom«, »čigar udi so njegovi podložniki« – »mistično telo«, ki ga »ni možno niti videti niti se ga dotakniti«, »ki ni sposobno zagrešiti slabega« in ki »ni podvrženo niti strastem, kot je to drugo telo, niti smrti, kajti Kralj z ozirom na to Telo nikoli ne umre«. ³¹ Posebej pomenljivo je, da po tej teoriji ni zgolj naravno telo kralja tisto, ki je »povečevano« z njegovim inkorporiranjem v mistično telo, temveč se politično telo samo kaže kot »okrepljeno« s to zvezo. Navkljub sprewnitvi razmerij pa je prav posamično telo monarha tisto, ki podpira hipostazo, ki s tem, da daje videti meso nevidnega, dopušča, da se dezinkarnirano veličastno telo zasidra v mesenem temelju. Preko magije hipostaze se nazadnje prepreči to grožnjo dezinkarnacije, ki se polašča mesa skupnosti, kajti posamično telo svojo meseno obstojnost in svoje življenje skrivoma poverja mističnemu telesu, medtem ko mu slednji omogoča, da je udeleženo na kraljevski veličini, ki »nikoli ne umre« (oziroma umre zgolj zato, da bi se takoj ponovno rodila); tako da obe telesi s tem, da se prepletata v *quasi* hiazmu, ponovno odkrijeta neumrljivost mesa, stalen čudež njegovega vstajenja.

31. Cf. tekste, ki jih navaja Kantorowicz, *Les deux Corps du Roi*, 1957, fr. prev. Genet, Gallimard 1989, str. 18–28. O vprašanju nesmrtnosti mističnega telesa cf. dolge analize na straneh 300–325.

Hipostaza se bo torej ohranjala toliko časa, dokler bo vztrajala dvojna, recipročna inkarnacija dveh teles. Če se razveže njun *quasi* hiazem, celotna zgradba tvega, da se poruši. Nedvomno je to razvezanje neizogibno, vidna in otipljiva prisotnost kraljevskega telesa pa ne zadostuje za zoperstavitev neustavljivi dezinkarnaciji političnega telesa, ki se razvija k vedno bolj neosebni hipostazi »Ljudstva« ali »Naroda«. Pride trenutek, ko je njuna vez razrahljana do te mere, da postane možno sklicevati se na avtoriteto Velikega Telesa nasproti tistemu, ki ga inkarnira, o čemer priča bojni krik Puritancev, ki so se uprli Charlesu I.: »Boriti se proti kralju, da bi branili Kralja.« Vendarle ostajamo z izigravanjem enega telesa proti drugemu še vedno ujeti v hipostazo ravno v trenutku, ko se upiramo njeni živi inkarnaciji. Mnogo radikalnejši je tisti postopek, ki se, izhajajoč iz razkola med obema telesoma, iz nerazložljivega kontrasta med »velikanom« in tem ubogim »človečkom«, ki naj bi ga inkarniral, loti same hipostaze:

»Tisti, ki vas ima tako zelo v oblasti, ima le dve očesi, le dve roki, le eno telo in nima nič drugega kot tisto, kar ima tudi najbolj manjvreden človek iz velikega in neskončnega števila vaših mest, ima le tisto prednost, ki mu jo dajete vi sami, da vas uniči? Od kod je dobil toliko oči, s katerimi vas opazuje, če mu jih ne dajete vi? Na kakšen način ima toliko rok, da vas pretepa, če jih ne jemlje od vas? (...) Kako ima nad vami sploh kakšno moč, če ne preko vas?«³²

Če drži, da je za modernost značilen razkroj organskih skupnosti in hipostaze Telesa, potem bi bilo morda potrebno za prvo, najbolj neopredeljivo, od vseh najbolj neumestljivo »moderno« politično delo pripoznati *Razpravo o prostovoljnem suženjstvu*. Kar razkriva La Boétie, ko natančno raziskuje ta misterij, »ki ga jezik noče imenovati«, je ravno prikrito gibalno hipostaze: pod staturo Velikega Telesa se enigma mesenega dajanja, ujetja – v katerem se meso skupnosti s svojimi neštetimi očmi in rokami vred pusti »navdušiti in očarati že s samim imenom Enega« – odpove svoji prirojeni svobodi s tem, da se utelesi v monstrozno telesu Tirana. S sprevrnitvijo sprevrnitve, iz katere se je porajala hipostaza, razkrije njeno resnico: da oblikovanje političnega telesa ne izhaja iz kake naravne ali božanske nujnosti, temveč iz pogubne »ponesrečenosti« [*malencontre*], ki je morda reverzibilna; da ni konstituirajoče Načelo, temveč

32. La Boétie, *Le Discours de la Servitude volontaire* (1548), Payot 1978, str. 115. Cf. tudi Lefortov komentar tega odlomka, str. 267-268.

skozi pra-dajanje konstituirano Načelo, meseni prenos, iz katerega skrivaj potegne svojo konsistenco in svojo moč; in da ima tako »le tisto moč, ki mu jo damo«, da bi zadostovalo že to, da ga več ne »podpiramo«, in takoj bi se sesul »kot velikan, ki smo mu izmaknili temelj«. ³³ Bliskoviti preboj nekega brezprimerne dela, ki je v celoti posvečeno ovrženju Enege in ki se konča s tem, da pušča odprto, nerešeno vprašanje mesene vezi izza Telesa, vprašanje možnosti radikalno razutelešene skupnosti, ki je končno osvobodjena svojega samo-zasužnjenja svoji lastni hipostazi. Vprašanje, ki ga nobeno drugo moderno mišljenje političnega ne bo ponovno upoštevalo s takšno doslednostjo: kajti kritika hipostaz se tu najpogosteje izvaja v službi novih hipostaz, tako da se klasičnim podobam političnega telesa postavlja nasproti nove podobe tega istega telesa. Proti kraljem in dejanskim gospodarjem se ne bomo več upirali v imenu mističnega telesa Kralja, temveč v imenu Ljudstva-Suverena, Naroda ali kasneje univerzalnega Razreda: vse to so hipostazirane abstrakcije, ki shemo Totalnega Telesa vsakokrat znova vpeljujejo v mišljenje, ki se zaman trudi, da bi jo izključila. V francoski Revoluciji smo že razbrali takšno gibanje dezinkorporacije-reinkorporacije. Zdi se nam, da se to dvojno gibanje ponovno pojavi v političnem mišljenju modernega časa, ki v nedogled dekonstituira in rekonstituira model Telesa. Tu bomo na kratko podali le dva primera tega, uvedbo Družbene pogodbe pri Rousseauju in marksistični projekt Komunizma.

Na prvi pogled je videti, da je Rousseau odločen odpovedati se vsakemu sklicevanju na organske vzporednice. Njegova politična filozofija se dejansko vpisuje v problematiko modernega naravnega prava, ki za izhodišče ne jemlje več naravne skupnosti, katere individuumi bi že bili njeni člani, temveč izolirane individuumne, ki se preko pakta prostovoljno povezujejo z namenom, da bi osnovali družbo. Kar bi mu moralo načeloma onemogočiti, da bi se politični organizem predstavljal po zgledu telesa. In res, kadar evocira telo, kot denimo v članku »Économie politique« iz *Encyclopédie*, ga predstavlja kot enostavno »metaforo«, »ki je banalna in v številnih ozirih ne dovolj točna«. Ali pa besedo telo uporablja s čisto polemičnim namenom, ki je vperjen proti Montesquieu in privržencem ločitve moči, ki »iz Suverena naredijo fantastično bitje, zgrajeno iz povezanih delov«, ter »za tem, ko so razkosali družbeno telo s pravo pravcato sejemsko umetelnostjo, bogsigavedi kako povežejo dele«. ³⁴ Vendarle ni naključje, če v tem odlomku iz *Pogodbe* vidimo ponovni vznik »fantastične«

33. *Ibid.*, str. 104 in 117.

34. Rousseau, *O družbeni pogodbi*, II-2 (1762), Aubier-Montaigne, 1976, str. 139-140.

predstave razkosanega telesa – telesa otroka, ki je živ raztrgan – in monstroznega telesa, ki je samo sestavljeno iz več delnih teles, »od katerih bi imelo eno oči, drugo roke, tretje noge in ničesar več«. Tako da se vprašujemo: mar te odbijajoče podobe dislociranih, razkosanih, pohabljenih teles, ne predpostavljajo *a contrario* neke neoporečne forme telesa, forme Totalnega in Enega Telesa, ki je potrebno zato, da bi avtentično upodobilo legitimno organiziranost Republike?

Težave, na katere naleti njegova teorija družbenega pakta [*pacte social*], nujno botrujejo zatekanju k metafori telesa, še posebno pa problemu statusa splošne volje [*la volonté générale*] v njenem razmerju do posamičnih volj in problemu njene nujne razmejčitve od »volje vseh« [*volonté de tous*]. Evidentno se zdi, da edino posamične volje individuumov eksistirajo pred paktom in da je splošna volja zgolj »rezultanta« njihove združitve. Toda Rousseau se ne obotavlja v temeljni formuli pogodbe razglasiti, da »vsakdo izmed nas *pod vrhovnim ukazom splošne volje* postavlja v skupnost svojo osebo in celotno svojo moč«³⁵ – kot da bi splošna volja predsedovala dejanju povezovanja, eksistirala pred paktom, ki naj bi jo konstituiral. Paradoks časovne precesije, ki bi zadostoval za to, da se rousseajevska koncepcija pogodbe izkaže za absurdno in protislovno. Razen če ne dopustimo, da pod tem dvomljivim imenom »splošna volja« Rousseau dejansko označuje neko transcendentalno *quasi* shemo, modus izvirne skupnosti, ki predhodi juridičnemu aktu povezovanja. Domneva o neki transcendentalni praskupnosti bi sicer omogočala doumeti, po katerem čudežu se posamične volje, ki se vendarle razlikujejo od splošne volje, vsemu navkljub poistovetijo z njo do te mere, da vsak individuum s tem, ko se podredi splošni volji, »če naj tako rečemo, sklene pogodbo s samim seboj« in »ostaja tako svoboden kot poprej«. To je smiselno zgolj ob predpostavki neke istovetnosti bistva, popolne inherentnosti posamične volje splošni volji, ki je juridični model združitve, ki od zunaj poenoti ločene individuumne, ne omogoča razločevati. Do »rešitve« teh aporij pride v zadnjem stavku temeljne formule: ko se združujemo pod avtoriteto splošne volje, »imamo vsi skupaj [*en corps*] vsakega člana za nedeljivi del celote [*du tout*]« (naš poudarek). To pomeni pripoznati, da konstitucija splošne volje predpostavlja korporalno receptivnost, možnost, da kot kolektivno telo sprejmemo popolni dar moči, ki jo vsak individuum

35. *Ibid.*, 1-6, str. 92 (naš poudarek). Cf. klasično Althusserjevo analizo (od katere se mi tu kljub temu oddaljujemo) »Sur le Contrat social (les Décalsages)«, *Cahiers pour l'Analyse*, št. 8, 1966, str. 5-42.

daruje temu Telesu-Enemu in tako postane eden izmed njegovih »udov«, »nedeljivi del« te celote. Ta nenavadni pakt, kjer s tem, ko sklene pogodbo s celoto, vsakdo vendarle sklene pogodbo zgolj s samim seboj, ima torej strukturo mesečne samoafekcije, strukturo nekega *quasi* hiazma: ko vsak ud telesa aficira samega sebe, je s tem aficirano celo telo, in ko ga aficira njegov ud, telo zgolj aficira samega sebe. Takšna struktura, ki nas vodi k primarnim sintezam inkorporacije, predhodi in vnaprej določa možnost prostovoljnega povezovanja individuumov, ki so že inkorporirani in konstituirani kot subjekti. In Rousseau je čisto pred tem, da to prizna: »to dejanje združitve takoj proizvede moralno in kolektivno telo (...), ki od tega istega dejanja prejme svojo enotnost, svoj obči jaz [*moi commun*], svoje življenje in svojo voljo (naš poudarek)«. Tako v nasprotju s premisami iz *Družbene pogodbe* trdi, da je »splošna volja« zgolj sekundarni pojem, preprosti atribut (skupaj z enotnostjo, življenjem ipd.) tega kolektivnega telesa, ki nastopa kot resnični subjekt pakta. Ker se dejanje združevanja dovrši »pod vrhovnim ukazom volje« tega Telesa-Subjekta, je treba priznati, da to dejanje ne »proizvede« Telesa, da to eksistira pred pogodbo kot transcendentalna praskupnost, ki ga omogoča. Misterij inherentnosti posamične volje splošni volji je torej pojasnjen: ni nič drugega kot »nedeljiva« enotnost, ki vsak ud pričvrsti na totaliteto telesa, in »kakor hitro je to mnoštvo tako združeno v eno telo, ne moremo prizadeti enega od udov, ne da bi s tem napadli telo; še manj pa prizadeti telo, ne da bi to občutili tudi udje«. ³⁶ Kar nazadnje omogoči vzpostaviti jasno razmejitev med »voljo vseh«, ki je preprosti zunanji seštevek individuumov, in organsko enotnostjo splošne volje; od tod pa tudi utemeljiti absolutno pravilnost splošne volje, ki se po zgledu Kralja-Kristusa »ne more nikoli motiti«: »kajti nemogoče je, da bi telo hotelo škodovati vsem svojim udom (...), Suveren je že samo s tem, da je Suveren, vselej tisto, kar mora biti.«

Daleč od tega, da bi predstavljala neko pripravno »metaforo«, se nam tako shema političnega telesa kaže kot ključ do *Družbene pogodbe*, kot njeno skrito načelo in »rešitev« njenih aporij. Ko splošno voljo Ljudstva povzdigne v dostojanstvo Suverena, Rousseau ne stori drugega, kot da na mesto mističnega telesa Kralja postavi novo hipostazo, ki se pokorava analogni shemi, isti strukturi mesene samoafekcije. Kljub temu ne drži, da hipostaza Ljudstva-Telesa natančno obnavlja antično figuracijo Totalnega Telesa. Takšno, kot vztraja takorekoč nespremenjena od Aristotela do renesančnih pravnikov in

36. *Ibid.*, 1-7, str. 105-106.

predpostavlja hierarhično diferenciacijo organov, delitev v osrčju telesa med »glavo« (Kristusovo ali kraljevo), ki ukazuje, in »udi«, ki se pokoravajo. Pri Rousseauju to ne poteka tako, kajti tu razcep med »Suverenom« in »podložniki« ne poteka več med dvema različnima deloma telesa, temveč med totaliteto telesa in vsakim izmed njegovih delov, tako, da med njegovimi udi ni več pojmljiva nobena razlika v statusu, nobena naravna neenakost. Nastopi torej nova podoba telesa, podoba nediferenciranega telesa, ki je brez glave in različnih organov – in v tem bližje prvobitnemu mesu – kjer obstojijo samo določene bistvene poteze telesnosti, njena sposobnost samoafekcije, njena nedeljiva enotnost in absolutni primat celote nad njenimi deli. V tej raz-diferenciaciji političnega telesa lahko razberemo prve učinke moderne dinamike dezinkorporacije, ki ruši hierarhizirajoče strukture starih skupnosti. V njej bomo tudi videli rezultat kompromisa med dvema nezdružljivima logikama, med problematiko modernega naravnega prava, kjer se družba konstituira preko združevanja po naravi svobodnih in enakih individuumov, ter shemo telesa, ki bi jo moralo to prvo izključiti, a ne more brez nje in jo bo torej povzelo tako, da bo poskušalo vanjo integrirati svoje lastne premise, preusmeriti njeno podobo v smeri neke naravne »enakosti«, nediferenciranosti udov telesa. To je protislovna in nedvomno nevzdržna predstava, kajti predpostavlja prednost celote in njene enotnosti (brez česar politično telo ne bi več bilo *telo*), prav tako pa predhodno eksistenco posamičnih volj, ki so dovzetne za to, da se tako svobodno združujejo, kot tudi razdružujejo, kar to *psevdo*-telo obsoja na to, da je lahko zgolj neka »fantastična« predstava, »ki je oblikovana iz med seboj povezanih delov« in ki ji grozi, da se sesuje.

Zdi se nam, da ta ambivalentnost, ta krhki kompromis med dvema protislovnima perspektivama ni značilen le za Rousseaujevo politično teorijo, in da se rekonstitucija hipostaze Telesa v problematiki, ki naj bi jo dekonstruirala, ponavlja vzdolž naše modernosti, ko v novih oblikah še naprej ohranja podvrženost skupnosti figuram Enega. Tu se dotikamo ključne omejenosti politične misli, ki iz individuumu naredi poslednji element. Tudi ko poskuša dekonstituirati tradicionalne hipostaze političnega telesa, se ta misel izkaže za nesposobno, da bi sledila tej redukciji-destrukciji do izvirnejše ravni individualnega telesa, tistega telesa, ki je že hipostazirano in ki pozablja na svoje meso, katerega prainkorporacija omogoči vsako »telesno« figuracijo skupnosti. Ko pušča korenino hipostaze nedotaknjeno, ji ta ne dovolj radikalna redukcija omogoča, da se v nedogled obnavlja. Dejansko demokratični individualizem ni nikoli znal niti zoperstaviti se niti razumeti močne nostalgije po Totalnem Telesu, ki

neprestano vznika v modernosti, ker ostaja gluhi in slep pred to željo po inkorporaciji, ki je zasidrana v samem življenju individuuma in obupu njegovega mesa. Nasprotno pa so utopični socialisti in prvi komunistični nauki izpod fikcije suverenega Individuuma znali razkriti negotovost biti-v-telesu, nepopolnost mesa. Tako Moses Hess, prijatelj mladega Marxa, z zgovornimi besedami izza »domnevnih človekovih pravic, pravic izoliranih individuumov« razkriva »dezintegracijo individuumov«, ki jih zapira »v te meje telesa, ki so jih sami začrtali«, jih obsoja na »mrtvo, neorgansko, nedejavno eksistenco, eksistenco kamna«, eksistenco »abstraktne, iznakažene biti, ki je tako malo živa, kot je to surovo meso [*viande crue*], s katerega smo potegnili kožo«. ³⁷ Preko teh primarnih fantazem razkosanja in dekarniranja, izstopa resnica prvobitnega mesa, zev nepopolno konstituiranega mesa, ki je vselej na tem, da se dezinkarnira, ko se nemo upira nasilju inkorporacije, ki se trudi zapreti ga v zaporo telesa. Vendar Hess te izvirne dimenzije, ki jo odkrije, ne bo uspel ontološko umestiti kot transcendentalni pogoj eksistence. V »dezintegraciji« individualnega telesa vidi zgolj zgodovinski fenomen, posledico razkroja človeške skupnosti, ki bi jo bilo torej možno odpraviti tako, da bi ponovno vzpostavili resnično skupnost. *Komunizem* je ime, ki ga daje tej »organski skupnosti«, v kateri »se bomo združili (...), da bi končno izgnali kot tuja telesa vsa ta zunanja menjalna sredstva, ta bruna v našem mesu«. ³⁸

Na prvi pogled ni nič bolj oddaljeno od Marxove misli, od Marxa, ki neutrudno kritizira hipostazirane abstrakcije skupnosti in njihove »organske« utemeljitve. Trikrat se bo vrnil na basen Menenija Agrippe, da bi preko te »absurdne basni« obsodil rabo sheme telesa, ki služi podrejanju. ³⁹ Ob pozornem branju pa se njegovo stališče kljub temu izkaže za bolj dvoumno. Hipostaza kolektivnega telesa tu dejansko nastopa kot realna iluzija, ki je konkretno realizirana v manufakturi, in tudi tu s potezami »monstruoznega«, »razkosanega« telesa. Kapitalistična delitev dela je tista, ki »spremeni delavca v pohabljenca, ker umetno pospešuje njegovo delno spretnost s tem, ko zatira v njem ves ostali

37. Hess, *L'Essence de l'Argent* (1843), fr. prev. Cadiot, v E. de Fontenay, *Les Figures juives de Marx*, Galilée 1973, str. 134-135 in 142.

38. *Ibid.*, str. 146.

39. »Ko so rimski plebejci začeli stavko proti rimskim patricijem, jim je patricij Agrippa dejal, da patricijski želodec preskrbuje s hrano plebejske ude državnega telesa. Agrippa pa ni dokazal, kako le hraniš ude nekega človeka s tem, da polniš želodec drugega človeka.« »Mezda, cena in profit«, *MEID IV*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 161. Cf. tudi *Grundrisse – Očrti kritike politične ekonomije* (1857/58), METI, Delavska enotnost, Ljubljana 1985, str. 81, in *Kapital* (1867), Cankarjeva založba, Ljubljana 1962, I. del, str. 411.

svet».⁴⁰ Ne gre le za zunanjo porazdelitev dela med individue, temveč, kot pri Hessu, za notranjo razdružitve, za pohabljenje njihovih teles: »[manufaktura] deli celo individuum sam in ga spreminja v avtomatični mehanizem kakega delnega opravila in tako uresničuje absurdno basen Menenija Agrippe, ki kaže človeka zgolj kot drobec njegovega lastnega telesa.« (*Ibid.*) Termini, ki jih uporablja Marx, to lepo pokažejo: z razkritjem delitve dela kot »monstruozne« redukcije posamičnega telesa na neki del njega samega, njegova analiza kot mojo idealno normo predpostavlja integriteto in enotnost živega telesa, in prav v imenu tega telesa poziva k odpravi kapitalistične delitve dela, v imenu Totalnega Telesa, ki ga vsaka delna, omejena dejavnost »načne pri njegovi življenjski korenini«;⁴¹ predpostavlja absolutno *lastno* telo, čigar raz-lastitev, postati-drugo in postati-tuje definirajo človekovo odtujitev. Slednja dejansko »človeku odtuja njegovo lastno telo (...) je odtujitev človeka od človeka. Če človek stoji nasproti samemu sebi, mu stoji nasproti drugi človek«.⁴² Pomenljivo je, da Marx tu človekovo odtujitev opisuje v terminih zrcalne identifikacije, kot to nenavadno razmerje v ogledalu, kjer Drugi pred mano zasede mesto moje podobe, kjer je moje telo obrnjeno proti meni kot tuje telo – kot da bi Marx odkril nemožnost vizualnega hiazma in neuspeh inkarnacije, ki jo potegne za seboj, toda le zato, da bi iz tega naredil posledico družbenega procesa, ki bi jo lahko zgodovinsko presegli. S tem ko hipostazo kolektivnega telesa napada v imenu že hipostaziranega telesa individuum, je Marx žrtev iste zmote kot vsi Moderni. Vendarle pa uide zaslepljenosti demokratičnega individualizma s tem, ko izza videza avtonomne subjektivitete opazi neizogibno dezinkorporacijo njenega telesa, začetno zev njenega mesa. Toda slednje je še vedno dojeta iz sheme Totalnega Telesa, kot zgodovinsko nastalo razkosavanje in ponavljanje tega Telesa. Kot že pri Rousseauju in kot za njim pri Nietzscheju, se evokacija razkosanega, monstruoznega telesa sklicuje na dobro formo Telesa, ki bi jo veljalo obnoviti v njeni celovitosti: zahteva »nadomestitev razkosanega individuum, nosilca produktivne funkcije trga, z integralnim individuumom« (*Kapital*), s tistim, kar so mladostni spisi imenovali »totalni človek«.⁴³ To končno odpravo razcepljenosti Individuum, pohabljenosti njegovega telesa, se poistoveti z nastopom komunizma in ne bomo se čudili, da ga vidimo opisanega kot proces univerzalne reinkorporacije, kjer individuum »dojame naravo (...) kot

40. *Kapital*, str. 410.

41. *Kapital*, str. 413. Cf. M. Henry, *Marx*, Gallimard 1976, I. del, str. 253-279.

42. Marx, *Pariški rokopisi* (1844), MEID I, str. 310.

43. *Pariški rokopisi* (1844), str. 337.

svoje dejansko telo«, kot formacijo »organskega družbenega telesa, v katerem se individuumi reproducirajo kot posamezniki, vendar kot družbeni posamezniki«. ⁴⁴ Tako se revolucionarni marksistični projekt ne utemelji le v imenu telesa, razdeljenega telesa, ki trpi in je ranjeno, temveč tudi v pogledu telesa, da bi konstituiral to totalno in veličastno telo, ki se imenuje komunizem. Tudi tu tisto, kar bi lahko veljalo za obrobno metaforo, v delu dejansko zaseda osrednje mesto. Toda Marx ne bo nič bolj izrecno kot Rousseau pripoznal odločilne vloge svojega sklicevanja na telo niti ne bo poskušal pojasniti njegovega statusa. ⁴⁵ Njegove redke in nejasne aluzije nam skorajda ne dopuščajo zajeti strukture tega »organskega družbenega telesa« komunističnega Človeka, strukture nekega *quasi* telesa, ki je še bolj nedoločno, bolj nediferencirano kot v *Družbeni pogodbi*, ki od klasičnega pojma telesa ohranja en sam atribut, njegovo nedeljeno enotnost, da bi jo še poudarila v pogledu radikalnega preseganja vsake notranje delitve, vsakega razlikovanja med delnimi diferenciranimi dejavnostmi. To je značilna nedoločenost moderne politične misli, ki ni zmožna natančno določiti strukture in statusa te sheme telesa, brez katere ne more. To vodi do paradokсне situacije: prav v trenutku, ko poskuša nasproti njegovim »monstruoznim« popačenjem obnoviti celovito formo Telesa, ga politična filozofija Modernih vpotegne v naraščajočo indifferencijsko, ki ga deformira, ga vse bolj resno popači. V tem se izkaže za povezano z zgodovinsko dinamiko modernosti: vsi poskusi, ki merijo na »predelavo telesa«, na reinkorporiranje skupnosti, ki jih zanese nezadržno gibanje dezinkorporacije, se iztečejo zgolj v nestabilne konfiguracije, v fantazmatska *quasi* telesa, ki so vselej na tem, da razpadejo, kjer se ponovno obudita stari strah pred razkosanjem in staro sovraštvo do tujca. Natanko na tej osnovi vznikne totalitarizem kot poskus, da bi z vezjo smrti ponovno povezali negotovo enotnost telesa, ki razpada. Kolikor se razvije iz demokratičnih revolucij in kot reakcija proti njim, totalitarni fenomen brez slehernega dvoma pripada modernosti: daleč od tega, da se ji od zunaj zoperstavlja kot »arhaična« regresija, poskuša na krizo družbene vezi, na očitni razkroj skupnosti, ki spremljata razcvet demokratičnega individualizma, podati nov odgovor. Totalitarna grožnja bi bila tako ukoreninjena v samem življenju mesa: če drži, da *quasi* meso zgodovine ponavlja utrip prvobitnega mesa, njegovo nenehno oscilacijo med fazami dezinkorporiranja

44. *Grundrisse – Kritika politične ekonomije* (1857/58), zvezek VII, str. 608. Cf. že presenetljiva mesta iz *Pariških rokopisov* (1844) v zvezi s »popolno emancipacijo vseh smislov« v komunizmu.

45. S tega vidika Fichte in Hegel dokazujeta več strogosti in lucidnosti.

in reinkorporiranja, potem bi moralo večno vračanje Telesa nujno znova ustvariti nova totalitarna žarišča. Razen če ne bi prišlo do zgodovinske zareze, ki bi poslej vsak poskus vračanja k Velikemu Telesu obsodila na neuspeh. Kajti tu se ne obnavlja več klasično politično telo – prav tako ne politično telo Antične mestne države niti *corpus mysticum* krščanskega kraljestva, prav tako ne »organska totaliteta« heglovske Države. S totalitarizmom se uveljavi neka nova figura, figura Telesa-Enega, ki je tudi popačeno in nestabilno telo, kjer se Vodja »meša s celotnim telesom, medtem ko je v resnici njegova glava«, kjer »je nek organ vsakič obenem celota in iztrgan del, ki tvori celoto, ki jo zasnuje«, tako da se »čar celote ne razlikuje več od čara razkosanja«. ⁴⁶ V sami njegovi monstroznosti bi ta nenadni skok Velikega Telesa veljal za *znak zgodovine* (v kantovskem smislu) in bi potrdil, da je bila dosežena nepovratna točka, da je postala dezinkorporacija kolektivnih teles nepreklicna, s tem pa preprečil vsako celovito obnovitev izčrpane predstave. Natanko zato, ker je le fiktivno, hipostazirano telo, *pseudo* telo skupnosti ne bi do konca in za vselej reproduciralo neprestane dezinkorporacije-reinkorporacije telesa posamičnega mesa: dva procesa inkorporacije, individualni in kolektivni, bi se uspela ločiti. Poslej bi krize skupnosti – skupaj z nepodobnostmi, ki jo preganjajo, ter s fantazmami, ki jo mučijo – morda končno ne bile več občutene kot grožnja našemu lastnemu mesu in v njem prenehale vzbujati tesnobo in strah. Iz pijanega jecljanja zgodovine bi se razvil novi smisel, neka še nejasna, a že ireverzibilna smer.

O tem razpadu Totalnega Telesa, o njegovem nepopravljivem raztrganju, na svoj način priča aporija moderne politične misli, ki nima moči, da bi prekinila s staro organo-politično shemo in ni zmožna sklicevati se nanjo, ne da bi jo pri tem iznakazila. Vendar zato še ne bomo skleпали, da bi bila Rousseaujeva Republika oziroma Marxov Komunizem sokriva za Teror, da bi bila znanilca totalitarizma. To bi bilo prenačleno sklepanje, ki bi ne uvidelo njune bistvene ambivalentnosti tedaj, ko se moderno naravno pravo nasproti antičnemu primatu političnega telesa sklicuje na dostojanstvo in pravice individuuma, medtem ko Marx nasproti vsaki hipostazi Zgodovine, Družbe ali Države ponovno trdi, da so »edine dejanske premise... živi individuumi«, razkrije njihovo resorpcijo v monstrozno telo kot pohabljenje njihovega življenja – prispevata tudi k onemogočanju fantazem reinkorporacije in usodnega čara Enega. Morda sta njunim omejenostim navkljub tako deležna bistvene možnosti modernosti, tega,

46. Cf. Lefort, »L'image du corps et le totalitarisme«, v: *L'Invention démocratique*, Fayard 1981, str. 165-175.

kar v moderni politični filozofiji napoveduje pojav novih konfiguracij, ki so bližje meseni resnici. Trditev, ki jo lahko imamo za paradokšno, če se modernost, nasprotno, označuje z dezinkarnacijo kolektivnih teles, s hipostazami, ki so vedno bolj abstraktne in bolj oddaljene od njihove osnove mesa. Prav temu nasprotuje vnažajšnja nasprotna težnja, ko se trudi reinkarnirati družbeno telo, ga zbrati okoli mesene prisotnosti Vodje, stature in glasu nekega Vodnika. Toda ne uspe ji pri doseganju poslednjih plasti mesa: njena želja po Telesu-Enemu, ki ga strukturira trdna organska hierarhija, kot tudi njena volja, ki zagrizeno izganja, uničuje Izmeček, ki jo preganja, koreninita le v sekundarnih plasteh inkorporacije, v teh fantazmah, ki zastirajo prvobitno resnico mesa – mesa, ki se upira Enemu, ki je vselej že razdeljeno, ki ga polarizira Dvoje hiazma, ki pa še ne pozna nobene hierarhije, nobene nreverzibilne ločitve med delom, ki ukazuje, in drugim, ki uboga. Mesa, ki je gostoljubno do tujosti drugega pola, ki ga ne vrže nazaj v zavrženost ne-mesa, temveč ga po zaslugi hiazma pripozna za meso svojega mesa.

Tej resnici an-arhičnega in pluralnega mesa bi moralo ustrezati novo obličje skupnosti v svetu, ki je osvobojen hipostaz. Ne drži, kot to razumejo nostalgiki Enega, da moderni dezinkarnacija in dezinkorporacija Totalnega Telesa usodno implicirata dezintegracijo skupnosti, dekarniranje njenega mesa. To pomeni pozabiti, da se hipostaza Telesa vzpenja na prikitem temelju, na meseni skupnosti monad, ki jo podpira [*sous-tend*] in oživlja. In to transcendentno Življenje, ki se razrašča v neskončnost – ki ni nič drugega kot življenje individuumov in njihovih nešteti polov mesa – obstaja pred hipostazo in jo ob njenem koncu preživi. Morda bo uničenje kolektivnih teles in transcendentnih totalitet nazadnje uspelo živo meso osvoboditi skupnosti. Morda bo to neskončno Življenje zmoglo zasnovati nove figure, ki bi manj pozabljale na svojo meseno resnico, kjer bo bit znova vstopila v intencionalno občestvo z bitjo, kjer bo meso brez konca zajemalo meso, da bi se samo večno ustvarjalo. Kajti nihče še ne ve, kaj zmore meso.

Zaradi velikega števila avtorjevih opomb k razpravi in zaradi pomanjkanja dodanih prevajalskih in terminoloških opombah sem se odločil, da se pri prevajanju držim čim bolj blizu avtorjevemu besedilu. Prevedel Uroš Grile

1. *Enunciati de Vattel, Le Droit des gens ou, Principes de la loi naturelle*, ur. M. P. Pradier-Fodder, 12^{ta}, Paris 1863, vol. 3, pag. 3, vol. 3, 27, str. 153.

2. Angleški prevod zgodnjega avtorjevega dela ni je pojavil, čez prevajalčevega besedila, pod naslovom *Law of Nations* (Mednarodni zakon), v Londonu leta 1759.

3. S pojmom *«natura»*, angl. »naturalness«, avtor večinoma odklanja terminološki prevod, ki so le posebej odloži ob prevajanju svetovno terminološke razprave, ki se odvijajo v velikega pojma

Gerald Stourzh*

USTAVA: SPREMINJANJE POMENOV POJMA OD ZGODNJEGA SEDEMNAJSTEGA DO POZNEGA OSEMNAJSTEGA STOLETJA

Ustava države, je leta 1758 zapisal Emmerich de Vattel, je temeljni predpis, ki določa način, kako naj se izvaja javna oblast: »Le règlement fondamental qui détermine la manière dont l'autorité publique doit être exercée, est ce qui forme la *constitution de l'Etat*.«¹ Vattelovo delo, ki je kmalu postalo prav tako dobro znano tudi v angleško govorečem svetu – med njegovimi zgodnjimi uporabniki je bil James Otis iz Bostona – je predstavljalo v nekem smislu prelomnico v pomenu besede »ustava.«^{2**} S svojim poudarkom na temeljni

* Gerald Stourzh je profesor zgodovine na Dunajski univerzi in eden vodilnih strokovnjakov za ameriško politično zgodovino, predvsem 18. stoletja. Svoja dela objavlja tako v nemščini kot v angleščini, med najpomembnejša pa sodijo: *Benjamin Franklin and American Foreign Policy* (1954), *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government* (1971) in *Vom Widerstandsrecht zur Verfassungsgerichtsbarkeit: Das Problem der Verfassungswidrigkeit im 18. Jahrhundert* (1974), prav tako pa je bil tudi urednik zbornika *Readings in American Democracy* (1959).

Članek »*Constitution: Changing Meanings of the Term from the Early Seventeenth to the Late Eighteenth Century*« je preveden iz zbornika *Conceptual Change and the Constitution*, ur. Terence Ball in J. G. A. Pocock, University Press of Kansas, Lawrence 1988, ki je bil posvečen 200-letnici sprejetja ameriške ustave. Za predstavitev v slovenskem prevodu smo ta članek izbrali, ker predstavlja precizno in bogato dokumentirano analizo nastanka in razvoja modernega pojma »ustave«, oriše različne vire tega pojma in okoliščine spreminjanja njihovega pomena, obenem pa tudi polemično korigira nekatere teze predhodnih zgodovinskih moderne ustavne teorije.

Zaradi velikega števila avtorjevih opomb k razpravi in zaradi potrebe po dodatnih prevajalskih in terminoloških opombah smo se odločili, da avtorjeve opombe pustimo oštevilčene enako kot v izvirniku, dodane uredniške, prevajalske in terminološke opombe pa označimo z zvezdicami. (Op. ur.)

1. Emmerich de Vattel, *Le Droit des gens; ou, Principes de la loi naturelle*, ur. M. P. Pradier-Fodéré, 3 zv., Pariz 1863, zv. 3, pogl. 3, razd. 27, str. 153.

2. Angleški prevod zgoraj omenjenega dela se je pojavil, brez prevajalčevega imena, pod naslovom *Law of Nations [Mednarodno pravo]*, v Londonu leta 1759.

** S pojmom »ustave«, angl. »*constitution*«, je seveda nekaj terminoloških problemov, ki so še posebej očitni ob prevajanju tovrstne terminološke razprave, ki se ukvarja z viri tega pojma

ureditvi javne oblasti, je Vattelova definicija odražala tradicionalno mišljenje v zgodnje moderni Evropi, ki se je vrsto generacij oblikovalo s pomočjo kategorij in besednjaka aristotelske politične znanosti in še posebej s pomočjo pomena, ki je bil dan pojmu *politeia*.³ Vendar pa se je pomen pojma *politeia* –

in najrazličnejšimi pomeni izraza ter konteksti, v katerih je izraz nastopal, preden je dobil današnji pomen, za katerega je ustrezen prevod »ustava«. Websterjev angleško-angleški slovar (Random House Webster's Electronic Dictionary and Thesaurus, College Edition, Random House 1991, 1984; elektronska izdaja WordPerfect Corporation 1994) takole opredeljuje različne pomene izraza »*constitution*«: 1. način, na katerega je neka stvar sestavljena ali napravljena; sestav, ustroj; 2. zdravstveni značaj telesa glede na moč, zdravlje ipd.: krepka telesna zgradba, gradnja, ustroj; 3. skupek človekovih telesnih in psihičnih lastnosti; нрав, značaj, čud; 4. dejanje ali proces vzpostavitve; uveljavitev, ustanovitev, utemeljitev; 5. stanje vzpostavljenosti, oblikovanja; tvorba, stvaritev, ureditev, organizacija; 6. vsaka uveljavljena ureditev, sporazum ali običaj; 7. (velika začetnica – Ustava) temeljni ali osrednji zakon ZDA, predlog sestavljen leta 1787 ter potrjen in uveljavljen leta 1789; 8. sistem temeljnih načel, po katerih se ravna narod, država, korporativno telo ali kaj podobnega; temeljna načela ureditve, vladavine; 9. dokument, ki vsebuje ta načela; 10. arhaično: razpoloženje, nagnjenje, značaj. Med terminološkimi podatki slovar navaja, da beseda izhaja iz latinščine, v angleščini pa se je pojavila med letoma 1350 in 1400.

Vidimo torej, da le pomen iz točke 9, torej pomen pisanega dokumenta, ki vsebuje temeljna načela vladavine, ustreza pomenu pojma »ustava«, seveda pa je bil konkreten primer ameriške Ustave (torej pomen iz točke 7) tisti, ki je določil sodobni pomen tega pojma. Arhaičen slovenski izraz »postava« in njegova množinska oblika »postave« zajema širši spekter pomenov angleškega izraza, saj ne meri nujno na pisane zakone ali nek dokument, ampak označuje temeljna načela in zakone neke ustanove ali naroda, pa tudi nenapisana pravila in običaje, je bližji pojmu »vzpostavitev«, zajema pa tudi pomen telesne postave. Vendar pa je ta izraz danes skorajda izginil iz rabe. Ker lahko torej prevod »ustava« uporabljamo le za pomena pod točkama 7 in 9, bomo morali izraz »*constitution*« prevajati z več izrazi: za pomen pod točko 8, ki ne meri na nek pisani dokument in ne zahteva niti pisanih zakonov ali načel, je najustreznejši prevod »ureditev«, ki ustreza tudi točkam 4, 5 in 6; za pomena pod točkama 1 in 2 ustreza prevod »ustroj«, pomena pod točkama 3 in 10 pa bomo prevajali kot »značaj«. Temu je potrebno dodati še latinski izraz *constitutio* oz. množinsko obliko *constitutiones*, o katerem avtor govori v drugem delu članka. Izraz prihaja iz rimskega prava in pomeni pravni predpis, predvsem političnega značaja, zato je ustrezen prevod zanj »uredba« oz. »uredbe«. Da bo razvidneje, da gre pri teh izrazih za prevod izraza »*constitution*«, ga bomo, kjer bo to potrebno, navedli v oglatih oklepajih.

3. Ta članek je delno zasnovan na mojem eseju *Fundamental Laws and Individual Rights in the Eighteenth Century Constitution*, Bicentennial Essay No. 5, Claremont Institute, Claremont, Kalif. 1984, prav tako pa temelji na moji bolj natančni študiji, dostopni le v nemščini, »Staatsformenlehre und Fundamentalgesetze in England und Nordamerika im 17. und 18. Jahrhundert: Zur Genese des modernen Verfassungsbegriffs«, v: *Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze*, Studies Presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions no. 59, ur. R. Vierhaus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, str. 294–328.

kot je bil opredeljen v najpogostejše navajanem odlomku v *Politiki* 1278 b – dolgo časa v angleščino prevajal z drugimi pojmi kot »ustava«. V najstarejši angleški izdaji *Politike*, objavljeni leta 1598, lahko preberemo naslednje: »Sistem vladavine je torej urejenost in opredelitev, tako ostalih uradov v mestu, kot tudi tistega, ki ima največjo in najbolj suvereno oblast: kajti vladanje in upravljanje politične skupnosti vedno prinaša s sabo moč in oblast: to upravljanje pa se v grščini imenuje *policie*, v angleščini pa *Commonweale*.« ([»Policy therefore is the order and description, as of other offices in a city, so of that which hath the greatest and most souveraine authority: for the rule and administration of a Commonweale, hath evermore power and authority joined with it: which administration is called *policie* in Greek, and in English a *Commonweale*.«]) Komentar tega odlomka ga povzema takole: »Sistem vladavine [policy] je red in urejenost [disposition] mesta glede upravnih oblasti in še posebej glede tistega, ki ima suvereno oblast nad vsemi, in katerega vladavina predstavlja celotno politično skupnost [commonweale].« To je bil prevod iz francoske izdaje in komentarjev k *Politiki* Louisa Le Roya.⁴ Prvi neposreden prevod iz grščine v angleščino se je pojavil leta 1776. Prevajalec, William Ellis, je pojem *politeia* prevedel z »oblika vladavine« ([»form of government«]), Aristotelovo definicijo pojma *politeia* kot *taxis* pa je prevedel kot »urejanje in upravljanje mesta in vseh uradov v njem, še posebej tistih, ki posedujejo vrhovno oblast.«⁵ Šele v devetnajstem stoletju, s prevodom Benjamina Jowetta, se je za pojem *politeia* pojavil prevod »ustava/ureditev« ([»constitution«]), ki je pomenil »razporeditev [arrangement] upravnih oblasti v državi, še posebej najvišjih od vseh.«⁶

Prav tako pa obstajajo tudi drugi znaki, ki kažejo, da je v zgodnje modernih časih na Aristotelu temelječa politična znanost shajala brez pojma »ustave«. Ko so Angleži iz obdobja Tudorjev na osnovi svoje aristotelovske izobrazbe opisovali Anglijo, niso govorili o angleški ustavi. Eden od najbolj znanih političnih mislecev Elizabetinske dobe, Sir Thomas Smith, se je pri oblikovanju

4. Aristotle's *Politiques, or discourse of government, translated out of the Greek into French, with expositions taken out of the best authors specially out of Aristotle himselfe, and Plato ... by Loys le Roy called Regius. Translated out of French into English*, London 1598. Prevajalčev predgovor je podpisan z I. D.; njegovega imena še nisem uspel odkriti. O priljubljenosti Le Royeve izdaje *Politike* v Angliji glej J. H. M. Salmon, *The French Religious Wars in English Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1959, str. 24, 167.

5. Aristotle, *A Treatise of Government*, ur. A. D. Lindsay, Everyman Library, n.d., str. 76.

6. Aristotle, *Politics*, prev. B. Jowett, ur. M. Lerner, Modern Library, New York 1943, str. 136.

svoje študije o *republica Anglorum*, o »načinu vladavine ali policie kraljestva Anglije,« zavestno zgledoval po Aristotelu. V pismu je Smith pojasnil, da je napisal svojo knjigo tako, kot je domneval, da naj bi izgledala Aristotelova izgubljena dela o grških *politeiai*.^{7*} Vendar pa ni nikoli govoril o ustavi Anglije; *politeia* je bila različno prevedena kot »politična skupnost« [»commonwealth«], »vrsta vladavine« [»polity«] ali »vladavina« [»government«]; o različnih oblikah *politeiai* pa se je govorilo kot o »zvrsteh« [»kinds«], »stilih« [»fashions«] ali »oblikah« [»forms«] političnih skupnosti [commonwealths] ali vladavin [governments] – prav ta zadnji pojem, torej zveza »oblika vladavine« [»form of government«], se je izkazal za najbolj trajnega in se je obdržal še pozno v osemnajsto stoletje in v čas ameriškega ustvarjanja ustave. Da bi še povečali seznam »negativnih dokazov«, bi lahko dodali, da je tudi razprava o *topos-u* o *metabole politeion*, ki je imel tolikšen pomen v zgodnje moderni politični misli, ki jo je navdihovala grška politična tradicija, po vsem sodeč potekala brez pomoči besede »ustava«. Eno od najpomembnejših mest, na katerih se je razpravljalo o *topos-u metabole politeias* ali *commutatio status rei publicae* – prvo poglavje četrte knjige dela Jeana Bodina *Six livres de la République* – sploh ne poseže po uporabi pojma »ustava«. Angleški prevod, ki ga je opravil Richard Knolles in objavil leta 1606, govori o »pretvorbi politične skupnosti« [»Conversion of a Commonweale«].⁸ Druga pojma, ki sta se v sedemnajstem stoletju uporabljala za *metabole politeias*, sta bila »sprememba vladavine« [»change of government«] ali »preoblikovanje vladavine« [»alteration of government«] – uporabljal ju je, na primer, Rump Parliament⁹ v deklaraciji o

7. Pismo z dne 6. aprila 1565, citirano v Sir Thomas Smith, *De republica Anglorum: A Discourse on the Commonwealth of England*, ur. L. Alston, Cambridge University Press, Cambridge Ang. 1906, str. xiii f.

* Papirus s tem Aristotelovim delom so našli šele leta 1890 v Egiptu, zato je v šestnajstem stoletju seveda še vedno veljalo za izgubljeno. Ker se je v času odkritja spisa že uveljavil pojem »ustave« v današnjem pomenu, danes o tem delu ne povsem ustrezno govorimo kot o Aristotelovem spisu o grških ustavah. V obravnavanem obdobju pa pojem *politeia* seveda še ni imel tega pomena.

8. Jean Bodin, *The Six Bookes of a Commonweale* (1606), ponatis, z uvodom K. D. Rae-ja, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1962, str. 406 ff.

** Zasedajoči Parlament – izraz *rump* pomeni preostale člane zakonodajnega telesa, potem ko je večina ali velik del njegovih članov odstopil ali bil odstavljen. Ta naziv je dobil angleški parlament, ki je leta 1649 obsodil kralja Karla I. na smrt in proglasil Commonwealth, po razpustitvi zgornjega doma parlamenta [House of Lords] in odstranitvi Cromwellova parlamentarna stran tudi vojaško porazila v angleški državljanski vojni oziroma »angleški revoluciji«.

razlogih za preoblikovanje Anglije iz monarhije v republiko [commonwealth] v letu 1649.⁹

Ena najbolj zanimivih stvari na spisku »negativnih dokazov« je dokument, ki ga pogosto imenujejo prva (in edina) angleška »pisana ustava«, tako imenovani Instrument Vladavine [Instrument of Government] iz leta 1653. Samuel R. Gardiner ga je nekoč označil za ustavo z naslovom »Instrument of Government«;¹⁰ kljub vsemu pa to ni natančna opredelitev tega dokumenta. Njegov uraden naziv je bil »The government of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland, and the dominions thereto belonging«. »Vladavina« [»Government«] je v njem osrednji pojem, beseda »instrument« (iz latinskega izraza *instrumentum*) pa pomeni zgolj »dokument«. »Instrument of Government« torej v tedanjem besednjaku pomeni zgolj dokument, ki določa vrhovno oblast naroda. »Instrument of Government«, preveden v moderen besednjak, ne pomeni nič drugega kot »ustavni dokument« ali »pisana ustava« (nemški izraz *Verfassungsurkunde* [ustavna listina] morda najnatančneje izraža tisto, kar je »Instrument of Government« pomenil tedanjim sodobnikom).¹¹ Naj tu dodamo

9. »Declaration of the Parliament of England, expressing the Grounds of their late Proceedings, and of settling the present Government in the way of a free State«, z dne 21. marca 1649, v: *Parliamentary History of England*, ur. W. Cobbett, London 1806–20, zv. 3, stolp. 1292–1303. Izredno zanimiv kot ponazoritev »ustavne« govornice brez uporabe (in pred njegovim splošnim sprejetjem) pojma »ustava/ureditev«, je govor Johna Pyma ob nezaupnici Maynwaringu (4. junija 1628), ki ga obširno navaja J. G. A. Pocock v delu *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1975, str. 358. Pym govori o oblikah vladavine in njihovih »preoblikovanjih« [»alterations«], vsako »preoblikovanje« pa je »korak in stopnja bližje k razkroju«, kar je precej v skladu s tradicijo *metabole politeion*.

10. S. R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate*, zv. 2, London 1897, str. 291 op. 1.

11. S terminološkega stališča so zelo pomembne tedanje omembe parlamentarnih razprav v letih 1654/55 o vprašanju preoblikovanja »Instrument of Government« v zakon parlamenta, o katerem sta se skupno strinjala Parlament in Lord Protector [Cromwell]. Če kaj, potem je bil dokument, o katerem se je razpravljalo, »ustavna listina« [»constitutional bill«] in Gardiner uporablja ta izraz (*The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, 1625–1660, ur. S. R. Gardiner, Clarendon Press, Oxford 1906; ponatis 1968, str. iii, 427); vendar pa to zagotovo ni bil takraten izraz, kar je Gardiner vedel. Takratni sodobniki so pogosto enostavno govorili o tem, da se razpravlja o »vladavini« [»Government«] ali o »Členih vladavine« [»Articles of Government«]. Prim. naslednje pomembne primere: Bulstrode Whitelocke, eden od uglednih pravnikov Interrugnuma, je septembra 1654 opozoril, da neko glasovanje v parlamentu ni zadevalo »celotne Vladavine, sestoječe iz dvainštiridesetih členov« (!), ampak samo njene določene dele (*Memorials of English Affairs ...*, London 1682, str. 588, tudi ibid. str. 591); izraz »členi vladavine« (ibid., str. 587, 590). Član parlamenta Guibon Goddard je

še malo znano dejstvo, da je bil temeljni dokument, ki so ga sestavili škotski stanovi leta 1689, »Uveljavitev pravic« [»Claim of Rights«] (ki je ustrežal angleški »Deklaraciji pravic«), poimenovan kot »Instrument of Government« in je bil kot tak objavljen v škotskem zakoniku.¹²

Rad bi poglobljeval opozoril na pomen pojma »vladavina« [»government«] v poznem šestnajstem in sedemnajstem stoletju, saj je pomemben predhodnik tega, kar bo »ustava« pomenila pozneje, v osemnajstem stoletju. Dve kratki pripombi: prvič, pojem vladavina [government] je imel takrat precej širši, več obsegajoč pomen, kot zgolj »izvršna oblast« ali »vlada«; ta omejitev ali zožitev pomena je bila šele posledica uveljavitve doktrine ločitve oblasti, ki je bila manj popolno ali manj dosledno izvedena v angleško govorečem svetu, kot v nemško govorečih deželah (*Regierung* je ožji pojem kot »vladavina« [»government«]; zato so običajni nemški prevodi Lockovih *Treatises* »of Government« z *über die Regierung* [O vladi/vladanju] napačni). Druga, pomembnejša pripomba, pa zadeva mesto pojma »vladavine« znotraj tradicije politične misli, ki jo navdihuje aristotelovsko izrazoslovje. Bistvenega pomena je, da je to najpogosteje uporabljan angleški izraz za *politeia*, zvedeno na *politeuma* – vladajočo oblast. Zvajanje *politeia* na *politeuma* v *Politiki* 1278 b – kar je v Jowettovem prevodu prevedeno kot »ustava/ureditev je pravzaprav vladavina« [»the constitution is in fact the government«] – je zelo pomembno za zgodnje moderno aristotelovsko politično vedo. Nemški teoretik Horst Dreitzel je pred

ob neki priložnosti opazil, da »je mogoče Vladavino, ali Instrument Vladavine, prav hitro vzeti v pretres«, ob drugi priložnosti pa, da »Dom lahko svobodno razpravlja o Vladavini« (za to glej *The Diary of Thomas Burton*, ur. J. T. Rutt, zv. 1, London 1828, str. xxi, xxiii). Edmund Ludlow je prav tako ob neki priložnosti govoril o »celotni Vladavini, vsebovani v dvainštiridesetih členih Instrumenta« (*Memoirs*, zv. 2, Vevey 1698, str. 501 f.). Sama listina oz. zakonski predlog, ki je sprožil te komentarje, je bil naslovljen »An Act declaring and settling the government of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland, and the dominions thereto belonging« (poudarek G. S.; *Constitutional Documents*, str. 427-47); zanimiv je pojem »urejati« [»settling«] ali (kot v Zakonu [Act] iz leta 1701) »urejanje« [»settlement«], ki pomeni temeljno »ustavno/ureditveno« [»constitutional«], kot bi lahko rekli pozneje, uravnavanje javne oblasti. Naj dodamo – čeprav to anticipira vprašanje nastanka in zgodnejših uporab pojma »ustava/ureditev«, ki bo orisano na naslednjih straneh – da je bila listina iz leta 1654 ob neki priložnosti označena kot »utemeljitev in ustava/ureditev vladavine te politične skupnosti« [»the foundation and constitution of the government of this Commonwealth«] (ibid., str. 428).

12. *The Acts of the Parliaments of Scotland*, zv. 9, (n.p., 1822), str. 40-41; tudi *An Account of the Proceedings of the Estates in Scotland*, ur. E. W. M. Balfour-Melville, Publications of the Scottish History Society, 3, ser., zv. 46, Scottish History Society, Edinburgh 1954, str. 38-39.

časom dokaj ustrezno govoril o Aristotelovem »izvirnem grehu« [»original fall«] (*der Sündenfall des Aristoteles*), ki je v tem, da je v definiciji, ki so jo tako pogosto komentirali zgodnje moderni teoretiki, zvedel pomen pojma *politeia* na *politeuma*.¹³ Mislim, da je precej pomembno dejstvo, da je zožitev pomena pojma *politeia* na »vladanje« [»rule«] – ali na »vladavino« [»government«] – povzročila nelagodje enemu od pomembnih piscev elizabetinske dobe, Richardu Hookerju. V svojem delu *The Laws of Ecclesiastical Polity** [*Zakoni cerkvene skupnosti*], se je Hookerju zdelo potrebno upravičiti svoj izbor besede »skupnost« [»polity«] namesto besede »vladavina« [»government«]: »... saj ime vladavina, kot jo razumejo navadni ljudje v vsakdanjem govoru, ne zajema veličine tega, na kar se v tem primeru nanaša. Kajti ko govorimo o Vladavini, kaj je tisto, kar največji del ljudi razume pod tem pojmom, če ne zgolj uveljavljanje nadvlade, ki je lastno Vladajočim in Voditeljem drugih?«¹⁴

Primeri, ki smo jih predstavili doslej, so bili namenjeni temu, da pokažemo, da se je pojem »ustave« v zgodnje moderni politični govorici očitno pojavil precej pozno. Angleško govoreči prebivalci so začeli govoriti o »ustavi/ureditvi« [constitution] v zvezi s korporativnimi telesi [bodies corporate] in političnim telesom v obdobju na prehodu iz šestnajstega v sedemnajsto stoletje; vendar pa moramo že takoj na začetku poudariti, da so starejše besedne oblike, posebej tiste, ki so se nanašale na »oblike« in tudi »okvire« [»frames«] vladavine, obstajale skupaj z novejšimi ali se ohranile še precej časa, celo potem, ko so se ljudje vse pogosteje začeli posluževati novejšega pojma »ustave/ureditve«. S tem, da so začeli govoriti o »ustroju« korporativnih teles, so Angleži v zgodnjem sedemnajstem stoletju spodbudili proces konceptualnega razvoja, ki se je v glavnih potezah dovršil med velikim obdobjem ustavnega razmisleka v

13. Horst Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, Steiner, Wiesbaden 1970, str. 344. To je knjiga o nemškem teoretiku Arnisaeuus. Dreitzel pravilno poudari, da je Otto von Gierke že opozoril na dejstvo, da je zgodnje moderna (aristotelistična) politična znanost razumela *res publica* predvsem v smislu odnosa med uradi in pristojnostmi (*Ordnungsverhältnisse*); tako je bil značaj *politeia* kot *taxis*, ki ustreza opredelitvi iz znamenitega odlomka iz *Politike* 1278 b, enostransko razumljen (ibid., str. 338 f, op. 10, ki se nanaša na Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, zv. 4: *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, 1913, ponatis Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1954, str. 286).

* Najpogostejši pomen izraza *polity* je sicer sistem ali oblika vladavine, vendar v tem kontekstu očitno pomeni neko organizirano skupnost ali telo (lahko tudi politično skupnost ali telo, torej državo), kar je drugi pomen tega izraza, zato ga tu prevajamo kot »skupnost«.

14. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Everyman izdaja, zv. 1, London 1907; ponatis London 1969, str. 297.

Severni Ameriki proti koncu osemnajstega stoletja. (Z »obdobjem ustavnega razmisleka« mislim obdobje, ki sega od krize zaradi zakona *Stamp Act*, prek ustvarjanja državnih ustav in zvezne Ustave, do primera *Marbury v. Madison*.)*

Opozoriti bi želel, da obstajata dva precej različna vira uporabe besede »ustava/ureditev« na področju vladavine [government] (v najširšem pomenu). Prvega, neprimerno pomembnejšega, predstavlja dejstvo, da so se na področju politike začele uporabljati analogije z naravo, ali če smo natančnejši, da se je na korporativna ali politična telesa prenesel pojem, ki se je običajno nanašal na fizična telesa. Drugi vir pa predstavlja naraščajoča pomembnost pravnega pojma »uredb« [»constitutions«] (vedno se je uporabljal v množinski obliki) sredi sedemnajstega stoletja; razvoju tega pojma je mogoče slediti vse do *constitutiones* rimskega in kanonskega prava.

Zdaj pa si podrobneje oglejmo prvo in, kot bi rad poudaril, pomembnejše področje izvora pojma »ustave/ureditve«: leta 1602 je pravnik William Fulbecke opazal: »Korporacije so v celotnem delovanju in v njihovem ustroju [constitution] v precejšnji meri podobne naravnemu človekovemu telesu.«¹⁵ Častljiva tema podobnosti med medicino in politiko, med zdravnikom in državnikom, je doživela sistematično obdelavo v knjigi Edwarda Forseta *A comparative Discourse of the Bodies natural and politique*, v kateri je zatrdil, da ima podobno, kot se v določenem obdobju življenja za »ustroj [constitution] telesa meni, da je popoln in na vrhuncu«, tudi država »takšno obdobje svojega dobrega stanja [estate].« Tako kot v medicini, je tudi v politiki pomembno »natančno poznati ustroj in značaj [complexion] političnih teles«, preden uporabimo ustrezna zdravila.¹⁶ Zastavlja se vprašanje, ali je doktrina »Kraljevih dveh teles« [»King's two Bodies«] morda ponujala priložnost za postavljanje podobnih analogij, vendar pa sem ob pregledovanju knjige Ernsta H. Kantorowicza naletel le na en spis iz leta 1561, ki govori o političnem telesu kot o »telesu, ki ni vidno ali otipljivo, ki se sestoji iz politične skupnosti [Policy] in

* Znamenit primer pred Vrhovnim (ustavnim) sodiščem ZDA, v katerem je vrhovni sodnik John Marshall razsodil, da ustava velja za vrhovni zakon in zato posamezni zakoni ne smejo biti v nasprotju z njo. Primer velja kot ena od odločilnih točk v razvoju ameriške ustavne teorije in eden njenih najpomembnejših sestavnih delov.

15. William Fulbecke, *The Pandectes of the law of Nations: contayning severall discourses of the questions, points and matters of Law, wherein the Nations of the world doe consent and accord*, London 1602, str. 52 (poudarek G. S.)

16. Edward Forset, *A comparative Discourse of the Bodies natural and politique*, London 1606, str. 60, 78.

vladavine, in je oblikovano [constituted] za usmerjanje ljudi in upravljanje javne blaginje.«¹⁷

Najbolj zanimivo »odkritje« pri raziskovanju zgodnjih uporab pojma »ustave/ureditev« v zvezi s korporativnimi telesi, predstavlja uporaba pojma »ureditve«, ki se nanaša na anglikansko cerkev [Church of England]. Prvič je izraz uporabil leta 1592 – in ne prej, vsaj kolikor mi je znano, saj kljub skrbnemu iskanju izraza pred tem nisem uspel zaslediti – Henry Barrow, separatist, ki so ga pozneje leta 1593 usmrtili; svojo kritiko anglikanske cerkve je povzel z ugotovitvijo, da je njen »ustroj« oz. »ureditev« [constitution] napačna. Ena od glavnih osti njegove kritike je uperjena zoper nekrščansko sestavo [composition] župnij anglikanske cerkve, zato obsoja »protikrščansko ureditev vaših cerkva«, s tem pa zastavlja pomembno vprašanje o »pravilno urejeni [true constituted] cerkvi«, kar je izraz, ki se pogosto ponavlja. Barrow odpre vprašanje »ustreznega zbiranja teh župnij ob kateremkoli času v pravo ureditev [constitution].« V svojo obsodbo napačno urejenih cerkva je Barrow *a fortiori* vključil tudi rimokatoliško cerkev in se vprašal, ali je »javna ureditev rimokatoliške cerkve, ki jo sestavljajo ljudstvo, duhovništvo, ministrantski pomočniki, obredne dejavnosti, vladavina, itd., v skladu z zapovedmi Kristusa ali Antikrista.«¹⁸

17. Ernst H. Kantorowicz, *King's two Bodies*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1957, str. 7, ki navaja primer lancasterske vojvodine iz dela Edmunda Plowdena, *Commentaries or Reports*, London 1816, str. 212 a.

18. Navedene omembe se pojavljajo v Barrowovih komentarjih anglikanske razprave H. Gifforda, *A Short Reply unto the Last Printed Books of Henry Barrow and John Greenwood* ..., izdanem decembra leta 1591. En primerek te knjige, z Barrowimi na roko napisanimi obrobniimi opombami, ki vsebujejo večino njegovih omemb »ureditve«, se nahaja v University Library, Cambridge, Anglija, sign Bb.11.29, kjer sem si jo tudi ogledal. Te obrobne opombe so bile prav tako urejene v *The Writings of John Greenwood and Henry Barrow, 1591-1593*, ur. Leland H. Carlson, Allen & Unwin, London 1970, str. 127 ff; za tu navedene odlomke glej str. 145, 162, 168, 172; glej tudi str. 129, 134, 137, 173, 176, 177, 182, 191, 192. Prim. tudi, čeprav časovno očitno nekoliko predhodijo tem opombam, Barrowove »A Few Observations to the Reader of Mr. Giffard [sic] his last Replie«, *ibid.*, str. 93 ff., tu str. 126. Barrowova uporaba »pravilne ureditve« meri na pravilno sestavljeno [composed] cerkev; njegov novi pojem »pravilna ureditev« je blizu pomenu pravilne sestave [true composition]. Zanimivo je, da v Barrowovem obsežnem glavnem delu, *A Brief Discoverie of the False Church* (1590), pojma »ureditve« še ne uporablja; v njem je najti dolgo razpravo o cerkvi kot Kristusovem telesu, vendar pa nobene uporabe pojma »ureditev«, čeprav se v drugem delu te knjige nahaja omemba »spretnih zdravnikov« [»cunning physicians«], ki »bodo zelo kmalu spoznali ustroj [constitution] in nagnjenost svojih pacientov« (glej *The Writings of Henry Barrow, 1587-1590*, ur. Leland H. Carlson, Allen & Unwin, London 1967, str. 596-90: »njegova cerkev primerjana s človeškim telesom«; str. 492: »spretni zdravniki«).

319 Odtlej je pojem pravilne ali napačne ureditve Kristusove cerkve igral pomembno vlogo v separatističnih spisih in dokumentih. »Ta napačna in protikrščanska ureditev« anglikanske cerkve je bila obtožena v separatističnem dokumentu iz leta 1596, »A True Confession of the Faith« [Prava izpoved vere]. Anglikanski pisci so v polemičnih spisih proti separatistom prevzeli temo »ureditve« [»constitution«]. Leta 1608 je anglikanski pisec Richard Bernard obtožil separatiste, da posvečajo več pozornosti cerkveni ureditvi, kot pa božji besedi. Bernard se je posmehoval besedi, ki je bila za separatiste tako pomembna. O čem je »manj govora na kateremkoli mestu« v Novi zavezi »kot o [sic] ureditvi?« »Kristus ni nikoli obsojal tistih, ki so govorili resnico v njegovem imenu, zaradi pomanjkanja ureditve.« Bernard je kritiziral separatiste, da niso definirali »te ureditve«. Zatem pa jih je zasul z vsem svojim prezirom in zasmehovanjem: »Tako kot urne veverice, skačejo z enega drevesa na drugega, da jih ne bi ujeli: omeni jim pokvarjenosti, pa preskočijo na ureditev: govori jim o ureditvi, pa ti bodo razlagali o pokvarjenosti.« Bernard, ki je nasprotoval separatistični kritiki, da je ureditev anglikanske cerkve zmotna [an idol], je zdaj obtožil separatiste, da delajo »malika [an idoll] iz njihove lastne Ureditve«; Bernard sarkastično spominja svoje bralce na drugega malika, boginjo Diano iz Efeza: »velika je Boginja Ureditve, velika je Diana Brownistov.«¹⁹

Bernardu je odgovorila vrsta separatistov; eden od njih je bil John Smyth, ki je ravnokar izstopil iz anglikanske vere in se usmeril proti zrelemu baptizmu.²⁰ Drugi je bil John Robinson, duhovnik Leydenske neodvisne verske skupnosti, torej Romarjev [Pilgrims]* pred njihovim odhodom v Ameriko.²¹

19. *A True Confession of the Faith ...* (faksimilni ponatis, Da Capo Press, Amsterdam 1969), str. C 1 levo; Richard Bernard, *Christian advertisements and counsels of peace; also dissuasions from the Separatist schisme, commonly called Brownisme ...*, London 1608, izvod pregledan v knjižnici Emmanuel College-a, Cambridge, sign 9.5.92, navedeni odlomki na str. 54, 62, 69, 79-80.

20. *The Works of John Smyth*, ur. W. T. Whitley, 2 zv., Cambridge University Press, Cambridge Ang. 1915, zv. 1, str. xcivii, in še posebej zv. 2, »Paralleles, Censures, Observations ...«, str. 338-53, 375, 376, 377, 464, 476 f; »The Character of the Beast, or The False Constitution of the Church« (tudi 1609), posebno str. 565 f.

* Sekta Puritancev, ki je leta 1620 ustanovila kolonialno naselbino v kraju Plymouth v poznejši državi Massachusetts.

21. *The Works of John Robinson*, ur. Robert Ashton, 3 zv., London 1851, posebno »Mr. Bernard's Reasons against Separation discussed«, 2. zv., str. 120, 355; zanimiv odlomek je tudi na str. 140: »zemeljska cerkev [visible church] je verska skupnost [polity ecclesiastical], in predstavlja popolnost vseh oblik skupnosti [politics]«; tudi zv. 3, str. 407; Robinsonov »Answer to a 'Censorious Epistle'«, odgovor na pismo Josepha Halla.

Najbolj zanimiv separatistični pisec pa je bil vendarle Henry Ainsworth, duhovnik v Amsterdamu, ki se je dejansko spoprijel z Bernardovim izzivom in podal definicijo »ureditve« [constitution] ter s tem obenem dokazal, da je dobro poznal Aristotela:

»Toda kot je ureditev politične skupnosti [commonwealth] ali mesta zbiranje in združevanje ljudi skupaj v civilno politično skupnost [civill politie]; tako je Ureditev ljudske skupnosti [commonwealth] Izraela (kot se cerkev imenuje) in Božjega mesta novega *Jeruzalema*, zbiranje in združevanje ljudi v božjo duhovno skupnost [divine politie]; oblika te skupnosti pa je Red [Order], kot so priznavali tudi pogani,* s tem da so urejenost [order] mesta imenovali politična skupnost [politie].«

V obrobni opombi Ainsworth skrbno ponudi napotilo na tretjo knjigo *Politike*: τὰξιν τῆς πόλεως.²² V svoji zavrnitvi Ainswortha je anglikanski pisec škof Joseph Hall opozoril, da separatisti uporabljajo nov pojem: ne glede na to, ali so si separatisti sposodili ta pojem iz »fizike, prava ali arhitekture«, pa ga nihče ne uporablja tako »vestno« kot prav oni. »Kovati pojme ne pomeni izdajstva: kaj je torej Ureditev?«²³

Svojemu napotilu na klasični odlomek iz *Politike* je Ainsworth dodal, da je ta urejenost (taxis) »nujna pri vseh dejanjih in upravljanju cerkve, kot je pokazal Apostol, še posebej pa v njeni ureditvi [constitution].« Vsebina ureditve neke cerkve je njeno ljudstvo: njena oblika pa je »pozivanje, zbiranje in združevanje tega ljudstva skupaj«. Očitno je, da je imel Ainsworth nekaj težav s svojim poskusom, da bi prilagodil separatistično pojmovanje ureditve, ki je v veliki meri vključevalo oziroma poudarjalo ljudi kot njen osrednji sestavni del, definiciji politične skupnosti [polity], ki je poudarjala organizacijski vidik – vidik *taxis*, upravnih in sodnih uradov, torej »vladavine«.

* V tem primeru seveda stari Grki.

22. H. A. [Henry Ainsworth], *Counterpoysen* (n. p., 1608), str. 169-70.

23. J. H. [Joseph Hall], *A Common Apology of the Church of England against the unjust challenges of the over-just sect, commonly called Brownists* ... (n. p., 1610), str. 21 (v razd. viii, naslovljenem »Constitution of a Church«, komentira da je »Ureditev [Constitution] prav samo stanje [state] Brownizma«). Prav v tem delu je po trditvah *Oxford English Dictionary* mogoče najti najstarejšo uporabo pojma »ureditve« [constitution] kot »načina [mode], na katerega je država vzpostavljena [constituted]«, pri čemer slovar navaja izraz »constitution of the Commonwealth of Israel«; vendar pa je Hall uporabljal ta izraz tako, da ga je zgolj navajal iz Ainsworthovega predhodnega dela »Counterpoysen«.

Poskus separatistov – ali natančneje, Ainswortha –, da bi povezal besedo »ureditev« [constitution] z razpravljanjem o *politeia*, je napovedoval razvoj, ki pa je na področju politične in ustavne govorice napredoval počasneje in bolj negotovo. V politični in ustavni govorici prve polovice sedemnajstega stoletja je prevladoval pojem »ureditve« [constitution] kot »značaja« [»disposition«], kot »bistvene lastnosti« [»quality«] političnega telesa, po analogiji s fizičnim telesom; in preživel je še dolgo v osemnajsto stoletje. Navedimo nekaj zgovornih primerov.

Leta 1607 je pravni slovar Johna Cowella govoril o »naravi in značaju [constitution] absolutne monarhije«, pri čemer sta »narava« in »značaj« pomenila v bistvo isto stvar – namreč »značilnost« [disposition] ali »bistveno lastnost« (nemška beseda *Beschaffenheit* [kakšnost, kakovost, stanje] zelo natančno opredeljuje tisto, kar v tem kontekstu pomeni pojem *constitution*).²⁴ Izjemen primerek predstavlja delo, ki ga je leta 1643 objavil doslej neznan avtor: *Touching the Fundamental Laws, or Politique Constitution of this Kingdome*. O avtorju so govorili, da je »eden od pol ducata najjasnejših in najbolj bistroumni mislecev, ki podpirajo zahteve parlamenta med državljansko vojno.«²⁵ Avtor je nasprotoval pogodbenim modelom temeljnih zakonov kraljestva. »Temeljni zakoni torej niso stvar podrobnega sporazuma o predaji med kraljem in ljudstvom, kot da bi si bili drug drugemu tujci in neznanci«; pač pa so temeljni zakoni »stvari ureditve« [things of constitution] (poudarek G. S.). Temeljni zakoni tako kralju kot podložnikom zagotavljajo njihov »obstoj in bit kot Glave in Udov [Head and Members], njihov ustroj [constitution] pa že s samim svojim obstojem predstavlja Zakon, katerega veljavnost je bolj zgovorna in očitna, saj je zapisan v samo srce Republike, in to mnogo trdneje, kot je to mogoče s peresom in papirjem.«

24. John Cowell, *The Interpreter: or Booke containing the Signification of Words ...* (Cambridge Ang. 1607; brez oštevilčenja); navedene besede se pojavijo v zapisku o »Parlamentu«.

25. Margaret A. Judson, *The Crisis of the Constitution*, Rutgers University Press, New Brunswick N. J. 1949; ponatis, Octagon Press, New York 1964), str. 413. Pamflet *Touching the Fundamental Lawes, or Politique Constitution of this Kingdome ...* (London 1643; primerek pregledan v British Library, London, E.90 [21]), navedeni odlomki so na str. 3-4; napoved Jowettove terminologije: »zunanja ureditev [outward constitution] ali vrsta vladavine [polity] Republike«, ibid., str. 5. Mislec, ki se je najbolj približal mislim, izraženim v tem delcu, je po mojem mnenju Henry Parker, vendar pa bi to terjalo nadaljno raziskavo.

* Oba izraza sta seveda dvoznačna, v sodobnejši obliki bi se prevod lahko glasil tudi: poglavarja oz. voditelja in članov oz. pripadnikov.

Za naše namene zanimiv spis predstavlja tudi knjiga, ki jo je leta 1649 objavil protirojalistični pisec Nathaniel Bacon, in nosi naslov *A Historical and Political Discourse of the Laws and Government of England from the first Times to the End of the Reign of Queen Elizabeth*. Bacon, ki uporablja slovito temo povratka k prvim načelom, precej naravnost pokaže na medicinsko analogijo izvirnega zdravja: »Kajti tako kot pri vseh ostalih zdravljenjih, velja tudi v primeru neuravnovešene [distempered] vladavine, da Izvorno Stanje [Original Constitution] Telesa predstavlja tisto, na kar se ne moremo ozirati le v manjši meri.« Pozorni moramo biti na to, da Bacon za tisto, kar bi danes imenovali »ustava/ureditev«, skoraj neprestano uporablja tradicionalni pojem »vladavina«, in da uporablja pojem »ureditev« [constitution] v pomenu »značaja« ali »lastnosti«. To postane povsem jasno, ko se Bacon proti koncu svojega dela odloči podati razmislek o »naravnem značaju [Constitution] ljudstva Anglije«: severnjaška melanholija in koleričen značaj južnjaških ljudstev se srečujeta v Angliji, »v njihovem splošnem značaju [Constitution],« in zaradi njiju so Angleži »iznajdljivi in aktivni.«²⁶

Sijajen primer tovrstnega razmišljanja je najti tudi v eseju iz Virginije. V *An Essay upon the Government of the English Plantations on the Continent of America* (1701), avtor, najbrž Robert Beverly, piše, da sta zrak in podnebje teh kolonij kar najbolj skladna z »ustrojem [Constitution] telesa« – najpomembnejša stvar, ki manjka kolonistom, da bi bili srečni, pa je »dober ustroj/ureditev [Constitution] vladavine.«²⁷ Celo v obdobju, ko je pojem »ustave« že dobil pomen, ki ga ima v našem modernem pojmovanju – v času razprave o zvezni Ustavi v letih 1787/88 – se je stara analogija pojavila znova, v Madisonovem *Federalistu* številka 38, v katerem recepte za izboljšanje (ali poslabšanje) pacientovega stanja [constitution] primerja z nasveti glede predlagane (politične) ustave [constitution] Zduženih Držav.²⁸

Uporaba pojma »ureditev« [constitution] za politično telo države brez neposrednega napotovanja na »naravo«, pri čemer se je prvotna analogija z ustrojem fizičnega telesa umaknila v ozadje in bila končno povsem pozabljena, se je začela okoli leta 1610. Priložnost za to je ponudila parlamentarna razprava o »obdavčitvah« [»Impositions«] v času Jamesa I. William Hakewill je opozarjal,

26. Uporabljal sem četrto izdajo, London 1739; navedeni odlomki so na str. iii, in 74.

27. *An Essay upon the Government of the English Plantations on the Continent of America*, ur. Louis B. Wright, Huntington Library, San Marino, Kalif. 1945, str. 16.

28. *The Federalist*, ur. Jacob E. Cooke, Wesleyan University Press, Middletown Conn. 1961, št. 38, str. 243.

da bi obdavčitve, naložene ljudstvu brez soglasja parlamenta, vodile k »popolnemu razkroju in uničenju političnega okvira in ureditve [constitution] te politične skupnosti [commonwealth].« Kmalu mu je sledil slavní pravnik James Whitelocke, ki je zatrdil, da je kraljeva odločitev o nalaganju davščin »v nasprotju z naravnim okvirom in ureditvijo sistema vladavine [constitution of the policy] tega kraljestva, ki je *ius publicum regni*, in zato spodkopuje temeljni zakon kraljestva in vpeljuje novo obliko Države in vladavine.«²⁹

Pred mnogo leti je Charles Howard McIlwain govoril o pravkar navedenem odlomku Whitelocka kot o prvi »moderni« uporabi pojma »ustava« [constitution], ki mu je poznana. Po letu 1610, je dodal McIlwain, je uporaba pojma postala tako pogosta, da dodatne navedbe niso bile potrebne.³⁰ Ker se s tem ne strinjam povsem, bi rad pripomnil dve stvari.

Prvič, če se spomnimo, v kako veliki meri je spor med monarhi in spodnjim domom parlamenta v dvajsetih in tridesetih letih sedemnajstega stoletja zadeval »ureditev« (pomislimo le na spor o pomorskih taksah, znan kot *Shipmoney case*), smo lahko precej presenečeni, ko vidimo, da se pojem »ureditve« [constitution] ne pojavlja tako pogosto. Vendarle pa ob pomembnih priložnostih se pojavlja, in to v kontekstu, ki je pridobil svoj politični pomen – namreč v kontekstu izvirnega zdravja in dobrega. Leta 1626 je John Pym opozoril na »pradavno in temeljno pravo, ki izhaja iz prvotnega okvira in ureditve [constitution] kraljestva.« Nekaj tednov pozneje je Ugovor [Remonstrance] spodnjega doma parlamenta proti taksam na ladijsko tonažo in davkom na težo blaga, govoril o »najdavnejši in izvorni ureditvi [constitution] tega kraljestva.«³¹ Šele

29. J. R. Tanner, *Constitutional Documents of the Reign of James I* (1930; ponatis, Cambridge University Press, Cambridge Ang. 1961), str. 253, 260.

30. Charles H. McIlwain, »Some Illustrations of the Influence of Unchanged Names for Changing Institutions«, v: *Interpretations of Modern Legal Philosophies: Essays in Honour of Roscoe Pound*, ur. P. Sayre, Oxford University Press, New York 1947, str. 484–497.

31. Pymov govor, ki ga omenja J. G. A. Pocock (glej zgoraj, op. 9), se nahaja v *The Stuart Constitution*, ur. J. P. Kenyon, Cambridge University Press, Cambridge Ang. 1966, str. 16–17. Ugovor se nahaja v: Gardiner, *Constitutional Documents*, str. 71. Odlomek, naveden iz Ugovora, je zgodnji primer omenjanja *ancient constitution*, pojma, ki se je pojavljal redkeje, kot bi lahko sodili glede na Pocockovo knjigo o starodavni ureditvi in fevdalnem pravu. V ponovni izdaji tega dela je Pocock v svojem dopolnilnem retrospektivnem članku »Retrospect from 1986« moral priznati, da pojem »ureditev«, kot ga je uporabljal v svoji knjigi, ni bil sistematično očiščen anahronizma, in da je bilo v določenem obdobju bolj običajno govoriti o »zakonih« kot o »starodavnih« [»ancient«] (*The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century: A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge Ang. 1987, str. 261).

v štiridesetih letih sedemnajstega stoletja se je pogostost njegove uporabe opazno povečala, še posebej po objavi dobro znanega spisa *His Majesties Answer to the XIX Propositions of ... Parliament*. Ta je slavil »pradavno, enako, srečno, dobro uravnoteženo in nikoli dovolj čislano Ureditev Vladavine tega Kraljestva«; v drugem odlomku pa, krajše, »izvrstno Ureditev tega Kraljestva.«³² Ta razvoj znotraj samega spisa k neki vrsti okrajšanega izraza je pomemben, saj nakazuje način, na katerega se bo razvijala splošna raba. Običajno se je govorilo o »ureditvi vladavine« [constitution of government], vendar pa se je vse pogostejše in končno bolj ali manj redno, beseda »vladavine« opuščala, saj so vsi vedeli, da se »ureditev« nanaša na vladavino.³³

Drugič pa bi, spet kot komentar k McIlwainovim trditvam, rad poudaril, da je preteklo precej časa, preden se je pojem »ustave/ureditve« pojavil v dokumentih javno zavezujočega značaja. Videli smo že, kako so se debate o prvi in edini angleški »pisani ustavi«, tako imenovanem »Instrument of Government«, odvijale v starejši in bolj tradicionalni obliki govorice. Med republikanskimi pisci v obdobju medvladja [Interregnum] lahko najdemo poskuse iskanja nove »ureditve« v spisih Sira Henryja Vanca,³⁴ pri Jamesu Harringtonu pa naletimo na precej sistematično razločevanje med »ustanovo« [»institution«] in »ureditvijo« [»constitution«] vladavine.³⁵ Med Restavracijo je torijski pisec Roger North opazil, da beseda »ureditev« vse pogostejše nadomešča starejše izraze kot so bili »Zakoni tega Kraljestva, Zakoni njegovega Veličanstva, Zakoni Dežele«; North je komentiral, da je bila beseda »ureditev« običajno predstavljena

32. *His Majesties Answer* je bil ponovno izdan kot dodatek v: Corinne C. Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords, 1556-1832*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, str. 263 ff., tu str. 270-271; glej tudi: Michael Mendle, *Mixed Government, the Estates of the Realm, and the »Answer to the XIX propositions«*, University of Alabama Press, University 1985.

33. Obstajajo razmišljanja o »novi ustavi/ureditvi« ali »tej ureditvi«, ki se slišijo precej »moderno«, tako v Putneyevski, kot tudi v Whitehallovi debati v letih 1647 in 1648/49 (glej *Puritanism and Liberty*, ur. A. S. P. Woodhouse, University of Chicago Press, Chicago 1951, posebno str. 128, 136, in [predvsem Ireton in Putney] str. 70 f, 78 f, 80, 88 f, 91, 110 f, 120 f.)

34. O njem in drugih piscih glej Michael Weinzierl, »Republikanische Politik und republikanische politische Theorie in England, 1658-1660«, doktorska disertacija, Dunajska univerza, 1974, posebno str. 43 f.

35. *The Political Works of James Harrington*, ur. J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge Ang. 1977, str. 230; prim. tudi *ibid.*, str. 179, ko Harrington ob primerjavi monarhične in ljudske [popular] oblike vladavine, pripomni o slednji: »o tej vrsti ureditve [constitution] imam povedati precej več, kot je ali kadarkoli bo sposoben povedati *Leviathan* o monarhiji.«

»z republikanskim obrazom«³⁶ Šele s Slavno Revolucijo [Glorious Revolution] pa se je pojem »ureditve« pojavil v temeljnem zakonskem dokumentu države. V sklepni izjavi zborovanja, ki je proglašala »abdikacijo« [odpoved prestolu] Jamesa II. in ugotavljala, da je prestol prazen, je bil James II. obtožen, da je poskušal »spodkopati ureditev [constitution] kraljestva.«³⁷ Obdobje po tem – torej po času Slavne revolucije – lahko imamo za zlato obdobje »Britanske Ureditve«. *The British Constitution: or, the Fundamental Form of Government in Britain* je naslov knjige, ki slavi to ureditev in je bila izdana v Londonu leta 1727. Kmalu po tem je Bolingbroke leta 1733 pojasnil:

»Z ureditvijo [constitution] vedno, kadar izraz uporabljamo ustrezno in natančno, mislimo tisto zbirko zakonov, ustanov in običajev, izhajajočih iz določenih trdnih načel razuma in usmerjenih k določenim trdnim smotrom javnega dobra, ki sestavljajo splošen sistem, za katerega je skupnost soglašala, da se ji bo v skladu z njim vladalo ... Dobra vladavina imenujemo tisto vladavino, pri kateri ... se celotno upravljanje javnih zadev izvaja modro in dosledno v skladu z načeli in smotri ureditve.«³⁸

Končno je leta 1748 izdaja Montesquieujevega dela *De l'Esprit des Lois* ponesla slavo ureditve svobodne države, namreč angleške, med bralce vsega civiliziranega sveta.

Vendar pa se moramo še enkrat ozreti nazaj, na nek drug začetek, na nek drug precej nenavaden vir. Za razliko od pomena pojma ustroja [constitution] kot značaja naravnega ali političnega telesa, je pravni pojem *constitutio* obstajal in preživel vse od rimskih časov. Ta pojem se je v civilnem pravu nanašal na imperialne odloke [decrees]. V kanonskem pravu se je prav tako uporabljal v pomenu (ustaljenega) zakona ali odredb [regulations].³⁹ V srednjeveškem in celo zgodnje modernem angleškem pravu je pojem meril na izrecne pisane odredbe, v nasprotju z običaji ali ustaljenimi navadami. V srednjeveških in zgodnje modernih časih se je pojem običajno uporabljal v množinski obliki,

36. Navedeno v: Weston, *English Constitutional Theory*, str. 99-100.

37. Navedeno v: William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, zv. 1, Oxford 1765, str. 204.

38. *A Dissertation upon Parties*, v: *The Works of Lord Bolingbroke*, zv. 2, 1851, str. 88.

39. Npr. zbirka *constitutiones* cerkvene province Canterbury Williama iz Lyndwooda: *Constitutiones provinciales*, ali *Provinciale, seu Constitutiones Angliae*, v več izdajah (sam sem si ogledal oxfordsko izdajo iz leta 1679); leta 1604 se je pojavila zbirka poreformacijskega angleškega cerkvenega prava, pod naslovom »Constitutions and Canons Ecclesiastical«.

označeval pa je vrsto ali zbirko odredb, ki so bile sprejete v določenem času ali so se nanašale na določeno temo. Ko se je pojem »zakonskega predpisa« [»statute«] povzpел do pomena zakona, ki ga po ustreznem postopku sprejme kralj v parlamentu, se je pomen pojma »uredb(e)« [»constitution(s)«] omejil na označevanje uredb nižjega, pogosto lokalnega, nivoja.⁴⁰ Vendar pa se je med krizo, ki je sredi sedemnajstega stoletja izbruhnila v Angliji, množinski pojem »uredb« iztrgal iz svojega manjvrednega položaja, v katerega je bil potisnjen v poznem srednjem veku, in se povezal z izrazom »temeljne« [»fundamental«] – vzetim iz izraza »temeljni zakoni«, ki je bil prvič zabeležen v Angliji proti koncu šestnajstega stoletja in katerega pomen je izredno narasel med resnično temeljnimi ureditvenimi [constitutional] krizami sedemnajstega stoletja.⁴¹

»Vzpon« »uredb« [»constitutions«] – množinska oblika – se je začel v zgodnjem sedemnajstem stoletju. Forset je leta 1606 govoril o »izvirnih uredbah«, leta 1625 pa je Sir Robert Phelips v Spodnjem domu dejal: »Smo zadnja monarhija Krščanstva, ki ohranja naše izvorne pravice in uredbe [constitutions].«⁴² Leta 1640 se je izraz »temeljne uredbe« pojavil v slavni protirojalistični razpravi Henryja Parkerja, *The Case of Shipmoney briefly discoursed*. V njem avtor pravi, in ta formulacija se mi zdi prav veličastna, da, »v skladu z resničnimi temeljnimi uredbami [constitutions] Anglije, jeziček na tehtnici [pravičnosti] odloča celo med Kraljem in Podložnikom.«⁴³ Na procesu proti kralju Charlesu I. zaradi veleizdaje [high treason] leta 1649, je bil Charles I.

40. Primeri: statut prvega leta [vladanja] Elizabete I. je bil naslovljen »An Acte towching certayne Politique Constitutions made for the maintenance of the Navye«, v: *Statutes of the Realm*, ur. A. Luders, London 1810-28, zv. 4, del 1, str. 422-28. Leta 1601 je Thomas Wilson pisal, da je v mestih in okrožjih naloga načeljujočega »delati zakone in ureditve [constitutions] za dobro Mesta, ki jih mora potrditi Državlanski svet [Common Counsell]« (*The State of England anno Domini 1600*, ur. F. J. Fischer, Camden Miscellany št. 16, Camden Society, London 1936, str. 21). Leta 1610 je član Parlamenta rekel, da kralj s svojim pisnim patentom lahko priključi mesto, mesto, ali trgovsko združenje, »in jim da oblast, da sprejemajo uredbe [constitutions] in podzakonske predpise [by-laws] za boljši red in vladavino le-tega« (poudarek G. S.; v: *Proceedings in Parliament 1601*, ur. E. R. Foster, zv. 2, Yale University Press, New Haven Conn. 1966, str. 193).

41. Izraz »temeljni zakoni«, ki očitno izvira iz Francije sedemdesetih let šestnajstega stoletja, je prvič zabeležen v Angliji v Posvetitveni Epistoli Francisa Bacona k njegovim »Maxims of the Law« (8. Jan. 1596 stari stil; glej J. W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*, Clarendon Press, Oxford Ang. 1955, str. 51).

42. Forset, *Comparative discourse*, str. 63. Phelipsa navaja G. A. Ritter v: »Divine Right und Prärogative der englischen Könige 1603-1640«, *Historische Zeitschrift* 196, 1963, str. 613.

43. Objavljeno v Londonu leta 1640, str. 7.

obtožen, da je spodkopal »temeljne uredbe« [»fundamental constitutions«] kraljestva, čeprav ni bilo natančno določeno, katere so te temeljne uredbe, ali katerakoli posamezna izmed njih, dejansko bile.⁴⁴

V zgodovini Severne Amerike množinski pojem »uredbe« [»constitutions«] prav tako ni igral nepomembne vloge v zgodnje kolonialnem obdobju. »Uredbe« – v splošnem pomenu odredb [regulations] ali pravil – so omenjene v mnogih kolonialnih dokumentih in zbirkah ali zbornikih zakonov.⁴⁵ Oglejmo si dva dobro znana dokumenta, ki sta primerka višjega nivoja »temeljnih uredb«. John Locke je napisal osnutek 120-tih »Fundamental Constitutions of Carolina« [»Temeljnih Uredb Karoline«]. V zadnji od teh uredb je zapisal: »Te temeljne uredbe, ki jih je po številu stodvajset, in vsak njihov del, naj bodo in ostanejo sveta in nespremenljiva oblika in vladavina [rule] Karoline za večne čase.«⁴⁶ Nekaj let pozneje je William Penn naredil osnutek štiriindvajsetih »Temeljnih uredb« za Pennsylvanijo. Pennova Preambula zanje je zanimiva za zgodovino ustavne terminologije, saj uporablja pojem »ureditev/uredba« [constitution] tako v edninski kot v množinski obliki.⁴⁷ Vendar pa se je izraz oz. besedna oblika »temeljne uredbe« obdržal le razmeroma kratek čas: zaslediti ga je mogoče približno štiri desetletja po letu 1640, v osemnajstem stoletju pa se ni ohranil.

Vendar pa v kolonijah osemnajstega stoletja niso redke omembe »ureditve« [»constitution«] kolonij – in to precej pred ureditvenimi spori z matično deželo v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih osemnajstega stoletja. Pomen izraza je na splošno zelo podoben tistemu, ki se je uporabljal v Britaniji – namreč kompleks vladavine, ne pa še nek določen dokument. Obstaja spis iz Virginije iz leta 1736; prav tako je zanimiv tudi esej Cadwalladerja Coldena iz let 1744/45, ki se ukvarja z ureditvijo kolonije New York; in obstajajo različne omembe v Massachusettsu – Thomas Hutchinson pravi v svoji *History* [Zgodovini], da je zaradi svoje vsakoletne prisotnosti na Svetu Province [Council of the Province] v letih od 1749 do 1766, imel »dovolj priložnosti seznaniti se z ureditvijo [constitution] in javnimi zadevami province.«⁴⁸ Brez dvoma bi dodatno in

44. Gardiner, *Constitutional Documents*, str. 372.

45. Dostopnih je le nekaj od mnogih primerov: omembe »oblikovanja predlogov njihovih političnih uredb [Constitutions]« je v: *Records of the Colony of New Plymouth in New England*, ur. D. Pulsifier, zv. 11, Boston 1861, str. 21; »... imenovani Zakoni, Uredbe [Constitutions], in Kazni ...« je v: *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations, in New England*, zv. 1, Providence R. I. 1856, str. 145.

46. *The Works of John Locke*, 8. izdaja, London 1777, zv. 4, str. 519-37.

47. *The Papers of William Penn*, ur. Richard S. Dunn in Mary Maples Dunn, zv. 2, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1982, str. 142.

48. Za Virginijo glej govor Sira Johna Randolpha po njegovi ponovni izvolitvi kot predsednika

sistematično iskanje po kolonialnih arhivih, še posebej iz osemnajstega stoletja, razkrilo še precej upoštevanja vrednega gradiva.

Kaj se je spremenilo in kaj je bilo novega med Ameriško Revolucijo in kot posledica te revolucije? Dokumenti tega »obdobja ustavnega razmisleka« od zgodnjih šestdesetih let pa vse do primera *Marbury v. Madison* so številni in dobro znani. Izpostavil bom samo naslednjih pet točk, ki so po mojem mnenju posebej zanimive za zgodovino spreminjanja pomenov našega pojma.

1. Rastoča zavest o razlikah ali celo razkolu med zakoni in ureditvijo/ustavo [constitution], ki jih utemeljuje, se je razvila zaradi sporov, do kakršnih je prišlo ob britanskem odloku *Writs of Assistance** v Bostonu in predvsem v krizi ob sprejemu carinskega zakona *Stamp Act* [Zakon o pečatih]. Beseda »neustaven**« [»unconstitutional«], ki jo je očitno prvič uporabil Bolingbroke, a se je naslednja tri desetletja uporabljala redko in zgolj občasno, se je v času krize zaradi pečatnega zakona nenadoma začela splošno uporabljati. Pred nedavnim sem v svoji v nemščini objavljeni publikaciji pokazal, kako se je uporaba besede »neustavno«, potem ko je bila prvič uporabljena v letih 1764/65 v Rhode Islandu, nenadoma razširila po vsej Severni Ameriki.⁴⁹ K teoretski

Doma Meščanov [House of Burgesses] leta 1736, za katerega se že zdi, da vsebuje omembo pisanega dokumenta s pomenom »ustave«, namreč tistega, kar imenuje »listina« [»charter«] iz leta 1621, ki je bila uradno naslovljena »An Ordinance and Constitution of the Treasurer, Council and Company« v Angliji; Randolph prav tako še vedno uporablja starejšo množinsko obliko »constitutions«, s pomenom množstva pravil (glej *American Colonial Documents to 1776*, ur. Merrill Jensen, Oxford University Press, London 1955, str. 268-71; za New York glej esej Cadwalladerja Coldena »Observations on the Balance of Power in Government« (1744/45), v katerem trdi, da je bila »Our Constitution of Government« skoraj »enaka tisti, ki jo je ljudstvo Anglije tako cenilo« in nadaljuje tako, da poda opis »ustreznega Ravnotežja« te ureditve (glej Jack P. Green, ur., *Great Britain and the American Colonies, 1606-1763*, Harper & Row, New York 1970, str. 252 ff. Za Massachusetts glej Thomas Hutchinson, *The History of the Colony and Province of Massachusetts Bay*, ur. L. S. Mayo, zv. 3, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1936; ponatis: Kraus, 1970, str. 184 in passim.

* Sklep o sodelovanju je bil v bistvu nalog za hišne preiskave, ki je pooblašчал britanske oficirje, da preiščejo katerikoli prostor pri iskanju tihotapljenega blaga.

** Takrat, v Bolingbrokovem času, izraz seveda še ni imel današnjega pomena, označeval je nekaj, kar je »v nasprotju z (veljavno) ureditvijo«, »protiureditveno«, ne pa še nečesa v nasprotju z določili temeljnega pisanega zakonskega dokumenta.

49. Za podrobnosti glej Gerald Stourzh, *Vom Widerstandsrecht zur Verfassungsgerichtsbarkeit: Das Problem der Verfassungswidrigkeit im 18. Jahrhundert*, Collection of the Institute for European and Comparative Legal History of the Law Faculty of the University of Graz no. 6, ur. B. Sutter, Institut für Europäische und Vergleichende Rechtsgeschichte d. Universität Graz, Graz 1974, str. 37.

zavesti o tem, da so zakonodajalci podrejeni ustavi, ne pa, kot je trdila tradicionalna zgodnje moderna politična teorija od Jeana Bodina do Sira Williama Blackstona, »suvereni«, je izdatno pripomogla jasna formulacija tega odnosa podrejenosti izpod peresa Emmericha de Vattela. Vattel je bil prvi, ki je razjasnil dvoumnost, ki jo je pustil nerešeno Locke. Locke je namreč različno uporabljal koncept »vrhovne oblasti« [»supreme power«] – temu angleškemu izrazu je dajal prednost pred pojmom »suverenosti«; »vrhovna oblast« se je pri Locku nanašala tako na zakonodajno oblast, kot tudi na tisto oblast, ki jo je »ohranilo ljudstvo«. Sedemdeset let pozneje je Vattel jasno razmejil ustavo in zakonodajno oblast, ki je bila odvisna od nje in ji je bila podrejena. Vattel je zapisal – kot ga je navajal James Otis leta 1764: »Ustava države mora namreč biti nespremenljiva; in ker jo je izvirno vzpostavil narod, ki je zatem določenim osebam zaupal zakonodajno oblast, poseganje v temeljne zakone presega njihova pooblastila.« Še jasnejši pa je takoj naslednji odlomek, ki pa ga ne navajam po Otisu, temveč puščam v francoskem izvirniku: »Enfin, c'est de la constitution que ces législateurs tiennent leur puouvoir, comment pourraient-ils la changer, sans détruire le fondement de leur autorité.«⁵⁰ [»Končno pa je ustava tista, od katere zakonodajalci prejema svojo oblast; kako bi jo torej lahko spremenili, ne da bi s tem uničili temelj svoje oblasti.«] Dodajmo še, da obstaja neverjetna podobnost (ki jo je pred mnogo leti opazil Edward Corwin) med Vattelovimi trditvami in okrožnico Massachusetts Circular Letter iz leta 1768, ki pravi: »Da je v vseh svobodnih Državah Ustava nespremenljiva; & ker vrhovna Zakonodajala prejema svojo Oblast in Avtoriteto od Ustave, ne more prekoračiti njenih omejitev, ne da bi uničila svoje lastne temelje.«⁵¹

2. Posledica občutka zatiranja je bila, da se je pri Američanih po neodvisnosti izostrila zavest o tem, da potrebujejo zaščito pred »zlorabami« [»encroachments«] s strani vladajočih, pa naj gre za zakonodajno ali izvršno oblast. Najbolj zgovoren izraz te želje, ki je prav tako dobro znan, a je bistven za temo tega članka, je mogoče najti v sklepih [resolves] mestnega zbora mesta Concord, Massachusetts, z dne 21. oktobra 1776: »Menimo, da Ustava, v skladu s svojim pravim pojmom, pomeni sistem načel, vzpostavljen zato, da zagotovi podložniku Posest in uživanje njegovih pravic in privilegijev ter jih zavaruje pred katerokoli zlorabo vladajoče strani.«⁵² Rezultat tega občutka je bilo trdno

50. Prim. Stourzh, *Fundamental Laws*, str. 33 op. 79.

51. Ibid., str. 34 op. 85.

52. Oscar Handlin in Mary F. Handlin, ur., *The Popular Sources of Political Authority*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. 1966, str. 152-53.

zakoličenje posameznikovih pravic – ki so bile same dediščina angleške tradicije, pravic svobodno rojenih Angležev! – v Listinah Pravic [Bills of Rights] (najprej v Virginiji), v državnih ustavah (tako v organizacijskih delih teh ustav kot v njihovih Listinah pravic), in končno v Listini pravic Ustave Združenih držav, ki ji je bila dodana s pomočjo amandmajev I – X (in pozneje predvsem XIV). V tem poglavju ne bom obširneje govoril o tem razvoju, ki je bil pogosto komentiran, vendar pa je potrebno poudariti, da je ta proces *poustavljenja* [*constitutionalizing*] človekovih pravic, vključno s tistim, kar so nemški teoretiki poimenovali *pozitivacija naravnega prava* [*Positivierung des Naturrechts*], ena velikih inovacij severnoameriškega ustavnega gibanja ali konstitucionalizma; njegove posledice so imele svetovne razsežnosti in segajo še daleč v dvajseto stoletje, celo v naš današnji čas (značilen primer predstavlja kanadski ustavni razvoj).⁵³

3. Na hitro bi rad poudaril dejstvo, ki ga je šele potrebno sistematično raziskati, da so bile dojete in tudi poimenovane kot Ustave ne le državne ustave, ampak tudi konfederalna pogodba z nazivom *Articles of Confederation*. Montesquieu je v svojem slovitem delu, v poglavju o federaciji ali zvezi republik kot sredstvu za zagotovitev zunanje varnosti, govoril o »une manières de constitution qui a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain, et la force extérieure du monarchique ... la république fédérative.« [»obliki ureditve, ki ima vse notranje prednosti republikanske vladavine in zunanjo moč monarhije ... federativni ali zvezni republiki.«] V naslovu tega poglavja je prav tako govoril o »constitution fédérale« [»zvezni ureditvi/ustavi«].⁵⁴ Tako nas ne more preveč presenetiti, da naletimo na različne tovrstne omembe *Articles of Confederation*, kot npr. Madisonovo pismo Monroeju iz avgusta leta 1785, ki govori o prizadevanjih za vključitev urejanja trgovine v »foederal Constitution«. George Washington je istega leta prav tako omenjal »the Constitution« [»Ustavo«].⁵⁵

53. Prim. Stourzh, *Fundamental Laws*, str. 11–12.

54. *De l'Esprit des Lois*, knjiga 9, pogl. 1 in 2.

55. Že 2. januarja 1775 je Silas Deane pisal, da lahko, če je prvi obči Kongres kolonije združil med sabo, »drugi ustvari trajno Konfederacijo, ki najbrž ne bo potrebovala ničesar drugega kot čas, da bo prerasla v dovršeno & popolno ameriško ureditev [mature it into complet & perfect American Constitution], edino primerno za Združene države, pa naj bodo povezane z Veliko Britanijo ali ne« (poudarek G. S.); to navaja Jack N. Rakove v: *The Beginnings of National Politics*, Knopf, New York 1979, str. 141 ff. Madison Monroeju, 7. avgust 1785, v., zv. 8, University of Virginia Press, Charlottesville 1973, str. 333; Washington McHenryju, avgust 1785, v: *The Writings of George Washington*, ur. J. C. Fitzpatrick, zv. 28, U. S. Government Printing Office, Washington D. C. 1938, str. 228 f. S konceptualnega gledišča

Naloga leta 1787 je torej izrasla iz prizadevanj za okrepitev »ustave« ([«constitution«], ki je že obstajala, čeprav so ti napor prav kmalu prevzeli obliko izdelave osnutka nove zvezne Ustave.

4. Razvoj »pisanih ustav« na državni ravni in zatem na zvezni ravni je dovolj dobro znan in komajda potrebuje kak komentar. Želja, da bi v enem dokumentu zbrali temeljna pravila vladavine, opredelili različne ločene oblasti in določili pristojnosti različnim organom ali »vejam«, je bila tako rezultat spora z Anglijo, kot tudi tradicije pisanih temeljnih dokumentov iz kolonialnih časov. Vpliv te tradicije ponazarja dejstvo, da sta tako Rhode Island kot tudi Connecticut ohranila svoje kolonialne ustanovne listine [charters] še precej dolgo v devetnajsto stoletje. Morda bi bilo koristno ustave, ki združujejo vse pomembne opredelitve [provisions] različnih oblasti vladavine, ločitev vej oblasti in varstvo posameznikovih pravic v enem dokumentu, imenovati *dokumentarne* ustave, kot je pred več kot enim stoletjem predlagal James Bryce.⁵⁶ Ta razjasnitev terminologije bi morda pomagala odpraviti zadrego, ki še vedno povzroča zmedo v sodobnih razpravah o ustavni teoriji, še posebej v Združenih državah, a tudi drugod – nejasnost, ki je v tem, da se »pisanim ustavam« že samim po sebi pripisuje najvišjo, vrhovno [paramount] veljavnost. To nejasnost je še povečalo in pomagalo ohraniti eno od najbolj slavnih pravil ameriškega ustavnega prava, razsodba Johna Marshalla v primeru *Marbury v. Madison*: »Gotovo vsi, ki so oblikovali pisane ustave, menijo, da te predstavljajo temeljni in najvišji zakon naroda, in zato je mora biti sestavni del teorije vsake take vladavine pravilo, da je zakonodajni predpis, ki je v nasprotju z Ustavo, ničen.«⁵⁷

je v tem kontekstu zelo zanimiva Madisonova uporaba pojma »ustava« ([«constitution«], tako v njegovih »Notes on Ancient and Modern Confederacies« kot v njegovih »Vices of the Political System of the United States«. V prvem delu Madison odkrito opozarja na »Slabosti Ureditve« ([«Vices of the Constitution«]) amfiktionske – starogrške plemenske – konfederativne zveze, arhenske starogrške konfederacije, švicarske – helvetske konfederacije, belgijske konfederacije in nemške konfederacije. Prim. *The Papers of James Madison*, ur. W. T. Hutchinson, Robert A. Rutland in dr., zv. 9, University of Chicago Press, Chicago 1975, str. 6, 8, 11, 16, 22. V delu »Vices of the Political System of the United States«, april 1787, točka 7, Madison opozarja: »Sankcija je bistvena za idejo prava, tako kot je prisila za idejo vladavine. Ker je zvezni sistem brez obeh, zahteva velika življenska načela *Politične Ureditve*. V okvirih oblike takšne ureditve ni pravzaprav nič več kot pogodba o prijateljstvu, trgovanju in zavezništvu med neodvisnimi in Suverenimi državami« (poudarek G.S.), *ibid.*, str. 351.

56. James Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, zv. 1, Clarendon Press, Oxford Ang. 1901, str. 205.

57. 1 Cranch 137.

5. To nas pripelje do pete in zadnje točke. Nastanek pojma ustave kot *najvišjega zakona* [*paramount law*], katerega vladavina je vrhovna [*supreme*] in torej razveljavlja, če je to proceduralno mogoče, katerikoli zakon nižjega nivoja v hierarhiji pravnih norm, vključno z »navadnimi«, s strani zakonodajalca sprejetimi zakoni, je *resnična* velika inovacija in dosežek ameriškega konstitucionalizma osemnajstega stoletja. Zavest o *tej* inovaciji, ne o ustavah, zvedenih na pisane dokumente, je bila tista, ki je izzvala ponosne komentarje Američanov osemnajstega stoletja, kot so bili Tom Paine, James Iredell in James Madison. Vsi trije so primerjali nov ameriški [politični] sistem s sistemom Velike Britanije. Vsi trije so – kar je zanimiva ponazoritev zgodovinske zavesti in njene politične uporabe – pokazali na isti primer zakonodajne vsemoči v Britaniji: *Septennial Act* [*Sedemletni zakon*] iz leta 1716, s katerim je Parlament med zasedanjem ne le podaljšal mandat naslednjemu Parlamentu s treh na sedem let, temveč je podaljšal *svoj lasten mandat* s treh na še naslednja štiri leta. Tedanja opozicija je imela ta ukrep za kršitev Britanske ustave/ureditve [*constitution*], vendar pa dejansko ni bilo nobenega sredstva, ki bi lahko preprečilo suvereni, ustavni in zakonodajni oblasti Parlamenta, da bi storil to, kar je storil. Napredek ameriške ustavne teorije se je meril prav s pomočjo primerjave z britanskim *Sedemletnim zakonom*. Za Toma Painea je bil ta zakon dokaz, da »Anglija nima ustave«. Leta 1786 je James Iredell iz Severne Karoline obsodil »načelo neomejene zakonodajne oblasti« v Britaniji, ki »jo naša ustava [namreč državna ustava Severne Karoline] zavrača.« Iredell je prav tako pokazal na *Sedemletni zakon* kot dokaz, da so »v Angliji torej manj svobodni, kot smo mi.« James Madison pa je v *Federalistu* št. 53 prav tako z istim primerom obsodil »nevarne postopke« in možnost, da se spremeni »z zakonodajnimi predpisi nekatere od najbolj temeljnih členov vladavine.« V nasprotju s tem pa je James Madison visoko cenil »ustavo, nadrejeno [*paramount*] vladavini.«⁵⁸ In prav to je resnično najpomembnejša inovacija ustavne teorije v Ameriki.

Prevedel Gorazd Korošec

58. Paine, v: *The Rights of Man*, kot ga navaja Charles H. McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Cornell University Press, Ithaca N. Y. 1947; mehka vezava 1958, str. 2; *Life and Correspondence of James Iredell*, ur. G. J. McRee, New York 1858, zv. 2, str. 148; *The Federalist* št. 53, str. 361. O »najvišjem« [*paramount*] značaju ustave nasproti zakonodaji, prim. zanimiva spisa Noaha Websterja (1790) in Thomasa Tudorja Tuckerja (1786), ki ju navaja Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1969, str. 278, 280-81. K Woodovemu prepričanju, da noben drug spis

pred letom 1787 ne razkriva tako jasno in prepričljivo kot Tuckerjev pamflet *Conciliatory Hints ...* (objavljen 21. septembra 1786 v Charlestonu S. C.), kako daleč so se Američani oddaljili od angleške koncepcije politike, bi pripomnil, da je članek Jamesa Iredella, ki ga omenja ta opomba, objavljen v Newbern N. C. 17. avgusta 1786, vsaj tako pomemben dokument o »novosti« ameriškega koncepta ustave, kot Tuckerjev; Iredellov tekst omenja Wood, *Creation of the American Republic*, str. 461-62. O zgodnejšem stališču Iredella iz leta 1783, da je Ustava »nadrejena celo Zakonodaji«, glej *The Papers of James Iredell*, ur. Don Higginbotham, zv. 2, North Carolina Division of Archives and History, Raleigh 1976, str. 449. Ideja ustave kot temeljnega in najvišjega zakona, ki se nahaja onstran pristojnosti zakonodajnega telesa pri sprejemanju zakonskih predpisov in je zakonodajno telo ne more spremeniti, je bila bistvenega pomena za kritiko političnega sistema Virginije izpod peresa Thomasa Jeffersona. Za to glej, najprej, Vprašanje XIII: »Constitution«, njegovega dela *Notes on the State of Virginia*, ki kaže, da se je Jefferson zavedal starejših pravnih uporab pojma »constitution«, prav tako kot tudi »magičnosti, ki naj bi jo vsebovala beseda ustava [constitution]« (glej točko 5 njegovega spiska slabosti ustave); drugič, njegov »Draught of a Fundamental Constitution for the Commonwealth of Virginia« iz leta 1783; in tretjič, zadnji odstavek Jeffersonove listine (in zakona) za vzpostavitev Verske Svobode (1786). Ti trije pomembni spisi so zbrani in najlažje dostopni v Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, ur. William Peden, W. W. Norton & Co. for the Institute of Early American History and Culture, New York 1972, str. 121-25 (posebno 123-24), 209-22, 224-25. Za podrobnosti o listini o Verski svobodi in njenem sprejetju, glej *The Papers of Thomas Jefferson*, ur. Julian P. Boyd in dr., zv. 2, Princeton University Press, Princeton N. J. 1950, str. 547-53; o njegovem zadnjem odstavku glej nedavna razmišljanja v eseju Ralpha Lernerja, »Jefferson's Pulse of Republican Reformation«, v: *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic*, Cornell University Press, Ithaca N. Y. 1987, str. 87-88.

Tomaž Erzar

REKONSTRUKCIJA

Émile Bréhier zaključuje svoje razpravljanje o teoriji netelesnega v zgodnjem stoicizmu,¹ razpravljanje, ki se je v zgodovino filozofije dokončno vpisalo šele s konceptualizacijo, ki jo je teoriji dal Deleuze v *Logiki smisla*, z dvema splošnima in, kot bomo videli, neuravnoteženima tezama. Prvič, da je stoiško razlikovanje med telesnimi vzroki in netelesnimi učinki na izviren način izpodrinilo platonistično teorijo gradacije bivajočega in aristotelovsko teorijo substance in akcidenc: če je pri Platonu in Aristotelu bistvo bivajočega misel in če zato razum z lastno dejavnostjo zadeva bistvo stvari, medtem ko čutnozaznavno spoznanje ostaja na površini in pri akcidentalnem, se pri stoikih misel, razvita v diskurzivnem spoznanju dialektike in logike, giblje na sami površini in zadeva življenje bitij v prostoru in času, ki sta za Platona in Aristotela zgolj momenta nepopolnosti in nedoločenega, dodana k biti. In drugič, da je stoiška teorija netelesnega poglobila razkorak med spoznanjem telesnih vzrokov, ki je intuitivno in se ne izraža v jeziku, in diskurzivnim spoznanjem, ki zadeva netelesne učinke. O tem razkoraku priča iztek stoicizma: stoiki rimske dobe opustijo sterilno dialektiko in hipotetično sklepanje svojih predhodnikov, ki ne izražata dejanskih vzročnih zvez med pojavi, ter razvijajo predvsem konsekvence nediskurzivnega, intuitivnega spoznanja, ki je edino dejansko, najprej v smeri moralnega spoznanja, ki je intuitivno kontemplacijo vpreglo v službo moralnega delovanja, nato v smeri neizgovorljivega spoznanja mistike. Temu izteku bi lahko dali bolj zaokroženo podobo, če bi rekli, da so se trije sestavni deli stoicizma transformirali tako, da se je logika izpraznila, etika moralizirala in fizika mistificirala.

Neravnotežje v tezah seveda ni časovno in ne izvira iz nekakšnega časovnega neskladja med, denimo, izjemno izvirnim, filozofsko radikalnim začetkom stoicizma in njegovim negativnim iztekom, ampak razkriva neko konceptualno težavo: če je za pozne stoike edino *dejansko* le nediskurzivno spoznanje vzrokov, kako je potem mogoče, da je zgodnji stoicizem zoper

1. Bréhier, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Pariz 1928.

platonizem in aristotelizem kot *dejansko* afirmiral gibanje stvari v prostoru in času, ki se prek učinkov izraža v jeziku. In prav to je jedro problema, ko gre za rekonstrukcijo stoiške teorije netelesnega: kako je mogoče, da poleg edinih dejanskih bitij, se pravi teles, telesnega, zgodnji stoicizem pozna tudi kategorije netelesnega, ki opisujejo neko nebivajoče, ki pa vendarle ni absolutno nebivajoče, saj obstaja kot predmet diskurzivnega mišljenja.

Splošno rečeno sta poglavitni vzrok težav dve problematični artikulaciji: med teorijo vzrokov in teorijo netelesnega in med štirimi modusi netelesnega. Najprej, kako razumeti čisto teorijo teles ter hkrati ne pozabiti na teorijo netelesnega, ki nastopa kot njen nujni nasledek, ali celo kot sekundarni produkt? In kako uskladiti prevrat v teoriji vzročnosti ter posledično v ontologiji in logiki, ki ga uvede stoiško zavračanje intelegibilnih in netelesnih vzrokov, s skromno in sterilno hevristiko, ki jo prinaša logika, oprta na teorijo netelesnih učinkov? Problem se torej zastavlja, prvič, v zvezi s statusom teorije netelesnega, kajti očitno je, da ima pri preseganju platonistično-aristotelovske paradigme glavno težo teorija vzrokov, in, drugič, v zvezi s posledicami teorije netelesnega v logiki, kolikor ta obtiči v slepi ulici, ko gre za preiskovanje dejanskih relacij in odnosov med pojavi. Nadalje, kako dojeti zvezo med tremi modusi netelesnega, ki izhajajo iz kritične obravnave Aristotelovih rešitev aporij časa in prostora ter neke splošne konceptualizacije telesnega, ki družijo stoike, atomiste in predsokratike, se pravi med kategorijami prostora, praznega prostora in časa ter slavnjejšo stoiško teorijo o izrazljivem (*lektón*) oziroma o atributih? Prvi trije so se v zgodovini filozofije vpisovali zlasti v problematiko limite in kontinuuma, medtem ko zadnji očitno odpira semantično vprašanje pomena stavkov. Tu se torej lahko naivno vprašamo, ali ni prav premostitev prepada med različnimi modusi netelesnega pogoj za kakšnokoli »celovito« teorijo netelesnega.

Gotovo je, da imajo ti ugovori nek zgodovinsko-filološki pomen, toda ob tem ne smemo pozabiti na bistveni dosežek Bréhierjevega komentarja: novost Bréhierjeve interpretacije namreč ni le v tem, da je prvi stoiško teorijo netelesnega mislil kot celoto in jo postavil ob bok teoriji vzročnosti, kot njenemu korelatu, temveč predvsem, da je dal tej teoriji ontološki domet. Stoiška teorija netelesnega je pri Bréhierju koncipirana kot prvi poskus v zgodovini filozofije, ki meri na spremenljivo in gibajoče bistvo bivajočega, na dogodkovnost bivajočega. Kar stoiiki imenujejo netelesno, je po Bréhierju neka kvaliteta dejanskosti, se pravi dejstev in dogodkov, ki ni ne bit niti lastnost biti, ampak nekaj, kar o biti rečemo ali trdimo, kar v stavku izraža izključno glagol in kar je, ker je

izrazljivo, del mišljenja. Stoicizem torej ni artikuliral nič manj kot spoj diskurzivne vednosti z nestalnim gibanjem postajanja, spoj mišljenja in neke dejanskosti na meji bivajočega in nebivajočega, »zbližanje logične in časovno-prostorske biti«. Zato moramo iti dlje od splošnih ugovorov in se ob Bréhierjevi rekonstrukciji stoiške teorije vprašati, ali je mogoče dogodkovnost, ki naj bi jo afirmirala teorija netelesnega v zgodnjem stoicizmu, misliti prek opore na nek kontinuum časa in prostora. Teza v članku je, da tudi obči problemi te rekonstrukcije izvirajo v nezadostni konceptualizaciji dogodkovnosti, ki, heglovsko rečeno, še ni na ravni pojma, se pravi še ni očiščena predstavnega mišljenja. Videli bomo, da je posredniško vlogo med konceptualizacijo dogodkovnosti na meji bivajočega in predstavnim mišljenjem, ki je domena telesnega, odigrala neka posebna, zamolčana, »telesna« raba netelesnih atributov.

I. Obnovimo skupaj z Bréhierjem glavne poteze stoiške teorije telesnih vzrokov. Filozofski prevrat stoicizma, ki ga zaznamuje zavračanje kakršnihkoli zgolj intelegibilnih in netelesnih vzrokov oziroma počel, kakršne so Platonove ideje in Aristotelovo prvo gibalno, se opira na koncepcijo, ki jo je najti že pri Antistenu, da je namreč telesno, se pravi to, kar deluje in kar lahko neko delovanje aficira, edina realnost. Trditev, da »je vse, kar obstaja, telo«, pri stoikih pomeni, da edino telo lahko deluje kot vzrok telesa in da so določujoča počela bivajočega zgolj in le telesa. Telesa vstopajo druga v drugo, kakor ogenj vstopa v telesa, na katera deluje kot vzrok, in kakor živi organizmi nosijo v sebi lastne vzroke ter lastno moč razvoja in transformacij. Nujno je poudariti, da je ta moč oziroma vzročnost telesom notranja, da je intimno »povezana prav s tistim bivajočim, čigar vzrok je«. ² Moč v telesih je torej generativni, produkcijski vzrok teles, ki je iz enake substance kot to, kar proizvaja: moč ne proizvaja bivajočega, kot na primer kipar daje zunanjo obliko kamnu, ampak kot seme, ki razvije, do neke točke oziroma oblike v času in prostoru, latentne lastnosti živega. Življenje teles zato ni le življenje elementov, ki po neki notranji logiki prehajajo drug v drugega, temveč pravo življenje, življenje biološkega razvoja, ki obstaja le tako, da se razvija, in je v svojih določitvah samozadostno. ³ In kot je bistvo biološkega življenja enotno, tako je enoten vzrok življenja teles. Enotno počelo, veliki ogenj, ki vse prežema, daje enotnost tako posameznim živim bitjem kot svetu v celoti: »Enotnost vzroka in počela se prevede v enotnost

2. *Ibid.*, str. 5.

3. Na to opozarjajo številni primeri vzeti iz življenja živih bitij: rast rastlin, zaploditev, nastajanje in odmiranje, življenje in smrt.

telesa, ki ga počelo proizvede.«⁴ Toda ogenj kot enotni vzrok vsega telesnega zato ni nič manj telo.

Intimno prežemanje teles in vzročnosti, oziroma enotnega telesa in vzroka, telesa-vzroka pravzaprav, onemogoča, da bi bila telesa vzrok drugo drugega, temveč so telesa vzroki na sebi, ki za svojo afirmacijo ne potrebujejo učinkov, kolikor sploh lahko govorimo o učinkih, kajti telesno ne vstopa v nič, kar ne bi bilo telo. Ker se torej netelesno telesnega ne dotika v nobeni točki, je delovanje telesnega na netelesno izključeno; telo je edini *agens* in edini *patiens*. Morebitni produkti delovanja teles tako ne morejo manifestirati niti delovanja teles niti tega, kar telesa utrpijo od delovanja drugih teles. Telesne substance imajo svoje notranje življenje, življenje čistih, globinskih vzrokov, ki je zaprto vase in ni predmet diskurzivnega spoznanja, čeprav zato ni nič manj predmet spoznanja. Za razliko od skeptikov stoiki niso nikoli dvomili v obstoj vednosti o telesih, kajti tudi zanje, kot za Aristotela, je predstavno mišljenje telesno: čutnozaznavno spoznanje spoznava na način telesnega stika in penetracije, je telesna dejavnost in afekcija telesa po telesu. »Med temi telesi je prvo telo zunanji predmet, drugo hegemoni del duše.«⁵ Od tod dokazi o telesnosti duše pri Kleantu in Hrizipu: duša trpi s telesom, je telesu primerljiva in koekstenzivna; duša se dotika telesa in se ob smrti loči od njega. Vednost o vzrokih torej ni le telesna v smislu, da prihaja iz telesa in po telesu, ampak tudi deli usodo telesnega, kar naposled pomeni, da je prav tako samozadostna in hermetična kot samo življenje teles.

Zdaj lahko izmerimo prepad med stoicizmom in velikim delom grške postparmenidovske filozofije: če je tu bistvo bivajočega telesno in je telesno tudi spoznanje tega bistva, je tam povzdignjeno na raven nadčutnega, inteligibilnega počela. Na to kaže na primer Aristotelovo razlikovanje med živalsko, telesno in nadčutno, netelesno dušo. Ali, v platonizmu, razmerje bivajočega do čistih inteligibilnih bitnosti, ki urejajo nastanek svojih podob, kakor idealni geometrijski lik ureja telesne like, se pravi s postavitvijo neke stalne, idealne meje, ki se ji telesa-podobe nepopolno približujejo; bivajoče nastopa kot omejitvev, oslabitev in korupcija netelesnega počela, medtem ko je samo počelo kot prvi predmet mišljenja izključno inteligibilno. S sestopom iz nadčutne, idealne inteligibilnosti in naselitvijo v globino teles se je v stoicizmu vzročno bistvo bivajočega dinamiziralo in približalo organskemu življenju: ves svet, z vso

4. *Ibid.*, str. 5.

5. *Ibid.*, str. 62.

hierarhijo in vsemi svojimi deli ter transformacijami, je živo bitje. Videti je, pravi Bréhier, kot da je »matematično-mehanistični racionalizem Pitagore, Platona in Aristotela moral v stoicizmu odstopiti prostor biološko-vitalističnemu materializmu«. ⁶ V tem je mogoče videti hkrati tradicionalnost in radikalno novost stoiške teorije glede na platonizem in aristotelizem: tradicionalnost, kolikor stoiško mišljenje misli počela sveta z nekim organicističnim, telesnim dispozitivom, v terminih prasnovi, aktivnih, pasivnih elementov, in se nevarno približuje predsokratski filozofiji, glede na katero je matematična idealnost intelegibilnega velik korak naprej; novost, kolikor izhaja iz izkušnje mišljenja v terminih nadčutne intelegibilnosti in jo zavrača v imenu mišljenja bivajočega kot gibajoče in spremenljive realnosti.

Toda posledica sestopa iz sfere nadčutnega v stoiški teoriji je razdelitev spoznanja na spoznanje telesnega oziroma telesno spoznanje in neko diskurzivno vednost, ki pa ni telesna. Življenje teles se namreč diskurzivnemu spoznanju razgrinja le v svojih netelesnih »učinkih«, ki spremljajo notranje življenje teles, ne da bi mogli kakorkoli oslabiti ali afektirati svoje vzroke. To, da skalpel prereže kožo, ne odvzame niti ne doda ničesar k bistvu skalpela. Na eni strani je torej spoznanje življenja teles, ki notranje in popolnoma določajo vse bivajoče, toda to spoznanje ni diskurzivno; na drugi dialektična vednost o netelesnem, katere določila pa ne izhajajo iz življenja teles in ki zato ne more neposredno odražati njegovega spreminjajočega in gibljivega bstva. V tem je radikalna in paradokсна novost stoicizma oziroma njegove teorije netelesnega: obstaja nek »skoraj« nič, neka netelesna, skoraj nična vednost, ki pa očitno zadeva telesa. Kako je to mogoče? Kako je mogoče, da dinamično življenje v globini telesnega najde izraz v netelesnem spoznanju dialektike in logike? Kakšno je razmerje med bistvom skalpela in razrezanostjo kože?

Ker aktivna elementa sveta, ogenj in zrak, porajata pasivne elemente prek transformacij, neko telo drugemu telesu ne more dodati nobene lastnosti. »Kadar na primer ogenj razžari železo, ne smemo reči, da je ogenj dal železu neko novo lastnost, temveč da je ogenj prešel v železo in da z njim soobstaja v vseh njegovih delih.« ⁷ Telesa torej ne producirajo lastnosti niti jih ne izmenjujejo med seboj; neka modifikacija v življenju teles, se pravi sprememba razmerja med telesi, lahko nastane le kot zmes, ki v zadnji instanci prežema vsa telesa in jim daje neko skupno razsežnost. Stoiška teorija telesnih vzrokov ne pozna

6. *Ibid.*, str. 6 in str. 61.

7. *Ibid.*, str. 11.

nobenih razmerij ali relacij med telesi, »vsa telesa so momenti oziroma vidiki obstoja ene in iste biti, to je ognja, čigar zgodba je zgodba sveta«. ⁸ Toda v stoicizmu niso odsotne le relacije med telesi, temveč tudi relacija med vzroki in netelesnimi učinki. Mišljenje lastnosti teles kot relacije bi namreč zahtevalo ali idejo delovanja navzven ali idejo nekakšne zveze med tem, kar deluje, povzroča, in tem, kar trpi delovanje, pa naj je v globini teles ali pa se na njihovi površini kaže kot učinek. Tako se lastnosti teles v stoiški teoriji ne morejo manifestirati kot individualizirane entitete, marveč so potisnjene, bolje rečeno, potopljene v globino telesnega – na površje lahko splavajo le, če so pomešane z drugimi lastnostmi telesnega, se pravi kot neka nedoločena, mešana lastnost, zmes.

Poskusimo se stvari lotiti z druge strani: kakšna lastnost bi sploh lahko pripadala netelesnemu? Hrizipov zgled imenuje netelesno geometrijsko površino stožca, ki ga po višini razrežemo na neko dovolj veliko število ploskev. Paradoks tega razreza je v tem, da ploskve niso ne enake niti neenake: če bi bile enake, potem bi imeli opravka z valjem, če pa bi bile neenake, potem bi bila površina stožca nazobčana, ne pa ravna, kakršna je v resnici. Iz tega je mogoče sklepati, da so lastnosti površene kriteriju primerljivosti oziroma identičnosti: ker površina geometrijskih likov ni ne podobna ne nepodobna, ne more biti prava lastnost. Eden od kriterijev, ki pri stoikih kvalificira entitete za netelesne, je torej znamenita neizmerljivost geometrijskih količin, ob katero je trčila grška matematika s pitagorejci.

Pod termin netelesno (*asómaton*) stoiki v splošnem uvrščajo vse tiste aporetčne lastnosti prostora, časa ter praznega, ki jih je Aristotel v *Fiziki* in *Metafiziki* označil za nebivajoče. V tem oziru, komentira Bréhier, sta že pri Aristotelu kritika Platonovih nadčasnih idej ter razrešitev aporij časa in prostora z razločitvijo polnega prostora teles od praznega prostora netelesnega pripravili možnost »zbližanja logične in časovnoprostorske biti« v stoicizmu, kolikor Idejam in aporijam pripisujeta enak, to je nedejanski modus obstoja. Vendar pa je Aristotelova ontologija mednju postavila razkorak med substanco in akcidentami: misel pri Aristotelu zadeva esence, ki so izven časa in prostora, zato je gibanje v času in prostoru, ki je predmet čutnega spoznanja, zgolj akcidentalno in nepopolno. Tak je splošni zgodovinski okvir Bréhierjeve interpretacije: stoiška teorija netelesnega je na eni strani odgovor na aristotelovsko razrešitev aporij gibanja in prostora, na drugi rehabilitacija dialektike v vlogi izražanja ne neke platonistične negibne in stalne idealnosti, temveč gibajočega in

8. *Ibid.*, str. 62.

spremenljivega bistva časa in prostora. Toda če naj dialektika ne bo omejena na aporetične lastnosti geometrijskih površin, o katerih ni mogoče imeti nobenega pozitivnega spoznanja, mora giblivo bistvo telesnega najti nek neparadoksen izraz, ki bo na nedvoumen način predmet nekega spoznanja. Tak izraz prinaša stoiška teorija o atributih in izrazljivem.

»Ko skalpel prereže kožo, prvo telo na drugem ne proizvede nobene nove lastnosti, temveč nov atribut, biti prerezan.«⁹ Na prvi pogled je mogoče attribute razumeti kot posredne učinke telesnih vzrokov, toda to bi veljalo le, če bi med njimi obstajala vzročna zveza; ali kot površinski odraz notranjih transformacij v sferi teles, a spet le v primeru, če bi med telesnim in netelesnim obstajal skupni termin, medij, stik, ali neko razmerje površine in globine. Vse te možnosti so v stoicizmu zaprte s teorijo samozadostne telesne vzročnosti; medij atributov je površina brez globine, čista povrhnjica. Edino pozitivno določilo netelesnih atributov v stoiški teoriji je, da jih izražajo stavki, ki vsebujejo glagol, kot na primer stavek: Sokrat se spreha. Atributi so elementi neke kvalitete stavkov oziroma logičnih trditev oziroma sodb, katere nosilec je glagol in ki se imenuje izrazljivost oziroma izrazljivo (*exprimable*). Atribut zato ne more biti določilo telesnega, njegov, četudi še tako posredni učinek; atributi, pravi lucidno Bréhier, le beležijo dogodke, »gibanje brezmejno in brezkončne mnogoterosti dogodkov«. Se pravi nekih entitet, ki niso ne dejavnosti ne trpnosti – te pripadajo sferi telesnega –, temveč so pollegitimni, nezakonski, »bastardni« koncepti, nebivajoče entitete, za katere vendarle ni mogoče reči, da niso predmeti spoznanja.¹⁰

II. Obnovimo na kratko stoiško teorijo izrazljivega, ki je dovolj znana. Med Grkom in barbarom, ki sta soočena z isto izjavo in istim čutnozaznavnim spoznanjem, vendarle obstaja bistvena razlika, čeprav je njen obstoj na ravni telesnega spoznanja nedoločljiv: Grk ne le da sliši zvočno plat izjave, ampak jo tudi razume. Objekt čutne zaznave ima zanj neko dodatno kvaliteto, ki ni telesna lastnost, in to je, da je označen z izjavo. Izrazljivo je tako v stoiški teoriji definirano kot vmesni člen, kot netelesni posrednik med telesnim vtisom in zunanjim, prav tako telesnim predmetom. V Aristotelovi teoriji ni prostora za tako posredovanje: objekt je vselej mišljeni, označeni objekt. Toda ta netelesna kvaliteta objekta, in to je bistvena opredelitev izrazljivega, ni enaka pomenu besed. Seveda, gledano z vidika predmeta, tudi izrazljivo tako kot pomen

9. *Ibid.*, str. 12.

10. Prim. uvodno in sklepno poglavje v knjigi.

neke besede označuje nek predmet: kolikor namreč glagol izraža neko dogajanje, ki je vselej vezano na osebek glagola, lahko ta glagolski osebek dojamemo kot predmet, ki ga označuje izrazljivo. Toda, gledano z vidika besednega izraza, imajo atributivnost izrazljivega samo stavki kot celote, zato je treba ločiti med semantiko besed in semantiko stavkov. Bistvo izrazljivega je njegova izraženost z glagolom nekega stavka, medtem ko je označenost bistvo predmeta, poimenovanega z besedo, pri čemer je to bistvo prav tako lahko izraženo z izrazljivim. Če na primer rečemo, da se železo segreva, ali pa da je železo vroče. Ali kot pravi Bréhier: »Če je v splošnem 'označeno' [*signifié*] tudi 'izrazljivo', ni jasno, zakaj naj bi tudi vse izrazljivo bilo 'označeno'.«¹¹ Naposled je treba razločevati še med izrazljivim in izjavljajno platjo (*legómenon* – izgovorjeno; kar se govori) nekega stavka ali trditve, kajti izgovarjanje je za stoike dejavnost telesa oziroma teles: besede, ki so izgovorjene, postanejo telesa.

S tem seveda status izrazljivega še ni utrjen; zlasti vprašanje, kakšen je status izrazljivega glede na ostale, se pravi telesne oblike mišljenja, ostaja odprto: izraz je vsekakor del mišljenja, ni pa jasno, v kakšnem razmerju je do mišljenja substanc in lastnosti, ki deluje prek reprezentativnih vtiskov in stika. Stoiški zapisi o tem razmerju niso enotni. Zato pa ta neenotnost še bolj podkrepi logično funkcijo izjavljivega: izjavljivo je vse, kar ni telesna lastnost, a se vendar »dogaja«, v pomenu atribucije, nekemu telesu. Treba je torej vztrajati na tej negativni opredelitvi: »Za to, da bi razumeli izrazljivo, se je treba otresti tako ideje, da atribut neke stvari obstaja fizično (kar obstaja, je stvar sama), kot ideje, da atribut, gledan z logičnega vidika, se pravi kot člen propozicije, obstaja v mišljenju. Le v tem primeru bomo dojeli, da logični atribut in realni atribut, ki sta v resnici oba nedejanska in neobstoječa, popolnoma sovpadeta.«¹² V tem je spekulativni obrat Bréhierjeve interpretacije pojma izrazljivega v stoicizmu: negativni določili, potem ko je umanjala njuna dodatna pozitivna določitev, sovpadeta. Izrazljivo je določeno kot sovpadanje, kratki stik ali spoj

11. *Ibid.*, str. 15. V tem smislu je mogoče s Fregejem reči, da je to, čemur Bréhier pravi označeno, pomen besed oziroma njihova referenca (*Bedeutung*), pomen stavka, se pravi izrazljivo, pa neka kvazi-referenca, referenca celote, ki stavčno logiko zanima le, če da stavku neko enotno vrednost; pri Fregeju je to resničnostna vrednost, se pravi resničnost oziroma ujemanje stavka kot celote z dejstvi. Prim. G. Frege: »O smislu in pomenu«, *Problemi-Razprave* 2, 1987, str. 89. Koncept izrazljivega pri stoikih, kakor ga pojasni Bréhier, je razpet med stavčno, logično plat neke trditve in besedno, referenčno platjo te trditve, se pravi, da je na nek način »med« obema Fregejevima določiloma, referenco in resničnostjo vrednostjo.

12. *Ibid.*, str. 19.

dveh nedejanskih in netelesnih bitnosti, izrazljivega v njegovi stavčno-logični vlogi in izrazljivega v njegovi besedno-referenčni vlogi, oziroma spoj logičnega atributa in atributa telesa: »Zaman bomo iskali razliko, ki bi logični predikat propozicije ločevala od atributov stvari, ki so dojeti kot rezultati njihovega delovanja. Oboje označuje ista beseda, *kategórema*, in oboji se izražajo v glagolih; oboji so netelesni in nedejanski.«¹³ To sovpadanje samo postane pozitivno določilo; čeprav so atributi nedejanski in netelesni, konstituirajo neko (dejansko) vednost o (dejanskih) telesih.

Poskusimo ta obrat izostriti; mogoče je reči, da koncept izrazljivega ohranja enotnost obeh negativnih opredelitev, nedejanskosti in netelesnosti, tako da prehaja od ene opredelitve k drugi: ker *izrazljivo* ni vednost med ostalimi oblikami vednosti, toliko bolj zadeva sam predmet vednosti, se pravi pade v telo, saj je zaradi svojega negotovega statusa med telesnimi oblikami mišljenja določeno z dejansko izraženostjo, z atribuiranostjo dejanskim predmetom. V tem smislu se v propoziciji »skalpel razreže kožo« razrezanost kože izkaže za bistvo noža – globina telesa splava na površje. In ker *atribut* ni telo med telesi, ker nima stika s telesi na način lastnosti, je toliko bolj predmet logičnega spoznanja, se pravi, da se dvigne med spoznanja, saj je zaradi svojega netelesnega statusa med lastnostmi predmetov določen le s svojo logično vrednostjo, ki je vrednost stavka. V tem smislu atribut propozicije »skalpel razreže kožo« ne more vstopiti v zmes telesnih lastnosti, temveč se ohranja na površju telesnosti – površje začne odražati globino, površina komunicira z globino. To »enotnost dvojnega« izdaja tudi samo poimenovanje: na eni strani izrazljivo (*lektón*), ki je kvaliteta stavkov, na drugi atribut (*kategórema*), ki je kvaliteta teles.

Predpogoj tega sovpadanja, ki je osrednji člen celotne teorije izrazljivega, je koncepcija predikacije, ki so jo stoiki podedovali od megarikov. Če je platonistična filozofija problem predikacije dojela kot problem udeležенosti razredov, vrst in rodov bivajočega in če so aristotelovske silogistične sodbe implicirale nesprejemljive ontološke konsekvence, se pravi ontologijo substanc in vanje vključenih esencialnih in akcidentalnih atributov, so za stoike prave atributivne propozicije le tiste, ki ne vsebujejo običajne predikacije s kopulo, temveč glagolsko predikacijo. »Iz tega izhaja, da stoiki priznavajo le propozicije, ki vsebujejo nek glagol: po njihovem se v glagolu predikat in kopula spojita. Tu postane jasno tudi, kakšne sodbe zavračajo, se pravi tiste, v katerih atribut naznačuje neko dejansko lastnost subjekta in ki naznačujejo neko razmerje

13. *Ibid.*, str. 21.

med koncepti. V sodbi se ne izraža lastnost, kot je na primer: neko telo je toplo, temveč nek dogodek: neko telo se segreva.¹⁴ Pri peripatetikih termini silogističnih sodb označujejo razločene dejanske bitnosti, katerih medsebojno delovanje mora najti absolutni izraz v kopuli in predikatih, medtem ko stoiški atributi puščajo ob strani problem neposrednega izražanja delovanja teles ter prehajanja oziroma stika med telesnim in netelesnim. Zanje med telesi ter telesnim in netelesnim relacije niso možne, zato stavki ne smejo postavljati v zvezo razločenih objektov, temveč lahko s pomočjo glagola nakazujejo neka dejanja, neko dogajanje, se pravi nek vidik objektnega. Zato atributi niso ne koncepti, se pravi neki intelegibilni predikati, ne predmeti, se pravi osebk, trpni, objektni nosilci predikacije, in zato vedno obstaja možnost, da zadevajo neko izmuzljivo, nedejansko, površinsko, točneje, vmesno plat medsebojnega delovanja teles.

Od tod tudi sledi, da atributa ni mogoče ločiti od logične trditve oziroma propozicije; propozicija je označena za popolni atribut, če vsebuje poleg glagola tudi subjekt dejanja. Popolni atribut je torej vsaka dialektična sodba. Toda dialektika je diskurzivna vednost o resničnem, se pravi telo, medtem ko so predmeti, o katerih govori ta vednost, netelesni. »Dialektika je kot vrlina in znanost neka dejanskost, se pravi neko telo; zdi se, da je identična z resnico, ki je definirana skoraj v istih terminih kot sama dialektika, 'znanost, ki je pokazatelj vseh resničnih stvari'. Toda njeni predmeti, resnično in neresnično, nikakor niso dejanskosti. V bistvu je resnična le sodba . . .«¹⁵ Vprašanje je torej, kako so lahko stoiški na robu nebivajočega, ki preti, da se bo razširil prek meje med stvarmi in stavki, kamor je bil delegiran, vendarle zadržali vednost o netelesnem. Tu nam pomaga opozicija do peripatetične teorije sodb, ki se opira na idejo vključenosti konceptov v stvar samo: predmet znanosti pri Aristotelu je splošno in nujno, zato je neka propozicija resnična, če je hkrati tudi nujna. Nujnost je torej vključena v resničnost, kakor je lahko neka matematična trditev hkrati resnična in nujna. Stoiška logika pa nujnost definira kot zvrst resničnega. Slaven primer take propozicije navaja Ciceron v *De fato*: propozicija »Jutri bo pomorska bitka« je resnična, če je tak dogodek določen z redom usode, toda hkrati ni nujna, kajti povsem jasno je, da propozicija jutri najverjetneje ne bo več resnična. Toda če časovna dimenzija propozicij na eni strani pomeni, da se je vednost o dogodkih še bolj priličila svojemu predmetu, na

14. *Ibid.*, str. 20.

15. *Ibid.*, str. 23.

drugi nakazuje, da je njen netelesni predmet propoziciji odvzel še eno možno oporo v telesnem. Ali drugače, če je tudi propozicija dojeta kot nek dogodek, ki je lahko nujen, možen in minljiv, potem med nedoločenoostjo dogodkov v redu teles in nedoločenoostjo propozicij v redu logike nastane nevarna bližina.

Že v antiki so Hrizipovi logiški šoli očitali, da se je bolj kot dejstvom posvetila jeziku: gramatikalna analiza veznikov je pri stoiških skoraj v celoti nadomestila logično analizo zvez med stavki.¹⁶ Toda ne gre le za zveze med stavki, temveč za same zveze ali relacije med predmeti, saj je resničnost sodb mogoče preveriti le, če tudi med dejanskimi predmeti obstajajo neke zveze. Od tod je samo še korak do tega, kar Bréhier opisuje kot zaton stoiške logike, ki je, ko je enkrat opustila analogijo z vzročnostjo med telesi,¹⁷ lahko napredovala le s pomočjo gramatikalne analize. Ker v stoicizmu velja, da nek atribut ne more povzročiti drugega, kot na primer v kavzalni zvezi: ker je dan, je svetlo, je njuna zveza povsem nedoločena, bolj ali manj nedoločene pa so tudi zveze atributov v ostalih kompleksnih propozicijah. To nadalje pomeni, da je mogoče vse zveze med predmeti propozicij zvesti na eno samo in da vse propozicije brez reda ali hierarhije, na povsem nedoločen način ponavljajo druga drugo. Druga plat te nedoločenosti med zvezami propozicij, je minimalna vrednost atributov, ko gre za spoznavanje objektov propozicij. Če zveza med dogodki oziroma dejstvi kot predmeti propozicij ni predmet zaznave niti logične predikatne analize, se vsi dogodki strnejo v enega samega, v en sam »tok dogodkov«; dogodki sicer lahko napotujejo drug na drugega, kot na primer brazgotina napotuje na rano, toda slej ko prej se približajo do te mere, da postanejo identični. Iz tega sledi, da je prav identiteta tista edina zveza med dogodki kot predmeti propozicij, ki tako le parafrazirajo druga drugo. Njihova hevristična vrednost je minimalna, tautološka: vsi atributi izražajo enega samega in vsak posebej izraža vse. Vsak dogodek posebej izraža dogodkovno naravo sveta; Bréhier pravilno ugotavlja, da »stoiška dialektika ostaja na površini bivajočega«, pri čemer ta površina učinkov nima nobene strukture razen gramatikalne.¹⁸

III. Na tej točki se Bréhierjeva interpretacija prevesi v drugi del, ki obravnava netelesne kategorije prostora, praznega prostora in časa. Teorija prostora,

16. Stoiška logika razlikuje več vrst zvez med stavki, pri čemer sledi gramatikalnim veznikom: *conexio* (če . . . , potem . . .), *coniunctio* (in) in *disiunctio* (ali . . . ali).

17. »In če tudi v tem primeru uporabljamo izraze vzročnosti in posledičnosti, je to zgolj analogija, kot nas večkrat opozarjajo viri: 'Stoiki', pravi Klement Aleksandrijski, 'pravijo, da je telo vzrok v pravem pomenu besede, netelesno pa v metaforičnem pomenu, in na način nekega vzroka.'« (str. 26)

18. *Ibid.*, str. 36.

praznega in časa pri stoih se umešča med dva zelo različna pola argumentiranja: na eni strani kažejo Aristotelovi komentatorji težnjo, da bi jo podredili štirim Aristotelovim hipotezam o prostoru, po katerih je prostor ali forma ali materija ali interval med skrajnimi točkami teles ali same te skrajne točke, na drugi pa sama teorija kaže precejšnjo ravnodušnost do celotne problematike aporij. Bistveno vprašanje analize kategorij prostora, praznega in časa z vidika teorije netelesnega pa je, na kakšen način so te kategorije lahko atributi teles in s tem predmet spoznanja.

Aristotel o prostoru pravi, da je enak samim skrajnim točkam teles (*ta éshata*); kjer je torej prostor, je tudi telo, in narobe, kjer je telo, je tudi prostor. Prostor je pogoj telesnega, kakor je vaza pogoj vsebin, ki jo napolnjujejo. S to tezo je stoiška teorija, ki jo Aristotelovi komentatorji postavljajo pod tretjo hipotezo, hipotezo o prostoru kot intervalu med telesi, le v navideznem nasprotju; kajti brž ko privzamemo stališče teorije vzrokov, ki implicira prehajanje teles in njihovo sočasno bivanje na enem in istem prostoru, Aristotelova klasifikacija hipotez o prostoru in z njo Aristotelovi argumenti zoper idejo prostora kot intervala izgubijo svojo težo. Ne gre za to, da bi stoiški Aristotelovo tezo pobijali kot pomanjkljivo: ker je vsebovano telo v stiku s telesom, ki ga vsebuje, mora obstajati skupna točka obeh teles, to pa ne more biti obenem tudi skrajna točka teles, če privzamemo, da je prostor mogoče neskončno deliti. Gre za to, da so s stoiško tezo o predirljivosti in prehajanju teles naenkrat odstranjeni pogoji, ki so narekovali Zenonove aporije ter šele posledično tudi Aristotelovo teorijo prostora kot skrajnih točk telesnega. Bistvena razlika je torej v tem: če je pri Aristotelu povsem jasno, da so si telesa vnana in da druga na drugo delujejo mehansko, prek dotika, kakor na primer prvo gibalo poganja nebesne sfere prek stika, je pri stoih delovanje sveta teles zamišljeno kot imanentni razvoj, kot gibanje napetosti, krčenje in raztezanje, zato je prostor nekega telesa določen z njegovo naravo in ne z drugimi telesi. »Univerzum je enkratno telo, ki s svojo notranjo napetostjo določa svoj prostor in se diverzificira prek številnih stopenj napetosti, ne pa prek različnih položajev, ki jih zasedajo njegovi deli.«¹⁹ Toda če je univerzum eno samo telo, oziroma če je njegova razsežnost rezultat notranjega širjenja in krčenja, potem ni jasno, kako so lahko razsežna tudi telesa sama po sebi.

Zdi se, da poskuša Bréhier razsežnost definirati hkrati kot atribut več teles in kot neposredni učinek enega samega telesnega počela. Tako pravi: »Čeprav

19. *Ibid.*, str. 42.

so sama telesa razsežna, je to, kar je v njih bistveno, se pravi moč, nad to razsežnostjo, saj je njen princip.« In: »Nasprotno stoiški razsežnost obravnava kot rezultat tiste kvalitete, ki konstituira nek telesni individuum,« pri čemer je ta kvaliteta sama notranja moč oziroma Vrhovni vzrok. Malo dalje tudi pravi: »Njegove meje [sveta] v prostoru določa raztezanje njegove notranje moči.«²⁰ Toda raba termina razsežnost oziroma raztezanje je v bistvu bolj pomenljiva, kot se zdi: ne gre za preprosti prevod dileme enega in množstva (na eni strani eno telo, ki poraja vsa telesa in jim daje skupno razsežnost, na drugi več po sebi razsežnih teles, ki so učinki enega počela). Pomembno je videti, da razsežnost na eni strani nastopa v vlogi neke dejavnosti teles, raztezanja, na drugi kot lastnost telesnega, kot rezultat dejavnosti raztezanja. Tako je v enem terminu (*extension*) hkrati povzeta neka meja telesnega in samo postavljanje te meje. Prav zato je raztezanje-razsežnost najboljši atribut enosti v množstvu in množstva v enem, ki ju implicira odsotnost stika med koekstenzivnimi telesi, saj daje vtis neke telesnosti, očiščene telesnega, ki je zato lahko pravi netelesni rezultat telesnega.

Kar seveda tu manjka Bréhierjevi analizi, je izpostavitve koncepta meje. Problem namreč ni v tem, da se vprašamo: kaj omejuje raztezanje teles? je to telo ali ne? in odgovorimo, da je meja teles netelesna. To je navsezadnje tавтоloško. Problem je v tem, da moramo netelesno misliti ne kot zunanjo mejo telesnega, temveč kot notranjo mejo, se pravi kot pojmovno določilo. Temu se Bréhier približa le posredno, prek opozicije čutnozaznavno/inteligibilno. Prav v tej vlogi nastopa v njegovem komentarju dvojnost raztezanje-razsežnost: kot raztezanje termin pokriva predstavljivo, fizično plat prostora teles, kot razsežnost njegovo inteligibilno plat, ki kot taka lahko funkcionira kot atribut teles. Od tod tudi primerjava stoiškega pojmovanja prostora s Kantovim transcendentelnim pojmom prostora, ki je onstran čutnozaznavne predmetnosti, a je v enakem razmerju do stvari na sebi kot atributi do teles.

Bréhierju se zdi na tem mestu bolj pomembno poudariti, da stoiška teorija prostora kulminira z zbližanjem s teorijo izrazljivega. »To zbližanje prostora in izrazljivega, ki ga opravi pojem netelesnega, je najpomembnejša poteza stoiške teorije prostora. Zaradi nje prostor ni več med principi telesa. Čeprav so sama telesa razsežna, je to, kar je v njih bistveno, se pravi moč, nad to razsežnostjo, saj je njen princip.«²¹ Na ta način Bréhier ugovor aleksandrijskih

20. *Ibid.*, str. 41-43.

21. *Ibid.*, str. 43.

filozofov, češ da stoiiki ne razločujejo med kvantiteto, časom in prostorom, obrne v korist stoiške teorije netelesnega: za razliko od Aristotela za stoike obstajata le dve skupini kategorij, skupina telesnih in skupina netelesnih, pri čemer telesne kategorije obvladujejo netelesne. Iz te delitve po Bréhierju neposredno sledi, da prostor med netelesnimi kategorijami ni privilegiran in da so telesni vzroki počelo, princip netelesnih učinkov. Očitno je, kam meri Bréhier: s tem podaja odgovor na vprašanje po notranji koherenci stoiške teorije netelesnega: vse netelesno, se pravi tako izrazljivi atributi kot prostor, prazno in čas, imajo isti ontološki status, ki ga določa opozicija netelesnega do sveta telesnih vzrokov. V mislih pa ima tudi odgovor na vprašanje po artikulaciji teorije netelesnega s teorijo vzrokov, ko pravi: telesa so razsežna, toda razsežnost ni njihova lastnost, temveč netelesni atribut, ki je kljub temu učinek notranje moči teles, »rezultat tiste kvalitete, ki konstituira« telesno. V tem oziru se prav koncepcija prostora izkaže za preizkusni kamen njegove rekonstrukcije stoičizma. Če je na eni strani stoiški koncept prostora mogoče obdržati na isti ravni z logično-gramatikalno koncepcijo atributa in ga na drugi strani postaviti v neko določljivo razmerje do telesnega univerzuma, potem sta rešeni obe omenjeni vprašanji.

Toda razkoraka med stoiškima teorijama, teorijo teles in teorijo netelesnega, ni mogoče premostiti samo s koncepcijo prostora, kajti pravi pendant telesnemu univerzumu, kakor ugotavlja sam Bréhier, je kategorija praznega prostora oziroma praznega. V čem se namreč pojem praznega loči od pojmov prostora in izrazljivega? Videli smo, da za kategorije netelesnega v splošnem velja, da niso povezane s svojimi vzroki, kot so povezani vzroki z učinki v Aristotelovi teoriji štirih vzrokov; toda primeri zlasti pa definicija prostora kot izpraznjenega prostora teles nakazujejo, da vendarle »parazitirajo« na telesih, da nastopajo kot reprezentanti telesnega, četudi je to telesno prisotno le kot možnost. Vselej je mogoče reči, da izražajo nek časovnoprostorski, predstavljeni vidik telesnega: »Videli smo, da je te netelesne entitete, ko gre za izrazljivo in prostor, mogoče zvesti na attribute teles, učinke, dogodke, ki predstavljajo netelesni in zunanji vidik notranjega delovanja bitij.«²² Nasprotno kategorija praznega uvaja tiste implikacije teorije netelesnih entitet, ki povsem prekinjajo zvezo reprezentacije med atributi in telesi; s praznim je netelesno postavljeno kot princip, ki se je osamosvojil od teles in v svet teles od zunaj vnaša pogoje njegove ekspanzije.

22. *Ibid.*, str. 49.

To zazna tudi Bréhier, čeprav vztraja na izenačenju praznega in ostalih kategorij netelesnega: »V bistvu tudi prazno ni nič drugega kot nek atribut teles, toda ne nek dejanski atribut, marveč možni atribut, ne nekaj, kar zaseda neko telo, ampak kar je lahko zasedeno. Toda ta atribut, ta *kategórema*, mora imeti tudi nek obstoj izven dejanskega.«²³ Različnost kategorije praznega Bréhier zazna kot redukcijo atributa na njegovo logično plat: »Prazno je torej reducirano na raven racionalnih pojmov«, in kot potencialnost nekega atributa, ki se ne sme udejaniti: »Brž ko je ta netelesni atribut realiziran, ni več mogoče, da mu ne bi pripisali nekega razmerja do teles.«²⁴ Po mojem pa je treba omejeno razliko pojasniti s tem, da je pozicija atributov med stvarmi in stavki možna le, dokler atributi ohranjajo nek še tako posreden vidik telesnosti, ki ga kategorija prostora v splošnem ohranja, kategorija praznega prostora pa ne. Kategorija praznega prostora zato razkrije in prekine ta vmesni, posredniški status in reprezentacijsko funkcijo atributov, kolikor izpostavi manko nekega koncepta, ki bi pokrival nek ne le nedejanski, ampak potencialno nedejanski atribut, ki pa vendar deluje, določa telesno. Tak koncept bi lahko bila navsezadnje sama kategorija praznega, praznega kot atributa oziroma praznega atributa, atributa, ki je izpraznjen svoje reprezentacijske funkcije in zaznamuje čisto, pojmovno razliko med telesnim in netelesnim. Prav ta nereprezentacijska funkcija daje atributu praznega »nek obstoj izven dejanskega« in prav njegova neudejanjenost na ravni reprezentiranja telesnega ga dela dejavnega.

Z atributom praznega je razkrinkana tudi posredniška vloga atributa razsežnost v Bréhierjevem komentarju: koncept praznega da namreč videti razsežnost kot nek posebni vidik telesnega, vidik med vidiki, ki je zgolj navidez udeležen na telesnem, v resnici pa je čisti intelegibilni vidik, je pojem neke meje telesnega. Na drugi strani pa je fizični pomen termina, se pravi raztezanje, razločen od pojmovnega: raztezanje, sproščanje napetosti je dejavnost telesnega vzroka, ki ne more biti neposredno izražena z atributom. V tem smislu je posredniška vloga dodeljena tudi sami koncepciji prostora, kolikor je prostor, ki sicer nima nobenih bistvenih določil, a še ni povsem izpraznjen, neka vmesna postaja na poti k praznemu prostoru; je postaja, ki s svojim položajem zakriva preskok med parazitsko, reprezentativno rabo atributov in absolutno rabo, ki jo uvaja pojem praznega prostora. To dokazuje neka nova distinkcija pri stoikih, pojem mesta (*hóra*), ki so ga uporabljali za označevanje medsebojne pozicije teles,

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

ki se prežemajo oziroma vstopajo drugo v drugo. Pojem mesta kaže, da je bil prostor že z vidika same stoiške teorije dojet kot posredniški koncept med konceptom praznega, ki je zunanji prostor netelesnega, in mestom, ki je notranji prostor teles. Gre prav za to, da je prostor v splošnem posrednik med prostorom kot mejo, to je praznim prostorom, in prostorom brez meje, to je mestom. Nasprotno je kategorija praznega povsem izpraznjena: prazen prostor ne dopušča postopnega prehoda od neke globine teles k nekemu površju, ki je vendarle na posreden način telesno – kot je bilo to mogoče pri »normalnih« atributih, pri kategoriji prostora v splošnem ali celo pri geometrijskih površinah –, temveč postavlja pred nas hrbtno stran konceptualizacije telesnega, se pravi netelesne attribute kot prazne, kot praznino, nič, nebivajoče, kot očiščeno mejo izrazljivega in bivajočega.

Videli smo, da v svetu teles ni ničesar, kar ne bi bilo določeno z notranjo silo, ki v svojem središču združuje v eno vse dele tega sveta. Z njo je določena tudi sama meja sveta: svet kot končen je v sebi popolnoma določen in dovršen. Nasprotno v netelesnem vlada nedoločena in neomejena praznina. »To neskončno na noben način ne deluje na telesa niti se jim ne upira ali od njih utrpi kako delovanje«. Toda prazen prostor ni določen le z razmikom od univerzuma teles, torej z negacijo delovanja in pasivnosti, se pravi negacijo telesnih lastnosti, temveč ga določa nek absolutni razmik, negacija atributov: v praznem prostoru ni dejstev ali dogodkov, o praznem ni mogoče reči, se pravi niti vedeti ničesar. Ker prazno ni nek atribut, ki bi na kak posreden način participiral na svetu teles, ga reprezentiral, sploh ni atribut! Toda zato je na najboljši poti, da nastopi kot tak, kot absolutni razmik, razlika, se pravi kot nek atribut, neko izrazljivo določilo izpraznjeno telesnih, predstavljivih določil.

S poudarkom na odsotnosti ureditve ali hierarhije med kategorijami netelesnega je Bréhier lahko izenačil vse moduse netelesnega, toda ta isti poudarek ga sedaj ob koncepciji praznega prostora postavlja pred konsekvence, ki jim ni več pripravljen slediti. Kako konceptualizirati prazno, praznino? Zakaj pri stoiških koncepcija tega »pustega in nekoristnega brezna«? Na ravni opisa je jasno vselej možen kak odgovor. Možen je na primer nek zasilni odgovor, ki poudarja, da univerzum za širjenje in krčenje potrebuje okoli sebe prazen prostor. Ta odgovor se pridružuje splošno razširjenemu argumentu o praznem, čigar konceptualno jedro je zenonovsko: kdor bi se postavil na konec sveta in iztegnil roko, bi bil ali zaustavljen z nekim telesom, kar pomeni, da še ni na koncu sveta, ali pa roke ne bi zaustavilo nič, kar pomeni, da obstaja prazno. Skratka, v obeh primerih je eksistenca praznega prostora zagotovljena z

negativnim določilom: prazen prostor se ne upira delovanju oziroma gibanju teles. Prazno je, zapiše Bréhier, življenjski prostor telesnega sveta vzrokov, torej ne fizični prostor, temveč okolje, »nek neomejen teater«.²⁵ Toda v tem odgovoru ni težko prezreti, da gre znova za »parazitsko« konceptijo netelesnega: četudi prazen in neomejen, je prostor v tej interpretaciji prostor udejanjanja telesnega univerzuma, ki praznemu načrtuje mejo na način fizičnega prostora. Spet gre torej za ne dovolj izpostavljeno konceptijo praznega kot meje.

IV. Še bolj potrjuje odsotnost koncepta meje rekonstrukcija kategorije časa, kjer je seveda raven opisljivega že zaradi narave predmeta okrnjena. V neki splošni stoiški konceptiji je problem časa zveden na problem prostora in praznega, se pravi določenega, omejenega in nedoločenega, neomejenega. Tudi časa sta tako dva: določni čas sveta teles in nedoločni čas neomejenega gibanja. »Ta čas [določni] je sredi neskončnega časa, kot je prostor sveta sredi praznega.«²⁶ Zato ne preseneča, če tudi v tej konceptiji naletimo na kontradikcijo, ki je onemogočala kategorijo praznega. Zdi se, da je to pomen kritik Hrizipove ideje časa, ki zahtevajo, »naj zanika ali neskončnost časa, ter posledično neskončno zaporedje kozmičnih ciklov, ali končnost sveta v času«.²⁷ Očitno je, da kritiki merijo prav na dvojno definiranost časa pri Hrizipu. Toda ob tej konceptiji, ki jo je mogoče brati v okviru aristotelovske teorije časa kot intervala gibanja, je Hrizip podal še drugačno definicijo časa, o kateri poroča Arius in za njim Plutarh: »Hrizip pravi, da obstaja le sedanji čas; preteklost in prihodnost vztrajata, toda nikakor ne obstajata.«²⁸ Definicijo Hrizip pojasnjuje z gramatikalnimi časi: sedanjik je čas dejanja kot na primer v stavku: Sokrat se spreha, medtem ko sta preteklik in prihodnjik časa dovršenih dejanj.

Bréhier se v analizi opira le na argumentacijo o nedejanskosti časa, ki izhaja iz teze o neskončni deljivosti. Čas ni nikoli sedanji, dejanski, ker ga z obeh strani najedeta preteklost in prihodnost. Dejanjem oziroma dogodkom, ki so se zgodili ali se še bodo, njihov obstoj zagotavlja sama usoda, ki določa odvijanje življenja teles, ki je edino dejansko. Čas v pomenu sedanjega časa je zato lahko le atribut hipne dogodkovnosti, ki pa je iluzorična. »'Sedanji čas', ločen od preteklosti in prihodnosti, je dojet kot neka iluzija.« Postavljen je v prazno mišljenje kot ostale netelesnosti; kot pripominja Hrizip, je čas mogoče dodeliti

25. *Ibid.*, str. 48.

26. *Ibid.*, str. 55.

27. *Ibid.*, str. 56.

28. *Ibid.*, str. 58.

le glagolom. Toda tu moramo ponoviti argumentacijo, ki je bila uporabljena ob kategoriji praznega: če je namreč čas netelesni atribut, ki ima enako vlogo kot prazno, potem bi lahko pravzaprav pričakovali tri koncepcije časa: čas kot čas teles, se pravi čas brez meje, ki je ekvivalent mesta v teoriji prostora, čas kot posrednik, se pravi običajni čas časovnoprostorskega kontinuuma, ekvivalent kategorije prostora v splošnem, ter čas kot netelesni čas, se pravi čas z mejo, ki je ekvivalent praznega prostora.²⁹

Očitno je, da je Bréhier, s tem ko je izpustil drugo Hrizipovo koncepcijo, zamudil prvo možnost; kaj je namreč čas dejanj, čas trajanja, če ne nečasovni čas, določen z nekim tokom, ki je časovni le še navidez, saj svoja določila jemlje iz horizonta nekega nefizičnega delovanja, kot je dejanje. Zanimivo je, da so možnost življenja teles onstran, izven časovnoprostorskega kontinuuma omenjali – ironično, kot obliko možne obrambe stoiške teorije zoper tezo o omejenosti sveta – tudi njeni nasprotniki. »Filon govori o izkrivljanju besed (*heuresilogón*), s katerimi bi stoiki utegnili odgovoriti. Svet, bi lahko rekli, obstaja tudi po vesoljnem požaru, na ravni mišljenja (*epinoouménou*) božanskega ognja.«³⁰ Točno ta dimenzija časa, to je čas kot misel, čas na ravni misli, se skriva v ideji intimnega časa dejanj. Bréhier v celoti stavi na drugo možnost: čas je čas dogodkov v prostoru in času, ki pri stoikih predstavlja radikalno prevrednotenje ideje časa glede na platonizem in aristotelizem, ki povzdigujeta brezčasno eksistenco intelegibilnih počel. V tem tudi vidi »zbližanje časovnoprostorske in logične biti«, spravo eksistence vseh bitij v času in popolnega in nujnega obstoja teh bitij, kar je bilo mogoče doseči tako, da je čas ostal brez, izven eksistence. Zbližanje obeh biti je torej za Brehierja zbližanje druge in tretje možnosti, časa kot časovnoprostorskega kontinuuma in časa kot nedejanskega obstoja dogodkov, medtem ko bi bilo treba, kot smo pokazali ob kategoriji praznega, tretjo možnost misliti le kot mejo prvih dveh.

V. Problem »zbližanja logične in časovnoprostorske biti« torej ni v tem, da bi bila dogodkovnost sama po sebi na meji bivajočega in nebivajočega, kajti prav mogoče si je zamisliti atomiziran svet entitet, ki ima povsem gotov obstoj.

29. Podobno interpretacijo je podal V. Goldschmidt v knjigi *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Vrin, Pariz 1969), kjer zagovarja popolni paralelizem med koncepcijama prostora in časa: »Zato ne bi smeli reči tako kot Proklos, da 'vse to dokazovanje meri: ... na negacijo dejanskosti časa: ker ni nikoli aktualen, čas torej ne obstaja.' To drži le za preteklost in prihodnost, medtem ko sedanjost obstaja in je aktualna. V tem smislu je teorija časa popolnoma analogna teoriji prostora.« (str. 39)

30. *Ibid.*, str. 56.

Constance Penley¹

BROWNOVO GIBANJE: ŽENSKÉ, TAKTIKA IN TEHNOLOGIJA

Ob koncu filma *Zvezdne steze V: Zadnja meja* [*Star Trek V: The Final Frontier*] kapitan Kirk, za katerega se je mislilo, da je mrtev, a ga v zadnjem trenutku rešijo Spock in nekaj izredno uslužnih Klingonov, stoji pred svojim prvim oficirjem na mostu klingoške ladje. Vesel, da je živ, se obrne k Spocku in iztegne roki v objem. Spock ta objem prekine z besedami »Prosim kapitan, pa ne pred Klingoni!« Kirk bežno ošine s pogledom Klingone, ki v veselju slovijo kot najbolj *macho* izvenzemeljska bitja, se pomenljivo spogleda s Spockom in pobesi roki. Večina gledalcev je najverjetneje sprejela to spogledljivo enovrstičnico kot še en primer tega, kar je igralec/režiser William Shatner imenoval »ironično izkazovanje homoseksualnosti« [*»tongue in cheek« campiness*] izvirne TV serije,² torej lastnosti, ki si jo s prvotno zasedbo očitno prizadeva ponovno vpeljati v to, mogoče zadnjo serijo filmov o *Zvezdnih Stezah*. Toda za nek precej majhen krog gledalcev, skupino privrženck ali fanic, ki se že leta posvečajo pisanju in izdajanju podtalnih [*underground*] pornografskih zgodb o Kirku in Spocku kot vesoljskih ljubimcih, je prišla ta scena kot slastno presenečenje, kot osupljivo pripoznanje njihovih želja, kajti industrija *Zvezdnih stez* je pred tem sprejemala tovrstne želje z osornim odklanjanjem, prikupnimi

1. Tekst je preveden iz *Technoculture*, ur. Constance Penley and Andrew Ross, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991. Priložene slike so del fanovske produkcije, o kateri govori tekst. Pojem »brownovo gibanje« iz naslova je fizikalni pojem, ki označuje naključno, neurejeno gibanje molekul snovi v tekočini, ki je značilno za tekoče ali plinasto stanje, hitrost tega gibanja pa je odvisna od lastnosti snovi in temperature. Avtorica z njim očitno meri na dogajanje v delu umetniške podkulture, ki ga opredeljuje spontano, nenadzorovano ravnanje njenih udeležencev oziroma udeleženk, ki pa je razvidno šele bližnjemu, poučenemu pogledu, medtem ko manj vpeljšani opazovalec opazi le zunanjo podobo in učinke tega umetniškega gibanja, ki ima lahko izrazite estetske razsežnosti, podobno kot običajno opazimo le tekoče stanje snovi, ne zanimamo pa se za fizikalna dogajanja v njej.
2. William Shatner, citirano v: Allan Asherman, *The Star Trek Interview Book*, Pocket books, New York 1989, str 19.

pretvezami ali omalovažujočim molkom.³ Ni še jasno, kaj bo za fanice pomenilo, da se je njihovih želja in fantazij zavedel in jih prepoznal ne le William Shatner, pač pa posredno tudi »Velika vesoljska ptica«, kot občudovalci ljubkovalno imenujejo producenta Genea Roddenberryja, ki je ustvaril *Zvezdne Steze* in ima še vedno ustvarjalni nadzor nad vsemi *Star Trek* produkcijami. Lahko se zgodi, da bo skupnost fanic [*fandom*] ob nekaj ugodja, ki izhaja iz skrajno skrivnostne, mejne solidarnosti, osnovane na fanovskem navdušenju

3. Producenti in pisci *Zvezdnih Stez*, kakor tudi glavni igralci, vedo za obstoj literature fanic, ki upodablja Kirka in Spocka kot ljubimca, in mnogi so se odzvali, ko so jih prosili za njihova mnenja o izmišljenem ljubimkanju (čeprav ni nihče priznal, da je prebral kaj te literature). V svoji literarizaciji *Star Trek: The Motion Picture*, Pocket Books, New York 1979, Gene Roddenberry, glavni producent *Zvezdnih Stez* in njihov prvotni ustvarjalec, doda uredniško opombo, v kateri »sporoča« Kirkovo mnenje (posredno pa tudi Spockovo) o tej zadevi. Kirk tu pomenljivo odgovarja na avtorjevo zahtevo po razjasnitvi:

Nikoli se nisem zavedal teh govoric o ljubimcih, čeprav mi je bilo rečeno, da je Spock nanje kar nekajkrat naletel. Očitno jih je vedno odpravil z njegovim značilnim dvigom desne obrvi, kar ponavadi pomeni neko kombinacijo presenečenja, dvoma in/ali sitnosti. Za sebe pa lahko rečem, da sem, čeprav nimam ne moralnih niti drugih ugovorov zoper telesno ljubezen v vseh njenih Zemeljskih, zunajzemeljskih [*alien*] in mešanih oblikah, vedno našel največjo zadovoljitev v tem bitju ženski. Hkrati pa ne bi maral, da bi o meni mislili, da sem tako neumen, da bi izbral ljubezenskega partnerja, ki ga doleti seksualna vročica samo enkrat vsakih sedem let.

David Gerrold, pisec znanstvene fantastike in *Zvezdnih Stez*, ki je napisal *The World of Star Trek*, Bluejay, New York 1984, je na bolj grob način poskušal zmanjšati željo fanic po predelavi Kirka in Spocka v vesoljska ljubimca. Ugotovil je, da ne more napisati knjige o *Zvezdnih Stezah* in z njimi povezani fan kulturi, ne da bi omenil tisto, kar sam imenuje »K/S dame« [*the K/S ladies*](str. 197). Tudi njemu se je zdelo, da mora o tem nekaj povedati, kajti čeprav mu je sam Gene Roddenberry zatrdil, da sta Kirk in Spock »samo prijatelja«, to ni zadržalo fanic pri projiciranju njihovih lastnih seksualnih fantazij na *Zvezdne Steze*, kar je po Gerroldovem zagotavljanju nadloga tako za producente kot za oboževalce. Ugotavlja, da je bilo »več kot le enemu mlademu bodočemu fanu« prepovedano, da bi prisostvoval zborovanjem, posvečenim *Zvezdnim Stezam*, ali bral uradno odobrene revije *Zvezdnih Stez*, ker so njegovi ali njeni starši videli ta material. Da bi ženske sprl med sabo, citira eno izmed fanic, ki se pritožuje nad tem, da »preveč« zgodb vsebuje sadomazohistične scenarije s Kirkom in Spockom, kar po njenem prepričanju ne odraža primerne obnašanja dveh najodličnejših oficirjev Zvezdne Flote. Da bi se izognil očitkom, citira gay fana *Zvezdnih Stez*, ki je užaljen zaradi opisa gay moških v K/S literaturi. Nazadnje v svojem imenu obtoži K/S fanice, da nimajo lepih manir, ker ne sledijo pravilom »vesolja« Genea Roddenberryja (str.121-122). Fanice poročajo, da je Leonard Nimoy, ki igra Spocka, dal najboljši odgovor. Nekoč, na shodu *Zvezdnih Stez*, je na prošnjo, da pove svoje mnenje o verjetnosti tega, da bi bila Kirk in Spock ljubimca, rekel: »Ne vem, nisem bil tam.«

nad tem, kako je njihova gverilska erotika šokirala in ogorčila (in seveda včasih tudi zabavala) producente *Zvezdnih stez*, fane, ki pripadajo uradnim privrženecem »*Zvezdnih Stez*« in »posvetneže« (kot imenujejo neprivržence), ki so slučajno naleteli na nekaj najbolj vročih zgodb v fanzinih, kot so *Goli časi* [*Naked Times*], *Izven dolžnosti* [*Off Duty*], *Vročica* [*Fever*], *Zadnja meja* [*Final Frontier*]. Kljub temu pa je verjetneje, da jim bo to bežno javno pripoznanje njihovih doslej nedovoljenih želja dalo samo novo spodbudo, saj se namreč solidarnost njihove skupnosti opira tudi na njihov ponos, da so ustvarile tako edinstveno žanrsko zmes, ki domiselno združuje romantiko, pornografijo in utopično znanstveno fantastiko, kot tudi udoben, a še vedno živahen in spodbuden družbeni prostor, v katerem lahko ženske uporabijo proizvode množično proizvajane kulture za organiziranje popularnih razprav o problemih tehnologije, domišljije in vsakdanjega življenja. To je seveda moja interpretacija njihove dejavnosti.⁴ Fanice bi najbrž dejale, da se samo zabavajo.

Ženske pišejo pornografijo *Zvezdnih Stez* vsaj že od leta 1976, večinoma v Združenih državah, pa tudi v Veliki Britaniji, Kanadi in Avstraliji. Ne gre za idejo ene osebe, ki bi jo potem posredovala drugim, pač pa kaže, da je sredi sedemdesetih let začela vznikat spontano na različnih koncih, ko so fanice, ob nešteti ogledih epizod v skupinah in na svojih posnetih kasetah, ugotovile, da je v seriji prisoten erotično homoseksualen podtekst, ali pa da bi ga bilo vsaj mogoče vanjo zlahka vnesti. Večina pisateljic in bralk se je začela s svojo dejavnostjo ukvarjati še v vrstah »navadnih« fanov *Zvezdnih Stez* in mnoge so še vedno vključene vanje, kljub temu, da vneto sodelujejo pri nešteti dejavnostih tako imenovane »K/S« oziroma »slash« fanovske skupnosti. *Slash* [prečnik] med K(irkom) in S(pockom) služi kot šifra za tiste, ki tovrstne

4. »Moja interpretacija« temelji tako na osebni vključenosti v fanovsko skupnost kot tudi na mojem interesu za študije žensk in popularne kulture. Naročena sem na veliko *slash* fanzinov, udeležujem se shodov in si dopisujem s fanicami. Svoje delo o fanovstvu sem pokazala raznim fanicam, one pa so mi povedale svoje pripombe nanj. Delam vse, kar je v moji moči, da bi zaščitila zasebnost posameznih žensk v fanovski skupnosti, toda zavedam se, da takšno pisanje o fanovstvu za širšo publiko lahko pritegne nekaj neželjene pozornosti. Ker so navade fanic tako inherentno zanimive in uporabne za tiste, ki jih zanima vprašanje, kaj ženske počnejo (in znajo početi) z izdelki množično proizvedene kulture – kako se jim upirajo, jih zanikajo in celo pre naredijo – upam, da se fanice ne bodo čutile kompromitirane zaradi te uporabe njihovega dela. Za natančnejšo razpravo o etičnosti, težavah in prednostih tega, da si hkrati fanica in feministična raziskovalka, glej moj tekst »Feminism, Psychoanalysis and the Study of Popular Culture«, *Cultural Studies Now and in the Future*, ur. Lawrence Grossberg, Cary Nelson in Paula Treichler, Routledge, New York (v pripravi).

amaterske fanzine (ali »zine«) naročajo po pošti,⁵ in razodeva, da se v njih objavljene zgodbe, pesmi in umetniška dela ukvarjajo z istospolnim razmerjem med tema dvema moškima. Tovrstna označba služi temu, da opozori na razliko med tem žanrom in npr. žanrom »ZS« brez prečnika, ki označuje akcijske zgodbe, zasnovane na domišljijem univerzumu *Zvezdnih stez*, ali pa »ZS za odrasle«, ki se nanaša na zgodbe, ki vsebujejo seksualne prizore, toda samo heteroseksualne, recimo med kapitanom Kirkom in poročnico Uhura, ali med Spockom in bolniško sestro Chapel. Tudi nekateri drugi moški pari z medijske scene so bili v »zinih« postavljeni v razmerje, ki ga opredeljuje tak »prečnik« ali »slash«, na primer Starsky in Hutch (S/H), Simon in Simon (S/S), ali Crockett in Tubbs (ali Castillo) (M/V) iz serije *Miami Vice*. Vendar kaže, da ima premisa »slash« razmerja največji učinek ravno pri parih v znanstveno fantastičnih zgodbah; K/S je bil prvi primer *slash* žanra in še vedno krepko vodi, njegovega najpomembnejšega tekmeca pa predstavlja novejša gibanje, ki se navdušuje nad znanstveno fantastično oddajo *Blakes' 7* Britanske televizije, ki je bila predvajana med letoma 1978 in 1981. Kot bomo videli, ZF (znanstveno-fantastični) *slash* žanr dolguje svojo popularnost in uspeh raznovrstnosti in kompleksnosti govoric, ki jih lahko ponudi kot žanr, ki bi ga lahko opisali kot romantično pornografijo, ki jo bistveno določajo in preoblikujejo teme in tropi znanstvene fantastike.

Kaže, da kodi znanstveno fantastičnega žanra ponujajo nekaj pomembnih prednosti za pisanje »pornografije žensk, za ženske, z ljubeznijo«, kot je Joanna Russ opisala *slash* literaturo v eseju s tem naslovom⁶ iz leta 1985. Nekateri avtorji so trdili, da je znanstvena fantastika, dozdevno najbolj brezspoln žanr, v resnici prežeta z vprašanji o spolni razliki in spolnih razmerjih, ki si jih vedno znova zastavlja skupaj z vprašanji o drugih vrstah razlik in razmerij: med ljudmi in izvenzemeljskimi bitji, ljudmi in stroji, časovnimi potniki in tistimi, ki jih obiskujejo itd.⁷ Prav tako je bila postavljena trditev, ki jo je nazadnje zagovarjala Sarah Lefanu v delu *Feminizem in znanstvena fantastika*,

5. Glavni vir za naročanje medijskih fanzinov je *Datazine*, P.O. Box 24590, Denver, CO 80224. Naročnina za eno leto (šest števil) znaša 12 dolarjev.

6. Joanna Russ, »Pornography by Women, for Women, with Love«, *Magic Mommas, Trembling Sisters, Puritans and Perverts: Feminist Essays*, Crossing, Trumansburg N.Y. 1985.

7. Glej moj članek »Time Travel, Primal Scene, and the Critical Dystopia«, *The Future of an Illusion: Film, Feminism, and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989. [Slovenski prevod tega članka: »Časovno potovanje, prascena in kritična distopija«, prev. B. Canjko, *Problemi-Eseji* 2, Ljubljana 1991.]

da znanstvena fantastika omogoča pisateljicam svobodo, ki jim ni na voljo v uveljavljeni literaturi, saj žanrska oblika znanstvene fantastike, katere prezrte korenine ležijo v ženskem gotskem romanu in feministični utopični literaturi 19. stoletja, dovoljuje združitev tem političnega pomena z »igrivo ustvarjalnostjo domišljije«.⁸ In temu je tako, pravi Sarah Lefanu, čeprav je bila znanstvena fantastika skozi vso svojo zgodovino domena moških.

Vendar se Lefanujeva omeji le na obravnavanje najbolj znanih avtoric, torej tistih pisateljic znanstveno fantastične literature z bolj ali manj zavestno feministično politiko, ki so napisale zgodbe in romane, ki so se kljub vsemu uspeli prebiti med uveljavljena dela znanstvene fantastike. (Čeprav v svoji predstavitvi opozori na obstoj K/S literature, pa o njej ne razpravlja preveč podrobno). Med temi avtoricami najdemo tako znana imena kot so Ursula Le Guin, Joanna Russ, Suzy McKee Charnas in James Tiptree, Jr. (Alice Sheldon), pa tudi feministične avtorice literarnega *mainstreama*, na primer Marge Piercy in Margaret Atwood, ki občasno uporabita SF teme in trope. Avtorice, o katerih želim govoriti sama, pa so nasprotno amaterske pisateljice, od katerih bi se le redke bile pripravljene strinjati z oznako feministke, čeprav se zdi, da bi njihovo pisanje in fanovska aktivnost lahko ponujala posreden (včasih pa tudi ne tako posreden) komentar o temah, ki jih imamo običajno za feministične, na primer neenakopravnosti žensk na socialnem in ekonomskem področju, njihovem opravljanju dvojnega dela zaposlene ženske in domače gospodinje in tega, da zanje veljajo precej višji standardi fizične lepote kot za moške. Ta napetost med feminističnimi temami fanic in njihovo nepripravljenostjo, da bi jih imeli za feministke, lahko tiste, ki delujejo znotraj polja žensk in popularne kulture, nauči zelo veliko o tem, kako se politični problemi artikulirajo v vsakdanjem življenju izven sprejetega jezika feminizma in levice. Vendar tu ne gre za to, da bi v tej ženski fan kulturi odkrivali predpolitičen jezik ali zametek političnega jezika, ki bi ga potem lahko ovrednotili s stališča »avtentične« feministične misli, pač pa prej za odkrivanje alternativnih in nepričakovanih načinov razmišljanja in govorjenja o odnosih žensk do novih znanstvenih tehnologij, do telesa in mišljenja.

Michel de Certeau uporabi termin »Brownovo gibanje«, s katerim opisuje taktične manevre razmeroma nemočnih, ko si prizadevajo upreti sistemu in proizvodom razmeroma mogočnih, vplivati nanj ali ga preoblikovati.⁹ Njihovo

8. Sarah Lefanu, *Feminism and Science Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1989, str. 2.

9. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, prev. Steven F. Rendall, University of California Press, Berkeley 1984.



taktiko definira kot gverilske akcije, ki vključujejo navidezno naključna dejanja v stilu »udari in zbeži«. Taktika ni namenjena toliko temu, da bi uporabniki prevzeli nadzor nad sistemom, ampak temu, da izrabijo vsako priložnost, da sile, ki jih sistematično izključujejo ali odrivajo na rob, uporabijo v lastno korist. Ta taktika je tudi *način mišljenja* in »pokaže, v kolikšni meri je inteligenca neločljiva od vsakodnevnih bojov in majhnih radosti, ki jih artikulira.«¹⁰ Edini proizvod takšne taktike je tisti, ki izhaja iz tako imenovanih »brkljarij« (*bricolage*) [angleško: »making do«] – procesa sestavljanja že obstoječih raznovrstnih elementov. Ne gre za sintezo, ki si nadene obliko intelektualnega govora o objektu, temveč je sama oblika govorjenja njegova inteligenca. Vendar pa se zdi, da gredo K/S fanice še korak dlje od de Certeaujevega »navadnega človeka«. Te fanice se ne omejujejo na preprosto taktično branje, gledanje ali konzumiranje, ki ponujajo bežne trenutke odpora ali ugodja med gledanjem televizije, prebiranjem tabloidov ali izbiranjem s polic v supermarketu (če uporabimo nekaj njegovih primerov). Ne proizvajajo le pomanjkljivih, na hitro skrpanih dejanj, ampak dejanske proizvode (čeprav takšne, ki izhajajo iz že obstoječih raznovrstnih elementov) – zine, romane, ilustracije, videofilme – ki (z občudovanjem) posnemajo in se posmehujejo tistim iz industrije, od katere si »sposojajo«, in s tem ponujajo ugodja, za katera so ugotovile, da manjkajo v izvirnih proizvodih. K/S fanovsko gibanje več kot le ponazarja de Certeaujevo trditev, da je sama potrošnja oblika proizvodnje. Predstavljajo mini-industrijo, ki pa je nujno neprofitna (kar je edino, kar jo ščiti pred tožbami za avtorske pravice), ima svoj lasten sistem oglaševanja in izdajanja; nagrade žirij (K/Star, Surak, in Federation Class of Excellence Awards), zvezde (glavne urednice, pisateljice, ilustratorke, pa tudi fanice, ki so postale slavne); periodični vestnik, *On the Double*, vsakoletna srečanja z dobrodelnimi akcijami (na primer umetniška dražba v podporo zavetišč za živali); glasbene videospote (s prizori iz *Zvezdnih Stez*, preurejenimi tako, da dobijo »slash« pomene); odlične imanentne tehnike tržnih raziskav (potrošniki so proizvajalci in obratno, saj so skoraj vsi »slash« bralci hkrati njihovi avtorji), vedno bolj pa tudi elemente lastnega kritičnega aparata z lastnimi teoretičarkami in zgodovinarkami.¹¹

10. *Ibid.*, xx.

11. Med drugimi so o *slash* literaturi pisali tudi Joanna Russ (glej opombo 6); Patricia Frazer Lamb in Diana L. Veith, »Romantic Myth, Transcendence, and *Star Trek* zines«, v: *Erotic Universe: Sexuality and Fantastic Literature*, Greenwood, New York 1986; Henry Jenkins III, »*Star Trek*, Rerun, Reread, Rewritten: Fan Writing as Textual Poaching«, *Critical Studies in Mass Communication* 5, junij 1988; in Camille Bacon-Smith, »Spock among the Women«, *New York Times Book Review*, 16. november, 1986, 1, 26, 28.

Fanovska skupnost je dosegla takšno obliko vertikalne povezanosti – pregled nad vsakim vidikom proizvodnje, razpečevanja in potrošnje – o kakršni je bilo filmski industriji zaradi protimonopolne zakonodaje spet dovoljeno ponovno sanjati šele zdaj, v dobi deregulacije Reagana in Busha.

Čeprav ta fanovski izdajateljski aparat ne bi mogel obstajati brez predhodnega obstoja industrije *Zvezdnih Stez*, pa njegovega razmerja do te industrije ne moremo opisati kot zajedalskega. Zajedalci pogosto poškodujejo svoje gostitelje, *slash* fanovska skupnost pa nikakor ne išče načinov, kako svetu *Zvezdnih Stez* škoditi ali ga celo uničiti, prizanesljiva je celo do še posebej nezadovoljive verzije, prikazane v novih televizijskih serijah *Zvezdne steze: Naslednja generacija*, čeprav so jo občutno hladni, visoko tehnološki videz, brezosebni značaji in pomanjkanje humorja, doslej naredili za bolj ali manj nedostopno za *slash* žanr. Fanice prej želijo samo *uporabiti* sistem, ki ga vsili drugi, kar je praksa, ki, kot jo opiše de Certeau, »prerazporedi njegov prostor, v tem redu ustvari vsaj določeno igro, torej prostor za manevre neenakih sil in za utopične referenčne točke.« Tukaj, pravi, se izraža »neprosojnost« [*opacity*] popularne kulture:

temna skala, ki se upira vsakršni asimilaciji. ... iznajdljiva, trmasta, uporna dejavnost skupin, ki morajo, ker pač nimajo lastnega prostora, shajati v mreži že vzpostavljenih sil in predstav. Ljudje se morajo znajti s tistim, kar jim je na voljo. ... taktične in radostne veščine mojstrstva tehnike.¹²

Vendar pa *slash* fanice v mnogo pomenih delajo precej več kot zgolj »brkljajo«; one ustvarjajo. Niso le uspele preoblikovati domišljjskega univerzuma *Zvezdnih Stez* v skladu s svojimi željami, pač pa so to dosegle z navdušenim posnemanjem tehnologij množične kulturne proizvodnje in s stalnim razpravljanjem o odnosih, ki jih imajo kot ženske do teh tehnologij, tako prek načina odločanja o tem, kako uporabiti njim dostopne tehnološke vire, kot z načinom, na katerega v svojih utopičnih ljubezenskih romanih na novo opredeljujejo telesa in tehnologije.

12. De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, str. 18. Glej Jenkinsovo razširjeno uporabo de Certeaujevega pojma »pobiranje od drugod« [*poaching*], s katerim označuje literarno ravnanje fanic v »*Star Trek Rerun*, Reread, Rewritten«.

»Primerna tehnologija« in izdajanje *slash* zinov

Pojem *primerna tehnologija* [*appropriate technology*] se nanaša tako na vsakodnevne uporabe tehnologije, ki je primerna za opravljano delo, kot na način, po katerem se uporabniki odločajo, kako in kaj naj si prisvajajo [*to appropriate*]. Da bi se izognili odvisnosti od virov, ki zahtevajo previsoko ceno, ali pa da bi zagotovili dostopnost tehnologije vsakomur, si prisvajajo samo najpotrebnejše. *Slasherke* (kot se same imenujejo) nenehno razpravljajo o primernih nivojih tehnologije, ki naj se uporablja v fanovski skupnosti. Poseben pomen pripisujejo dostopnosti in demokratičnosti tehnologije, čeprav se običajno izkaže, da je to lažje reči kot doseči. Med fanicami prevladuje mnenje, da uredniki medijskih zinov posvečajo več pozornosti videzu zinov kot uredniki zinov znanstveno fantastične literature, in da so ti na sploh videti precej lepši – tiskani so na primer na laserskih tiskalnikih in fotokopirani, ne pa ciklostirani. In resnično imajo medijski zini, še posebej pa *slash* zini, zelo lep izgled. So prekrasno izdelani, s svetlečimi, ilustriranimi naslovnici; spiralno ali pa celo profesionalno vezani; na naslovnici ali na notranjih straneh se pojavljajo barvne fotokopije, z laserskim tiskalnikom natisnjeno besedilo in okrašene obrobe strani.

Vseeno pa glede na visok nivo vsakodnevnih tehnoloških veščin, ki so jih fanice morale razviti pri svojem delu kot medicinske sestre, učiteljice, uslužbenke, risarke, kopirniške upravnice itd., vzbuja pozornost dejstvo, da ti zini, kljub temu, da izgledajo dobro, niso tako dovršeni, kot bi lahko bili. Deloma bi to lahko pripisali nagnjenju, da se ohrani njihov *rahlo* oguljen videz in se jim s tem nadene podoba nezakonite pornografije. Ena od povezujočih sil fanovske *slash* kulture je naslada fanic ob šokantnem videzu zinov. Čeprav izdajateljice zinov trdijo, da si ne morejo privoščiti navadnih trdih kuvert za njihovo razpošiljanje, sem pogostokrat posumila, da pomemben del uživanja te fanovske skupnosti predstavlja prav prepovedano vznemirjenje, ko po pošti prejema (ob strmenju in smehljanju njihovih poštarjev, prijateljev, družine ali kolegov) na pol raztrgano ovojnico, ki razkriva kakšno še posebej sočno risbo Kirka in Spocka, katerih goli telesi sta postavljeni v kakšen skorajda nemogoč položaj. Prav tako pa je mogoče tudi, da je izdajateljska tehnologija nezadostno razvita zaradi njihovih premišljenih odločitev o tem, kako ohraniti tehnologijo »primerno«, ne preveč zastrašujočo, dostopno in zato demokratično.

Delavnice o tem, »kako se lotiti« izdajanja zinov, so del ponudbe vsakega zborovanja, in urednice zinov, ki te delavnice vodijo, so pripravljene velikodušno

svetovati in razkriti, česa so se naučile iz svojih izkušenj. Fanovske urednice ponujajo tudi vrsto poučnih brošur, ki so prav tako polne nasvetov s postopnimi navodili o tem, kako urediti in izdati zin. Ena izmed urednic/izdajateljic zina, ki dela v kopirnem centru, je izdala brošuro, ki reklamira njene usluge na sledeč način:

Prepričana sem, da se zavedate vse višjih cen kopiranja in vezave ter težav, ki so povezane z iskanjem varčnega tiskalnika, ki bi jamčil zanesljivost in zagotavljal zaupnost, ki jo vaša publikacija zasluži. Če ste zamudile končni rok in če se niste pripravljene sprijazniti s slabo kvaliteto kopij ter prenašati neodobravajočih obrazov uslužbencev v fotokopirnicah, ne iščite več zdravila – *CopyMat* vas reši vseh težav.



Vendar pa se občasno pojavi odpor fanic celo proti temu, na prvi pogled enostavnemu in demokratičnemu dostopu do novih izdajateljskih tehnologij. Precej žensk iz fanovske skupnosti *Profesionalci* (ki temelji na seriji o Britanski obveščevalni službi), ene od najmočnejših ne-znanstveno fantastičnih *slash* alternativ žanru K/S, se je skoraj v celoti izognilo procesu izdajanja zinov z namenom, da bi oblikovale tako imenovan »fanovski krog« [»circuit fandom«]. Če želi fanica brati najnovejše zgodbe *Profesionalcev*, pošlje frankirano ovojnico s svojim naslovom določeni fanici v Illinoisu, ki ji pošlje nazaj deset zgodb, ki jih je prejela nazadnje. Če pa je nova fanica, lahko prosi fanico, ki vodi krog, da izbere »deset najboljših« zgodb in ji jih pošlje. Fanica si sama preslika zgodbe in pošlje originale nazaj v Illinois. Zgodbe *Profesionalcev* običajno niso oglaševane, urejane ali celo »izdajane«, ampak jih enostavno razširjajo na najpreprostejši mogoč način, med fanicami, ki pravijo, da so do grla site tega, kar imajo za tehnološko nadležnost izdajanja zinov, njegovih smešno visokih standardov razmnoževanja, urejanja in ilustriranja ter pretirane profesionalizacije, ki izhaja iz tega. Hkrati pa se pritožujejo nad »težavnimi« osebnostmi nekaterih urednic zinov, s čimer mislijo urednice, za katere menijo, da objavljajo le lastne prispevke in prispevke svojih prijateljic ali ki po njihovem mnenju »cenzurirajo« določene vrste zgodb.¹³

Vprašanje upoštevanja primernih nivojev tehnologije je za fanice nadvse sporno. Fanovske urednice, ki imajo tako izkušnje kot dostop do dobre opreme in se ne morejo upreti čaru najnovejše tehnologije (»Izkoristite prednosti CopyMat barvnega laserskega fotokopirnega stroja znamke Canon«) pogosto želijo izdajati zine še bolj prefinjenega videza. Po drugi strani pa bralke med fanicami pogosto izražajo svoje pomisleke glede težnje po bolj profesionalnem

13. Margaret Garrett me je opozorila, da poleg nezadovoljstva z izdajanjem zinov obstajajo tudi drugi pomembni razlogi, da si fanice želijo manj formalnega razširjanja zgodb *Profesionalcev*. Žanr fanovske literature o *Profesionalcih* je nastal v Angliji, tam pa je mnogo težje kot v Združenih Državah izdajati *slash* literaturo, ne da bi zbujala pozornost. Angleškim fanicam samopostrežni kopirni stroji niso tako lahko dostopni kot fanicam v ZDA, nikakor pa si tudi ne morejo privoščiti lastnih kopirnih strojev, ki bi jih uporabljale doma, kot to počnejo mnoge ameriške *slash* urednice. Zgodbe *Profesionalcev* so zato ponavadi krožile v ciklostirani obliki [*carbon copies*], v fotokopirani obliki pa so se pojavile šele, ko so bile že poslane fanicam v Združene Države. »Krog« se je vzpostavil z namenom, da bi razširili neizdane britanske zgodbe v to deželo. S skokovitim naraščanjem števila bralk zgodb *Profesionalcev* tako v Severni Ameriki kot v Avstraliji, so se te zgodbe vse pogostejše pojavljale v zinih ameriških fanic, natisnjenih z njihovo cenejšo tehnologijo. Fanice še vedno podpirajo »krog«, vendar pa po Garrethinem mnenju zaradi njegove svobode, dostopnosti in nizkih stroškov.

videzu publikacij, saj trdijo, da je po njihovem mnenju »videz« zina povsem postranski glede na vsebino zgodb in kvaliteto besedila. Pa tudi avtorice fanovskih zgodb se pritožujejo, kadar imajo občutek, da urednice manj časa porabijo za urejanje in lektoriranje njihovega dela, kot pa za pridobivanje del fanovskih ilustratorok in za izpopolnjevanje svoje grafične tehnologije. Še bolj pa zapleta to debato dejstvo, da ni jasnih ločitev med bralkami, pisateljicami, ilustratorkami in urednicami/izdajateljicami, in torej ustreznih jasnih konfliktov med njihovimi posameznimi interesi. Skoraj vse fanovske bralke so tudi pisateljice, številne so urednice svojih lastnih zinov, nekatere pa so tudi ilustratorke; in nekatere najbolj vzdržljive in ustvarjalne urednice/izdajateljice nastopajo tudi v vseh ostalih vlogah. Nasprotujoča si nagnjenja glede primernih nivojev tehnologije so torej lahko zasidrana v eni sami osebi. Toda vse fanice, ne glede na to, koliko so nekatere od njih lahko nagnjene k večjemu »profesionalizmu«, še vedno vsaj formalno spoštujejo skupno željo obdržati tehnologijo izdajateljskega aparata dostopno vsem.

Prav tako kot se fanice počutijo razdvojene glede odnosa do dostopne visoke tehnologije modernega namiznega založništva, imajo nasprotujoče si želje tudi glede odločitve med amaterskim oziroma profesionalnim nivojem pisanja. Fanovska skupnost najprej in predvsem bojevito uveljavlja svojo željo vzdrževati nezastrašujoče okolje, v katerem lahko ženske, ki želijo pisati, to počnejo brez strahu pred tem, da bi za njih veljali zunanji profesionalni standardi »dobrega pisanja«. Ponos in ugodje, ki ju fanicam prinaša njihovo pisanje, sta brezmejna. O njem govorijo kot o obliki osvoboditve pred pritiski vsakdanjega družinskega in delovnega življenja, ki presega tisto, kar imajo za pasivnejši pobeg, ki ga ponuja, na primer, branje ljubezenskih romanov. Še bolj pa ga cenijo zato, ker dopušča izražanje osebne ustvarjalnosti. Predvsem pa jim je jasno, da se lahko počutijo svobodne pri izražanju samih sebe kot pisateljic samo, dokler lahko dojemajo svoje pisanje kot hobi in nič več. Vendar pa fanice same prefinjeno spodbikajo tudi to prisilo, da o tem, kar počnejo, razmišljajo kot o hobiju. Na najosnovnejšem nivoju pravil postavljanja ločil in tiskarske doslednosti fanice na primer zahtevajo, da so pisateljice in urednice pikolovske pri iskanju in popravljanju napak. Trdijo, da lahko takšne napake prekinejo erotično fantazijo, če se pojavijo v pomembnih trenutkih zgodbe. Seveda so tudi takšne fanovske urednice, ki se zagovarjajo s tem, da bi svoj čas raje izkoristile za iskanje dobrih zgodb, kot pa za sitnarjenje nad vsako tiskarsko napako in napačno napisano besedo, vendar pa imajo v glavnem vsi raje zgodbe brez napak.

Močno nagnjenje k »profesionalizaciji« fanice opisujejo z besedami, da postajajo »zasvojene« in »okužene« s pisateljskim in uredniškim procesom.

Neka fanovska pisateljica in urednica je predstavila celo, kot jo sama imenuje, »virusno teorijo fanovstva«:

branje= stik

pisanje= okužba

izdajanje= izbruh bolezni

Virusna teorija fanovstva poskuša razložiti težnjo, da te pisateljska spretnost očara in nato obsede, ter da želiš prodreti še globlje v njene tehnike, da bi proizvedel nekaj, kar bi zadovoljilo tako avtorico kot bralke. Kot sta na *slash* zborovanju med razpravo o pisanju pripomnili dve fanovski urednici: »Fanice se lotijo pisanja, ker morajo nekaj ustvariti, in so potem zadovoljne, ko izide in je drugim všeč.« Naslednji možen motiv želje po pisanju, in to dobrem, je pojasnila tretja urednica na tej razpravi: »Prav tako ti daje občutek, da nisi nenormalna, če se ukvarjaš z odnosom med Starskym in Hutchem!«

Najbolj očitno napetost med predanostjo amaterstvu in željo po izpopolnitvi večšine do bolj profesionalnega nivoja je opaziti na priljubljenih javnih razpravah o pisanju in delavnicah, ki jih ponuja vsako *slash* zborovanje. Čeprav se želijo fanice naučiti kolikor le morejo od bolj izkušenih pisateljic, ki vodijo diskusijo, se pogosto nagibajo k nasprotovanju vodji delavnice, ki poudarja večšino in koristnost obvladovanja tehnike, v korist osredotočenju na inspiracijo in »magičnosti« pisanja. In v odgovor na dolgo vrsto zelo natančnih predlogov izkušene fanovske pisateljice o tem, kako kar najbolj učinkovito oblikovati idejo zgodbe, je druga fanica ugovarjala s tem, da je (čeprav precej tarnajoče) vztrajala: »Prostora je tudi za material, ki ni ne dober ne slab.« [»*There's a place for stuff that's just so-so.*«] Verjetno največji vir napetosti pa je v tem, da se fanice dobro zavedajo, koliko jih je iz njihovih vrst »prestopilo« v profesionalno literaturo, čeprav jih veliko od njih (pravzaprav večina) ohranja svoje odnose s fanovsko skupnostjo, ker še vedno želijo biti del te spodbujajoče skupnosti, in so ji močno privržene, celo če so bile precej uspešne pri komercialnem pisanju.

Mnoge fanice so vidno ponosne na vrstnice med *slash* pisateljicami, ki so postale profesionalne pisateljice, celo na tiste, ki so ob tem opustile *slash* žanr in heteroseksualizirale lastna dela ali dela drugih, da bi jih preoblikovale v komercialne zgodbe ali romane (nekaj žepnih romanov *Zvezdnih Stez* je zasnovanih na *slash* zgodbah ali pa so jih napisale *slash* pisateljice). Vendar pa se ob tem kljub vsemu kaže njihov ambivalenten odnos, ki pa je vsaj po mojem



mnenju vendarle produktiven. Na javni razpravi *slash* zborovanja o prav tej temi je neka fanica pripomnila: »Ne postanejo naše najboljše pisateljice profesionalke.« Druga fanica se je posmehnila: »To je tisto, kar bi rade verjele!« Jaz to imenujem produktivna ambivalenca, saj prav ta spodbuja fanice, da ne razpravljajo le o razmerju med prednostmi »amaterskega« oziroma »profesionalnega« pisanja. Preizprašati morajo tudi domneve, na katerih so te kategorije zasnovane, s tem pa spodbijajo predstavo, da je samo tistim, ki so že »poznane« [*credentialed*], mogoč dostop do sredstev pridobivanja kulturnega kapitala s pomočjo pisanja literature ali poezije.

Fanice, kot kaže, posvečajo manj pozornosti svojemu odnosu do video tehnologij, kot pa svojemu odnosu do tehnologij pisanja. Čeprav je video tekmovanje pogosto glavna točka *slash* zborovanja, ki traja tri ali štiri, silno hrupne in prijetne ure, pa se z ustvarjanjem videospotov in glasbenih posnetkov [*song-tapes*], kot jih same imenujejo, ukvarja manjše število fanic. Eden od razlogov je očitno: večja težavnost dostopa do video opreme in še posebej montažne opreme, kot tehnologij namiznega založništva in kopiranja, ki so pogosto na voljo na delovnih mestih fanic in jih lahko uporabljajo celo med delovnim časom.

To, da si fanice prizadevajo napraviti to tehnologijo bolj dostopno, pa je moč videti tudi iz dnevnega reda dejavnosti na srečanjih fanovskih delavnic, od katerih sem obiskala eno pod naslovom »Glasbeni posnetki za množice« [*Song Tapes for the Masses*]. Delavnica, ki sta jo organizirali dve fanovski video umetnici, znani po tem, da njuni glasbeni posnetki niso pretirano dovršeni, vendar pa kljub temu zelo učinkoviti in priljubljeni pri fanicah, je novinkam med snemalkami in tistim, ki to želijo postati, ponujala nasvete, ki so bili praktični in estetski hkrati. Glasbeni posnetki so v resnici glasbeni videospoti, narejeni doma z dvema videorekorderjema, kasetofonom in štoparico. Organizatorke delavnice so razdelile priročno razpredelnico, ki omogoča izdelovalki glasbenega posnetka, da si zapiše vsak verz rock pesmi, običajno z ljubezensko temo, dolžino vsakega verza in trajanje video odlomka, ki naj bi se z njo ujemal. Video odlomki so vzeti iz zasebne zbirke fanic, ta pa vsebuje 78 epizod *Zvezdnih Stez* (plus pilotsko serijo) in tudi pet filmov *Zvezdnih Stez*, ki se prav tako nahajajo na kasetah, presnetih z videotečnih izvodov.

Video umetnice pričnejo s katalogiziranjem vseh prizorov, v katerih Kirk in Spock nastopata skupaj, potem pa izberejo tiste, ki bodo, podloženi z glasbo, razkrili tisto, kar fanice imenujejo »*slash* postavka«, torej da sta oba moška zaljubljena in v seksualnem razmerju drug z drugim. Kot sem že poudarila, nasveti segajo od uporabnih (»Oglejte si vaš video material brez zvoka; zvok

vas bo zmedel«; »Uporabite reze, zatemnitve in postopne prehode ene slike v drugo iz same serije, saj jih ne morete narediti same«) do estetskih (»Glejte MTV ali VH1 in si samo oglejte, kaj počnejo oni«; »Ne bodite preveč dobesedne, pri verzu kot 'dež prši' ne kažite nekoga sredi plohe«).

Ves čas trajanja delavnice se je posebno pozornost posvečalo temu, da snemanje ostane kolikor je le mogoče poceni (»Merite trajanje glasbenega odlomka s štoparico za 5 dolarjev«), pa tudi prednostim, ki so lastne preprosti tehnologiji (»Hi-fi ni pomemben, saj se bo posnetek tako ali tako na večini aparatov slišal v mono tehniki«). Vendar pa se po določenem obdobju dela delavnice organizatorke, ki ustvarjajo glasbene posnetke že vrsto let, niso mogle upreti temu, da bi nam razkrile nekaj spretnih potez, ki so se jih naučile narediti s to osnovno opremo in nam nazorno prikazale nekaj svojih trikov, s katerimi si je mogoče prihraniti precej napornega in utrudljivega dela. Razprava je začela postajati vse bolj tehnična in je zajela tudi procese montaže, ki bi zahtevali dodatno in relativno dražjo opremo. Tako so na primer predlagale, naj si vsaka priskrbi montažno video napravo (»brez časovnega zamika«) in napravo z letečo snemalno glavo (»brez tresočih posnetkov ali mavric«). Nazadnje pa so ob zaključku delavnice predlagale: »Tisto, kar morate res narediti, je, da kupite montažno mizo.« Priporočile so Panasonicovo namizno montažno napravo, ki jo prodaja Radio Shack za 147 dolarjev, kar pa je cena, ki je tako rekoč nedosegljiva mnogim bodočim fanicam, ki so se ravno lotile snemanja glasbenih posnetkov. Vendar pa z delavnice ne odideš z občutkom, da so te prestrašili, pač pa zadovoljen nad tem, da lahko privzameš katerikoli nivo tehnologije, za katerega se ti zdi, da si ga sposoben obvladati in si ga lahko privoščiš, saj so bili nasveti tako jasni in nazorni.

Del tehnologije, do katerega fanice nimajo prav nikakršnih ambivalentnih občutkov, pa je videorekorder, ki je skupaj z izdajateljskim aparatom za izdajanje zinov življenjska sila fanovske skupnosti. Povsod navzoč videorekorder omogoča fanicam, da posnamejo epizode za izmenjevanje ali natančnejši pregled možnosti, ki jih ponujajo *slash* žanru, zagotavlja pa tudi osnovno tehnologijo za izdelavo glasbenih posnetkov. Fanice se strastno ukvarjajo z videorekordersko tehnologijo, saj je poceni, široko dostopna, enostavna za uporabo in zagotavlja tako možnost pobega kot priložnost za kritiziranje seksualnega statusa quo. Tako je na nekem platnu s prekrasno vezeninom na dražbi fanovske umetnosti pisalo: »Bolj ko gledam moške, bolj ljubim svoj videorekorder.«

Slash taktike: tehnologije pisanja

Prav tako kot *slash* fanice nenehno razpravljajo o svojem odnosu do tehnologije znotraj same fanovske skupnosti, se ta njihova skrb pojavlja tudi v sami vsebini zgodb, ki jih pišejo. Glede tega jim je bila fanovska naloga, da pišejo zgodbe, ki vsebujejo tehnološke dosežke, olajšana. Za tako dovršeno izdelano znanstveno fantastično zgodbo (čeprav se nam danes večina stvari v njej zdi precej čudaških) je imela izvirna serija *Zvezdnih Stez* nenavadno ambivalenten odnos do predstavljanja futuristične tehnologije. Čeprav so se producenti zgodbe pri svojih prizadevanjih, da bi tehnologijo naredili verodostojno, posvetovali pri znanstvenikih, inženirjih in tehničnih strokovnjakih, so se nazadnje odločili podati samo njene najbolj osnovne in grobe obrise, zato da bi model ladje in oblike raznih znanstvenih, medicinskih in vojaških instrumentov ostali kar se le da osnovni in enostavni. To pa ni bila le varčna odločitev (nekaj instrumentov Dr. McCoya je bilo, na primer, narejenih iz solnic), pač pa je ta enostavnost tudi pomagala zagotoviti, da tehnologija ne bi bila skoraj takoj videti zastarela. »Fazerji«, »trikorderji«, »komunikatorji«, »skenerji«, »fotonski torpedi« in »warp pogoni« so bili potemtakem oblikovani tako, da bi razkrili le svojo funkcijo, ne da bi izdali karkoli o tem, kako naj bi v resnici delovali. *Star Fleet Technical Manual* Franza Josepha, prvič izdan leta 1975, na svojih platnicah obljublja, da bo v njem mogoče najti »podroben pregled opreme Zvezdne Flote«, »navigacijskih zemljevidov in opreme«, in »medzvezdne *space/warp* tehnologije«, vendar pa ne ponuja nič več od izčrpnih opisov *videza* instrumentov in ne pove ničesar o njihovem delovanju.¹⁴

Čeprav so nekateri fani čutili potrebo, da bi poživili te grobe obrise tehnologije *Zvezdnih Stez*, so bili to v glavnem moški. Na primer, oglas v zadnji številki revije *Datazine*, ki reklamira zin, imenovan *Senzorska Branja* [*Sensor Readings*], ki ga je uredil Bill Hupe, pravi, da »predstavlja članke o kubični teoriji *warp* faktorja (napisal Tim Farley), o metodah pristajanja vesoljskega plovila (Steven K. Dixon), [in] elektronskih metodah tiskanja, ki so dandanes na razpolago urednikom fanzinov (Randall Landers, nekdanji direktor družbe

14. To pomanjkanje natančnosti pa je utemeljeno v zgodbi sami: informacije v priročniku, ki so se po naključju prenašale med prostorsko luknjo [*space-warp*] z računalnika ladje *Enterprise* na računalnik vojaške baze v Omahi v Nebraski, so nepopolne; Poveljstvo Zvezdne Flote je izbrisalo podatke o vsej tehnologiji, ki je neznana Zemeljski tehnologiji dvajsetega stoletja, zaradi spoštovanja zapovedi Osnovnega Navodila [*Prime Directive's dictum*] o nevmešavanju v druge kulture, vključno s kulturo preteklosti same Federacije.

Kinko).« To ne pomeni, da moški fani *Zvezdnih Stez*, ki pogosteje urejajo neleposlovne zine, vedno kažejo boljše poznavanje visoke tehnologije kot fanice, ki predstavljajo veliko večino pisateljev in izdajateljev leposlovnih zinov. Poudariti želim predvsem to, da so ženske fanice *Zvezdnih Stez* in še posebej *slash* fanice, opredelile *tehnologijo* na način, ki vključuje tehnologije telesa, mišljenja in vsakodnevnega življenja. Gre za predstavo tehnologije, ki vidi vse v svetu (in zunaj tega sveta) kot med seboj povezano in podvrženo vplivu bolj utopičnih in fantastičnih želja, kot so tiste, prisotne v že obstoječi tehnološki opremi.

Alexis Fegan Black, ena najbolj profiliranih K/S pisateljic in izdajateljic predlaga, naj se ambiciozne *slash* pisateljice takole približajo problemu tehnologije:

Morda najpomembnejše pa je: PIŠITE O TEM, KAR POZNATE!

To ne pomeni, da ne morete pisati o tem, kako je biti na krovu ladje *Enterprise*, ker očitno še nikoli niste bile tam. Toda če nameravate napisati zgodbo, ki se ukvarja z mehaničnimi ali elektronskimi podrobnostmi delovanja ladje *Enterprise*, naredite to prepričljivo. Ravnati se velja po praktičnem pravilu, da *ni* dobro uporabljati tistega, kar znanstveno fantastični pisci imenujejo »pseudo-znanost« (površne razlage nečesa, kar sloni izključno na domišljiji), če ni nujno potrebno.

Toda Blackova svetuje *slash* pisateljicam, naj pišejo s srcem:

Na srečo je v K/S žanru običajno mogoče tehnologijo uporabiti le v minimalnem obsegu. Pravilo, naj se piše o tistem, kar poznaš, pa naj bi se v večini primerov nanašalo bolj na čustveni kot na tehnološki nivo.

Nadaljuje pa z ugotovitvijo, da se je sama lahko lotila tem, kot so borilne veščine, kriogenika in metafizika, ker je že raziskala ta področja in zato iskanje prepričljivih podrobnosti ne odvrača njene pozornosti od »čustvene« plati zgodbe. Blackova opisuje svoje pisanje kot »tehnomicizem«, in četudi se njeno delo bolj neposredno navdihuje pri idejah *New Age*-a kot večina *slash* literature, je za razumevanje odnosa med žanrom in tehnologijo poučno videti, kako ta izredno vplivna in profilirana pisateljica (napisala je več romanov kot katerakoli druga *slash* pisateljica in vodi največjo *slash* publikacijo) ovija opise oddaljenega vesolja v premišljevanja o notranjem vesolju.

Znanstveno fantastična literatura je običajno razcepljena na dve šoli: tako imenovano trdo ZF (ljudje in stroji kolonizirajo galaksije) in mehko ZF (dela,

ki predvsem izhajajo iz idej, ki jih ponujajo humanistične in družboslovne znanosti, kot na primer sociologija, psihologija ali antropologija, ne pa toliko iz idej »naravoslovnih« ali fizikalnih znanosti). Seveda obstajajo nešteti primeri nejasnih meja in prehodov z enega področja na drugo (in njihovo število vse hitreje narašča), toda za dela, kakršna piše Blackova, bi se na prvi pogled zdelo, da se zanesljivo uvrščajo v mehko šolo. Njena dela sicer niso tako berljiva kot na primer dela Ursule Le Guin, utelešenje ZF, ki se opira na humanistične in družboslovne znanosti, in se tudi ne sklicujejo na nobeno od akademsko priznanih strok, ampak na bolj popularne tokove, ki izvirajo iz »pop« psihologije, *New Age* idej, ekološke osveščenosti in posebne ameriške inačice svobodomiselnosti, ki se ima za dediča liberalizma Kennedyeve dobe – ki jo fanice enačijo s tistim, kar imajo za najpomembnejšo idejo producenta Genea Roddenberryja, Vulkansko filozofijo NRNP, Neskončno Raznolikost v Neskončnih Povezavah.

Če si pobliže ogledamo najboljše sprejet roman Blackove, *Sanje spalcev* [*Dreams of the Sleepers*], prvo v trilogiji knjig, ki so dobile nagrado fanic, bomo videli, kaj misli s »tehnomicizmom«. Zgodba *Sanje spalcev*, izdana 1985, govori o časovnem potovanju, ki, tako kot večina takšnih zgodb, uživa v vrtoglavih paradoksih popotovanja skozi čas. Zin/knjiga se začne z uvodnikom, ki nosi naslov: »Zakaj gre pri vsem skupaj?« Vrženi smo v pripoved, v kateri štirje možje v črnem pridejo na avtoričin dom v kamionih s tablicami z oznako vlade. Njen dom je poleg »strelišča za preizkušanje izstrelkov«, za katerega je avtorica prepričana, da je v resnici vladno taborišče, ki služi kot pripor za izvenzemeljska bitja. Vedeti želijo, kako je izvedela za Kirka in Spocka in pravijo, da bi radi »zastavili ... par vprašanj v zvezi s tem rokopisom ... Zakaj gre pri tej stvari?« Ta kratka pripoved postane pravi pravcati uvodnik, v katerem avtorica pravi, da imajo *Sanje spalcev* namen bralca pripraviti do tega, da se vpraša, »Kakšen bi bil ta svet brez *Zvezdnih Stez*?« Nato se vrnemo v pripoved, v kateri Alexis najde pod vrati nekaj, za kar se ji zdi, da je šaljivo pismo Dr. McCoya admiralu Noguri iz poveljstva Zvezdne Flote. Pismo spremlja rokopis, za katerega McCoy trdi, da ga je zaplenil med misijo posadke ladje *Enterprise* v preteklost Zemlje, ki je v teku, medtem ko čakajo na vrnitev Spocka in Kirka, ki sta nepojasnjeno izginila. Zdaj se prične roman sam z zapisom v kapitanovem ladijskem dnevniku: posadka je bila poslana na odpravo v preteklost Zemlje, natančneje v čas okrog leta 1963. Njihova naloga je odkriti vse, kar je mogoče, o zgodnjih poskusih, ki so jih na nekdanji Zemlji opravljali s »psihotroniki«, psihičnimi manipulatorji realnosti. Medtem pa Kirk in Spock čutita prvo razvnanje nečesa, za kar počasi spoznavata, da predstavlja izraz njune ljubezni in

medsebojne strasti, čeprav njuno razmerje doslej še ni doživelo telesne izpolnitve in nihče od njiju še ne pozna intenzivnosti čustev drugega. Tik pred prenosom na Zemljo Spock predlaga, da bi s Kirkom »zaradi varnosti« v času opravljanja svoje naloge vzpostavila miselno zvezo (kot pol-Vulkan je Spock sposoben vzpostaviti popolno in celo telepatsko zvezo z mišljenjem nekoga drugega). S pomočjo vzpostavljene zveze Kirk in Spock prvič spoznata, da je njuna želja vzajemna.

Skoraj takoj po prenosu v vojaško/znanstveno bazo, za katero se izkaže, da je zasebna, a s strani vlade financirana *Futura Technics*, Kirka in Spocka ujamejo in ju dajo v zamrznitveno-spalne komore [*life suspension units*], še prej pa izvesta, kaj je namen tega projekta. Znanstvenike so zvabili k *Futura Technics*, da bi se ukvarjali z zamrznitvenim spanjem, ki bi služilo raziskovanju vesolja, vendar pa so kmalu odkrili, da je pravi namen tega projekta izkoriščati psihično energijo »spalcev« oziroma zamrznjenih kot obrambno in napadalno orožje, pa tudi za raznovrstne sabotaže. Vendar pa niso lovili in zamrzovali le ljudi, ampak tudi izvenzemeljska bitja. In res je bil klingonski spalec določen za to, da bo čez dva dni odpotoval iz svojega telesa, da bi izvršil naslednjo načrtovano nalogo – umor Johna F. Kennedyja! Vodja projekta Kirku in Spocku, preden ju uspava, razloži, da se določeni ljudje v vladi in vojski bojijo Kennedyeve popularnosti in so prepričani, da bi se dežela, če bi živel še naprej, resnično združila in bi jo bilo mogoče popeljati k miru, ne pa v vojno. Oni pa si ne želijo, da bi do miru prišlo tako kmalu, še manj pa pod Kennedyjevimi pogoji. Tudi oni si želijo »mir«, a šele potem, ko bodo osvojili preostanek sveta s svojim psihotroničnim orožjem – sanjami spalcev – ki bo uničevalo ljudi s tem, da bo pri njih ustvarilo *prepričanje*, da so bili napadeni z nuklearnim orožjem.

Oba moška potem »uspavajo« v zamrznitvenih komorah, Spock pa je tisti, ki se prvi prebudi v svojo astralno obliko. Drug astralni potnik, ki je prav tako spalec v tem kompleksu, natančno pouči Spocka, kako se gibati v prostoru, pa tudi v času. Spocka pelje dvaindvajset let v prihodnost, da bi mu pokazal svet, opustošen od vojn, in mu namigne, da je konec sveta na nek način povezan s tem, kar Kirk in Spock sta oziroma nista naredila. Kirk se končno zbudi v svoje astralno telo in pridruži Spocku, počasi si uredita gospodinjstvo na astralnem nivoju; ko najdeta prijetno urejen in zapuščen ranč v bližini, se »vselita« vanj in začneta preganjati čas s podrobnimi seksualnimi fantazijami in ljubljenjem.

Spock pelje Kirka dvaindvajset let v prihodnost, da vidi postapokaliptično uničenje planeta. Kirk žaluje za vsemi mrtvimi, toda sebično mu je žal predvsem zase, kajti če bi prišlo do takšne prihodnosti, se on nikoli ne bi rodil in s Spockom

se nikoli ne bi mogla srečati kot prijatelja, ljubimca ali sorodni duši, kar sta postala zdaj. Nenadoma pa opazita, da se je materializiral še nekdo in sedi s prekrižanimi nogami pod drevesom. Mož se rokuje s Spockom, se veselo in nejeverno zasmije. »Vedel sem! Prekleto! Vedel sem. ... Resnična sta.« »Gene«, mož pod drevesom, je seveda Gene Roddenberry, za katerega Spock takoj dojame, da je ključ za spremembo prihodnosti: če lahko ta »čudni mesija v ležerni sintetični obleki« uresniči njegove sanje, tako da jih bodo lahko vsi videli – o gosto naseljeni in miroljubni federaciji vseh bitij v galaksiji – bo to ljudi spodbudilo, da opustijo medsebojno vojskovanje in se namesto tega napotijo proti zvezdam.

Da bi mu pomagal realizirati njegove sanje, Spock vzpostavi miselno zvezo z Geneom, da bi mu pokazal prihodnost. Odloči se, da je to najbolj »logična« rešitev, čeprav bo Gene videl tudi njegove najbolj osebne misli in bo razumel naravo njegovega razmerja s Kirkom. Toda to je »nizka cena za preživetje sveta.« Gene obljubi, da bo v zameno našel način, da ju pomaga rešiti iz kompleksa. Torej: »8. Septembra, 1966 [datum predvajanja prve epizode *Zvezdnih Stez*] je prihodnost vzpostavila poskusno zvezo s sedanostjo, povezujoč svoje dele s preteklostjo. Vendar je bila po treh letih ta zveza pretrgana. Kljub temu pa je bilo širom sveta na prefinjen način spremenjeno mišljenje ljudi.« Podpovprečni in avtistični otroci začnejo dosegati odlične rezultate. Tehnologija se začne izkoriščati v miroljubne namene. Nivo izobrazbe strmo narase in znanje ni več lastnost elite. Visoko izpopolnjeni računalniki postanejo dostopni vsakomur. Vseposvoda zavladala mir. Vesoljski program se razvija in spreminja znanstveno fantastiko v resničnost, prvo vesoljsko plovilo *shuttle* pa je ob vsesplošnem odobravanju poimenovano *Enterprise* (to se je v resnici zgodilo). Medtem pa Kirk in Spock sanjata naprej, ne da bi kaj vedela o novem svetu, ki sta ga pomagala ustvariti, in ne da bi vedela kdaj ali če sploh bo prišel njun osvoboditelj. Ponovno potujeta v prihodnost, toda tokrat je bila apokalipsa preprečena. Pojavi se Gene, ki pravi, da je mogoče samo idealist, vendar bi si prav rad mislil, da so tudi oni nekaj pripomogli k temu, nato pa pokaže Kirku in Spocku epizode *Zvezdnih Stez* in jima pove, kako vplivna je bila serija, koliko privrženecv je imela, in tako naprej.

Kasneje v pogovoru o *Zvezdnih Stezah* Kirk reče Spocku, da se je Gene motil v eni stvari: »Vesolje ni zadnja meja. ... Ti si!« [Vulkan pa odvrne:] »Vsekakor. Jim, potem bi morda,« predlaga in se nagne bližje, da bi mu nežno šepnil na uho, »lahko ... drzno šla... kamor ni šel še nihče.« Ta erotični pomenek je preslikan v spoznanje, da se *morata* vrniti v prihodnost, da bosta sploh lahko

bila obstajala in se vrnila nazaj v preteklost ter tako pokrbela, da bodo ustvarili *Zvezdne Steze*, da bo svet rešen in da bodo ljudje začeli raziskovati vesolje. (Kirk je imel z razumevanjem vsega tega težave, toda na srečo je inteligentnejši Spock doumel zapletenost in paradokse potovanja skozi čas.) Roman se konča tako, da ju varnostna oficirka z ladje *Enterprise* dramatično osvobodi.

Vzrok priljubljenosti romana *Sanje spalcev* in njegovih dveh nadaljevanj izpod peresa Blackove tiči v tem, da je sposobna razviti svojo idejo »tehnomicizma« tako, da izrazi najglobljo željo fanovske kulture *Zvezdnih Stez*: da fanovski material, torej tisto, kar delajo fanice, lahko pomembno vpliva na svet. Vendar za kritika ni dovolj, da prepozna to željo in se zadovolji s tem, da jo označi za *simptom* (npr. potrebe fanic po imaginarni družini ali skupnosti, kot nadomestek za to, da jim manjka dejanska družbena vloga ali kulturni kapital), čeprav se o fan kulturi običajno razpravlja prav na ta način.¹⁵ Konceptualna moč *slash* literature pa nas prisili k spoznanju, da si je bolj zanimivo ogledati, kaj fanice *počnejo* s tem individualno in kolektivno razvitim diskurzom, kot pa razpravljati o tem, kaj naj bi predstavljal. In zato, ker je ta diskurz tako prepojen z utopičnim hrepenenjem »po osvoboditvi posameznika s pomočjo prostega časa, tehnologije in samo-uresničenja, da bo stopil v svet in spoznaval druge kot vrstnike namesto kot nasprotnike,«¹⁶ nas prav tako spodbuja k ponovnemu razmisleku vloge in pomena utopičnega mišljenja, še posebej če se ta vrsta popularnih razprav odvija znotraj in s pomočjo proizvoda množične kulture, in s strani relativno nemočnih.

Ker se osredotočam na žanr K/S, ne nameravam govoriti toliko o tem, kako *Star Trek* fani nasploh uporabljajo domišljijско zgradbo *Zvezdnih Stez* za artikuliranje *živega* odnosa do sveta. Zaradi svoje vključenosti v fanovsko skupnost *Zvezdnih Stez* se fanice močno zanimajo za vesoljski program in nadvse vestno spremljajo njegov razvoj, vzroke za njegove neuspehe in spremembe njegovega financiranja. Mnoge fanice menijo, da jim njihove izkušnje pri ukvarjanju z literaturo, ki ponuja predvidevanja o prihodnosti, dajejo privilegiran občutek za »globalno mišljenje« in da se zato pogosteje kot drugi zanimajo za probleme okolja. Imajo se za odločne zagovornice politike enakosti in tolerance, saj so vnete privrženke sicer precej svetle vizije liberalizma Kennedyjeve dobe.

Tako je lahko tudi privrženost fanic proti-imperializmu, ki temelji na upoštevanju Osnovnega Navodila Federacije o nevmešavanju v druge kulture, prav

15. Glej prvo poglavje Jenkinsovega članka »*Star Trek* Rerun, Reread, Rewritten«, ki podaja pregled tipičnih načinov označevanja fanic tako s strani akademskih kot tudi novinarskih piscev.

16. Kirkova razmišljanja v epskem *slash* romanu Syna Fergusona, *Courts of Honour* (1985).

tako nezanesljiva in nedosledna, kot je vedno bila tudi v *Zvezdnih Stezah*. Čeprav fanice uživajo v vodenju spiska števila primerov, ko je bilo Osnovno Navodilo prekršeno – to pa se je pravzaprav zgodilo tolikokrat, da je postalo prej izjema kot pravilo – pa njihova lastna privrženost proti-imperializmu spodleti na isti točki kot Osnovno Navodilo v univerzumu *Zvezdnih Stez*: tako v izvirni seriji, kot tudi v njeni naslednici, nikoli ni bilo povsem jasno, ali je bila *Enterprise* na znanstveni ali vojaški misiji. Poleg tega pa, če je *Enterprise* vesoljska ladja Združene Federacije Planetov, zakaj se potem imenuje *U.S.S. Enterprise*? Tako v izvirnih *Zvezdnih Stezah* in njihovih novih serijah, kot tudi v sami fanovski skupnosti, naklonjenost miroljubni uporabi tehnologije in načelu nevmešavanja obstaja vzporedno z nacionalističnim patriotizmom in nebrzdano naklonjenostjo uporabi tehnologije v militaristične namene. Privrženec *Stez* torej lahko brez očitnega protislovja sprejme predpise NRNP, Osnovno Navodilo in miroljubno uporabo tehnologije, hkrati pa še vedno slavi »zmago« Združenih držav v Grenadi ali navdušeno podpira vojaški program Vojne Zvezd. *Slash* žanr pogosto celo močnejše kot običajna fanovska literatura o *Zvezdnih Stezah* poudarja vojaške naloge posadke, ki mu v skladu s pripovednimi zahtevami služijo kot alibi, da so se možje »prisiljeni« zbrati in ustvariti tovariške vezi, se spustiti v ljubezen ali celo seks – vesoljska ladja je namreč poleg zavora, telovadnice, policijske postaje in širokih prostranstev najpogostejše mesto dogajanja v moški gay pornografiji.

Vrednote fanovske skupnosti *Zvezdnih Stez* je mogoče razbrati tudi iz družbene sestave njenih privrženecv: zajema ljudi vseh ras in starosti, ima precejšnje število invalidnih članov, je spolno uravnotežena in ima veliko število pristašev v vseh družbenih slojih, čeprav večino njenih članov najbrž sestavljajo predstavnice tradicionalno ženskih poklicev [*pink-collar*], uslužbenci z nižjo strokovno izobrazbo in zaposleni na področju visokotehnoloških uslužnostnih dejavnosti. S tem ne mislimo trditi, da v fanovski skupnosti *Stez* ni protislovij, diskriminacije, slabe politike, nepoštenosti in vsega ostalega, pač pa *poudariti*, da ta številna fanovska skupnost (35.000 uradnih članov, ki jim je treba prišteti več tisoč članov v manjših, neuradnih klubih in nevčlanjenih privrženecv) predstavlja eno najpomembnejših vsakomur dostopnih prizorišč za razpravljanje o problemih človekovega vsakdanjega odnosa do znanosti in tehnologije.

Vendar pa *slash* fanovska skupnost, kot sem pokazala, razširja te teme in razprave o znanosti in tehnologiji na področje duševnosti in telesa. K/S fanice se nenehno sprašujejo, kaj jih žene, da pri pisanju svojih seksualnih in družbeno utopičnih ljubezenskih romanov posegajo po telesih dveh moških in zakaj ravno

teh dveh moških. Odgovori – in prav gotovo jih je več kot en sam – segajo od ugodja, ki ga prinaša pisanje eksplicitne istospolne erotike, do dejstva, da se pisanje zgodbe o dveh moških izogne neenakosti, na kateri temelji formula ljubezenskega romana, v kateri moškemu in ženski enoznačno ustrezata vlogi gospostva in podrejenosti. Pisanje o futurističnem paru pa ima tudi svoje prednosti: niti najmanj ni naključno, da so se ženske odločile pisati svoje erotične zgodbe o paru, ki živi v povsem avtomatiziranem svetu, v katerem nikoli ne bo prepirov o tem, kdo bo ribal tla, skrbel za otroke, kuhal ali pral. In res je, kot pravijo fanice, eden od razlogov, zakaj so se pri pisanju *slash* žanra doslej tako nerade lotevale *Zvezdnih Stez: Naslednje Generacije*, ta, da otroci in družine zdaj živijo na ladji *Enterprise* (čeprav v ločenih oddelkih), te okoliščine pa resno omejujejo erotične možnosti.

Vseeno pa se je še vedno mogoče vprašati, zakaj si je treba ti dve futuristični telesi – ta par triindvajsetega stoletja – zamišljati in o njiju pisati kot o moških telesih. Zakaj so fanice tako odtujene od svojih lastnih teles, da se erotične fantazije, o katerih so se odločile pisati, nanašajo le na nežensko telo? Nekateri, ki so razmišljali o tem vprašanju, tako fanice kot kritičarke, so poskušale pokazati, da Kirk in Spock ne nosita tipično moških potez, pač pa sta prej dvospolna, in celo dokazovale, da je bilo tako tudi v izvirni zgodbi. *Slash* bralke in pisateljice bi se potemtakem identificirale z osebama, ki združujeta poteze moškosti in ženskosti in ju erotizirale. Vendar pa sem, bolj ko berem *slash* literaturo, vse bolj prepričana, da sta Kirk in Spock povsem nedvoumno zamišljena kot moška. Poglavitni razlog za to nam pomaga odgovoriti tudi na naše drugo vprašanje o odtujenosti fanic od svojih lastnih teles. Telesa, od katerih so v resnici odtujene, so telesa žensk dvajsetega stoletja: torej telesa, ki služijo kot bojišče za pravna, moralna in religiozna vprašanja, ki so prizorišče neuspeha kontracepcije in so jih javno opredelili kot *največjo* potencialno nevarnost za fetuse, ki jim nudijo zavetje, in za katera veljajo boleče višji standardi fizične lepote, kot za nasprotni spol. S tem, ko so zavrnille popolne Amazonke, ki so naseljevale precejšen del ženske literature »meča in čarovništva« [sword-and-sorcery], so se K/S fanice zavestno odločile, da bodo namesto tega vsaj *poskusile* pisati o pravih moških. (Glede na to, kar sem videla in prebrala o fanovski skupnosti, bi pripomnila, da gre pri tem pravzaprav za zavrnitev izumetničenosti Amazonk, ne pa za zavrnitev lezbičnosti, čeprav je večina K/S fanic heteroseksualnih.)

Prav tako pa ne smemo pozabiti na naklonjenost K/S fanic do »brkljarij«: na vprašanje, zakaj ne ustvarijo izvirnih oseb, ki bi bile lahko tako ženske kot moški, najpogosteje odvrnejo, da se samo »ukvarjajo s tistim, kar je na razpolago«,

to pa je po naključju prav svet televizije, katerega značilnost so močni moški liki, s katerimi se je mogoče identificirati in jih vzeti za erotične objekte. Vztrajajo tudi, da je mogoče v svet *Zvezdnih Stez* vstopiti samo s pomočjo moških oseb, saj so bili ženski liki, npr. kot Uhura, Sestra Chapel in Vodnica Rand, vedno precej obrobni in nezadovoljivi. Agresivna identifikacija *slash* fanic z moškimi in dejstvo, da jih jemljejo za seksualne objekte v fantazijskih scenarijih, v katerih fanice lahko sodelujejo, nazadnje pa so iz njih vendarle radikalno izključene, bi lahko služila tudi kot posreden komentar enospolne družbenosti [*homosociality*] naše kulture.

Željo po pisanju o realnih moških pa je mogoče uveljaviti le znotraj projekta »preoblikovanja« same moškosti, prav to pa si K/S žanr tudi prizadeva doseči. In tudi zaradi tega razloga morata biti Kirk in Spock nedvoumna moška lika, ne pa pomehkuženo dvospolna. To preoblikovanje olajša njegova umestitev v znanstveno fantastični univerzum, ki je po eni strani futurističen, obenem pa ponuja mnoge žanrske trope, ki se izkažejo kot koristni za projekt. Feministke, pa tudi fanice v svojem vsakodnevnem življenju, so se morale sprijazniti z dejstvom, da za časa našega življenja ne bomo doživele oblikovanja »novih« ali »preoblikovanih« moških, ki si jih želijo, in resnici na ljubo celo pogosto zasmehujemo napore moških, ki se poskušajo priličiti feministični podobi (kot pravi Donna Haraway, »Raje bi šla v posteljo s *cyborgom*, kot pa s čustvenim moškim«).¹⁷ Ideja seksualne enakopravnosti, ki bo nujno zahtevala prenovljeno moškost, bo potrebovala veliko časa, preden bo postala živa realnost in si jo je težko predstavljati, še manj pa pisati o njej. To zadrego je moč jasno opaziti v neuspelem poskusu literarnega preoblikovanja moških junakov ljubezenskega romana v novi seriji romanov Silhouette Desire »Moški meseca«, v kateri vsak predstavlja moškega junaka, ki si prizadeva izoblikovati svojo osebno in spolno identiteto v svetu, ki ne nudi več jasnih opredelitev tega, kaj naj bi bila »moškost«, kljub temu pa tistim, ki jim spodleti, da bi jo dosegli, pretijo strašne posledice. Moški liki v tej seriji so le površno orisani in delujejo še posebej neprepričljivo, zato je tako neprijetno kot tudi neokusno, da se moramo vživeti v vlogo moškega pripovedovalca in moški način razmišljanja. Še bolj neverjetna pa je strast junakinje, pa čeprav le zato, ker je tako težko verjeti, da bi si katera želela takšnega moškega.

17. Citirano v Constance Penley in Andrew Ross, »Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway«, v: *Technoculture*, ur. Constance Penley and Andrew Ross, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

S Kirkom in Spockom, kot so njuna lika preoblikovale fanice, pa je drugače. Če si je postalo težko zamišljati nov tip moškega v današnjem času, si ga je morda lažje zamisliti v času, ki bo šele prišel. *Prav gotovo* bo čez tristo let bolje. Kirk in Spock v *slash* zgodbah sta čustvena, pa tudi prijazna, močna, pozorna in zabavna, toda njuna »čustvenost« ne pomeni cmeravosti ali domišljave samovšečnosti, na kateri napotuje njen današnji pomen. Kot kaže, bo šele v prihodnosti mogoče dojeti, da odpoved falični moči ne pomeni psihične kastracije ali upravičenosti do pretiranih hvalospevov zaradi opustitve te moči. Sicer pa sta Kirk in Spock le redko opisana kot že popolna; tudi onadva si morata še prizadevati za izpopolnitev samih sebe. Čeprav sta junaka oskrbljena z znanstveno fantastičnim sredstvom Vulkanske miselne zveze, ki jima omogoča, da se med sabo sporazumevata intimneje, kot se zdi, da to počnejo današnji moški, pa se Kirk in Spock, kot sta običajno prikazana, šele učita presegati navade in pogoje, ki jima preprečujejo, da bi izražala svoja čustva. Spock, ki ga je Vulkanska vzgoja naučila povsem potlačiti svoja čustva, se mora naučiti sprejemati svojo človeško ali čustveno plat, saj je konec koncev pol človek. Kirk, ki je bil deležen vzgoje kmečkega fanta v Iowi, pa mora najprej prepoznati in nato zavrniti danes že arhaične ideje moškosti, ki so posledica njegove izrazito staromodne vzgoje. Precej *slash* zgodb je potisnilo »akcijo« v ozadje, da bi se lahko čim bolj osredotočile na ta dva moška, ki prestajata ta boleč, pa vendarle osvobajajoč proces samo-odkrivanja in se učita sporočanja svojih čustev.

In čeprav je res, kot priznavajo fanice same, da ponavadi heteroseksualizirajo spolne navade Kirka in Spocka,¹⁸ je pogosto glavni znak, da sta Kirk in Spock drugačna od današnjih moških, to, da lahko svobodno razpravljata o svojih homoseksualnih težnjah in se naučita, da nista niti užaljena niti zaskrbljena, če ju ima kdo za gay par. Neka feministična kritičarka mi je nekoč rekla, »Ali ne gre pri *slash* stvari samo za *fag-hagging*¹⁹?« Da, seveda gre pri tem fanovskem žanru za določeno idealizacijo moškega gay para, a poudarila bi rada, da je ta razumljiva, saj gre konec koncev za par, v katerem si ljubezen in delo delita dva enakopravna partnerja (takšno stanje stvari pa je po mnenju

18. Joanna Russ, v »Pornography by Women,« str. 83, pokaže na težnje fanic, da bi heteroseksualizirale seksualne navade Kirka in Spocka. V svojem eseju v *Cultural Studies Now and in the Future* (glej opombo 4), skušam pojasniti, zakaj si mnogo *slash* fanic želi, da bi bila Kirk in Spock, kakorkoli že je to neverjetno, heteroseksualna.

19. *Fag-hag* v žargonu pomeni heteroseksualno žensko, ki se rada druží s homoseksualnimi moškimi, v gornjem primeru pa gre za iz tega samostalnika izpeljan glagol, ki očitno meri na tovrstno dejavnost teh žensk.



fanic skoraj nedosegljivo pri heteroseksualnem paru). Vendar pa gre pri tem tudi za spoznanje dejstva, da morajo biti *vsi* moški (in ženske) sposobni priznati lastne homoseksualne težnje, če naj imajo količkaj upanja v temeljito spremembo zatiralnih spolnih vlog. Sovražen izraz *fag-hagging* prav tako odvrča pozornost od resničnega spoštovanja, ki jo fanice čutijo do gay moških in njihovih prizadevanj, da bi preoblikovali pojem moškosti, pa tudi od njihove solidarnosti z njimi, saj se tudi gayi znajdejo v telesih, ki še vedno predstavljajo pravno, moralno, in religiozno bojišče. To je, v nasprotju z izrazom *fag-hagging* (ki užali vsakogar), precej verjetnejša razlaga želje fanic, da ponudijo naklonjeno podobo teh dveh mož, ki sta ljubimca.

Slash žanr pa se ne ustavi pri preoblikovanju moške psihe; seže tudi po telesu. Nekatere spremembe so kozmetične, druge gredo globlje. Spock ima na primer posebne erogene cone (predvsem konice njegovih zašiljenih ušes) in dvojno naguban penis. Toda največja sprememba zadeva eno gonilnih sil pripovedi *pon farr*, spolni nagon, ki vsakih sedem let zajame vse Vulkanske moške. Moški trpi zaradi krvne vročice [*plak tow*], postane lahko zelo nasilen in tudi umre, če nima spolnega odnosa, najraje s svojim vrstnikom. *Slash* fanice si tega niso izmislile – v štiriintrideseti epizodi *Zvezdnih Stez* (napisal jo je Theodore Sturgeon) Spock prehaja v *pon farr* in začenja umirati, zato ga njegovi prijatelji peljejo nazaj na Vulkan, da bi lahko izvršil ritual parjenja in živel naprej. *Pon farr* zgodbe so med *slash* fanicami tako popularne, da je nastal novi zin, imenovan *Vročica* [*Fever*], ki izdaja le *pon farr* zgodbe. Mislim, da fanice pri teh zgodbah uživajo deloma tudi zato, ker jim je všeč ideja, da so tudi moški podvrženi hormonskim ciklom; in res je njihova verzija Spockovih pred-*pon farr* in *plak tow* simptomov malce zlobna in hudomušna primerjava s simptomi PMS in menstruacije, kar predstavlja igrivo in prekoračujoče izenačevanje biološkega igrišča. Naslednja simpatična poteza je ta, da Kirku, ker je neposredno povezan z Vulkanom prek miselne zveze, ni treba reči, kdaj se Spock pripravlja na prehod v *pon farr* ali kako se pri tem počuti; pravzaprav ima tudi on pogosto Spockove simptome.

Morda najbolj skrajno preoblikovanje moškega telesa pa je prisotno v zgodbah, v katerih imata Kirk in Spock otroka. Obstaja le nekaj teh zgodb, fanice pa jih na splošno ocenjujejo kot slabe, saj je celo po njihovih kriterijih ta ideja preveč neverjetna, poleg tega pa konec koncev nosečnost in odgovornost pri vzgoji otrok ovirata erotične fantazije. V eni takšnih zgodb imata Kirk in Spock lahko otroka šele potem, ko Dr. McCoy z obsežnimi genetičnimi posegi ustvari oplojeno jajčece, Scotty pa z zapletenimi mehaničnimi in elektronskimi

sredstvi zgradi zunanjo maternico. Ne gre le za to, da v tej zgodbi šele štirje moški lahko ustvarijo otroka (!), pač pa sama izredna okornost pripovednega aparata (na ravni zgodbe in govorice) in dejstvo, da fanice zavračajo večino zgodb, zgrajenih na ideji »Kirk-in-Spock-imata-otroka«, kažeta, da so nekateri mojstrski proizvodi telesne tehnologije, še posebej če vsebujejo tako temeljito preoblikovanje spolnih opredelitev, kljub vsemu nezamišljivi in neopisljivi.

Slash fanovsko skupnost in pisateljsko prakso, ki jo spodbuja, imamo lahko za osvežujoč primer moči splošno razširjene želje po premisleku in razpravljanju o problemih odnosa žensk do tehnologij znanosti, mišljenja in telesa, tako v literaturi kot v vsakodnevnem življenju. Kot sem pokazala, se lahko veliko naučimo iz načina, kako *slash* fanice posamično in skupinsko sprejemajo odločitve o tem, kako bodo uporabile tehnologijo doma, pri delu in v prostem času ter kako kreativno miselno preoblikujejo svoj svet s pomočjo ustvarjanja taktik same tehnologije.

Prevedla Mojca Rupar Korošec

PROBLEMI 6/1995, letnik XXXIII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grile

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Tisk: Cicero

Stack: Klemen Ulčakar

Oblikovanje: VSSD

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1995: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-493/94, z dne 14. 6. 1994, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



