

PROBLEMI



K A Z A L O

PROBLEMI

I. Reč, čas, ljubezen	
Slavoj Žižek, <i>Reč je notranje stvar</i>	5
Aleka Zupanič, <i>Reč in mednarodni</i>	29
Renata Šabec, <i>Reč in mednarodni</i>	43
II. Filozofija in politika	
Jelica Šušter-Ribič, <i>Kako drugačen je drugi v politiki?</i>	61
Rado Riha, <i>Filozofija pa tudi najma sveta ali</i> <i>O Teji biti filozof</i>	81
III. Kant skozi Deleza	
Gilja Delezac, <i>O Rirkovih posrednih formulah, ki bi</i> <i>lahko povečale kantovsko filozofijo</i>	103
Petar Klepac, <i>Štiri Delezacove formule</i>	111
IV. Freud	
Sigmund Freud, <i>Aktualna razmišljanja o vojni in miru</i>	123
Sigmund Freud, <i>Zakaj vojna?</i>	145
Povzetti.....	159
Abstrakta.....	160

P R O B L E M I



999904124

K A Z A L O

I. Reč, čas, ljubezen

- Slavoj Žižek, *Reč iz notranjega veselja* 5
Alenka Zupančič, »Čas je iz tira« ali časovnost v melanholiji 29
Renata Salecl, *Ljubezen in spolna razlika* 43

II. Filozofija in politika

- Jelica Šumič-Riha, *Kako drugačen je drugi v politiki?* 61
Rado Riha, *Filozofija po meri pojma sveta ali*
O želji biti filozof 81

III. Kant skozi Deleuza

- Gilles Deleuze, *O štirih poetičnih formulah, ki bi*
lahko povzele kantovsko filozofijo 103
Peter Klepec, *Štiri Deleuzove formule* 111

IV. Freud

- Sigmund Freud, *Aktualna razmišljanja o vojni in smrti* 123
Sigmund Freud, *Zakaj vojna?* 145
Povzetki 159
Abstracis 162

P R O B L E M I

I N D E X

I. Thing, time, love

- Slavoj Žižek, *The thing from inner space* 5
Alenka Zupančič, »Time is out of joint«
or the temporal in melancholy 29
Renata Salecl, *Love and the sexual difference* 43

II. Philosophy and politics

- Jelica Šumič-Riha, *How other is the Other in politics?* 61
Rado Riha, *Philosophy according to the world*
or *On the desire to be a philosopher* 81

III. Kant through Deleuze

- Gilles Deleuze, *On four poetic formulas that could*
summ up kantian philosophy 103
Peter Klepec, *Four Deleuzian formulas* 111

IV. Freud

- Sigmund Freud, *Thoughts for the times on war and death* 123
Sigmund Freud, *Why war?* 145
Abstracts 162

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

REČ IZ NOTRANJEGA VESOLJA

Ono kot stroj

Jacques Lacan opredeli samo umetnost glede na Reč: v seminarju o *Etiki psihoanalize* trdi, da je umetnost kot taka vselej organizirana okrog centralne praznine nemogoče-realne Reči – izjava, ki bi jo nemara veljalo brati kot variacijo na Rilkejevo staro tezo, da je lepota zadnja tančica, ki zakriva tisto grozljivo.¹ Lacan da nekaj namigov o tem, kako ta okolica praznine deluje v vizualni umetnosti in v arhitekturi; toda tu ne bomo govorili o tem, kako se, tudi v filmski umetnosti, polje vidnega, reprezentacij, nanaša na neko centralno in strukturno praznino, na nemožnost, ki je z njo povezana – konec koncev je v tem poanta pojma *suture* v filmski teoriji. Storiti nameravamo nekaj dosti bolj naivnega in abruptnega: analizirati način, kako se motiv Reči pojavlja v diegetskem prostoru filmske pripovedi – skratka, govoriti nameravamo o filmih, katerih pripovedi se ukvarjajo z neko nemožno/travmatično Rečjo, kakršna je nezemeljska, »tuja« (*Alien*) Reč v znanstvenofantastičnih grozljivkah. – Še več, osredotočiti se želimo na specifično inačico te Reči: na Reč kot prostor (sveto/prepovedano območje), v katerem se razcep med simbolnim in realnim zapre, t.j. v katerem, malce grobo rečeno, se naše želje neposredno materializirajo (oziroma če to povemo z natančnim izrazjem Kantovega transcendentalnega idealizma, območje, v katerem naš zor postane neposredno produktiven – stanje stvari, ki je po Kantu značilno zgolj za neskončni božanski Um).

To pojmovanje Reči kot stroja onega, mehanizma, ki neposredno materializira naše nepriznane fantazme, ima dolgo, če že ne vedno spoštljivo, zgodovino. V kinematografiji se je vse začelo s filmom *The Forbidden Planet* (1956) Freda Wilcoxa, ki je na oddaljeni planet prenesel okostje zgodbe Shakespearovega *Viharja*: oče živi na otoku sam s svojo hčerko (ki ni še nikoli srečala drugega človeka), njun mir pa zmoti vdor ekspedicije. Na *Prepovedanem planetu* živi nori-genialni znanstvenik (Walter Pidgeon) sam s svojo hčerko (Anne Francis), ko njuno spokojnost zmoti prihod skupine vesoljskih popotnikov. Kmalu začne

1. Glej 18. poglavje Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988.

prihajati do nenavadnih napadov nevidne pošasti, na koncu filma pa postane jasno, da ni ta pošast nič drugega kot materializacija očetovih destruktivnih vzgibov napram vsiljivcem, ki so zmotili njegov incestuozni mir. (Za nazaj lahko tako sam vihar iz Shakespearove igre beremo kot materializacijo besa očetovskega nadjaza...) Stroj onega, ki – ne da bi oče to vedel – ustvari uničujočo pošast, je orjaški mehanizem, ki se nahaja pod površjem tega oddaljenega planeta: skrivnostni ostanki neke pretekle civilizacije, ki ji je uspelo razviti takšen stroj za neposredno materializacijo misli in je tako uničila samo sebe... Tu je stroj onega trdno umeščen v freudovski libidinalni kontekst: pošasti, ki jih ustvari, so realizacija incestuoznih destruktivnih vzgibov prvobitnega očeta proti drugim moškim, ki ogrožajo njegovo simbiozo s hčerko.

Ultimativna različica tega motiva stroja onega je bržkone *Solaris* Andreja Tarkovskega, ki sloni na romanu Stanislaw Lema, v katerem je ta Reč povezana tudi z zagatami spolnega razmerja. *Solaris* je zgodba o psihologu vesoljske agencije Kelvinu, ki ga pošljejo na napol zapuščeno vesoljsko ladjo nad novo odkritim planetom Solarisom, kjer se v zadnjem času dogajajo čudne stvari (znanstveniki drug za drugim znorijo, začnejo halucinirati in delati samomore). Solaris je planet, čigar površina je iz oceanske tekočine, ki se nenehno giblje in včasih posnema prepoznavne oblike, ne le dovršene geometrijske strukture, temveč tudi gigantska otroška telesa in človeške zgradbe; čeprav vsi poskusi, da bi vzpostavili komunikacijo s planetom, propadejo, znanstveniki gojijo hipotezo, da so Solaris gigantski možgani, ki na nek način berejo naše misli. Kmalu po prihodu Kelvin najde ob sebi v postelji svojo mrtvo ženo Harey, ki je pred leti na Zemlji naredila samomor, ker jo je zapustil. Ne more se je otresti, vsi poskusi, da bi se je znebil, bedno propadejo (ko jo pošlje z raketo v vesolje, se naslednji dan ponovno materializira); analiza njenega tkiva pokaže, da ni sestavljena iz atomov kot normalna človeška bitja – pod določenim mikro nivojem ni ničesar, zgolj praznina. Na koncu Kelvin dojame, da je Harey materializacija njegovih lastnih najglobljih travmatičnih fantazem. To pojasni skrivnost nenavadnih vrzeli v Hareyinem spominu – seveda ne ve vsega, kar bi resnična oseba morala vedeti, saj ni takšna oseba, temveč zgolj materializacija NJEGOVE fantazmatske podobe o njej v vsej svoji nekonsistentnosti. Težava je v tem, da ravno zato, ker Harey nima svoje lastne substancialne identitete, dobi status realnega, ki venomer vztraja in se vrača na svoje mesto, status nemrtve prikazni, ki (tako kot ogenj v Lynchevih filmih) za vedno »hodi z junakom«, se ga drži in ga nikoli ne spusti. Mar se tako nismo vrnili k standardnemu weinigerjanskemu antifeminističnemu pojmovanju ženske kot

simptoma moškega, materializacije njegove krivde, njegovega padca v greh, ki lahko njega (in sebe) odreši le s svojim samomorom? *Solaris* se tako opira na pravila znanstvene fantastike, da bi v realnosti sami uprizoril, da bi kot materialno dejstvo predstavil pojmovanje, da ženska zgolj materializira moško fantazmo: tragični položaj Harey je v tem, da se začne zavedati, da je prikrajšana za vsako substancialno identiteto, da je v sebi oziroma na sebi Nič, saj obstaja zgolj kot sanje Drugega, zgolj, kolikor se fantazme Drugega vrtijo okrog nje – prav ta zagata vsiljuje samomor kot njeno ultimativno etično dejanje: ko se zave, kako Kelvin trpi zaradi njene nenehne prisotnosti, se Harey na koncu uniči tako, da pogoltne kemikalijo, ki onemogoči, da bi se lahko ponovno sestavila. Na koncu romana vidimo Kelvina samega na vesoljski ladji, kako zre v skrivnostno površje Solarisovega oceana...

Ali planet, okrog katerega se vrti zgodba in ki je sestavljen iz skrivnostne snovi, za katero se zdi, da misli, t.j., ki je na nek način neposredna materializacija samega Mišljenja, ni spet nek vzorčni primer lacanovske Reči kot travmatičnega realnega, točka, v kateri se simbolna distanca sesuje, točka, v kateri ni potrebe po govoru, po znakih, saj v njej misel neposredno intervenira v realnem? Ti gigantski možgani, ta Druga Reč, vključuje neke vrste psihotični kratki stik: s tem ko v dialektiko vprašanja in odgovora, zahteve in njene zadovoljitve, vpelje kratki stik, ponudi – oziroma bolje: nam vsili – odgovor, še preden sploh postavimo vprašanje, in tako neposredno materializira naše najbolj notranje fantazme, ki podpirajo našo željo. *Solaris* je stroj, ki v sami realnosti ustvarja/materializira moje ultimativno fantazmatsko objektno dopolnilo/partnerja, ki ga v realnosti ne bi bil nikoli pripravljen sprejeti, čeprav se vse moje psihično življenje vrti okrog njega.

Jacques-Alain Miller² vzpostavi razliko med žensko, ki vzame nase svoj neobstoj, svoj konstitutivni manko (»kastracijo«), t.j. praznino subjektivnosti v samem njenem jedru, in tisto, ki jo imenuje *la femme à postiche*, nepravna, narejena ženska. Ta *femme à postiche* ni tisto, na kar bi utegnili pomisliti naša zdravorazumska konservativna pamet (ženska, ki ne zaupa svojemu naravnemu šarmu in opusti svojo poklicanost, da vzgaja otroke, služi svojemu možu, skrbi za gospodinjske posle, itd., ter se vdaja ekstravagantnim modnega oblačenja in ličenja, dekadentni promiskuiteti, karieri, itd.), temveč skorajda njeno natančno nasprotje: ženska, ki zbeži pred praznino v samem jedru svoje

2. Glej Jacques-Alain Miller, »O dozdevkih v razmerju med spoloma,« v *Problemi* 7/8, Ljubljana 1997, str. 5-19.

subjektivnosti, ki zbeži pred »ne imeti«, ki zaznamuje njeno bit, v lažno gotovost nekega »imeti« (služiti kot trdna opora družinskega življenja, vzgajati otroke, ki so njeno pravo »imetje«, itd.) – ta ženska daje vtis (in v tem najde lažno zadovoljitev) trdno usidranega bitja, samozadostnega življenja, zadovoljenega kroženja vsakdanjega življenja (njen moški mora divje skakati naokrog, medtem ko ona živi mirno življenje in služi kot trdna opora oziroma varno zavetišče, v katerega se lahko njen moški vedno vrne...). (Za žensko je najbolj elementarna oblika »imeti« seveda imeti otroka, zato za Lacana obstaja ultimativni antagonizem med Žensko in Materjo: v nasprotju z žensko, ki »ne obstaja«, mati definitivno obstaja.) Tu gre poudariti zanimivo dejstvo, da – v nasprotju z zdravorazumskimi pričakovanji – tista ženska, ki »(ga) ima«, samozadostna *femme à postiche*, ki ne priznava svojega manka, ne le da nikakor ne ogroža patriarhalne moške identitete, ampak celo služi kot njen varovalni obroč in opora, medtem ko je po drugi strani tista ženska, ki se šopiri s svojim mankom (»kastracijo«), ki se predstavlja kot histerična zmes videzov, ki prekrivajo praznino, resnična nevarnost za moško identiteto. Z drugimi besedami, paradoks je v tem, da bolj ko je ženska ponižana, zvedena na nekonsistentno in nesubstancionalno zmes videzov okrog praznine, bolj ogroža trdnost moške substancionalne samoidentitete (celotno delo Otta Weiningerja je osredotočeno na ta paradoks); po drugi strani pa bolj ko je ženska trdna, samozadostna substanca, bolj podpira moško identiteto.

To nasprotje, ključna sestavina univerzuma Tarkovskega, najde svoj najčistejši izraz v njegovem filmu *Nostalgija*, kjer je junak (ruski pisatelj, ki se potika po severni Italiji, da bi našel rokopise ruskega skladatelja iz 19. stoletja, ki je živel v teh krajih) razcepljen med Evgenijo, histerično žensko, bitje manka, ki ga obupano poskuša zapeljati, da bi dosegla spolno zadovoljitev, in spominom na materinsko figuro ruske žene, ki jo je pustil za sabo. Univerzum Tarkovskega je silno moškocentričen, usmerjen k nasprotju ženska/mati: spolno aktivna, provokativna ženska (katere privlačnost signalizira niz kodiranih znamenj, tako kot razmršeni dolgi lasje Evgenije v *Nostalgiji*) je zavržena kot neavtentični histerični tvor in zoperstavljena materinskemu liku s skrbno spletenimi in počesanimi lasmi. Za Tarkovskega ženska tisti trenutek, ko sprejme vlogo nekoga, ki je spolno poželjiv, žrtvuje tisto, kar je v njej najdragocenejše, duhovno bistvo njene biti, in se tako razvrednoti, se spremeni v sterilni modus eksistence: univerzum Tarkovskega je prežet s komajda skritim gnusom do provokativne ženske; v nasprotju s tem likom, ki je nagnjen k histerični nezanesljivosti, ima rajši materino pomirjujočo in stabilno prisotnost. Ta gnus lahko jasno zaznamo

v junakovi (in režiserjevi) drži do Evgenijinega dolgega, histeričnega izbruha, polnega obtožb proti njemu, do katerega pride, preden ga zapusti.

V tej luči bi lahko pojasnili zatekanje Tarkovskega k statičnim dolgim posnetkom (oziroma posnetkom, ki dovoljujejo zgolj počasni traveling); ti posnetki lahko delujejo na dva nasprotna si načina, ki sta oba zgledno na delu v *Nostalgiji*: bodisi se zanašata na harmonično razmerje s svojo vsebino, ki kaže težko pričakovano duhovno spravo, ki je ne najdemo v dvigu nad gravitacijske sile zemlje, temveč v polni predaji njeni inerciji (podobno kot v najdaljšem posnetku v njegovem celotnem opusu, ko ruski junak izjemno počasi prečka prazen razpokan bazen s prižgano svečo – nesmiselni preizkus, ki mu ga mrtvi Domenico naloži kot pot do njegove odrešitve; pomenljivo je, da se na koncu, po ponesrečenem poskusu, ko končno doseže drugi rob bazena, junak zgrudi v smrt povsem zadovoljen in pomirjen), bodisi se, kar je še bolj zanimivo, zanašata na nasprotje med formo in vsebino, tako kot dolgi posnetek Evgenijinega nevrotičnega izbruha proti junaku, mešanici spolno provokativnih zapeljivih gest in zaničevalnih odklonilnih opazk. Pri tem posnetku se zdi, kot da Evgenija protestira ne le proti junakovi naveličani brezbriznosti, temveč na nek način tudi proti tihi brezbriznosti samega dolgega statičnega posnetka, ki se ne pusti zmotiti njenemu izbruhu – Tarkovski je tu povsem na nasprotnem bregu kot Cassavetes, v čigar mojstrovinah so (ženski) histerični izbruhi posneti s kamero, ki jo snemalec drži v roki, in iz pretirane bližine, kot da bi bila sama kamera potegnjena v dinamični histerični izbruh in bi na čuden način deformirala razbesnjene obraze in tako izgubila stabilnost svoje lastne točke pogleda...

Vendar pa *Solaris* dopolni ta standardni, čeprav utajeni, moški scenarij, z eno ključno potezo: struktura ženske kot simptoma moškega lahko deluje zgolj, kolikor je moški soočen s svojo Drugo Rečjo, razsrediščenim nepresojnim strojem, ki »bere« njegove najgloblje sanje in mu jih vrača kot njegov simptom, kot njegovo lastno sporočilo v njegovi pravi obliki, ki je subjekt ni pripravljen sprejeti. Tu bi morali zavreči jungovsko branje *Solarisa*: poanta *Solarisa* ni preprosto v projekciji, materializaciji utajenih notranjih impulzov (moškega) subjekta; dosti bolj ključna poanta je v tem, da lahko do te »projekcije« pride le, če je neprepustna Druga Reč že tukaj – pravo uganko predstavlja prisotnost te Reči. Težava s Tarkovskim je ta, da se je sam očitno odločil za jungovsko branje, po katerem je zunanje potovanje zgolj povnanjenje in/ali projekcija notranjega iniciacijskega potovanja v globino naše psihe. O *Solarisu* je v intervjuju izjavil: »Morda ima Kelvinova misija na Solarisu dejansko en sam cilj: pokazati, da je ljubezen do drugega nujna za vsako življenje. Človek brez

ljubezni ni več človek. Cilj celotne 'solaristike' je v tem, da pokaže, da mora človeškost biti ljubezen.«³ V očitnem nasprotju s tem se Lemov roman osredotoča na inertno zunanjo prisotnost planeta Solaris, te »Reči, ki misli« (če uporabimo Kantov izraz, ki tu v celoti ustreza): poanta romana je natančno v tem, da Solaris ostaja nedosegljivi Drugi, s katerim ne moremo komunicirati – že res, da nam vrača naše najbolj notranje utajene fantazme, vendar pa tisti »Que vuoi?«, ki tiči za tem, ostaja povsem nepresojen (Zakaj Ono to počne? Kot zgolj mehanski odgovor? Da bi se z nami igralo demonične igre? Da bi nam pomagalo – ali nas prisililo – da se soočimo z našo zanikano resnico?). Zanimivo bi bilo Tarkovskega umestiti v niz hollywoodskih komercialnih predelav romanov, ki so služili za filme: Tarkovski počne povsem isto kot najnižji hollywoodski producent, ko skrivnostno srečanje z Drugostjo prepíše v okvir produkcije para...

Nikjer ni ta razcep med romanom in filmom bolj opazen kot v njunih različnih koncih: na koncu romana vidimo Kelvina samega na vesoljski ladji, kako zre v misteriozno površje Solarisovega oceana, medtem ko se film konča z arhetipsko fantazmo Tarkovskega, ki znotraj istega posnetka kombinira Drugost, v katero je vržen junak (kaotično površje Solarisa), in objekt njegovega nostalgičnega hrepenenja, domačo *dačo* (rusko leseno podeželsko hišo), v katero se želi vrniti, hišo, katere obrisi so zarisani v raztegljivo sluz površja Solarisa – znotraj radikalne Drugosti odkrijemo izgubljeni objekt našega najnotranjčjšega hrepenenja. Natančneje rečeno, sekvenca je posneta na dvoumen način: tik pred to vizijo eden od preživelih kolegov na vesoljski postaji reče Kelvinu (junaku), da je nemara prišel čas za njegovo vrnitev domov. Po nekaj posnetkih zelene trave v vodi a la Tarkovski vidimo Kelvina pred njegovo *dačo*, kako se je pomiril s svojim očetom – vendar pa se kamera potem počasi pomakne nazaj in navzgor in postopoma postane jasno, da to, čemur smo bili ravnokar priča, verjetno ni bila dejanska vrnitev domov, temveč še vedno vizija, ki jo je proizvedel Solaris: *dača* in trava, ki jo obkroža, se zdita kot osamljeni otok sredi kaotične površine Solarisa, kot še ena materializirana vizija, ki jih ta proizvaja...

Ista fantazmatska postavitev zaključuje *Nostalgijo* Tarkovskega: sredi italijanskega podeželja, ki ga obkrožajo fragmenti razrušene katedrale, t.j. prostora, v katerem je junak prepuščen toku, odsekan od svojih korenin, stoji nek element, ki nikakor ne sodi v ta prostor, ruska *dača*, snov junakovih sanj; tudi tu se posnetek začne z bližnjim posnetkom počivajočega junaka pred njegovo *dačo*,

3. Citirano po Antoine de Vaecque, *Andrei Tarkovski*, Cahiers du Cinéma 1989, str. 108.

tako da se za trenutek lahko zdi, da se je dejansko vrnil domov; kamera se potem počasi odmakne, da bi razkrila pravo fantazmatsko postavitev dače sredi italijanskega podeželja. Ker ta prizor sledi junakovi uspešni izvršitvi požrtvovalno-prisilne geste, t.j. nošnje goreče sveče preko bazena, po kateri se sesede in umre (to nam vsaj film sugerira), smo v skušnjavi, da bi zadnji posnetek v *Nostalgiji* dojeli kot posnetek, ki ne predstavlja zgolj junakovih sanj, temveč grozljivi prizor, ki sledi njegovemu koncu in tako zastopa njegovo smrt: trenutek nemožne kombinacije italijanskega podeželja, v katerem je junak prepuščen toku, in objekta njegovega hrepenenja je trenutek smrti. (Ta ubijalska nemožna sinteza je napovedana v prejšnji sanjski sekvenci, v kateri se Evgenija pojavi v solidarnostnem objemu z junakovim ruskim materinskim likom žene.) Tu imamo opraviti s prizorom, sanjsko izkušnjo, ki je ne moremo več subjektivirati, t.j. s fenomenom, ki ga ni moč subjektivirati, sanjami, ki niso več sanje nekoga, sanjami, ki se lahko pojavijo samo potem, ko njihovega subjekta ni več... Ta zaključna fantazma je tako neka umetna zgostitev nasprotujočih si, nezdružljivih perspektiv, tako nekako kot standardni optični test, pri katerem z enim očesom vidimo kletko, z drugim papagaja, ko pa odpremo obe očesi, bi morali, če sta naši očesi po osi dobro usklajeni, videti papagaja v kletki (ko mi pred kratkim ni uspelo opraviti tega testa, sem bolniški sestri rekel, da bi test nemara opravil uspešneje, če bi bila moja motivacija močnejša, če bi namesto papagaja in kletke recimo uporabili podobi penisa v erekciji in razširjene vagine, tako da bi bil, ko bi odprli obe očesi, penis v vagini... In mimogrede rečeno, moj skromni predlog je bil povsem upravičen, kolikor po Lacanu vse fantazmatske skladne koordinacije – v katerih en element končno v celoti ustreza drugemu – v končni instanci temeljijo na modelu uspešnega spolnega razmerja, pri katerem se moški spolni organ prilaga ženski odprtini »kot ključ ključavnici.«)

Tarkovski ni dodal le tega končnega prizora, temveč tudi novi začetek: medtem ko se roman začne s Kelvinovim vesoljskim potovanjem na Solaris, se prve pol ure filma dogaja na tipičnem ruskem podeželju z dačo, po katerem Kelvin pohajkuje, kjer ga zmoči dež in se pogrezne v vlažno zemljo... Kot smo že poudarili, se roman v jasnem nasprotju s fantazmatsko razrešitvijo filma konča z osamljenim Kelvinom, ki opazuje površje Solarisa, zavedajoč se bolj kot kdajkoli, da se je tu srečal z Drugostjo, s katero ni mogoč nikakršen stik. Planet Solaris moramo tako razumeti strogo v kantovskem okviru, kot nemožno pojavitev Mišljenja (misleče substance) kot stvari na sebi, noumenalnega objekta. Ključno za Solaris-Reč je torej sovpadanje skrajne Drugosti s pretirano, absolutno bližino: Solaris-Reč je celo bolj »mi sami«, naše nedosegljive jedro,

kot nezavedno, saj je prav Drugost tista, ki neposredno »je« mi, ko uprizarja »objektivno-subjektivno« fantazmatsko jedro naše biti. Komunikacija s Solaris-Rečjo tako ne uspe, vendar ne zaradi tega, ker je Solaris preveč tuj, znanilec intelekta, ki v neskončnost presega naše sposobnosti, ki se z nami igra nekakšne perverzne igre, katerih načela za vedno ostajajo izven našega dosega, temveč zato, ker nas preveč približa tistemu v nas samih, kar mora ostati na razdalji, če hočemo ohraniti konsistentnost našega simbolnega univerzuma – v sami svoji Drugosti Solaris ustvarja spektralni fenomen, ki uboga naše najbolj notranje idiosinkratične kaprice, t.j. če obstaja režiser, ki vleče niti in vodi tisto, kar se dogaja na površju Solarisa, smo to mi, »Reč, ki misli« v našem jedru. Temeljna lekcija je tu v nasprotju, celo antagonizmu, med velikim Drugim (simbolnim Redom) in Drugim kot Rečjo. Veliki Drugi je »zaprečen«, je virtualni red simbolnih pravil, ki nudi okvir za komunikacijo, medtem ko pri Reči-Solaris veliki Drugi ni več »zaprečen«, povsem virtualen, temveč se tu Simbolno sesede v Realno, jezik začne obstajati kot Realna Reč.

Lažnost Žrtvovanja

Druga znanstveno-fantastična mojstrovina Tarkovskega, *Stalker*, nudi čisto nasprotje tej vse-preveč-prisotni Reči: praznino prepovedane Cone. V neimеноvani pusti deželi je pred dvajsetimi leti področje, znano po imenu Cona, obiskalo skrivnostno tuje bitje (meteorit, nezemeljska bitja...), ki je za sabo pustilo ostanke. Na tem smrtonosnem področju z imenom Cona, ki je izolirano in ga stražijo vojaki, naj bi izginjali ljudje. Stalkerji so pustolovci, ki za ustrezno plačilo vodijo ljudi v Cono in v skrivnostno Sobo v osrčju Cone, kjer naj bi bile uslišane naše najgloblje želje. Film pripoveduje zgodbo o stalkerju, običajnem moškem z ženo in pohabljeno hčerko z magično sposobnostjo premikanja objektov, ki v Cono odpelje dva intelektualca, Pisatelja in Znanstvenika. Ko končno pridejo do Sobe, ne uspeta izgovoriti svojih želja, ker jima manjka vere, medtem ko se zdi, da se samemu Stalkerju uresniči njegova želja, da bi se hčerki stanje izboljšalo.

Tako kot v primeru *Solarisa* je tudi tu Tarkovski obrnil poanto romana: v romanu bratov Strugatski *The Roadside Picnic*, po katerem je posnet film, so Cone – šest jih je – ostanki »piknika ob cesti«, t.j. kratkega postanka nekih tujih obiskovalcev – ki so kmalu odšli, saj se jim nismo zdeli zanimivi – na našem planetu; Stalkerji sami so predstavljeni precej bolj pustolovsko, ne kot

zavzeti posamezniki sredi mučeniškega duhovnega iskanja, temveč kot spretni mrhovinarji, ki organizirajo roparske ekspedicije, nekako podobno kot pregovorni Arabci, ki naj bi organizirali plenilske ekspedicije v piramide – drugo Cono – za bogate zahodnjake; in mar niso v popularni znanstveni literaturi piramide dejansko ostanki neke tuje modrosti? Cona tako ni povsem mentalni fantazmatski prostor, v katerem srečamo (ali v katero projiciramo) resnico o sebi, temveč (tako kot Solaris v Lemovem romanu) *materialna prezenca*, Realno absolutne Drugosti, ki ni združljivo s pravili in zakoni univerzuma. (Zaradi tega junak na koncu romana, ko se sooči z »Zlato kroglo« – kot se v romanu imenuje to, kar je v filmu Soba, v kateri se uresničuje želje –, doživi neke vrste duhovno spreobrnitev, toda to izkustvo je veliko bližje temu, kar je Lacan imenoval »subjektivna destitucija«, nenadno ovedenje skrajne nesmiselnosti naših družbenih vezi, razkroj naše navezanosti na realnost samo – nenadoma ostali ljudje niso več realni, realnost samo izkusimo kot zmedeni vrtinec oblik in zvokov, tako da ne zmoremo več formulirati naše želje...) Prav na to nezdržljivost med našim in tujezemskim univerzumom namiguje naslov knjige: čudni objekti, ki jih najdemo v Coni in ki fascinirajo ljudi, so po vsej verjetnosti preprosti ostanki, odpadki, ki so jih po kratkem postanku za sabo pustila tuja bitja, odpadki, ki jih je moč primerjati s smetmi, ki jih za sabo pusti skupina ljudi po pikniku v gozdu ob glavni cesti... Tako je tipična pokrajina Tarkovskega (pokrajina propadajočih človeških ostankov, ki jih je narava že napol asimilirala) v romanu natančno *tisto*, kar je *značilno za samo Cono z (nemožnega) gledišča tujcev na obisku*: to, kar je za nas čudež, srečanje z osupljivim univerzumom onstran našega dosega, so za tuja bitja zgolj vsakdanji ostanki... Je potemtakem mogoče povleči brechtovski zaključek, da tipična pokrajina Tarkovskega (razpadajoče človeško okolje, ki si ga spet prilašča narava) vključuje pogled na naš univerzum z umišljenega gledišča tujih bitij? Piknik je tako tu na drugi skrajnosti kot tisti pri Hanging Rocku: nismo mi tisti, ki med nedeljskim piknikom vdremo v Cono, ampak je sama Cona posledica piknika tujih bitij...

Pojem prepovedane cone poraja državljanu rajinke Sovjetske zveze (vsaj pet asociacij: cona je (1) gulag, t.j. izolirano področje kaznilnice; (2) ozemlje, ki je zastrupljeno oziroma na njem ni moč živeti zaradi tehnološke (biokemične, jedrske...) katastrofe, kot je bil Černobil; (3) odročno področje, na katerem živi nomenklatura; (4) tuje ozemlje, do katerega je dostop prepovedan (kot je bil ograjeni Zahodni Berlin sredi NDR); (5) ozemlje, ki ga je zadel meteorit (kot Tunguska v Sibiriji). Poanta je seveda v tem, da je vprašanje »Kateri je potem pravi pomen cone?« napačno in zavajajoče: sama nedoločljivost tega,

kar leži onstran Meje, je primarna, različne pozitivne vsebine pa polnijo to predhodno vrzel.

Stalker v popolnosti ponazarja to paradoksalno logiko Meje, ki ločuje našo vsakdanjo realnost od fantazmatskega prostora. V *Stalkerju* je fantazmatski prostor skrivnostna »cona«, prepovedano območje, v katerem se dogaja nemožno, v katerem se udejanjijo skrivne želje, v katerem lahko najdemo tehnološke pripomočke, ki jih v naši vsakdanji realnosti še niso iznašli, ipd. Zgolj kriminalci in pustolovci so pripravljene tvegati in vstopiti na to področje fantazmatske Drugosti. Pri materialističnem branju Tarkovskega bi morali vztrajati na konstitutivni vlogi Meje same: ta skrivnostna Cona je dejansko ista kot naša običajna realnost; auro skrivnostnosti ji daje sama Meja, t.j. dejstvo, da je Cona določena kot nedosegljiva, kot prepovedana. (Nič čudnega torej, če se junaki, ko končno vstopijo v skrivnostno Sobo, začnejo zavedati, da v njej ni ničesar posebnega ali pomembnega – Stalker obiskovalca moleduje, naj tega ne povesta ljudem zunaj Cone, da ne bi izgubili svojih prijetnih iluzij...) Na kratko, mračnjaška mistifikacija je tu v tem, da obrnemo pravi red kavzalnosti: Cona ni prepovedana, ker ima določene lastnosti, ki so »premočne« za naš vsakdanji občutek za realnost, temveč te lastnosti kaže zato, ker je postavljena kot prepovedana. Najprej pride do formalne geste, s katero iz naše vsakdanje realnosti izključimo del realnega in ga proglasimo za prepovedano cono. Ali če citiramo samega Tarkovskega: »Pogosto me sprašujejo, kaj ta Cona predstavlja. Obstaja samo en možen odgovor: Cona ne obstaja. Sam Stalker si je izmislil svojo Cono. Ustvaril jo je, da bi lahko tja pripeljal nekaj zelo nesrečnih oseb in jim vsilil idejo upanja. Soba želja je prav tako Stalkerjeva stvaritev, še ena provokacija za materialni svet. Ta provokacija, ustvarjena v Stalkerjevem duhu, ustreza verovanju.«⁴ Hegel je poudarjal, da v nadčutnem kraljestvu onstran tančice videzov ni ničesar, le tisto, kar tja postavi sam subjekt, ko tja pogleda...

V čem je torej nasprotje med Cono (v *Stalkerju*) in planetom Solaris? V lacanovskih pojmih je njuno nasprotje seveda enostavno opredeliti: gre za nasprotje med dvema presežkoma, presežkom Snovi nad simbolno mrežo (Reč, za katero ni prostora v tej mreži, ki se izmakne njenem dosegu) in presežkom (praznega) Prostora nad snovjo, nad elementi, ki jo zapolnjujejo (Cona je čista strukturalna praznina, ki jo konstituira/določa simbolna pregrada: onstran te pregrade, v Coni, ni ničesar in/oziroma natanko iste stvari kot zunaj Cone). To nasprotje predstavlja nasprotje med gonom in željo: Solaris je Reč, utelešeni

4. Antoine de Vaecque, op. cit., str. 110.

slepi libido, medtem ko je Cona praznina, ki vzdržuje željo. To nasprotje tudi pojasni dva različna načina, kako sta Cona in Solaris povezana s subjektovo libidinalno ekonomijo: sredi Cone je »soba želja«, prostor, v katerem se subjektu, če vstopi vanj, izpolni želja, medtem ko Reč-Solaris subjektom, ki se ji približajo, ne vrne njihovih želja, temveč travmatično jedro njihove fantazme, simptom, ki sežema njihovo razmerje do užitka in kateremu se v svojem vsakdanjem življenju upirajo.

Blokada v *Stalkerju* je tako nasprotna blokadi v *Solarisu*: v *Stalkerju* se blokada nanaša na nemožnost (za nas pokvarjene, razmišljajoče, neverujoče moderne ljudi), da bi dosegli stanje čistega verovanja, neposrednega želenja – Soba sredi Cone mora ostati prazna, in ko vanjo vstopimo, nismo sposobni formulirati svoje želje. V nasprotju s tem je težava *Solarisa* prevelika zadovoljitev: naše želje so uresničene/materializirane, še preden nanje sploh pomislimo. V *Stalkerju* nikoli ne pridemo do, ne dosežemo, ravni čiste, nedolžne želje/verjetja, medtem ko so v *Solarisu* naše želje/fantazme uresničene vnaprej v psihotični strukturi odgovora, ki predhodi vprašanju. Zato se *Stalker* osredotoča na problem verjetja/vere: že res, da Soba izpolni želje, vendar le tistim, ki verjamejo na povsem neposreden način – zato se trije pustolovci, ko končno pridejo do praga sobe, ne upajo vstopiti, saj ne vedo, kakšne so njihove prave želje (kot pravi eden od njih, je težava s Sobo v tem, da ne izpolni tistega, kar ti misliš, da si želiš, ampak dejansko željo, ki se je nemara ne zavedaš). Kot tak *Stalker* kaže na osnovni problem zadnjih dveh filmov Tarkovskega, *Nostalgije* in *Žrtvovanja*: problem tega, kako, skozi kakšen preizkus ali žrtvovanje, lahko danes dosežemo nedolžnost čistega verovanja. Junak *Žrtvovanja* Aleksander živi s svojo ogromno družino v zakotni kolibi na švedskem podeželju (še ena različica ruske dače, ki obseda junake Tarkovskega). Praznovanje njegovega rojstnega dne pokvari grozljiva novica, da nizkoleteči reaktivci pomenijo začetek jedrske vojne med velesilami. V obupu začne Aleksander moliti k Bogu in mu ponudi vse, kar mu je najdražje, če lahko stori, da se vojna nikoli ne bi zgodila. Vojna je »odpravljena«, Aleksander pa na koncu filma v gesti žrtvovanja zažge svojo ljubljeno kolibo in ga odpeljejo v norišnico...

Ta motiv čistega, nesmiselnega dejanja, ki povrne pomen našemu tuzemnemu življenju, je središče zadnjih dveh filmov Tarkovskega, ki jih je posnel v tujini; dejanje obkrajši izvrši isti igralec (Erland Josephson), ki se kot stari norec Domenico javno zažge v *Nostalgiji*, kot junak *Žrtvovanja* pa zažge svojo hišo, svoje najdražje imetje, tisto, kar je »v njem več kot on«. Tej gesti nesmiselnega žrtvovanja bi morali dati vso težo obsesionalno nevrotičnega prisilnega

dejanja: če naredim TO (gesto žrtvovanja), se velika Katastrofa (v *Žrtvovanju* dobesedno konec sveta v atomski vojni) ne bo zgodila oziroma bo odpravljena – to je znana prisilna gesta »Če tega ne storim (če ne skočim dvakrat čez tisti kamen, prekrižam rok na ta način, itd., itd.), se bo zgodilo nekaj slabega«. (V *Nostalgiji*, kjer junak, sledeč napotkom mrtvega Domenica, s prižgano svečo prečka napol suhi bazen, da bi rešil svet, je otroška narava te prisile žrtvovanja jasna...) Kot vemo iz psihoanalize, ni ta katastrofični X, čigar izbruha se bojimo, nič drugega kot sam užitek.

Tarkovski se dobro zaveda, da mora biti žrtvovanje, če hoče delovati in biti učinkovito, na nek način »nesmiselno«, neka gesta »iracionalne«, nekoristne potrate ali rituala (tako kot prečkanje praznega bazena s prižgano svečo ali zažig svoje lastne hiše) – ideja je v tem, da lahko samo takšna gesta, s katero nekaj zgolj spontano naredimo, gesta, ki nima kritja v nobenem racionalnem razmisleku, povrne neposredno vero, ki nas bo odrešila in pozdravila pred modernim duhovnim nelagodjem. Subjekt, kot ga vidi Tarkovski, tukaj dobesedno ponuja svojo lastno kastracijo (odpoved umu in vladanju, prstovoljno degradacijo v otroški »idiotizem«, podvrženje nesmiselnemu ritualu) kot instrument, da bi osvobodil velikega Drugega: kot da bi lahko subjekt zgolj skozi izvršitev dejanja, ki je v celoti nesmiselno in »iracionalno«, rešil globji Pomen univerzuma kot takega.

Tu je ključna poanta, da je objekt, ki je na koncu *Žrtvovanja* žrtvovan (zažgan), sam ultimativni objekt fantazamskega prostora pri Tarkovskem, lesena dača, ki predstavlja varnost in avtentične kmečke korenine Doma – že samo zaradi tega razloga je prav, da je *Žrtvovanje* njegov zadnji film. Mar to pomeni, da se tu vendarle srečamo z neke vrste »prekoračitvijo fantazme« a la Tarkovski, odpovedjo osrednjemu elementu, čigar magična pojavitev sredi tuje-ga podeželja (površja planeta, Italije) na koncu *Solarisa* in *Nostalgije* je priskrbela samo formulo za končno fantazmatsko celoto? Ne, saj je ta odpoved funkcionalizirana v služenju velikemu Drugemu, kot odrešujoče dejanje, ki naj Življenju vrne duhovni Pomen.

Tarkovskega nad poceni religiozna mračnjaštva dviga dejstvo, da temu dejanju žrtvovanja odvzame vsakršno patetično in svečano »veličino« in ga postavi kot skrupucano, absurdno dejanje (v *Nostalgiji* ima Domenico težave pri prižiganju ognja, ki ga bo ubil, mimoidoči se ne zmenijo za njegovo telo v plamenih; *Žrtvovanje* se konča s komičnim baletom moških iz bolnišnice, ki tečejo za junakom, da bi ga odvedli v norišnico – prizor je posnet kot otroška igra lovljenja). Preveč enostavno bi bilo, če bi ta absurдни in skrupucani aspekt

žrtvovanja brali preprosto kot namig, kakšno se mora to žrtvovanje zdeti običajnim ljudem, ki so pogreznjeni v svoj tek stvari in niso sposobni ceniti tragične veličine dejanja. Tarkovski tu prej sledi dolgi ruski tradiciji, katere vzorčni primer je »idiot« Dostojevskega iz istoimenskega romana: tipično je, da Tarkovski, čigar filmi so sicer povsem brez humorja in šal, smešnje in satiro prihrani prav za prizore, ki prikazujejo najbolj svete geste najvišjega žrtvovanja (že slavni prizor križanja v *Andreju Rubljovu* je posnet na tak način: prenešen na rusko podeželje sredi zime, s slabimi igralci, ki ga odigrajo s smešnim patosom in pretakanjem solz).⁵ Še enkrat torej, ali to pomeni, da obstaja razsežnost, če uporabimo althusserjanske izraze, v kateri filmska zgradba Tarkovskega spodkoplje svoj lastni eksplicitni ideološki projekt ali pa vsaj vpelje distanco do njega in naredi viden njegov inherentni neuspeh, njegovo nemožnost?

V *Nostalgiji* je prizor, ki vsebuje pascalovsko referenco: v cerkvi je Evgenija priča procesiji preprostih kmetic v čast Madonne del Parto – na svetnico se obračajo s prošnjo, da bi postale matere, t.j. njihova molitev zadeva plodnost njihovih zakonskih zvez. Ko zmedena Evgenija, ki prizna, da ne more razumeti privlačnosti materinstva, vpraša duhovnika, ki prav tako opazuje procesijo, kako postaneš vernik, ji ta odgovori: »Začni tako, da poklekneš« – jasna referenca na Pascalovo slavno izjavo »Poklekni in to dejanje te bo naredilo neodločnega (t.j. te bo oropalo tvojega lažnega intelektualnega ponosa).« (Zanimivo je, da Evgenija poskusi, vendar se ustavi na pol poti: ni zmožna opraviti niti te zunanje geste klečanja.) Tu se srečamo z zadrego junaka pri Tarkovskem: ali se lahko današnji intelektualec (čigar vzorčni primer je Gorčakov, junak *Nostalgije*), ta človek, ki ga od naivne duhovne gotovosti ločuje vrzel nostalgije, zadušujoči eksistencialni obup, vrne v neposredno religiozno pogreznjenost, si ponovno pridobi njeno gotovost? Z drugimi besedami, mar potreba po brez-pogojni veri, njeni odrešujoči moči, ne vodi k tipično *modernemu* rezultatu, k decizionističnemu dejanju formalne vere, ki je brezbrizna do svoje partikularne vsebine, t.j. do neke vrste religiozne različice schmittovskega političnega decizionizma, v katerem ima dejstvo, DA verjamemo, prednost pred tem, KAJ verjamemo? Ali celo huje, mar ta logika brezpogojne vere v končni instanci ne vodi k paradoksu ljubezni, kot ga izrablja razvpiti prečastiti Moon? Kot je znano, prečastiti Moon neporočenim članom svoje sekte poljubno izbere zakonske partnerje: svojo odločitev upravičuje s svojim privilegiranim vpogledom v delovanje božanskega kozmičnega reda in trdi, da je zmožen identi-

5. Glej Antoine de Vaecque, op. cit., str. 98.

ficirati partnerja, ki je predestiniran zame v večnem redu stvari, ter preprosto pismeno obvesti člana svoje sekte, s katero neznan osebo (ki je praviloma z drugega konca sveta) se mora poročiti – Slovenci se tako poročajo s Korejci, Američani z Indijci, itd. Resnični čudež je seveda ta, da njegov blef *deluje*: če obstajata brezpogojno zaupanje in vera, lahko kontingentna odločitev zunanje avtoritete proizvede ljubezenski par, ki ga povezuje najbolj intimna in strastna vez – zakaj? Ker je ljubezen »slepa«, kontingentna, utemeljena na lastnostih, ki niso jasno vidne, je lahko to nedojemljivo *je ne sais quoi*, ki odloči o tem, kdaj se zaljubim, povsem povnanjeno v odločitvi nedoumljive avtoritete.

Kaj je torej lažnega v žrtvovanju a la Tarkovski? Še bolj bistveno, kaj JE žrtvovanje? Najosnovnejše pojmovanje žrtvovanja temelji na pojmu menjave: Drugemu ponudim nekaj za mene dragocenega, da bi od njega dobil nazaj nekaj, kar je za mene še vitalnejšega pomena (»primitivna« plemena žrtvujejo živali ali celo ljudi, da bi jim bogovi poplačali z dovolj dežja, vojaško zmago, ipd.). Naslednja, že bolj zapletena stopnja je, da žrtvovanje dojamemo kot gesto, ki ne meri neposredno na neko dobičkonosno menjavo z Drugim, kateremu žrtvujemo: njen cilj je prej v tem, da zagotovi, da tam zunaj JE nek Drugi, ki lahko odgovori (ali pa ne) našemu žrtvovalnemu rotnju. Tudi če Drugi ne usliši moje želje, sem lahko vsaj prepričan, da JE Drugi, ki mi bo nemara naslednjič odgovoril drugače: svet tam zunaj, vključno z vsemi katastrofami, ki me lahko zadanejo, ni brezsmiselna slepa mašinerija, temveč partner v možnem dialogu, tako da je možno celo katastrofični izid brati kot smiselni odgovor, ne pa kot kraljestvo slepih naključij... Lacan naredi tu še korak naprej: pojem žrtvovanja, ki ga običajno povezujejo z lacanovsko psihoanalizo, je v gesti, ki uprizori utajo nemoči velikega Drugega: na najbolj temeljni ravni subjekt ne ponudi svoje žrtve, da bi se z njo sam okoristil, temveč da bi z njo zapolnil vrzel v *Drugem*, da bi ohranil videz vsemogočnosti ali vsaj konsistentnosti Drugega. Spomnimo se filma *Beau Geste*, klasične hollywoodske pustolovske melodrame iz leta 1938, v kateri najstarejši od treh bratov (Gary Cooper), ki živi pri njihovi dobrodušni teti, z gesto, ki se zdi višek nehvaležne krutosti, ukrade strahotno drago diamantno ogrlico, ki je ponos tetine družine, in z njo izgine, vedoč, da je njegov ugled uničen in da ga bodo za vselej imeli za nehvaležnega prevaranta svoje dobrotnice – zakaj je potem to storil? Na koncu filma izvemo, da je to storil zato, da bi preprečil neprijetno razkritje, da je ogrlica ponarejena: v nasprotju z vsemi ostalimi je vedel, da je morala teta pred časom prodati ogrlico bogatemu maharadži, da bi rešila družino pred bankrotom, in da jo je zamenjala z ničvredno imitacijo. Tik pred svojo »krajjo« je izvedel, da

hoče eden od stricev, ki je solastnik ogrlice, le-to prodati; če bi ogrlico prodali, bi prav gotovo ugotovili, da je lažna, zato je edini način, da bi ohranil tetino in s tem družinsko čast, ta, da uprizori njeno krajo... To je prava prevara kraje: da prikrije dejstvo, da konec koncev NI NIČESAR UKRASTI – na ta način je zakrit konstitutivni manko Drugega, t.j. ohranjena je iluzija, da je Drugi imel tisto, kar mu je bilo ukradeno. Če v ljubezni damo nekaj, česar nimamo, pa pri zločinu iz ljubezni od ljubljenega Drugega ukrademo tisto, česar Drugi nima... na to aludira »beau geste« v naslovu filma. In v tem leži tudi pomen žrtvovanja: sebe (svojo čast in bodočnost v ugledni družbi) žrtvujemo, da bi ohranili videz časti Drugega, da bi rešili ljubljenega Drugega pred sramoto.

Vendar pa Lacanovo zavračanje žrtvovanja kot neavtentičnega umešča lažnost geste žrtvovanja tudi v neko drugo, dosti grozljivejšo razsežnost. Vzemimo primer filma *Enigma* Jeannot Schwarz (1981), ki je ena boljših variacij na temo tega, kar je najbrž temeljna matrica vohunskih trilerjev z umetniškimi pretenzijami iz časov hladne vojne a la John le Carré (agenta pošljejo na drugo stran, da bi opravil nalogo; ko je na sovražnem ozemlju izdan in ujet, se mu posveti, da so ga žrtvovali, t.j. da so neuspeh njegove naloge že od vsega začetka načrtovali njegovi nadrejeni, da bi dosegli pravi cilj operacije – recimo ohranili v tajnosti identiteto pravega krta Zahoda v aparatu KGB-ja...). *Enigma* pripoveduje zgodbo o disidentskem novinarju, ki je postal vohun in emigriral na zahod, kjer ga je rekrutirala CIA in poslala v Vzhodno Nemčijo, da bi se dokopal do računalniškega čipa za dekodiranje, ki omogoča branje vseh komunikacij med štabom KGB in njegovimi podružnicami. Toda vohunu drobni znaki govorijo, da je z njegovo nalogo nekaj narobe, t.j. da so Vzhodni Nemci in Rusi že vnaprej vedeli za njegov prihod – kaj se torej dogaja? Ali to pomeni, da imajo komunisti svojega krta v štabu CIE, ki jih je obvestil o njegovi tajni nalogi? Kot izvemo proti koncu filma, je razlaga dosti bolj premetena: CIA že ima ta čip, toda na žalost Rusi to sumijo in so začasno nehali uporabljati to računalniško omrežje za tajno komuniciranje. Pravi namen operacije je bil v poskusu CIE, da bi Ruse prepričala, da nimajo čipa: poslali so agenta, da bi ga dobil, in hkrati namerno opozorili Ruse, da poteka operacija, da bi dobili ta čip; CIA seveda računa na to, da bodo Rusi zaprli agenta. Končni rezultat akcije bo tako v tem, da bodo Rusi s tem, ko bodo uspešno preprečili nalogo, prepričani, da Američani nimajo čipa in da je potemtakem varno uporabljati to komunikacijsko povezavo... Tragični aspekt zgodbe je seveda v tem, da je neuspeh naloge že vračunan: CIA hoče, da naloga propade, t.j. ubogi disidentski agent je žrtvovan za višji cilj prepričati nasprotnika, da nimamo v rokah njegove

skrivnosti. Strategija je v tem, da uprizorimo operacijo iskanja, da bi prepričali Drugega (sovražnika), da še nimamo tistega, kar iščemo – na kratko, hlinimo manko, pomanjkanje, da bi pred Drugim skrili, da že posedujemo *agalmo*, najglobljo skrivnost Drugega. Mar ni ta struktura nekako povezana s temeljnim paradoksom simbolne kastracije kot konstitutivne za željo, v kateri mora biti objekt izgubljen, da bi se spet našel na obrnjeni lestvici želje, ki jo regulira Zakon? Simbolno kastracijo običajno definiramo kot izgubo nečesa, česar nikoli nismo imeli, t.j. objekt-razlog želje je objekt, ki se pojavi skozi samo gesto njegove izgube/umika; vendar pa v primeru *Enigme* naletimo na obrnjeno strukturo hlinjenja izgube. Kolikor Drugi simbolnega Zakona prepoveduje užitek, lahko subjekt uživa le tako, da hlini, da mu manjka objekt, ki nudi užitek, t.j. da pred pogledom Drugega skriva, da ga ima v posesti, tako, da uprizori spektakel njegovega obupanega iskanja. To tudi vrže novo luč na problematiko žrtvovanja: ne žrtvujemo zato, da bi od Drugega nekaj dobili, temveč zato, da bi Drugega potegnili za nos, da bi ga prepričali, da nam še vedno nekaj manjka, t.j. da nam manjka užitek. Zato obsesionalci vedno znova izkusijo prisilo, da bi izvedli rituale žrtvovanja – da bi utajili svoj užitek v očeh Drugega. In mar na neki drugi ravni ne velja isto tudi za tako imenovano »žensko žrtvovanje«, za žensko, ki sprejme vlogo, da ostaja v senci in se žrtvuje za moža ali družino? Mar ni tudi to žrtvovanje lažno v smislu, da služi varanju Drugega, prepričevanju Drugega, da skozi žrtvovanje ženska dejansko obupano hrepeni po nečem, kar ji manjka? Natančno v tem smislu si nasprotujeta žrtvovanje in kastracija: žrtvovanje nikakor ne vključuje prostovoljnega sprejetja kastracije, ampak je najbolj prefinjen način, kako jo utajiti, t.j. kako delovati, kot da dejansko posedujemo skriti zaklad, ki nas naredi za vredne objekte ljubezni...⁶

V svojem neobjavljenem Seminarju o tesnobi (1962/63, predavanje 5. decembra 1962) Lacan poudari način, kako je histerična tesnoba povezana s temeljnim mankom v Drugem, ki naredi Drugega nekonsistentnega/zaprečenega: histeričarka zaznava manko v Drugem, njegovo nemoč, nekonsistenco, lažnost, vendar ni pripravljena žrtvovati dela sebe, ki bi zapolnil Drugega, zapolnil njegov manko – ta zavrnitev žrtvovanja vzdržuje histeričarkino večno pritoževanje, da bo Drugi nekako manipuliral z njo in jo izkoriščal, jo izrabljaj,

6. Omenjanje le Carréja tu nikakor ni naključno, saj ta v svojih velikih vohunskih romanih vedno znova uprizarja isti temeljni scenarij medsebojne povezave med ljubeznijo in izdajstvom, t.j. kako si ta dva izraza nikakor ne nasprotujeta, ampak kako izdaja nekoga služi kot ultimativni dokaz ljubezni do njega/nje. Mar ni izdaja zaradi ljubezni ultimativna forma žrtvovanja?

jo oropal njene najdragocenejše lastnine... Natančneje rečeno, to ne pomeni, da histerik utaji svojo kastracijo: histerik (nevrotik) se ne umika pred svojo kastracijo (ni psihotik ali perverznež, tj. v celoti sprejme svojo kastracijo); le noče je »funkcionalizirati«, jo dati v službo Drugemu. Umika se pred tem, da bi »spremenil svojo kastracijo v nekaj, kar manjka Drugemu, to se pravi, v nekaj pozitivnega, kar je jamstvo za to funkcijo Drugega.« (V nasprotju s histerikom perverznež rade volje sprejme to vlogo žrtvovanja samega sebe, t.j. služnja kot objekt-instrument, ki zapolnjuje manko Drugega – kot pravi Lacan, perverznež »lojalno ponuja samega sebe užitku Drugega«.) Lažnost žrtvovanja leži v njegovi osnovni predpostavki, ki pravi, da dejansko posedujem, imam v sebi dragoceno sestavino, po kateri hlepi Drugi in ki obeta, da bo zapolnila njegov manko. Če pogledamo od bližje, seveda vidimo, da se histerikova odklonitev pojavlja v vsej svoji dvoumnosti: nočem žrtvovati *agalme* v sebi, KER NIMAM ČESA ŽRTVOVATI, ker nisem zmožen zapolniti tvojega manka.

Vedno bi morali imeti v mislih, da za Lacana ultimativni cilj psihoanalize ni v tem, da bi usposobila subjekta, da vzame nase nujno žrtvovanje (da »sprejme simbolno kastracijo«, da se odpove nezrelim narcisističnim nagnjenjem, itd.), temveč v tem, da se *upre* strašni privlačnosti žrtvovanja – privlačnosti, ki seveda ni nič drugega kot privlačnost nadjaza. Žrtvovanje je v končni instanci gesta, s katero skušamo kompenzirati krivdo, ki nam jo je naložila nemogoča nadjazovska zapoved (»mračni bogovi«, ki jih omenja Lacan, so drugo ime za nadjaz). V tej luči lahko vidimo, v kakšnem smislu je problematika zadnjih dveh filmov Tarkovskega, ki se osredotočata na žrtvovanje, lažna in zavajujoča: čeprav bi sam Tarkovski zagotovo energično zavrnil takšen opis, je prisila, ki jo čutijo junaki poznega Tarkovskega, da bi izvršili nesmiselno gesto žrtvovanja, prisila nadjaza v najčistejši obliki. Ultimativni dokaz za to leži v samem »iracionalnem«, nesmiselnem značaju te geste – nadjaz je zapoved uživanja in kot pravi Lacan v prvem predavanju seminarja *Še*, je užitek v končni instanci tisto, kar ne služi ničemu.

To bi moralo tudi pojasniti povezavo med nadjazovsko zapovedjo »Uživaj!« in likom »totalitarnega« Gospodarja. DU DARFST! – TI LAHKO!, napisi na nemastnih suhomesnih izdelkih v Nemčiji ponujajo najbolj zgoščeno formulo, kako deluje »totalitarni« Gospodar. Drugače rečeno, zavrnuti bi morali običajno razlago, da so današnji novi fundamentalizmi reakcija proti tesnobi presežne svobode v naši pozno kapitalistični »permisivni« liberalni družbi, reakcija, ki nam s tem, da nam nalaga stroge prepovedi, ponuja čvrsto usidranost – ta kliše o posameznikih, ki »bežijo pred svobodo« v totalitarno zatočišče zaprtega reda,

je povsem zavajajoč. Prav tako bi morali zavrniti običajno freudovsko marksistično tezo, ki pravi, da je libidinalni temelj totalitarnega (fašističnega) subjekta tako imenovana struktura »avtoritarne osebnosti«: posameznik, ki najde zadovoljitev v prisilnem uboganju avtoritete, ki potlačuje spontane spolne nagone, ki se boji negotovosti in odgovornosti, itd. Premik od tradicionalnega avtoritarca k totalitarnemu Gospodarju je tu ključen: čeprav na površju totalitarni Gospodar tudi deli stroge ukaze in nas sili, da se odpovedujemo ugodjem in se žrtvujemo za neko višjo Dolžnost, je njegova dejanska zapoved, ki jo lahko razberemo med vrsticami njegovih eksplicitnih besed, ravno nasprotna – poziv k neomejeni in neobzdani TRANSGRESIJI. Totalitarni Gospodar nam nikakor ne vsiljuje strogega niza standardov, ki bi jih morali brezpogojno ubogati, temveč je instanca, ki *suspendira* (moralno) kaznovanje, tj. njegova skrita zapoved se glasi: TILAHKO – prepovedi, za katere se zdi, da uravnavajo družbeno življenje in jamčijo minimum dostojnosti, so v končni instanci nepomembne, zgolj pripomoček, kako brzdati običajne ljudi, medtem ko je vam dovoljeno ubijanje, posiljevanje, ropanje Sovražnika, predajanje užitku in presežno uživanje, kršenje običajnih moralnih prepovedi... V KOLIKOR sledite meni. Poslušnost Gospodarju je tako operator, ki ti omogoča, da zavržeš ali kršiš vsakdanja moralna pravila: vse obscene umazane stvari, o katerih si sanjal, vse, čemur si se moral odpovedati, ko si se podvrigel tradicionalnemu patriarhalnemu simbolnemu Zakonu – vsemu temu se lahko zdaj prepustiš *brez kazni*, podobno kot nemški nemastni salami, ki jo lahko ješ brez tveganja za svoje zdravje...

Filmski materializem ali Tarkovski skozi Marxa

Kako sta potemtakem povezana žrtvovanje in Reč? Sam naslov eseja Claudea Leforta o Orwellovi knjigi 1984 »Vrinjena telesa«⁷ daje ključ za to povezavo. Lefort se osredotoči na slavni prizor, v katerem je Winston podvržen mučenju s podganami – zakaj so podgane tako travmatične za ubogega Winstona? Poanta je v tem, da so očitno *fantazmatski nadomestek Winstona samega* (kot majhen otrok se je Winston obnašal kot podgana, ko je brskal po smetiščih za ostanki hrane). Ko torej obupano zavpije »Naredite to Juliji!«, med sebe in svoje fantazmatsko jedro vrine telo in tako prepreči, da bi ga požrla travmatična *Ding*... V tem je prvobitni smisel žrtvovanja: vriniti objekt med nas in Reč.

7. Glej Claude Lefort, *Ecrire. A l'épreuve du politique*, Pariz: Calmann-Levy 1992, str. 32-33.

Žrtvovanje je zvijača, ki nam omogoči, da ohranimo minimalno distanco do Reči. Zdaj lahko vidimo, zakaj nas je motiv stroja Onega moral pripeljati do motiva žrtvovanja: kolikor je paradigmatski primer te Reči stroj Onega, ki neposredno materializira naše želje, je ultimativni cilj žrtvovanja paradoksalno prav v tem, da *preprečimo* uresničitev naših želja...

Kar vendarle reši Tarkovskega, je njegov *filmski materializem*, neposredni fizični vpliv zgradbe njegovih filmov: ta zgradba prikaže pozicijo *Gelassenheit*, umirjene sprostitve, ki odloži samo nujnost kakršnegakoli iskanja. Filme Tarkovskega prežema težka gravitacija Zemlje, za katero se zdi, da izvaja svoj pritisk na sam čas in tako ustvarja učinek časovne anamorfoze, ko raztegne časovni razpon daleč preko tega, kar naj bi zahteve narativnega gibanja še upravičevale (tu bi morali besedi »Zemlja« podeliti ves tisti odjek, ki ga je dobila pri poznem Heideggru) – nemara je Tarkovski najčistejši primer tega, kar je Deleuze imenoval zamenjava podobe-gibanja s podobo-časom. Ta čas Realnega ni niti simbolni čas diegetskega prostora niti ni čas realnosti našega (gledalčevega) gledanja filma, temveč vmesni prostor, čigar vizualni ekvivalenti so najbrž razvlečeni madeži, ki »so« rumeno nebo pri poznem van Gogh uziroma voda ali trava pri Munchu: ta grozljiva »masivnost« ne pripada niti neposredni materialnosti madežev barve niti materialnosti upodobljenih objektov – leži v neke vrste vmesnem spektralnem prostoru tistega, kar je Schelling imenoval *geistige Körperlichkeit*, duhovna telesnost. Iz lacanovske perspektive je enostavno identificirati to »duhovno telesnost« kot materializirani užitek, »užitek, ki je postal meso«.

To inertno vztrajanje časa kot Realnega, ki ga slavni petminutni počasni traveling pri Tarkovskem pragmatično prikaže, naredi Tarkovskega tako zanimivega za materialistično branje: brez te inertne zgradbe bi bil zgolj še eden od ruskih religioznih mračnjakov. Drugače rečeno, v naši običajni ideološki tradiciji je pot k Duhu dojeta kot povzdignjenje, kot način, kako se rešiti bremena teže, gravitacijske sile, ki nas veže na zemljo, kot presekanje vezi z materialno inercijo in začetek »prostega lebdenja«; v nasprotju s tem v univerzumu Tarkovskega vstopimo v duhovno dimenzijo zgolj skozi intenzivni fizični kontakt z vlažno težnostjo zemlje (ali postane vode) – ultimativno duhovno izkustvo a la Tarkovski se zgodi takrat, ko leži subjekt zleknjen na površju zemlje, napol potopljen v postano vodo; junaki Tarkovskega ne molijo na kolenih, z glavo obrnjeno navzgor proti nebu, temveč med zavzetim poslušanjem tihega drhtenja vlažne zemlje... Zdaj lahko vidimo, zakaj je Lemov roman tako privlačil Tarkovskega: zdi se, da planet Solaris ponuja ultimativno utelešenje tega, kako

Tarkovski pojmuje težko vlažno snov (zemljo), ki nikakor ne deluje kot nasprotje duhovnosti, ampak služi prav kot njen posrednik; ta gigantska »materialna Reč, ki misli«, dobesedno uteleša neposredno sovpadanje Snovi in Duha. Na podoben način Tarkovski premesti običajno pojmovanje sanjanja, vstopa v sanje: v univerzumu Tarkovskega subjekt ne vstopi v prostor sanj takrat, ko izgubi stik s čutno materialno realnostjo okoli sebe, ampak nasprotno takrat, ko se izmakne prijemu svojega intelekta in se spusti v intenzivno razmerje z materialno realnostjo – tipična pozicija junaka na pragu sanj pri Tarkovskem je, da je stalno na preži za nečim in da je pozornost njegovih čutov popolnoma usmerjena; potem pa nenadoma, kot skozi magično preoblikovanje, ta najbolj intenzivni stik z materialno realnostjo to spremeni v sanjsko pokrajino.⁸ Tako bi torej lahko rekli, da predstavlja Tarkovski poskus, najbrž edinstven v zgodovini filma, razvitja držbe *materialistične teologije*, globoke duhovne pozicije, ki črpa svojo moč prav iz opustitve intelekta in pogreznjenja v materialno realnost. – Da bi ustrezno umestili to potezo, bi jo morali brati v luči kapitalistične dinamike, kot jo je razvil Marx. Na eni strani kapitalizem potegne za sabo radikalno sekularizacijo družbenega življenja – neusmiljeno raztrga avro avtentičnega plemstva, svetosti, časti, itd.:

Sveto grozo pobožne zanesenosti, viteškega navdušenja, filistrske otožnosti je [buržoazija, *op. p.*] utopila v ledeni vodi egoističnega računa. Osebo dostojanstvo je razkrojila v menjalno vrednoto, na mesto neštetihih zapisanih in pošteno pridobljenih svoboščin je postavila eno samo brezvestno svobodo trgovine. Z eno besedo, na mesto izkoriščanja, zastrtega z verskimi in političnimi iluzijami, je postavila odkrito, nesramno, direktno, suho izkoriščanje.⁹

Vendar pa je temeljni nauk »kritike politične ekonomije«, ki jo je razdelal zreli Marx v letih po *Manifestu*, v tem, da je *ta redukcija vseh nebeških izmišljotin na brutalno ekonomsko realnost ustvarila svoje vrste spektralnost*. Ko Marx opisuje noro kroženje kapitala, ki spodbuja samega sebe in čigar solipsistična pot samooplajanja doseže svoj vrhunec v današnjih metarefleksivnih špekulacijah o futures, je mnogo preenostavno trditi, da je duh te samospočete pošasti, ki gre svojo pot, ne da bi se ozirala na človeka ali okolje, ideološka abstrakcija in da ne bi smeli nikoli pozabiti, da so zadaj za to abstrakcijo realni ljudje in naravni objekti, na katerih produktivnih sposobnostih in

8. Glej Antoine de Vaecque, *op. cit.*, str. 81.

9. Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela*, CZ, Ljubljana 1979, str. 591.

virih temelji kroženje kapitala in s katerimi se ta hrani kot kakšen gromozanski parazit. Problem je v tem, da ta »abstrakcija« ni le naša (finančnega špekulanta) napačna predstava družbene realnosti, temveč da je »realna« ravno v smislu določanja strukture samih materialnih družbenih procesov: o usodi vseh slojev prebivalstva in včasih celih stoletij lahko odloča »solipsistični« špekulativni ples Kapitala, ki sledi svojemu cilju dobičkonosnosti, v sveti brezbriznosti glede tega, kako bo njegovo gibanje vplivalo na družbeno realnost. Tu se srečamo z lacanovskim razlikovanjem med realnostjo in Realnim: »realnost« je družbena realnost dejanskih ljudi, ki so vpleteni v interakcijo in proizvodne procese, medtem ko je Realno neizprosna »abstraktna« spektralna logika Kapitala, ki določa, kaj se dogaja v družbeni realnosti. In mar danes to ne drži še bolj kot kdaj koli? Mar fenomeni, ki jih običajno opisujemo kot fenomene »virtualnega kapitalizma« (trgovina s futures in podobne abstraktne finančne špekulacije), ne napotujejo na pravilo »realne abstrakcije« v najčistejši obliki, ki je precej bolj radikalno kot v Marxovem času? Ta materialna spektralnost Kapitala nam tudi omogoča, da ustrezno umestimo logiko spiritualizma pri Tarkovskem, t.j. tega, kako njegova vrnitev k duhovnim vrednotam na pravi dialektični način hkrati vključuje tudi vrnitev k težki materialni inerciji Zemlje.

Če je torej *Stalker* mojstrovina Tarkovskega, je to predvsem zaradi neposrednega fizičnega vpliva njegove zgradbe: fizično ozadje (kar bi T.S. Eliot imenoval objektivni korelat) njegovega metafizičnega iskanja, pokrajina Cone, je postindustrijsko opustelo področje z divjo vegetacijo, ki se razrašča preko opuščenih tovarn, betonskih tunelov in železniških tirov, polnih postane vode in divjega zarasta, po katerem se klatijo pobegle mačke in psi. Narava in industrijska civilizacija se tu spet prekrivata, toda skozi skupni propad – civilizacija v propadanju je v procesu, ko jo bo znova prekrila razkrajajoča se narava (in ne idealizirana harmonična Narava). Ultimativna pokrajina à la Tarkovski je pokrajina vlažne narave, reke ali ribnika, ki je blizu kakšnega gozda, ki je poln ostankov človeških izumov (starih betonskih blokov ali kosov zarjavelega železa). Sami obrazi igralcev, še posebej Stalkerjev, so edinstveni v svoji mešanici običajne robustnosti, majhnih ran, temnih ali belih pik in drugih znamenj propada, kot da bi bili vsi izpostavljeni kakšni strupeni kemični ali radioaktivni substanci, in izžarevanja neke osnovne naivne dobrote in zaupanja.¹⁰

10. Med novjšimi angleškimi pisci je s propadajočimi londonskimi predmestji isto naredila Ruth Rendell, ki je zaznala poetski potencial opuščenih dvorišč, ki so polni odpadkov in ki si jih je narava vzela napol nazaj.

Tu lahko vidimo različne učinke cenzure: čeprav ni bila cenzura v SZ nič manj ostra kot slavni Hayesov kodeks (*Hayes Production Code*) v Hollywoodu, je vseeno dopustila film, ki je vizualno tako mračen, da nikoli ne bi šel skozi preizkušnjo Hayesovega kodeksa. Kot primera hollywoodske cenzure se spomnimo prikaza umiranja zaradi bolezni v filmu *The Dark Victory* z Bette Davis v glavni vlogi: ambient zgornjega srednjega sloja, neboleča smrt... proces je oropan svoje materialne inercije in preoblikovan v eterično realnost brez slabih vonjev in okusov. Podobno je bilo z revnimi četrti – spomnimo se slavne Goldwynove domislice, ko se je kritik pritoževal, da revne četrti v enem od njegovih filmov izgledajo preveč lepe, brez prave umazanije: »Saj morajo izgledati lepo, če smo pa za njih zapravili toliko denarja!« Cenzura Hayesovega urada je bila okrog tega zelo občutljiva: pri upodabljanju revnih četrti so eksplicitno zahtevali, da mora biti prizorišče zgrajeno tako, da ni kazalo prave umazanije in smradu – na najosnovnejši ravni čutne materialnosti realnega je bila cenzura precej strožja od tiste v Sovjetski zvezi.

Tarkovskemu bi tu morali zoperstaviti ameriško ultimativno paranoično fantazmo o posamezniku, ki živi v majhnem idiličnem kalifornijskem mestu, potrošniškem raju, in ki nenadoma začne sumiti, da je svet, v katerem živi, ponarejen, da je zgolj spektakel, uprizorjen zato, da bi ga prepričal, da živi v realnem svetu, medtem ko so vsi ljudje okrog njega dejansko igralci in statisti v ogromni predstavi. Najnovejši primer tega je film *The Truman Show* Petra Weira (1998), kjer Jim Carrey igra uradnika iz majhnega mesta, ki postopoma odkrije resnico, namreč da je junak nepretrganega televizijskega šova, ki traja 24 ur na dan: njegovo domače mesto je zgrajeno na ogromnem snemalnem prizorišču, medtem ko njemu neprestano sledijo kamere. Med njegovimi predhodniki velja omeniti film *Time Out of Joint* Phillipa Dicka (1959), v katerem junak, ki v poznih 50-ih letih živi preprosto življenje v majhnem idiličnem kalifornijskem mestu, postopoma odkrije, da je celo mesto lažno in uprizorjeno zgolj zato, da bi bil on zadovoljen... Izkustvo, ki preveva filma *Time Out of Joint* in *The Truman Show*, je v tem, da je poznokapitalistični potrošniški kalifornijski raj, v sami svoji hiperrealnosti, na nek način IREALEN, brez substance, oropan svoje materialne inercije. Ni torej samo Hollywood tisti, ki uprizarja videz realnega življenja, ki je oropano teže in inercije materialnosti – v poznokapitalistični potrošniški družbi *samo »realno družbeno življenje«* na nek način privzame lastnosti uprizorjene prevare, v kateri so naši sosede v »realnem« življenju igralci in statisti... Če ponovimo še enkrat, ultimativna resnica kapitalističnega utilitarnega univerzuma, ki je izgubil svojo duhovnost,

je v »realnem življenju«, ki je izgubilo svojo materialnost, v njegovem preobratu v spektralni šov.

Šele zdaj se lahko soočimo s ključno dilemo vsake interpretacije filmov Tarkovskega: ali obstaja med njegovim ideološkim projektom (ohranjanjem pomena, ustvarjanjem nove duhovnosti skozi akt nesmiselnega žrtvovanja) in njegovim filmskim materializmom kakšen razmik? Ali njegov filmski materializem dejansko nudi adekvatni »objektivni korelat« za njegovo duhovno iskanje in žrtvovanje ali pa na skrivaj *subvertira* to pripoved? Seveda obstajajo dobri argumenti za prvo opcijo: v dolgi mračnjaško-spiritualistični tradiciji doseganja lika Yode v Lucasovem filmu *Imperij vrača udarec* je tisti modri pritlikavec, ki živi v temnem močvirju, gnijoči in propadajoči naravi, postavljen kot »objektivni korelat« duhovne modrosti – modrec sprejme naravo takšno, kakršna je, zavrne vsak poskus agresivne dominacije in eksploatacije, vsako vsiljevanje umetnega reda tej naravi... Toda kaj pa, če beremo filmski materializem Tarkovskega tako rekoč v nasprotni smeri: kaj če interpretiramo gesto žrtvovanja pri Tarkovskem kot elementarno ideološko operacijo samo, kot obupano strategijo, kako premagati nesmiselnost eksistence z njenimi lastnimi sredstvi, t.j. ustvariti pomen – premagati neznosno Drugost nesmiselne kozmične kontingence – skozi gesto, ki je sama do skrajnosti nesmiselna? To dilemo lahko opazujemo vse do dvoumnega načina, kako Tarkovski uporablja naravne zvoke okolja¹¹ – njihov status je ontološko *nedoločen*, kot da bi bili še vedno del »spontane« zgradbe nehotenih naravnih zvokov, hkrati pa so že nekako »glasbeni«, razkrivajoč globlje duhovno strukturno načelo. Zdi se, kot da Narava sama čudežno spregovori in da zmedena ter kaotična simfonija njenega mrmranja neopazno prehaja v polje glasbenega. Ti magični trenutki, v katerih se zdi, da Narava sama sovпада z umetnostjo, pa se seveda sami ponujajo tako mračnjaškemu branju (mistični umetnosti Duha v Naravi sami) kot tudi nasprotnemu, materialističnemu branju (genezi pomena iz naravne kontingence).¹²

11. Tu se opiram na knjigo Michel Chion, *Le son*, Editions Nathan, Pariz 1998, str. 191.

12. V tem leži tudi dvoumnost vloge naključja v univerzumu *Kieslowskega*: ali napotuje na globljo usodo, ki skrivaj uravnava naša življenja, ali pa je sam pojem usode obupana zijača, s katero se lotevamo popolne kontingence življenja?

Alenka Zupančič

»ČAS JE IZ TIRA«
ALI ČASOVNOST V MELANHOLIJI

Ko Freud primerja žalovanje in melanholijo, najprej ugotovi, da gre v obeh primerih za reakcijo na izgubo, ki povzroči globoko depresijo, nezanimanje za zunanji svet, izgubo sposobnosti za ljubezen in inhibicijo sleherne dejavnosti. Pa vendar, doda Freud, je zelo presenetljivo, da nam ne pride na misel, da bi žalovanje obravnavali kot bolezensko stanje in žalujočega napotili k zdravniku. Namesto tega »verjamemo, da bo po določenem času [žalovanje] premagano«¹. Z drugimi besedami, melanholija se od žalovanja razlikuje najprej po svojem trajanju. V nasprotju z žalovanjem se melanholija ne konča in se kaže kot (potencialno) neskončno dolgo žalovanje. Natančneje rečeno, čeprav se empirično tudi stanje melanholije v nekem trenutku konča, pa ta konec ni »strukturen«, tj. ni vpisan v samo logiko melanholije, temveč nasprotno deluje kot nenadna (»čudežna«) ozdravitev in ne kot konec nekega procesa oziroma dela (medtem ko v zvezi z žalovanjem Freud, kot je znano, uporabi izraz »delo žalovanja«).

Čeprav se zdi, da je to opažanje, ki razliko med žalovanjem in melanholijo vmesti v neko časovno razliko, prej deskriptivno kot konceptualno (Freud dejansko v nadaljevanju izpostavi še vrsto drugih, bolj »konceptualnih« razlik), pa vendar nudi okvir za neko možno konceptualizacijo melanholije s perspektive specifične časovnosti, ki je v njej na delu.

Izhajali bomo torej iz postavke, da je melanholija delo žalovanja, *ki mu manjka trenutek sklepa* oz. ki trenutek sklepa zgreši. Če stvari formuliramo na ta način, se odpre neka pot raziskovanja melanholije, ki vodi prek problematike »vnaprejšnje zatrditve gotovosti«. Tu imamo seveda v mislih Lacanov spis »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v katerem pojem »trenutka sklepa« igra ključno vlogo in predstavlja bistveno dimenzijo subjektivacije.

1. Sigmund Freud, »Žalovanje in melanholija« (prev. Rado Riha), v: *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis (ŠKUC & Filozofska fakulteta), Ljubljana 1987, str. 203-204.

Naj najprej na kratko spomnimo, kateri so bistveni poudarki v omenjenem Lacanovem spisu.

Lacan izhaja iz logičnega problema, ki ga ponazarja naslednja zgodba²: Upravnik zapora da poklicati tri zapornike in jim pove, da mora enemu od njih vrniti prostost. O tem, kdo bo srečnež, bo odločil logični preizkus, ki ga morajo opraviti zaporniki. Upravnik ima v rokah pet ploščic, tri bele in dve črni. Od teh petih ploščic bo vsakemu od treh zapornikov pripel na hrbet eno. Vsak bo torej lahko videl barvo drugih dveh, ne pa tudi svoje. Prvi, ki bo ugotovil, kakšno ploščico nosi sam (kar bo nakazal tako, da bo zapustil sobo), bo prost.

Kot pokaže Lacan, so možne tri situacije:

1) Če je en zapornik »bel«, dva pa »črna« lahko prvi takoj *vidi*, da je »bel«, saj ve, da sta v igri le dve črni ploščici. Tu gre za *takojšnjo* očitnost (ki ne implicira nobenega časovnega razpona). Časovno modalnost, ki je na delu v tej situaciji, Lacan imenuje *hip pogleda*.

2) Če sta dva zapornika »bela«, tretji pa »črn«, bosta oba bela sklejala takole: »Pred seboj vidim enega belega in enega črnega, torej sem lahko glede na razpoložljive ploščice bodisi črn bodisi bel. Toda če bi bil bel, bi drugi bel videl dva črna in bi od tod takoj sklepal, da je bel, ter zapustil sobo. Ker tega ni storil, pomeni, da sem bel.« Tu je pretekel določen čas – Lacan ga imenuje *čas za razumevanje*. »Prestavim« se v razmišljanje drugega in pridem do sklepa na podlagi tega, da drugi ni zapustil sobe.

3) Tretja možnost (tri bele ploščice) je najbolj kompleksna in prav to izbere načelnik zapora. Tu sklepanje poteka takole: »Pred seboj vidim dva bela, torej sem lahko bodisi bel bodisi črn. Če bi bil črn, bi druga dva sklejala takole: 'Pred seboj vidim enega belega in enega črnega, torej sem lahko bodisi črn bodisi bel. Toda če bi bil bel, bi drugi bel videl dva črna in bi od tod takoj sklepal, da je bel, ter zapustil sobo. Ker tega ni storil, pomeni, da sem bel. Torej grem ven.' A ker nihče od drugih dveh ni odšel iz sobe, to pomeni, da sem tudi jaz bel.«

Ob tem Lacan opozori, da ta rešitev zahteva nek dvojni čas zastanka in neko prekinjeno gesto: če so vsi trije zaporniki enako inteligentni, bodo po prvem zastanku (tj. po času za razumevanje, v katerem dojemajo implikacije dejstva, da nihče ni zapustil sobe), vsi trije hkrati stopili proti vratom. Vendar

2. Cf. Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti« (prev. Matjaž Potrč), v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994.

pa se bodo takoj ustavili, ne vedoč, kakšen pomen pripisati gesti drugih dveh (vsak se bo vprašal, če sta se druga dva odpravila proti vratom iz istega razloga kot on ali pa zato, ker on na hrbtu nosi črno tablico; z drugimi besedami, vsak se bo spraševal, če je pravilno dojel konec »časa za razumevanje«). Vendar pa jih samo dejstvo, da se v tem trenutku vsi obotavljajo, pripelje do dokončnega sklepa. Če bi druga dva prišla do sklepa o lastni barvi na podlagi tega, da sem jaz »črn«, se v tem trenutku ne bi imela več kaj obotavljati. Ker se – tako kot jaz – obotavljata, je jasno, da smo vsi beli. V tem trenutku se obotavljanje sprevrže v naglico, vsak pohiti k izhodu v strahu, da ga druga dva ne bi prehitela. *Trenutek sklepa* je pojem, s katerim Lacan poimenuje to transformacijo obotavljanja v naglico, ki vodi k »vnaprejšnji zatrditvi gotovosti«, k prenagljeni identifikaciji (»Sem bel!«).

Izhajajoč iz tega primera Lacan razvije tri različne tipe subjekta, od katerih vsak ustreza eni od opisanih situacij. V prvem času (trenutku pogleda) imamo opravka z brezosebim subjektom, ki ga izraža »se« v formulaciji »vé se, da... (je ob dveh črnih tretji bel)« in ki podaja splošno obliko spoznavnega subjekta. V drugem času (času za razumevanje) imamo opravka s čisto intersubjektivnostjo, ki generira subjekte, ki so nedoločeni, razen po njihovi recipročnosti oziroma vzajemnosti. Subjekt se tu prestavi, vživi v razmišljanje drugega kot svojega podobnika. Med subjektom in drugim – ki tu (še) ni veliki Drugi – obstaja razmerje zrcaljenja. Šele s tretjim časom (trenutkom sklepa) pridemo do subjekta v pravem pomenu besede, kot tudi do dimenzije velikega Drugega. Subjekt tu navkljub temu, da nima – strogo vzeto – »pozitivnega« dokaza, da je »bel«, vendarle pohiti in zatrdi svojo identiteto »belega«.

Kaj implicira ta tretja forma subjektivnosti? Lacan poudari, da je dostop do nje možen zgolj, če subjekt trenutek sklepa (da je bel) dojame na podlagi *subjektivne razvidnosti* neke zamude (tj. obotavljanja). Če bi subjekt prišel do svojega sklepa na podlagi *objektivne razvidnosti* odhoda drugih dveh in ne na podlagi razvidnosti njunega obotavljanja, ki ga je sam subjektivno izkusil, ne bi bil le (napačno) prepričan, da je črn, temveč bi enostavno zgrešil trenutek sklepa in z njim sam akt subjektivacije. To pomeni, da bi ostal pripet na pozicijo nedefiniranega recipročnega subjekta, katerega identiteta je v celoti odvisna od dejanj in nehanj drugih. Toda Lacanovega poudarka na subjektivni razvidnosti ne gre razumeti enostavno kot izigravanje subjektivnega proti objektivnemu. Kot je lepo vidno iz zgoraj orisanega primera, natanko subjektivna razvidnost povzroči, da se trenutek sklepa končno objektivira. Po drugi strani pa čakanje objektivne razvidnosti subjekta zvede na stadij, kjer je ravno »vse

subjektivno« (oziroma »intersubjektivno«, relacijsko, sledeč logiki zrcaljenja enega subjekta v drugem). Z drugimi besedami, Lacanovo vztrajanje na subjektivni razvidnosti meri natanko na »objektno« dimenzijo subjekta, na to, kar sicer imenuje objekt mali *a*. To je lepo vidno v obliki, v kateri se v trenutku sklepa izrazi vnaprejšnja zatrditev gotovosti: »Sem to!« Termin »subjektivna razvidnost« označuje natanko neko dejanje, ki ga ne pokriva jamstvo Drugega. V tem je ves pomen besede subjektivno. Označuje nekaj, kar ne pripada ne subjektu ne Drugemu, a česar se subjekt oklene, da bi se izvlekel iz radikalne negotovosti glede svoje identitete. To nas pripelje v jedro paradoksalnega razmerja med subjektom in Drugim, ki ga – na podlagi istega Lacanovega primera – koncizno opiše Slavoj Žižek³: Dimenzija Drugega postane dejavna šele v trenutku, ko se z gesto prenagljene identifikacije, dejanjem, ki ga ne pokriva jamstvo Drugega, prepoznam v svojem simbolnem mandatu. Drugi, nadaljuje Žižek, ni »'vselej-že tu', pripravljen da mi ponudi kritje za mojo odločitev: ne gre za to, da zgolj zapolnim, zasedem vnaprej določeno mesto, ki me čaka v simbolni strukturi – ampak prav nasprotno sam subjektivni akt prepoznanja, zaradi svojega prenagljenega značaja, vzpostavi Drugega kot nečasovni-sinhroni strukturni red.«⁴

Z drugimi besedami, ko deluje na podlagi subjektivne evidence, subjekt – daleč od tega, da bi prekinil z objektivnim modusom – (vz)postavi prav tisto objektivnost, na katero se sklicuje v svojem dejanju prenagljene identifikacije. Tu gre za dejanje v emfatičnem pomenu besede, kar nakazuje že dejstvo, da je prav tovrstna logika geste, ki za to, da bi bila izvršena, predpostavlja natanko tisto, kar s svojo izvršitvijo vzpostavi, na delu že v Kantovi definiciji (etičnega) dejanja: da bi lahko obstajala (praktična) zakonodaja, pravi Kant, mora pravilo predpostaviti samo sebe.

Iz zgornjega sledi nekaj pomembnih konsekvenc tako za pojem gotovosti kot za vprašanje melanholije.

Lahko bi rekli, da je pojem gotovosti notranje povezan z *odsotnostjo* »garanta gotovosti«. V skrajni instanci je gotovost vselej neka subjektivna gesta prenagljene identifikacije, ki sama šele vzpostavi tisti »horizont gotovosti«, na katerega se v svoji izvršitvi sklicuje. Gotovost v emfatičnem pomenu besede

3. Cf. Slavoj Žižek, »Schelling-za-Hegla: 'izginevajoči posrednik' II«, v: *Problemi* 7-8/95, str. 22-24. Na zadevni tekst smo se oprli tudi pri predstavitvi Lacanovega spisa o logičnem času.

4. *Ibid.*, str. 24.

ne temelji na vnaprej zagotovljenem jamstvu glede subjektivnih misli in dejanj (»to je prav«, »to je treba storiti«). Gotovost ni enostavno gotovost glede tega, kaj je treba storiti, temveč je v prvi vrsti sama neko *dejanje* – dejanje anticipacije, ki ga subjekt izvrši prav v trenutku, ko umanjka (vnaprejšnja oz. zajamčena) gotovost. To je lepo vidno že pri Descartesu: »torej sem« vznikne prav na točki, ko hipoteza zlobnega duha zamaje vsako gotovost subjektivnih misli in dejanj. Z drugimi besedami, gotovost je korelativna manku v Drugem (tj. nezaključenosti kavzalne verige) in ne njegovi »polnosti«. Če bi imeli opravka z Drugim (simbolnim redom) brez manka, kjer bi bila vsa naša dejanja in njihove posledice vnaprej določljive, ne bi bilo prostora za subjekt (ki bi ga bilo mogoče brez ostanka zvesti na strukturo). To pa pomeni, da tudi ne bi bilo prostora za gotovost, saj je slednja prav neka *subjektivna figura*. Natančneje rečeno, gotovost je subjektivna figura, ki vznikne v praznini, ki se odpre z vsako (re)subjektivacijo, to je vsakič, ko subjekt izgubi tla pod nogami (na primer – če se navežemo na »žalovanje in melanholijo« – zaradi izgube ljubljenega bitja) in se mora tako rekoč »za lase potegniti« iz te praznine kot novi/drugi subjekt. Gotovost je torej subjektivna figura, ki vznikne v intervalu med dvema subjektoma (tj. dvema tipoma subjektivacije ene »osebe«) in ki omogoči prehod od enega k drugemu.

Od tod lahko predlagamo neko hipotezo, ki zadeva melanholijo v njenem razmerju do žalovanja, oziroma natančneje, dve hipotezi, ki pa se deloma prekrivata.

Po prvi hipotezi lahko melanholija nastopi tedaj, ko subjekt v ljubljeni osebi izgubi nekaj, kar ga zadeva v najbolj intimnem njegove lastne biti. Izguba, ki lahko pripelje do melanholije, ni izguba nečesa, kar imamo (oz. smo imeli), temveč izguba tega, kar *smo*, izguba tega, kar je tvorilo srčiko naše biti, izguba torej, ki zahteva *novo subjektivacijo*. Vse izgube, naj so še tako hude oziroma »velike«, niso nujno tega reda.

Po drugi hipotezi v melanholiji subjekt ne uspe preiti k dejanju neke nove identifikacije. Namesto tega raje še naprej ohranja razmerje z izgubljenim objektom (z objektom *kot izgubljenim*), ker bolečina, ki jo izkuša v ohranjanju tega razmerja, tvori zadnjo oporo njegove biti, ki grozi, da se bo popolnoma razgubila. Lep primer tega najdemo v Proustovi *Neki Swannovi ljubezni*. Glavni junak zgodbe je brezupno zaljubljen v Odette, ki ga ne ljubi več. Zaradi tega strašno trpi in si želi (tako vsaj najprej misli), da bi prenehal biti zaljubljen vanjo in se tako izvlekel iz trpljenja. Toda ko o tem razmišlja, ugotovi, da ravno to ni tisto, kar dejansko hoče. Ve, da bi se njegovo trpljenje končalo, če ne bi bil več zaljubljen v Odette, če bi bil »ozdravljen« te ljubezni, toda prav

tega noče, saj »se je pravzaprav na smrt bal takega ozdravljenja, ki bi dejansko pomenilo smrt vsega, kar je bil Swan zdaj.«⁵ Ko bi bil enkrat »ozdravljen«, ne bi bil več isti subjekt, v Odettini ljubezni ne bi več našel nobene sreče in v njeni ravnodušnosti nobene bolečine. »Zavira« ga torej prav perspektiva, ki jo lahko formuliramo takole: »To ne bom več jaz, to bo nekdo drug, moja (sedanja) bit bo nepovratno izgubljena.«

Kot poudari Freud, v stanju melanholije izgubljeni objekt psihično še naprej obstaja. Še naprej obstaja v neki fantomski obliki (k temu se podrobneje vrnemo kasneje), ki implicira neko specifično časovnost.

Melanholik torej ne uspe subjektivirati izgube. To, na prvi pogled banalno opažanje, ima nekaj manj očitnih konsekvenc. Problem ni v tem, da subjekt »ne sprejme« izgube in je noče priznati. Nasprotno, lahko bi rekli, da jo sprejme še preveč odprtih rok, tako da izbriše razliko med izgubo in mankom.⁶ Izguba da subjektu občutek, da je izgubljeni objekt odslej prav tisto, kar je resnično in edino želel; izguba začne tako utelešati sam manjkajoči objekt, objekt *a*. Na ta način izguba zapolni manko in zmoti njegovo funkcijo motorja želje. Melanholik *poseduje* objekt prek njegove izgube, in prav to posedovanje objekta zaduši vsako željo (vemo, da melanholik »ni sposoben« želeti). Lahko bi torej rekli, da melanholik, namesto da bi subjektiviral izgubo, slednjo objektivira, tj. iz nje naredi pozitivacijo mankajočega objekta. To pa ima za posledico, da se – na drugi strani – manko subjektivira. Prav to gibanje smo lahko zaznali v primeru treh časovnih dimenzij, ki jih morajo prečkati trije zaporniki. Če subjekt ne dojame subjektivno trenutka sklepa, bo odhod drugih dveh razumel kot pozitivni (ali »objektivni«, vidni) dokaz tega, da je črn. Mislil bo, da sta druga dva pohitela k vratom na podlagi tega, kar sta videla (črno ploščico na njegovem hrbtu), medtem ko njuno gibanje dejansko izhaja iz tega, kar sta lahko pozitivno izpeljala iz tega, česar *nista videla*. Če torej ne dojamemo subjektivno trenutka sklepa (oziroma: če ne subjektiviramo izgube), ne uspemo »pozitivirati«, objektivirati manka (tj. ga dojeti kot »nekaj«). Z eno formulo torej lahko rečemo, da melanholik objektivira izgubo in subjektivira manko.

V nasprotju s tem pa bi »subjektivirati izgubo« pomenilo (raz)ločiti izgubo in manko, izgubljeni in manjkajoči objekt, kar ravno »objektivira« manko. To

5. Marcel Proust, *V Swanovem svetu*, drugi del (prev. Radojka Vrančič), Cankarjeva založba, Ljubljana 1970, str. 120.

6. Tu se opiramo na članek Brigitte Balbure »Melanholija« v: *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse 1995, str. 187.

zahteva neko simbolno identifikacijo: subjekt se ne identificira (več) z izgubljenim objektom, temveč preide k temu, kar bi lahko imenovali »posredna identifikacija« z mankom – identifikacija, ki poteka prek »označevalca brez označenca«, S_1 . Prav to se zgodi, ko zaporniki zapustijo sobo in pohitijo zatrditi »Sem bel«. Pri tem lepo vidimo, da v danem položaju zatrditev »sem črn« predpostavlja ne le drugačno identifikacijo kot zatrditev »sem bel«, temveč hkrati povsem drug *tip* identifikacije. »Sem črn« pomeni »sem tisti, ki ga drugi vidijo kot črnega« oziroma »vidim, da sem za druge črn, torej sem črn«. Gre torej za imaginarno identifikacijo, v kateri je manko subjekta (ki ga izraža vprašanje »Kaj/kdo sem?«) zapolnjen z odgovorom, ki pride od Drugega. Trditev »sem bel« pa nasprotno predpostavlja neko identifikacijo, ki se dovrši v trenutku, ko se subjektivni manko, namesto da bi našel odgovor v Drugem, podvoji z mankom v Drugem:

- 1) subjekt ne ve, kaj/kdo je; nakar
- 2) vidi, da se tudi druga dva obotavljata in iščeta pri njem odgovor na svojo lastno identiteto, da je njuna lastna identiteta odvisna od tega, kar bo sam spoznal za svojo identiteto.

Iz te zagate, kjer se prekrijeta dva manka in zavlada absolutna nedoločenost, se subjekt »izvleče« z gesto vnaprejšnje identifikacije. Izkustvo trenutka sklepa, o katerem govori Lacan, je torej v osnovi izkustvo manka v Drugem, ki omogoči subjektu, da izstopi iz nedoločenosti z dejanjem prenagljene ali vnaprejšnje identifikacije: *To sem jaz, gospod/gospa ta in ta*.

To nas pripelje na področje literature, k tistemu pretresljivemu in hkrati enigmatičnemu prizoru Shakespearovega *Hamleta*, kjer se slednji, ki je ravnokar ušel načrtovanemu atentatu na morju in ki ne ve, kaj se je med tem dogajalo na Elsinoru, vrne domov prav v trenutku Ofelijinega pogreba. Ko vidi Laerta, ki zlomljen od bolečine objema sestrično truplo, vzklikne:

»Kdo je ta, ki k nebu
 buči bolest njegova, da zvezd roje
 na poti zaustavlja in uklinja
 k poslušanju osuple? To sem jaz,
 Hamlet danski (*This is I, Hamlet the Dane!*)!«⁷

7. William Shakespeare, *Hamlet*, V. 1. 259-261. Tu in v nadaljevanju citiramo prevod Milana Jesiha, ki pa smo ga občasno zaradi teoretskih poant prisiljeni rahlo modificirati.

Nato skoči v izkopani grob.

Iz njega pride dobesedno drug človek. Po tej epizodi dogajanje dobi nek »polet naprej«, ki obrne na glavo siceršnji ritem drame in spremeni obnašanje Hamleta, ki končno opravi svoje dejanje. Vemo, da Hamlet skozi štiri dejanja ni mogel delovati. Njegova želja je bila mrtva. Njegovo »stanje duha« je do potankosti ustrezalo Freudovemu opisu melanholije: globoka in boleča depresija, nezanimanje za zunanji svet, izguba sposobnosti za ljubezen, inhibicija sleherne dejavnosti in poniževanje samozavesti, ki se kaže v samoočitkih. Kot lahko preberemo v sami drami, »mu dušo nekaj tlači, na čemer zdaj kokljá melanholija«. Pa vendar, kot opozori že Lacan, Hamlet ni klinični primer, je protagonist neke drame, drame želje. In vzeli ga bomo kot takega – kot figuro, ki uprizarja smrt želje in pogoje njenega ponovnega rojstva. Še posebej nas bo zanimal način, kako Hamlet končno dojame »trenutek sklepa«, kar ga požene v neko naglico delovanja.

Hamletov vzklik, ki izraža ta trenutek sklepa (»To sem jaz, Hamlet danski«), je dejansko nekaj skrajno presenetljivega. Ne le zato, ker njegov govor nenadoma ubere poudarjen avtoafirmativni ton, ki ga prej ni bilo nikjer zaslediti, temveč tudi zaradi tega, kar se tu kaže kot »nacionalna identifikacija«. Kot opazi že Lacan, ga »doslej še nismo slišali, da bi o sebi rekel, da je Danec, na Dance pljuva«⁸. Vendar pa velja poudariti, da lahko besedo »danski« oziroma »Danec« (*the Dane*) beremo tudi v neki drugi perspektivi, namreč kot eno od imen očeta. Ko se na začetku drame Hamlet sreča s duhom svojega očeta (ki mu je bilo prav tako ime Hamlet), ga mladi Hamlet naslovi takole:

»Bodi dobri duh ali demon zla,
od tebe vej nebes milina
ali peklenski smod, tvoji nameni naj so zlohotni ali blagi: ta podoba,
ki v njej prihajaš, mami v spraševanje.
Naj te ogovorim z imenom Hamlet,
knez, oče, kraljevi Danec – o odgovori (...*I'll call thee Hamlet, King, father,
royal Dane: O, answer me!*)«

Težko spregledamo odmev, ki ga najdejo te besede v Hamletovem vzkliku na pokopališču, »*This is I, Hamlet the Dane*« – vzkliku, ki v tej perspektivi prejme pomen identifikacije z imenom očeta.

8. Jacques Lacan, *Hamlet*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 29.

Hamletova »melanholična faza« se umešča natanko med ta dva prizora, med srečanje z duhom očeta, ki, če lahko tako rečemo, preusmeri potek Hamletovega »dela žalovanja«, in trenutek, ko se Hamlet požene v luknjo groba v gesti prenagljene identifikacije oziroma vnaprejšnje gotovosti. Prav srečanje z duhom je tisti dogodek, po katerem Hamlet izgubi vsako željo in zanimanje za Ofelijo. In prav Ofelija je tista, ki ga prva vidi po srečanju z duhom. Poznamo zgovoren opis, ki ga poda Ofelija:

»Gospod, ko sem šivala v svoji sobi,
 princ Hamlet, kar v razpetem jopiču
 in gologlav, nečiste nogavice
 pa brez podvez na gležnjih, bled kot srajca,
 od tresenja s koleni trkajoč,
 s pogledom presunljivim, kot da bil bi
 pobegnil iz pekla po svetu pričat
 o tamkajšnjih mukah – tak je stopil predme.«

Z drugimi besedami, Ofelija reče: Hamlet je bil videti zelo čuden, človek bi rekel, da je videl duha!

Po tej tem prizoru je Ofelija popolnoma opuščena kot objekt Hamletove ljubezni in kot objekt ljubezni je znova vzpostavljena natanko v prizoru na pokopališču. Kaj se zgodi med obema prizoroma?

Hamlet sreča duha svojega očeta, ki mu naznani obstoj področja »med dvema smrtima«, kjer subjekt, oropan svojega imena in vseh opornih točk v simbolnem, še naprej živi. Po tem srečanju Hamlet izreče slavne besede: *The time is out of joint. – O cursed spite, / That ever I was born to set it right.*

»Čas je iz tira« oziroma, v Jesihovem prevodu, »Čas je iz sklepa spahnjen«: kar se zgodi v prizoru srečanja z duhom, dejansko kar najtesneje zadeva vprašanje časa. Podoba, ki jo uporabi Hamlet, da bi to izrazil, je dovolj zgovorna: čas teče in nato doseže neko točko, kjer ne more več naprej, kjer je *naprej* »izpahnen« glede na *doslej*. Čas je razcepljen med dva prostora, prelomljen na dvoje. Od tod nemožnost prehoda od danega trenutka k naslednjemu: naslednji trenutek se nahaja drugje – drugje v prostoru – in subjekt ostane blokiran, ujet v nek čas, ki ne napreduje več in ki se vrti v prazno. Hamletov oče je ujet v ta peklenski čas, in sicer zato, ker ga je njegov morilec *presenetil*⁹, tako da ni

9. Poznamo znamenite verze: »Tako mi v spanju je bratova roka / Življenje, krono in kraljico

uspel dojeti trenutka sklepa. In kot poudari Lacan v spisu o logičnem času, »ko je enkrat minil čas za razumevanje trenutka sklepa, trenutek sklepa postane čas za razumevanje«¹⁰. Težko bi našli »diagnozo«, ki bolje ustreza stanju, v katerem se nahaja stari kralj. Ker ni uspel dojeti, da je njegovo življenje pred tem, da se sklene (spomnimo se, da so mu strup zlili v uho *medtem, ko je spal*), ima sedaj na voljo vso večnost tega sklepa (svojo smrt), da poskuša razumeti (kaj je bil).

Duh Hamletu opiše okoliščine svoje smrti, imenuje krivca in zahteva povračilo. Na ta način za Hamleta pospeši »čas za razumevanje«: slednji mora le še preiti k trenutku sklepa in izvršiti svoje dejanje. Toda tega ne stori. Premišljuje, si postavlja vprašanja o življenju in smrti, se obtožuje vrste stvari in zdi se, da tudi sam živi v tej »spahnjeni« časovni dimeziji, v kateri živi duh njegovega očeta. Ne identificira se s svojim očetom, temveč prav z njegovim duhom, z njegovo fantomsko posmrtno eksistenco. Identificira se z duhom, *fantomom izgubljenega objekta*, kar bi lahko predlagali kot možno definicijo melanholije. Prav ta identifikacija s fantomom izgubljenega objekta namreč lahko pojasni specifični »mrtvi tek« časa, ki je značilen za melanholijo in ki ga Shakespeare prek figure Duha tako plastično izriše v *Hamletu*.

Od tega trenutka dalje se Hamlet ujame v igro dobrih duhov in slabih duhov (ali »vragov«) – igro, ki se do potankosti ujema z igro belih in črnih ploščic – ter ne ve več, kdo je kdo. In namesto, da bi se izvlekel z dejanjem vnaprejšnje gotovosti, čaka »trdnih dejstev«:

»Duh, ki sem ga videl,
morda je vrag; vrag si lahko nadene
podobo ljubeznivo, in mogoče,
ker sem bolj slab in melanholičen,
nad takšnimi ima posebno moč,
premami me v pogubo. Trdnih dejstev
hočem v dokaz. Naj stvar bo igre same,
da nanjo kraljeva se vest ujame.«

Smo torej tik pred mišnico, igro v igri, v kateri potujoči igralci po Hamletovem naročilu odigrajo prizor umora Hamletovega očeta. V citiranem odlomku

vzela, / odrezala me ob cvetočem grehu, / brez spovedi, odveze, obhajila, / takšen, z neporavnanimi računi, / sem bil poslan pred sodbo: nepripravljen.«

10. J. Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, *op. cit.*, str. 53 (prevod modificiran).

se Hamlet poskuša umestiti v razmerju do starega in novega kralja. Vedeti hoče, če je duh njegovega očeta »pošten duh« (*honest gost*, kot nekje pravi) ali preoblečen »vrag«. Če je pošten duh, potem bo novi kralj reagiral, ko bo videl pred seboj odigran prizor umora. In prav to se na koncu zadevnega prizora tudi zgodi: kralj zapusti prostor, nekako tako kot v igri treh zapornikov. (Novi) kralj se prepozna za to, kar je (morilec), in pohiti v svojo sobo. Toda to Hamleta ne pripelje daleč. Ko kralj odide, je seveda že prepozno, saj bo iz zapora (iz tiste »ječe«, ki je za Hamleta postala Danska) izpuščen zgolj tisti, ki se bo prvi prepoznal za to, kar je. Zato nas ne sme presenetiti, če po kraljevem odhodu Hamlet, namesto da bi se pognal za njim, raje začne »modrovati«:

»Toži srnjak, ki je zadet,
zdravi vesel živi,
nekdo gre spat, drugi bedet,
tako se vrti svet.«

Vidimo torej, da niso »trdna dejstva« tisto, kar bo Hamletu omogočilo preiti k dejanju in (znova) najti gotovost. To mu bo nasprotno omogočil prizor na pokopališču, kjer bo izrekel identifikacijo s tistim »Hamletom danskim«, ki se »defantomizira«, da bi (znova) postal ime očeta. Hamlet pride do te identifikacije na robu luknje, v katero so položili nekdanji objekt njegove ljubezni, Ofelijo. In do nje pride prek ovinka neke druge identifikacije, ki se vzpostavi v rivalstvu glede ljubezni do Ofelije. Ta »posredniška identifikacija« je torej identifikacija z Laertom, ki ga požira žalost, identifikacija, ki zamaje Hamletovo zadnjo gotovost, katere se je vseskozi oklepjal, »gotovost-v-bolečini«, za katero je menil, da je samo njegova in da tvori srčiko njegove biti. Prav v trenutku, ko vidi Laerta, kako jadikuje in skoči v grob, da bi še zadnjič objel truplo svoje sestre, Hamlet ne zdrži več in zavpije: »Kdo je ta, ki k nebu / buči bolest njegova, da zvezd roje / na poti zaustavlja in uklinja / k poslušanju osuple? To sem jaz, / Hamlet danski!« V tej tiradi lahko lepo razberemo gibanje, ki poteka prek zrcalne identifikacije (z Laertom) in gre v smeri simbolne identifikacije, zatrditve vnaprejšnje gotovosti, privzetja (novega) simbolnega mandata. Lepo je vidna tudi korelacija s tem, kar Lacan reče o »trenutku sklepa«. Hamlet *pohiti iz strahu, da bi ga drugi prehitel* (v žalovanju). In ko je enkrat v tem zaletu, mora nekaj reči, mora povedati, kdo/kaj je, poti nazaj ni več. Lepo tudi vidimo, kako narcizem – ob tem, da je temeljna opora melanholiije – hkrati nastopa kot tisto, kar lahko subjekt prisili, da se »potegne« iz nje. Prav zaradi

položaja, ki v najčistejši obliki uprizarja narcistično razmerje rivalskosti (Laertovo žalovanje za Ofelijo je videti še globlje kot Hamletovo za očetom in/ oziroma Ofelijo), je Hamlet konec koncev prisiljen preiti k dejanju prenačljene, vnaprejšnje (simbolne) identifikacije in izreči, da je on, Hamlet danski, tisti, ki tako žaluje. Tu se konča Hamletova omrtvičujoča identifikacija z duhom (očeta) in nastopi identifikacija z »označevalcem brez označenca«, s tistim označevalcem manka, ki ga uteleša »ime očeta«.

Vrnimo se še za trenutek k igri v igri, k mišnici. Hamlet jo napove z besedami: »Naj stvar bo igre same, da nanjo kraljeva se vest ujame«. Tu je vredno vztrajati na angleškem originalu (... *the play's the thing / Wherein I'll catch the conscience of the king*): ker angleščina uporablja isto besedo za vest in za zavest, besede *wherein I'll catch the conscience of the king* odmevajo v vsej svoji dvoumnosti. V igri namreč ni le Klavdijeva vest, temveč, onstran nje, zavest bivšega kralja, Hamletovega očeta, ki v trenutku umora ravno ni bil »pri zavesti«. Ker je to glavni vzrok izpahnenosti časa, je mišnica tudi prvi korak k njegovemu uravnanju. Na odru igrajo, predstavljajo to, kar je bilo izključeno iz simbolnega univerzuma, zadržano v čistem realnem, in kar sedaj obstaja zgolj v Klavdijevi (slabi) vesti. Igra v igri meri na to, da bi objektivirala to (za)vest, jo ulovila v »mišnico«, kjer bi ostala ujeta tam na odru, vsem na obeh. Hkrati pa mišnica služi tudi temu, da se vanjo lahko ujame/naseli zavest umrlega kralja, zavest, za katero je bil prikrajšan, zavest, ki je v danem univerzumu sinonim za »poravnane račune« pred smrtjo.

Vpis vednosti o zločinu v simbolno je Hamletova »obsesija«, ki znova vznikne v trenutku njegove lastne smrti. Ko Horacij vidi, da Hamlet umira, hoče še sam narediti samomor, Hamlet pa ga roti, naj počaka, in sicer z naslednjimi besedami:

»Horacij, kakšno ranjeno ime
tu zapustim, če vse ostane skrito.
Če sem ti bil pri srcu, se odreci
za hip še večni sreči, še vdihavaj
po hudem svetu zrak, da moja zgodba
se prav razve.«

Če bi vednost o zločinu ostala »vednost, ki se ne ve«, bi po Hamletovi smrti ostalo in še naprej živelo nekaj ranjenega, gnilega in izvrženega iz simbolnega. Z drugimi besedami, Hamlet noče končati tako kot njegov oče,

kot blodeči duh, ki poskuša svojo zgodbo sporočiti živim. Šele, če je ta pogoj izpolnjen, se za Hamleta odpre možnost onega »ne biti«, brez strahu pred tem, »kakšne sanje da smrti spanec zmotanim iz vrvenja smrtnosti«.

Druga pomembna stvar, ki se prav tako dogodi v zadnjem prizoru tragedije, kar najtesneje zadeva vprašanje »spahnjenege časa«, tega časa, prelomljenega na dvoje, na tisti *zdaj*, ki se vrti v prazno, in na oni *pozneje*, ki ga ni mogoče doseči. Tik pred dvobojem z Laertom Hamlet sprejme možnost, da bo v njem umrl, z naslednjimi besedami:

»Če je zdaj, ne bo pozneje; če ne pozneje, bo zdaj; če ne zdaj, pa že še kdaj. Pripravljen biti, to je vse. Ko nihče nič ne ve, kaj zapusti – ni vseeno, če zapusti zgodaj? Naj le bo!«

Hamlet končno najde način, kako znova spojiti »zdaj« in »pozneje«, in sicer prek tega, da »pozneje« spozna za razsežnost, ki je imanentna »zdaju«, sedanjosti. »Pozneje« ni nič drugega kot tisto neznano sedanjosti. V slavnem monologu »Biti ali ne biti...« Hamlet reče, da nam groza pred neznanim (»pred nečem po smrti«) brani, »da ne zbežimo od svojih tegob / k drugim, ki nam o njih ni znano nič«. Lepo vidimo, kako se v zgoraj citiranem odlomku ta perspektiva obrne: zdaj ni več »pozneje« tista dimenzija, ki je ne poznamo, temveč je to sama sedanjost, sam »zdaj«: *nihče ne ve, kaj zapusti*, pravi sedaj Hamlet. Naprej lahko stopimo šele, če sprejmemo tisto neznano sedanjosti, v nasprotnem primeru ostanemo v omrtvičujočem primežu neskončnega preiskovanja določil sedanjosti. Zgolj če se opremo na neko temeljno negotovost, lahko stopimo »drugam«, in sicer v dejanju anticipirane, vnaprejšnje gotovosti – gotovosti, ki vznikne tam, kjer nismo več o ničemer gotovi in kjer umanjka tudi tista zadnja »gotovost-v-bolečini«, ki je značilna za melanholijo.

Renata Salecl

LJUBEZEN IN SPOLNA RAZLIKA

Zakaj moški in ženske pogosto podvojijo svoje partnerje in imajo na eni strani z nekom stabilno razmerje, na drugi strani pa hrepenijo po nedosegljivem ljubimcu? Ljudje, ki na tak način podvajajo partnerje, se pogosto pritožujejo nad opresivnostjo situacije, v kateri živijo, in sanjajo o trenutku, ko se bodo lahko iztrgali iz njenih okov. Toda pogosto se zgodi, da npr. rešitev iz nesrečnega zakona ne prinese zadovoljstva za pritožujočega se zakonca. S koncem opresivnega zakona slednji mnogokrat izgubi tla pod nogami in se zapre v osamljen svet. V takšnih primerih gre večinoma za histerični teater: trepeči partner namreč najde ves užitek prav v trpljenju, zato resnična sprememba situacije zanj prinese le novo katastrofo. Če je preprosto razumeti tak histerični teater, pa se zastavlja vprašanje, kakšno vlogo igrata oba partnerja (npr. uradni zakonec in nedosegljivi ljubimec) v tej drami. Vprašanje je tudi, ali moški in ženske na podoben način podvojujejo svoje partnerje. Kako je torej spolna razlika prisotna v takšnih podvojitvah? In, kako so takšne podvojitve partnerjev povezane z dejstvom, da se subjekt, ki poskuša pri nekom vzbuditi ljubezen, mnogokrat predstavlja kot nekdo drug – torej podvoji samega sebe?

Problem podvojitve v ljubezni je dobro predstavljen v romanih britanske pisateljice Anite Brookner, ki jo mnogi označujejo za sodobnega Henryja Jamesa. Romana *Altered States* in *A Private View* opisujeta, kako moški podvojijo svoje partnerice; medtem ko romani *Incidents in the Rue Laugier*, *Closed Eye* in *Hotel du Lac*¹ predstavljajo tri različne scenarije, kako to storijo ženske. Primeri iz teh romanov nam bodo pomagali razložiti, kako se spolna razlika, prikazana v Lacanovih formulah seksuacije, veže na različnost moških in žensk v njihovih ljubezenskih razmerjih.

1. Glej Anita Brookner: *Altered States* (London: Penguin Books, 1997); *A Private View* (New York: Vintage Books, 1996); *Incidents in the Rue Laugier* (London: Penguin Books, 1993); *A Closed Eye* (London: Penguin Books, 1992); *Hotel du Lac* (London: Penguin Books, 1993).

Zaljubljeni moški

V *Altered States* je glavni junak Alan, samotarski odvetnik, katerega natančno organizirano življenje se popolnoma spremeni, ko ima Alan kratko avanturo s svojo lepo sestrično Sarah. Po tej avanturi se Sarah preseli v drugo državo in ne kaže nikakršnega zanimanja, da bi ohranila stik z Alanom. Slednji se v obupu poroči z Angelo, ki je bila nekoč Sarahina prijateljica; toda tudi po poroki Alan ne preneha sanjati o ponovnem srečanju s Sarah. Nekoč celo pobegne v Pariz, upajoč, da bo tam našel svojo staro ljubezen. Med njegovo kratko odsotnostjo pa se doma pripeti katastrofa: Angela rodi mrtvega otroka in pade v globoko depresijo, ki jo čez čas potegne v samomor. Alan ima velik občutek krivde zaradi Angeline smrti, hkrati pa še vedno hrepeni po Sarah. Ko sta oba v srednjih letih, se Alan in Sarah končno zopet srečata. Alan takrat opazi, da je Sarah izgubila svojo lepoto, zdi se mu manj privlačna, hkrati pa mu je tudi jasno, da Sarah ne kaže pretiranih čustev do njega. Čeprav Alan ve, da zanju ni nikakršne prihodnosti, pa kljub vsemu ostane zaljubljen v Sarah. Ko kasneje spozna novo prijateljico, ki mu je zelo všeč, se odloči, da z njo ne bo imel razmerja, ker ne želi spremeniti svojega do potankosti organiziranega samotarskega življenja, v katerem ima spomin na Sarah ključno mesto.

V Alanovem opisu, kako sta z ženo različno dojemala njun zakon, najdemo dober vpogled v razliko med skrivnimi hrepenenji moških in žensk: »Oba sva bila zaposlena s skrivnostmi. Pri Angeli je šlo za napeto čustveno pogajanje: če bo privolila v nekaj, potem lahko dobi nagrado, nagrado svobode in spoštovanja. Moj lastni miselni proces ni bil dosti drugačen: če se odpovem vsem svojim anarhičnim hrepenenjem, lahko uspešno zgradim svojo pojavo prvo-razrednega primera konformističnega moža, nastanjenega, hranjenega, preskrbljenega, in moja nadaljnja eksistenca je uspešno zagotovljena.«² Za Angelo je to, da se je ujela v rutino zakona in se sprijaznila s svojo situacijo, pomenilo možnost najti natančno določeno mesto v družbi: kot poročena ženska se je namreč imela za enako drugim ter je tako dobila željen družbeni položaj. Angela je pri svojem partnerju iskala falos, označevalec, ki ji bo zagotovil mesto v simbolni mreži. Toda doživi veliko razočaranje. Najprej namreč spozna, da je falos, ki ga je iskala, le prevara – njen mož se je izkazal za dolgočasnega birokrata in njeno zakonsko življenje se je obrnilo v čisto osamljenost. Hkrati pa se je Angela morala tudi sprijazniti, da sama nikakor ni postala objekt

2. Anita Brookner, *Altered States*, 89.

Alanove želje. Alan je dajal videz idealnega soproga, ki spoštuje svojo ženo in celo kaže zanimanje za spolnost z njo, toda Angela je vedela, da ji ni uspelo nadomestiti njegove prejšnje ljubezni, Sarah kot objekta Alanove želje. Čeprav je to »poroko iz koristoljubja« v začetku želela prav Angela, pa je kasneje prav ona v zakonu najbolj trpela. Tudi pričakovani otrok je ni razveselil. Ko pa je otrok pri porodu umrl, je Angela našla nek poseben užitek v tem, da se je popolnoma zaprla vase in je tako vztrajala v nekakšnem stanju čiste praznine. Na koncu je potrebovala moža in opresivno strukturo svojega zakona samo kot nekaj, kar ji je omogočalo popolno izključitev iz sveta. Preden podrobno obravnavamo naravo takšne ženske izključitve iz sveta, se najprej osredotočimo na moškega protagonista zgodbe, kajti njegov primer nam lahko pomaga razložiti, kako moški podvojijo svoje partnerice.

Kako Alan dojema svoj zakon? Njegov odnos do zakona je drugačen od Angelinega: če je Angela najprej jemala poroko kot nekaj, kar mora pretrpeti, da bo lahko dobila nagrado – jasno določeno mesto v družbi –, kasneje pa ji zakon služi le kot nekaj, kar ji pomaga izključiti se iz sveta, pa Alan obrne situacijo. Alan ne misli, da mora potrpiti v zakonu, da bo dobil neko nagrado svobode ali spoštovanja, v njegovem primeru je nagrada sama opresivna institucija zakona. Alan se mora namreč odpovedati grozečemu objektu svoje želje, da bi se lahko zatekel v varnost institucije. Zato tudi pravi: »če se odpovem vsem svojim anarhičnim hrepenenjem, lahko uspešno zgradim svojo pojavo prvorazrednega primera konformističnega moža.« Za Alana dolgočasje zakona predstavlja pravzaprav rešitev – nekaj, kar mu omogoča držati objekt njegove želje na varni razdalji.

Na koncu Alanu postane jasno, da je bila Sarah nadomestilo za ta željeni objekt, ki se ga je hkrati bal. Alan razmišlja takole: »Karkšnokoli ljubezen sem že čutil do nje, sem jo sedaj lahko razvozlal kot tisto prvinsko tesnobo, ki sem jo vselej poznal, kot da bi sama njena prisotnost vzbudila ta občutek izgube. Dobiti jo bi pomenilo izgubiti svet, kakršnega sem poznal, izgubiti jo pa bi lahko napovedalo neko izgubo, ki jo dotlej še nisem poznal.«³ Alan je potemtakem tako obseden s Sarah zato, ker zanj predstavlja nadomestilo za neko primarno tesnobo. Kaj je narava te tesnobe? Zakaj mora subjekt, da bi se izognil tej tesnobi, podvojiti svoj objekt ljubezni v ženo, ki jo komaj prenaša, in nedosegljivo ljubico?

Takšna podvojitev je zelo pogosta pri obsesionalnih nevrotikih. Lacan kot primer te nevroze rad obravnava Freudovega Podganarja, pri katerem najdemo

3. Ibid., 189.

celo vrsto podvojenih figur: najprej je bil Podganarjev oče razcepljen med bogato in revno žensko, nato se je isto zgodilo tudi Podganarju; hkrati imamo dobrega prijatelja, ki poplača očetov dolg, in dobrega prijatelja, ki pomaga Podganarju; imamo tudi dva častnika, ki jima poskuša vrniti dolg, itd. Kadarkoli Podganar poskuša rešiti neko situacijo (npr. plačati svoj dolg), se častnik, ki mu Podganar domnevno dolguje denar, podvoji – nenadoma se pojavi drug častnik, kateremu naj bi Podganar v resnici vrnil denar. Ker je Podganar že naredil načrt, kako plačati prvemu častniku, sedaj ne more preprosto spremeniti svoje namere in poskuša najti način, kako bi prvi častnik dal denar drugemu. Stvari se še bolj zapletejo, ko Podganar ugotovi, da je za tema dvema častnikoma morda še tretja oseba, kateri zares dolguje denar. Gre za revno poštno uslužbenko, ki se na koncu izkaže za podvojitev bogatega dekleta, s katerim naj bi se Podganar poročil.

Lacan poveže to podvojitev s problemom moških, kako se prepoznati v funkciji moškosti in v svojem delu. Moški mora, prvič, vzeti nase sadove svojih dejanj, ne da bi se mu zdelo, da jih kdo drug bolj zasluži kot on oziroma da jih je sam deležen le po naključju. Problem moškega pa je, drugič, tudi to, kako je njegov užitek vezan na seksualni objekt. Zagata nevrotika je, da ne more istočasno prevzeti teh dveh vlog, ki sta vezani na njegov simbolni status in njegov užitek. Kadar se nevrotik približa uspehu, se zato objekt njegove ljubezni podvoji.

Ta podvojitev pa se pogosto zgodi tudi na strani samega subjekta. Ko poskuša moški prevzeti nase neko simbolno vlogo in funkcijo moškega, se pojavi poleg njega nek lik, do katerega moški razvije hkrati narcisistično in smrtno razmerje. Moški prenese na ta lik vse breme tega, da ga zastopa v svetu in živi namesto njega; to pa mu omogoča, da lahko trdi, kako nima nadzora nad svojim življenjem, kako je izključen iz sveta, kako ne more najti svojega mesta v njem, itd ...

Lacan ponazori to podvojitev na strani subjekta s primerom iz Goethejeve mladosti.⁴ Ko je Goethe nameraval obiskati pastora Biona, se je oblekel kot študent teologije. Toda Goethe se je spomnil, da ima Bion privlačno hči Friederike, zato se je odločil vrniti domov in preobleči se v lepšo obleko. Na poti domov pa je pričel razmišljati, da ne bi bilo prav, da se preprosti Bionovi družini predstavi v svojih bogatih oblekah, zato si je od gostilniškega fanta izposodil revnejšo

4. Glej Jacques Lacan, »Individualni mit nevrotika«, *Razpol* 4 (1988). Glej tudi Theodor Reik, *Warum verliess Goethe Friederike? (Eine psychoanalytische Monographie)*, (Dunaj: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930).

obleko. Nato pa si Goethe našemi še obraz in je končno še manj primerno opravljen kot prej. Lacan Goethejevo zagato z ustrezno obleko poveže s strahom pred srečanjem z željeno žensko. Preden bi lahko dosegel željeni cilj, osvojiti Friederike, Goethe samega sebe podvoji: tako poskuša ustvariti nadomestek, na katerega naj se usmerijo smrtne grožnje, vezane na objekt njegove želje.⁵ Goetheja je kot obsesionalca groza pred tem objektom – boji se, da bi ga objekt izničil, zato oblikuje dvojnika, ki naj bi to preprečil.

V primeru Podganarja Lacan govori o podvojitvi objekta ljubezni, v primeru Goetheja pa poudari, kako je mnogokrat subjekt tisti, ki se podvoji in tako prepreči doseg željenega cilja. Lacan pa nato še bolj zaplete stvari, ko postavi problem podvojitve v ojdipsko strukturo in pravi, da je to strukturo potrebno razumeti kot četverno.⁶

Ojdipsko strukturo običajno razumemo kot trikotno razmerje, v katerem imamo otrokovo seksualno željo po materi in očetovsko prepoved. Lacan poudarja, da se nevrotični simptomi mnogokrat pojavijo, ker realni oče ni nikoli dorasel svoji simbolni vlogi. Kot nosilec simbolne prepovedi, očetu nujno spodleti v tem, da bi v svoji osebi utelesil zakon, in je zato mnogokrat dojet kot ponižan in nemočen oče. Nevrotik se svojih zagat pogosto loteva s pomočjo različnih oblik podvojitve (da npr. podvoji sebe ali pa svoj objekt ljubezni) in na ta način tvori kvartet z drugima dvema figurama iz ojdipske strukture – očetom in materjo.

Že v času zrcalnega stadija subjekt dojema svojo lastno podobo kot sebi tujo. Ta podoba namreč daje videz neke spolne celote, sam otrok pa sebe dojema kot zelo nepopolnega in fragmentiranega. Odnos do podobe je zato za otroka globoko pretresljiv, saj mu pokaže, kako zelo je sam neoblikovan in razcepljen.

5. Dodatno razlago te podvojitve nam omogoča upoštevanje drugega dogodka, ko se je Goethe igral s svojo identiteto. V svojih poznih tridesetih je Goethe dve leti živel v Italiji, kjer se je predstavljal kot nemški slikar Mueller. (Kasneje je ime spremenil v Filippo Miller. Včasih je Goethe svojemu imenu pridal celo ruski nadih in ga spremenil v Milleroff.) Ko se je Goethe v Rimu zaljubil v mlado žensko Faustino, se je predstavljal kot duhovnik. (Goethe se te epizode spominja v delu *Dichtung und Wahrheit*.) Dobro je poznano, da je Cerkev v Rimu poznega 18. stoletja postavila stroge moralne zapovedi za ljudstvo, medtem ko so njeni duhovniki in kardinali uživali v promiskuitetnem življenju. Tako je Goethe, ko se je pojavil oblečen v duhovnika, s tem pokazal na spoštovanja vreden družbeni položaj, v tem pa je bil tudi namig na skrito hrbtno stran njegovih erotičnih želj. Glej Roberto Zapperi, *Goethe in Rome* (München: Beck Verlag, 1999).

6. Lacan, ibid. Glej tudi Michel Lapeyre, *Au-delà du complexe d'Oedipe* (Pariz: Anthropos – Ed. Economica, 1997).

Končno ta odnos do podobe privede do tega, da subjekt pričanja dojemati svojega dvojnika kot grozečo, smrtonosno figuro. Lacan tako poudarja, da je četrta figura v ojdipskem kvartetu pravzaprav sama smrt, in nevrotik se pogosto zapleta v dolge boje z različnimi smrtonosnimi figurami v njegovem življenju.

Za obsesionalca je smrtonosni drugi lahko tudi nekdo, ki ve, kako uživati, in zato postane hkrati lik občudovanja in strahu. Primer, kako se moški bojuje s takšnim uživajočim drugim, najdemo v romanu Brooknerjeve *A Private View*. To je zgodba o upokojenem računovodji Georgeu Blandu, ki ima do potankosti organizirane dnevne rituale. Ta mož žaluje za svojim dobrim prijateljem, s katerim sta nameravala po upokojitvi pričeti uživati življenje premožnih upokojencev, ki potujejo po svetu, trošijo denar v dragih hotelih, itd. Ko se mora George soočiti s samoto svojih poznih let, se mu struktura in perfekcija njegovega vsakodnevnega življenja zdita vedno bolj moreči in dolgočasni. V Georgejevem življenju se nato zgodi velika sprememba, ko se v sosedovo stanovanje naseli mlada, zajedljiva ženska, Katy. Ta ženska je prava nadloga: ves čas nadleguje Georgea in ga prosi za male usluge ter cinično komentira njegov način življenja. Ko Katy razkrije svoj namen, da bi začela nek New Age posel, se George prestraši, da želi Katy od njega iztrgati denar za uresničitev tega načrta. Čeprav George racionalno čuti samo prezir do te mlade ženske, pa dejansko postaja vedno bolj zaljubljen vanjo. George se tako na eni strani obupano trudi ohraniti svoje dobro strukturirano življenje, na drugi strani pa prične razmišljati, da bi Katy povabil s sabo na potovanje. George ve, da bi ga takšna pot drago stala, saj bi Katy z njim grdo ravnala in ko bi porabila njegov denar, bi ga slej ko prej zapustila, pa se vseeno odloči in tvega povabilo. Toda Katy ga grobo zavrne. Ko Katy ne more več prebivati v sosedovem stanovanju, predlaga George, da se ali preseli k njemu ali pa ji da denar za vrnitev v Ameriko. George je še vedno zaljubljen v Katy, toda vseeno se zave, kako veliko mu pomeni njegovo dobro organizirano vsakodnevno življenje, zato da Katy veliko vsoto denarja in slednja nato za vedno odide. Po Katyjinem odhodu se George poskuša vrniti k svojim dnevnim ritualom, toda v tem ne najde pravega veselja. Nato se odloči, da bo na pot povabil svojo staro prijateljico Luise.

Tudi v tem romanu imamo primer moškega, ki se zaljubi v »nevarno« žensko, potem pa skuša najti »rešitev« v samooblikovanih pravilih, ki obvladujejo njegovo življenje. Problem je v tem, da pot nazaj v urejeno življenje po srečanju s Katy nikakor ni lahka: »Skozi zamišljanje prihodnosti, tako zelo različne od njegove lastne nedvomljive in avtentične preteklosti, se je predal šarmu neke idile, ki ne more preživeti luči dneva. Tisti balkon, tista cigara, tisto potapljažoč

se rdeče sonce ... Ni bilo nobenega pravila, ki pravi, da ne more več uživati teh stvari, toda vedel je, da bi bilo brez pomena poskusiti. Le fantazma, da lahko deli svoje življenje, in ga deli z nekom, ki mu je tako tuj, je omogočila, da so se v njegovi domišljiji pojavile te slike.«⁷ S Katyjinim odhodom se je ta fantazma zrušila: »Ostal bo s svojimi suhimi spomini in malimi rutinami, zavezan prijazniti se s tem, kar mu je še ostalo. Na ta način bo brez dvoma rešil nekaj zunanje časti, čeprav bi utegnile njegove misli, ki morajo ostati skrite, razkriti drugo resnico.«⁸ Čeprav se George zapleta v takšne pesimistične misli, pa vseeno prične načrtovati potovanje (ki simbolizira nekakšen prepovedani užitek) in se celo odloči, da nanj povabi svojo dolgoletno prijateljico Luise.

V tem romanu imamo dvojno podvojitvev. Najprej sta tu George in njegov prijatelj. Medtem ko je George živel popolnoma urejeno življenje, je bil njegov prijatelj pravi veseljak, z mnogo ljubimkami. Ta prijatelj je vselej deloval kot nekakšen uživajoči dvojnik rigidnega Georgea: slednji je tako upal, da bo s pomočjo tega prijatelja nekoč tudi sam prišel do užitka, tako da bosta npr. odšla na potovanje in tam neobzdrano trošila denar. Kasneje Katy nadomesti ta lik uživajočega prijatelja. Toda hkrati predstavlja tudi dvojnico Georgeove prijateljice Luise, s katero ima George dolgoletno asexualno prijateljstvo. (George je imel npr. navado klicati Luise vsako nedeljo natanko ob enaki uri, nikoli pa ni kazal do nje pretiranih čustev.) Po Katyjinem odhodu postane George zaskrbljen, da bi Luise izvedela za njegovo strast do Katy, zato razmišlja: »Če je bila komu storjena krivica, je bila storjena Luisi, ki ji je odtegnil takšne ponudbe, ki jih je bil pripravljen dati skoraj neznanemu dekletu, in do katere je sedaj čutil sočutje.«⁹ Čeprav je Georgeovo odločitev, da končno gre na potovanje, možno razumeti kot poskus, da najde dostop do nekega užitka, ki je najprej, zaradi smrti njegovega prijatelja in kasneje odhoda Katy, deloval kot nedosegljiv, pa lahko tudi sklepamo, da to potovanje ne bo na noben način ogrozilo Georgeovega obsesionalnega načina življenja. Lahko celo rečemo, da je Georgevo povabilo Luisi, da se mu pridruži na potovanju, pravzaprav samo način, kako ohraniti ravnotežje svojega življenja, kajti ona nikakor ne ogroža njegovega obsesionalnega reda.

Zakaj so moški tako obsedeni s tem, da ohranijo red v svojem življenju? Ali so ženske bolj nagnjene k temu, da se temu redu odpovedo? Preden se

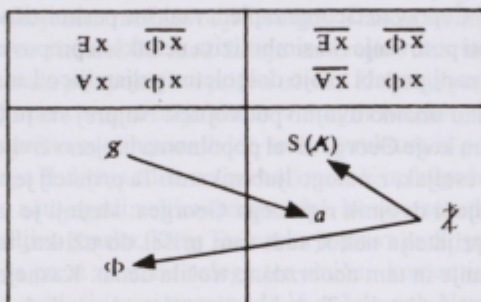
7. Brookner, *A private View*, 230.

8. *Ibid.*, 231, 232.

9. *Ibid.*, 230.

lotimo teh vprašanj, poskušajmo najprej raziskati razliko med moškimi in ženskimi ljubezenskimi težavami s pomočjo Lacanove razlage spolne razlike, predstavljene v njegovih formulah seksuacije.

Tesnoba v seksualnosti



Za razumevanje subjektivih ljubezenskih težav se je nujno ozreti na spodnji del formul seksuacije, kjer najdemo na moški strani zaprečeni subjekt in falos. Med slednjima ni nikakršne povezave – subjekt ima vez le z objektom a , ki je na ženski strani. Na ženski strani pa najdemo tri elemente: zaprečeno Žensko, ki ima vez z falosom na strani moškega in z zaprečenim Drugim, medtem ko nima vezi z objektom a , ki je na tej strani formul.

Bistveni problem moškega in ženskega subjekta je, da nista povezana s tem, kar partner vidi v njima. Falos, ki ga najdemo na strani moškega, tako ni nekaj, česar bi se moški lahko veselil. Čeprav ima ženska razmerje prav do tega falosa, pa slednjega moški nikakor nima pod nadzorom. Moški tako poskuša prevzeti neko simbolno vlogo, ker ve, da ženska to išče v njem, toda v tem poskusu moškemu vedno znova spodleti, kar pri njem sproža tesnobo in inhibicije. Kot pravi Lacan: »Dejstvo, da falos ni tam, kjer ga pričakujemo, namreč na mestu spolnega posredovanja, pojasnjuje, zakaj je tesnoba resnica seksualnosti ... Falos se tam, kjer je pričakovan kot seksualen, nikoli ne pojavi drugače kot manko, in to je njegova vez s tesnobo.«¹⁰ Želja moških (ki je bistvenega pomena za njihovo razmerje do objekta a na strani ženske) je

10. Jacques Lacan, *Angoise* (neobjavljeni seminar), 5.6.1963.

pogojena z dejstvom, da je kastracija zaprečila moškega z mankom, kar pa prav tako pomeni, da je zanikana njihova falična funkcija. Zaradi te negacije so moški nenehno zaskrbljeni, da se ne bodo izkazali – da bo njihov organ zatajil v zadnjem trenutku ali da jih bodo drugi dojeli kot nemočne. Lacan pravi, da so moški zaradi te tesnobe iznašli mit o Evi, ki naj bi bila ustvarjena iz Adamovega rebra. Ta mit moškimi omogoča sklepati – če jim je bilo odvzeto samo eno rebro, potem jim v bistvu nič ne manjka, izgubljenega objekta ni in ženska je le objekt, ki je narejen iz moškega. Čeprav ta mit poskuša moške prepričati o njihovi celosti, jim navsezadnje ne omili tesnobe. Ta tesnoba namreč pogosto nastopi, ko moški sreča žensko, ki postane objekt njegove želje.

Za Lacana je bistveno, da se moški odpove temu, da bi v svoji partnerici našel svoj lastni manko (-φ) – svojo temeljno kastracijo. Če se to zgodi, se za moškega vse dobro izteče. Moški namreč vstopi v ojdipsko komedijo in misli, da mu je oče odvzel falos – da je torej kastriran zaradi zakona. Ta komedija moškemu pomaga v njegovih ljubezenskih razmerjih, kajti sicer moški vzame nase vse breme in misli, da je »neizmerni grešnik«.¹¹

Kaj pa ženski problemi s kastracijo? Tudi ženska je razcepljeni subjekt, ki išče manjkajoči objekt – tudi ona je tako ujeta v mehanizem želje. Po Lacanu je temeljno nezadovoljstvo, ki je povezano z žensko strukturo želje, pred-kastracijsko: ženska ve, da »v ojdipovem kompleksu ne gre za to, da bi bila močnejša, bolj željena od matere, ampak za to, da bi imela objekt.«¹² Objekt *a* je pri ženski konstituiran v njenem razmerju z materjo. Lacan tudi poudarja, da se ženska ukvarja s kastracijo (-φ) predvsem, kolikor vstopi v problematiko moških, kar pomeni, da je kastracija za ženske nekaj sekundarnega. Posledica tega je, da »za žensko izvirno postane objekt želje to, česar ona kot taka nima, za moškega pa to, kar on ni, kjer odpove.«¹³ Ženska se ukvarja s tem, da ne poseduje objekta, ki ga moški vidi v njej, zato se nenehno sprašuje, kaj je v njej več kot ona sama; in zaradi te negotovosti nenehno preizprašuje željo Drugega.

Moški je potemtakem travmatiziran s tem, da ni zmožen prevzeti svoje simbolne vloge, ženska pa s tem, da ne poseduje objekta želje Drugega. To nam da odgovor na vprašanje, zakaj se moški tako trudijo ohraniti nedotaknjene svoje dobro organizirane rituale in se bojijo srečanja z žensko, ki bi lahko vnela njihovo željo. Opiranje na samopostavljena pravila moškimi pomaga, da se vsaj

11. Ibid., 26.3.1963.

12. Ibid.

13. Ibid.

začasno prepričajo, da je simbolni red cel in da jih bo morda navdal s falično močjo. Ko pa se moški približajo objektu želje, obstaja nevarnost, da se bo ta fantazma sesula in da bo moški izpostavljen v svoji impotenci in nemoči.

Moški, ki podvoji svojo partnerico s skrito ljubimko, se pogosto vpraša, kako naj ohrani red v svojem življenju. Ta red ne zadeva samo udobja in bogastva, ki je npr. vezano na zakonsko zvezo. Moški se predvsem boji, da bi z izgubo dnevnih rutin izgubil tudi svojo simbolno moč in da bi ga tako »požrl« objekt želje. Tudi če se moški razide s svojo staro partnerico in se naveže na novo, bo kmalu poskušal oblikovati novo strukturo, nove rituale, ki naj še naprej pomagajo držati njegovo željo na varni razdalji.

Kaj pa ženske, ki podvojijo svoje partnerje? Ali imajo one drugačno strategijo od moških?

Zaljubljene ženske

V novelah Brooknerjeve *Incidents in the Rue Laugier, A Closed Eye in Hotel du Lac*, so junakinje običajne ženske, ki na pogled, po šarmu ali dosežkih niso nič posebnega in ki priznavajo, da jim »objektivno« gledano v življenju ni šlo tako slabo, kar se tiče zakona ali družbenega položaja, saj pravzaprav niso imele »sredstev« za kaj mnogo boljšega. Toda onstran tega racionalnega sprejetja položaja obstaja fantazijsko življenje: goreča strast izkusiti polnost življenja, kar se primarno veže na željo po združitvi z nedosegljivim ljubimcem. Vendar ta želja po drugačnem življenju ostaja zgolj želja, ker ženska prepreči njeno uresničitev.

Te tri novele predstavijo različne scenarije ženske navezanosti na lik skrivnega ljubimca. V *Incidents in the Rue Laugier* je Maude v mladosti doživela kratko strastno ljubezensko afero z lepim in očarljivim Tylerjem, kasneje pa se je iz preračunljivosti poročila s Tylerjevim prijateljem Edwardom. Maude razume svoje zakonsko življenje kot nekaj, kar mora enostavno prenašati, medtem pa še naprej sanjari o Tylerju. Toda ko se ji nekoč kasneje, v zrelih letih, ponudi priložnost ponoviti razmerje s Tylerjem, to zavrne. Razlog za zavrnitev ni enostavno to, da hoče Maude nadaljevati s fantaziranjem o Tylerju kot nedosegljivem ljubezenskem objektu; Maude hoče predvsem lastno podobo ohraniti živo v Tylerjevem spominu. Kot beremo v romanu: »V tistem trenutku je vedela, da se bo odpovedala svoji najljubši želji in tako v njegovem spominu jasno ohranila svojo podobo, tako da bi, če je mogoče, lahko tako ostalo skozi vsa poletja

njegovega življenja, ki se jim je odrekla.«¹⁴ Čeprav je Maude ljubila Tylerja celo življenje in je okrog njega spletla vse svoje fantazijsko življenje, se odloči, da se bo prikrajšala za užitek naslednjega srečanja s Tylerjem, da bi tako lahko ostala nedosegljiv objekt Tylerjeve želje.

Ta zgodba ponazarja, kako ženska razmišlja o dragocenem objektu *a*, kar naj bi predstavljala v razmerju do svojega partnerja. Ker ve, da se ta objekt tiče partnerjevega manka, stori vse, da bi se ta manko ohranil. Maudina zavrnitev ponovne afere s Tylerjem je tako njen obupani poskus, ohraniti sebe kot dragoceni objekt, ki je morda sprožil njegovo željo v preteklosti, a da bi ta želja živela naprej, se mora Maude izmikati in ostati nedosegljiva. Čeprav se zdi, da je njena ultimativna želja združitvev z bivšim ljubimcem, te želje dejansko noče uresničiti s pridobitvijo dragocenega objekta, kajti njena želja je biti objekt Tylerjeve želje. Tukaj imamo torej primer dobro znane Lacanove formule, da je subjektova želja pravzaprav želja Drugega: da si subjekt najbolj želi biti objekt želje nekoga drugega.

Maude je prepričana, da je Tylerja njuno staro ljubezensko razmerje na nek način ganilo, ni pa prepričana, da je sanjaril o njej tako, kakor se je sama oprijela svojih spominov nanj. Ker ni bila gotova, kakšne vrste objekt je zanj predstavljala, Maude svoj položaj primerja z znanimi literarnimi liki žensk, ki so se zaradi ljubezni odrekle vsemu drugemu, in se sprašuje, ali so bili moški junaki vredni tega žrtvovanja:

»Kako je lahko konformist Vronsky prevzel žensko, ki je zapustila moža in otroka, ali medli Rodolphe, ki nikoli v življenju ni prebral nobene knjige, razumel Emmo Bovary, katere pojmovanja viteštva so izvirala iz duha, prežetega z romantičnimi romani. Strašna neprimernost teh parov je potrla Maude, ki se je spraševala, ali vse ženske trpijo zaradi neravnovesja med svojimi upanji in realnostjo, ki so jo prisiljene prenašati ... in kakor da bi bila vnaprej in nespremenljivo programirana tako ravnati, je vedela, da je bila njena usoda živeti realnost svojega položaja in hkrati kot dobro varovano skrivnost ohraniti dejstvo, da je sama nekoč kljubovala realnosti, da je poznala razliko med sprejetjem in nevarnostjo ter da jo je od časa do časa, celo kadar je skrbela za običajna vsakodnevna opravila, prevel žar določenega spomina in trenutno prepričanje – ali je bilo to le golo upanje? –, da ta spomin ni bil le njen.«¹⁵

14. Brookner, *A Closed Eye*, 195.

15. *Ibid.*, 207.

Ko se Maude primerja z Ano Karenino in Emmo Bovary, ji ni mar to, da sta ti dve ženski ljubili moška, ki ju nista bila vredna, tisto, kar Maude teži, je dejstvo, da sta ti dve ženski izgubili avro dragocenega ljubljenege objekta, takoj, ko sta se popolnoma prepustili svojemu ljubezenskemu razmerju. Pri tem, da Maude skrbi neravnovesje med ženskim upanjem in realnostjo, ki jo mora trpeti, gre za strah, da žensko upanje (ali bolje ženske želje) postane grenko, kadar ženska preneha biti objekt moške želje.

Če se Maude boji, da realnost združitve z željenim ljubimcem morda ne bi dosegla njenih upov, pa vendar vztraja v zakonu z moškim, ki ga ne ljubi. Toda ko njen mož umre, Maude privzame podobo žive smrti: zapira se v samotno življenje, kakor bi bila iz nje izžeta vsakršna želja, da bi živela naprej. Njeno zakonsko življenje ji je zagotavljalo potrebno strukturo (ki jo je racionalno sovražila), v kateri je lahko »živela« in ohranila v pogonu svojo željo; ko je ta struktura umanjala, je zapadla v melanholično stanje, v katerem se ne pritožuje več o nesrečnem življenju in prav tako si ne želi več združiti se z ljubljenim Tylerjem.

Drug scenarij o tem, kako ženska podvoji partnerja, Brooknerjeva predstavi v romanu *Closed Eye*. Vendar tu ne gre za resnično ljubezensko razmerje iz preteklosti, ampak za fantazmo o možnosti takega razmerja. Junakinja Hettie se preračunljivo poroči s precej starejšim Frankom. Hitro spozna, da bo življenje z njim sicer udobno, toda dolgočasno, in se preda sanjarjenju o strastnem srečanju s prekrasnim mladim ljubimcem. Namišljeni ljubimec nenadoma dobi obraz in telo, ko Hettie naleti na Jacka, moža svoje prijateljice Tesse. Hettie ve, da je Jack nevaren moški, izjemno lep, toda nezanesljiv, in prav tako predvidi, da bo uničil Tessino življenje. Toda kljub vsemu bi bila Hettie pripravljena kadarkoli dati gotovost svojega življenja s Frankom v zameno za kratko afero z Jackom. In čeprav Hettie nenehno fantazira o Jacku in komaj prenaša svojega starega moža, ne stori ničesar, da bi Jacka pridobila. Potem ko Tessa tragično umre, se Hettie in Jack ob kratkem srečanju strastno poljubita – toda nato mu Hettie hitro pobegne, ob misli na svojo ljubljeno hči, za katero bi tako ljubezensko razmerje bilo preveč boleče. Potem Hettie še naprej sanjari o Jacku in upa, da bo obnovila stike z njim, ko bo hči odrasla. Ko pa hči kasneje umre v prometni nesreči, Hettie izgubi željo, da bi zapustila svojega moža in se zvezala z Jackom. Z bolehnim možem se preselita v odročen kraj v švicarskem gorovju, kjer Hettie po smrti svojega moža ostane popolnoma sama. Nekoč ji Jackova hči pošlje sporočilo, njen oče misli nanjo, toda Hettijin odgovor je pasiven: morda bi Jack našel mesto v drugem življenju, zdaj pa si želi le mir, da bi lahko razmišljala o svoji mrtvi hčeri.

V romanu je jasno, da Jack ni bil pretirano zavzet za Hettie. Lahko bi domnevali, da ga je rahlo pritegnila, toda storil ni ničesar, da bi jo osvojil. Kakorkoli že, ko ji po svoji hčeri pošlje pozdrave, to sporočilo Hettie ponudi priložnost, da bi obnovila stike z njim. Zakaj je to zavrnila? Nedvomno je Hettie »iznašla« Jacka kot objekt privlačnosti zato, da bi ohranila svojo željo pri življenju. Jack je tako zavzel mesto objekta *a* – neobstoječega objekta, okrog katerega je razmestila svoje življenje. Ta objekt je začasno zavzel obliko nedosegljive ljubezni, toda kasneje je to ljubezen nadomestila mrtva hči. V tem scenariju je bolehn mož dojet kot spremljevalec, s katerim je Hettie enostavno obtičala, vendar on zanjo ne predstavlja odločilne prepreke za lastno srečo. Zanj je prepreka preprosto prav sama narava objekta *a*. Hettyjina odvrnitev od Jacka kaže, da je sama zelo dobro vedela, da je Jack le nadomestek praznega objekta – objekta razloga želje. In ko kasneje izbere samotarsko življenje, da bi lahko premišljevala o izgubi svoje hčere, je ponovno jasno, da Hettyjina želja meri prav na manko, na praznino objekta. V nasprotju z Maude, ki jo zajame melanholiija, ko spozna, da sama ni falos, ki bi dopolnil Drugega, je Hettie manj obremenjena z vprašanjem, ali jo Drugi ljubi ali ne. V svoji osamljenosti se približe sooči z drugim problemom ljubezni: dejstvom, da subjekt ljubi iz samega svojega manka. Njena samota se kaže kot pogreznjenje v stanje, ko se subjekt najbolj približa manku, ki zaznamuje njegovo bit.

Če tako *Incidents in the Rue Laugier* kot *A Closed Eye* obravnavata problem opresivne institucije zakona kot pogoja za subjektovo željo, pa Brooknerjeva poda naslednji obrat v tem scenariju v *Hotel du Lac*. Tu je junakinja Edith spet običajna ženska v srednjih letih, srednje uspešna pisateljica romantičnih romanov, ki se zaplete v strastno afero s poročenim moškim, Davidom. Edith se zaveda, da David nima nobenega namena zapustiti svoje žene in obelodaniti njunega razmerja. Zaveda se tudi, da ni dosti možnosti, da bi se zaljubila v drugega moškega, s katerim bi se lahko ustalila in poročila, zato sprejme ženitno ponudbo drugega moškega, ki ga spoštuje, ne ljubi. Toda na poročni dan si premisli in zbeži. Po neprijetnem prizoru se Edith zateče v odmaknjeni hotel v švicarskih gorah, kjer se ji misli sučejo okoli njene obupane ljubezni do Davida in se sprašuje, ali naj se sploh vrne v svoje staro mesto. V hotelu nato spozna očarljivega bogatega kavalirja, gospoda Nelvilla, ki ji ponudi zakon iz kristoljubja, kjer se partnerjema ne bo treba niti pretvarjati, da se ljubita, pač pa bosta enostavno združila moči, da bi si ustvarila udobnejše življenje. Gospoda Nelvilla je nedavno zapustila žena in bi se zdaj rad znova poročil, pod pogojem, da partnerstvo temelji na obojestranskem spoštovanju in da si vsak partner

lahko diskretno poišče drugega ljubimca. Ob Edithinih predvidevanjih, da v bližnji prihodnosti nima veliko možnosti za poroko in da lahko pričakuje osamljeno življenje družbeno nepomembne ženske, gospod Nelville zanjo predstavlja možnost, da si strukturira življenje tako, da bo lahko sledila svojim dejanskim željam. Poroka z bogatim moškim in življenje v prelepi hiši, vse to bo Edith prineslo družbeno priznanje in čas, da se resnično posveti svojemu pisanju. In ob tem bo, če si bo zaželela, hkrati svobodno zaživela skrito ljubezensko življenje.

V začetku je Edith pretresena zaradi te ponudbe, toda po premisleku spozna, da ji je ponujen dober načrt za pobeg iz ozkosti njenega starega življenja. Tako se odloči, da ponudbo sprejme. Toda preden svojo odločitev pove gospodu Nelvillu, naslovi na Davida poslovilno pismo, v katerem ga obvesti o svojih načrtih za prihodnost in poudari, naj ne poskuša več iskati stikov z njo. Ko se Edith odpravi, da bi oddala pismo, zagleda gospoda Nelvilla v večerni obleki, kako previdno zapušča sobo mladega dekleta v hotelu. Ve, da je to srečanje zanj le nepomembno razvedrilo in da sam ne bi nasprotoval njenim srečanjem take vrste. Vendar se odloči, da pisma Davidu ne bo poslala, namesto tega mu telegrafsko sporoči, da se bo vrnila; potem pobegne iz hotela.

Roman najprej prikaže navezanost ženske na nedosegljiv ljubezenski objekt, v nadaljevanju pa poskus poiskati strukturo, ki bo ta objekt ohranila na varni razdalji. Tu torej ne gre za rigidno strukturo zakona, ki naj bi ženski preprečevala zasledovati njen interes ljubezni. Položaj je obrnjen in podvojitev teče v nasprotni smeri kot v drugih romanih: zdaj je »dolgočasni« mož tista namišljena druga oseba. Če sta se Maude in Hettie pritoževali nad svojima zakonoma brez strasti, si Edith prizadeva umetno ustvariti tak zakon. Toda zakaj se dvakrat upre uresničitvi tega načrta? Ali ji ni predlog gospoda Nelvilla ponujal možnosti, da bi imela vse: spodobnega moža *in* ljubimca? Ta ureditev je podobna tisti, ki sta jo imeli Maude in Hettie; vendar, če se je zdelo, da je zakon za Maude in Hettie past, ki jima je nekako nastavljena, in sta nedosegljiva ljubimca ostala neuresničena objekta želje, pa je Edithi ponujena možnost ne le namerno skleniti zakon iz koristoljubja, ampak tudi aktivno iskati nedovoljene ljubezenske afere. Lahko je reči, da tak sporazum ne pušča nobenega prostora za njeno željo: zaradi umanjkanja prepovedi postanejo izvenzakonske afere veliko manj zaželjene. Vendar pa je problem romana v naslednjem: zakaj je Edith tako pretresena, ko ugotovi, da ima gospod Nelville razmerje z drugo hotelsko gostjo? Saj Edith vanj ni zaljubljena niti je v resnici ne zanima njegovo ljubezensko življenje; njen odziv na razmerje, ki ga ima gospod Nelville, je

treba analizirati v kontekstu prej omenjene razlike v načinu moškega in ženskega odnosa do želje.

Edith si zelo močno želi drugega moškega, Davida. Vendarle, ko pristane na poroko z gospodom Nelvillom, jo prične zanimati vprašanje, kakšna je želja gospoda Nelvilla. Njegov predlog, naj se ne bi ukvarjala s strastjo in zgolj sklenila zakon iz koristoljubja, je Edith globoko pretresel: namesto da bi ji dal svobodo, da bi lahko sledila svoji želji, ji dejansko daje znak, da sama sploh ni objekt želje gospoda Nelvilla. In četudi Edith sprva do njega nedvomno ne goji nobenih čustev, pa kljub temu želi, da bi jo gospod Nelville spoštoval. Tako bi celo lahko trdili, da je nenavaden predlog gospoda Nelvilla spodbudil željo na strani Edith. Zato se odloči, da Davida ne bo več videvala, kar je presenetljiva poteza glede na to, da ji poroka z gospodom Nelvillom v nobenem pogledu ne bi preprečevala ostati z Davidom kot skrivnim ljubimcem. Edith s tem sprejme paradoksnu odločitev o pristanku na poroko brez ljubezni in se hkrati prikrajša za ponovno srečanje s svojim prejšnjim ljubimcem. Lahko bi ugibali, ali bi ji tak potek dovoljeval nadaljevati sanjarjenje o Davidu; vseeno pa je prav tako mogoče napovedati, da bo tudi preskušala željo gospoda Nelvilla po njej. Takšen pristonek na zakon iz koristoljubja tako ženski dovoljuje posebno obliko umika, ki včasih ohranja njeno željo pri življenju. Ker je ta želja navezana na vprašanje želje Drugega, mora preprečiti srečanje z Drugim, da sama ne bi bila razočarana v spoznanju, da je ta ne želi (ali jo želi na način, ki ga sama zavrača).¹⁶

Odrekanje Ljubezni

Z izjemo Edith se vsi drugi ženski liki na določeni točki odpovedo ljubezni in se potopijo v melanholično brezbržnost, medtem ko glavni moški liki na koncu ponovno najdejo »svoj mir« in nadaljujejo s spoštovanjem samopostavljenih pravil in prepovedi, ki so obvladovala njihov obsesionalni življenjski stil. Kako lahko razumemo take geste resignacije?

Kadar se subjekt na nek način vda in mu postane vseeno za zunanji svet, ne gre za to, da bi on ali ona dosegla »nično točko želje, temveč željo bolj ali manj uspešno zreducirata na temelj -φ kastracije. Subjekt v tem stanju zagotovo

16. Posebej travmatično je spoznanje, da Drugi želi žensko na perverzen način in ga na primer privlači zgolj fetiški objekt, ki je z njo povezan.

v nečem uživa... V resnici, ali to subjektu ne dovoljuje, da uživa v netelesni konsistenci kastracije, kot smo jo formulirali ($-\phi = a$).¹⁷ Tako subjekt uživa natanko v manku, ki ga uvede kastracija, toda ta simbolni manko ($-\phi$) se pogosto vpiše kot imaginaren, v smislu $-\phi$. Colette Soler poudarja, da obstajajo različni načini, na katere subjekt zavrne darove življenja in se oddalji od sveta: »Od osvajajoče želje do opuščene želje melanholije, preko težavnosti omahljive želje nevroze, se ljubezen do objekta, sovraštvo do samega sebe in narcistična investicija vase razvrstijo v tem redu. Skupna točka, ki jo želja deli z *jouissance*, je očitna: ker je želja obramba, *jouissance* vznikne tam, kjer želja pade. Zato lahko natančno ugotovimo, da je tudi depresivno stanje modus *jouissance*, toda formula bo delovala le, če nam uspe za vsak primer posebej podati njegove posebne koordinate.«¹⁸

Kadar gre za žensko, je melanholija posebej povezana z žensko *jouissance*. Lacan se v svojih poskusih dešifriranja te *jouissance* običajno obrne na primer mistikov – žensk (in moških), ki najdejo užitek v absolutni predanosti Bogu; ki se pogreznejo v asketsko držo in odtrgajo od sveta. Ta ženska *jouissance*, ki jo jezik ne more razvozlati, je tako običajno dojeta kot najvišja »sreča«, ki jo subjekt lahko izkusi. Vendar, ker je ta *jouissance* izključena iz jezika, je tudi nekaj, česar nezavedno ne pozna in je zato ne more sprejeti. Če se spomnimo Lacanove teze, da je za subjekta zdravilo za žalost to, da se ta najde v nezavednem, potem se nam postavi vprašanje, kakšen je odnos nerazrešljive ženske *jouissance* do ženske melanholije?

Eden od mogočih odgovorov bi lahko bil, da je užitek, ki ga ženska najde v melanholični oddaljitvi od sveta, natanko oblika ženske *jouissance*. V tem primeru se ekstatičen mistik in melanholična ženska ne bi zelo razlikovala v njuni *jouissance*. Vseeno pa je ženska melanholija lahko tudi nasledek dejstva, da se ženska ne najde v ženski *jouissance*. Ker ta *jouissance* ne poteka prek nezavednega, gre mimo ženske, zaradi česar je pri ženskah pogosto mogoče opaziti »presežek žalosti«: »Delirij melanholičnega ponižanja... se tu razkrije: pomikajoč se proti skrajnostim pokaže, da je padelec izključene *jouissance* v samo-žalitev poslednji verbalni okop pred izgonom te iste *jouissance* skozi prehod k dejanju samomora. Pogosteje, in tu izvzemam psihozo, je vrnitev k

17. Glej Colette Soler, »'A Plus' of Melancholy«, v *Almanac of Psychoanalysis: Psychoanalytic Stories After Freud and Lacan*, Ruth Golan, Gabriel Dahan, Shlomo Lieber, Rivka Warshawsky (ur.) (Jaffa: G.I.E.P., 1998), str. 101.

18. Ibid.

žalitvam nekaj takega kot prva stopnja paradokсне sublimacije, ki preide na to mesto iz *jouissance*, 's katerega odmeva, da je 'vesolje hiba v čistosti Ne-Biti'.«¹⁹ Do tega pogreznjenja v žalost ali celo v zadajanje bolečine samemu sebi pogosto pride tedaj, ko ženska izgubi ljubezen. Toda zakaj bi ta izguba povzročila tako obupane reakcije pri ženskah? Collete Soler sledeč Lacanu zatrjuje, da je narava ženske *jouissance* vzrok temu, da najdemo pri ženskah specifičen klic po izbiri ljubezni, ki ne more razrešiti nesoglasja med falično in žensko *jouissance*. V ljubezenskem razmerju, ki ga vzpostavi, bo ženska vedno Drugi, t.j. Drugi za samo sebe: »Ljubezen jo bo pustila samo z njeno drugostjo, toda Drugi, ki ga dvigne ljubezen, jo bo vsaj lahko označil z imenom njenega ljubimca, tako kot je Julija ovekovečena z Romeom, Izolda s Tristanom ... ali Beatrice z Dantejem. Iz tega izhaja dejstvo, da za žensko izguba ljubezni preseže falično dimenzijo, na katero jo je zvedel Freud. Kajti to, kar ženska izgubi, je izguba ljubezni, je prav ona sama, vendar kot Drugi.«²⁰

Če ženske njihova *jouissance* pripelje precej bližje realnemu, ali natančneje rečeno, do manka v simbolnem, kar lahko privede do mističnega ali depresivnega stanja, pa se vendarle ženske ukvarjajo tudi z vprašanjem, kakšno je njihovo mesto znotraj želje Drugega. In prav zato, da bi se prepričale o tej želji, se poslužujejo podvojitve partnerja. Toda take ženske dostikrat iščejo moške, ki sami niso zmožni razmerja zgolj z eno žensko. Zakaj se to dogaja?

Ženska, ki se nenehno vprašuje, ali je objekt moške ljubezni, se poskuša tudi predstaviti kot falos, ki manjka moškemu. Paradokсно je, da najde odgovor na vprašanja moške želje in njihove falične moči v fantazmi Don Juana, ki je, kot pravi Lacan, v bistvu ženska fantazma.²¹ Ta fantazma ženskam dokazuje, da obstaja vsaj en moški, ki ima »tisto« od samega začeka, bo to vedno imel in tega ne more izgubiti, kar prav tako pomeni, da mu tega ne more vzeti nobena ženska. Ker so ženske velikokrat v skrbeh, da se bo moški popolnoma izgubil, če bo z drugo žensko, fantazma Don Juana ženskam znova potrdi, da obstaja vsaj en moški, ki se v razmerju nikdar ne izgubi. Na ta način ta fantazma zagotavlja ženskam, da je objekt moške želje tisto, kar jim bistveno pripada, in nekaj, česar ni mogoče izgubiti. Vendar imajo ženske z Don Juanom tukaj

19. Ibid., str. 107. [Solerjeva tu citira iz dela Jacquesa Lacana »The subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious«, v: *Écrits: A Selection*, prevod Alan Sheridan (New York: Norton, 1985), str. 317. Slov. prev.: »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, v: *Spisi* (Ljubljana: Analecta, 1994), str. 296.]

20. Ibid.

21. Ibid.

nekaj skupnega: ženskam in Don Juanu nihče ne more vzeti objekta, kajti tako prve kot drugi ga sploh nikdar niso imeli.

Obsesionalni moški podvajajo svoje partnerice zato, ker objekt njihove želje predstavlja nekaj, kar jih v jedru spravlja v tesnobo. To je tudi razlog temu, da se moški tako oklepajo samopostavljenih prepovedi in ritualov, ki obvladujejo njihovo vsakdanje življenje. Ženske podvajajo svoje partnerje, ker nikoli ne morejo zagotovo vedeti, kakšne vrste objekt predstavljajo v želji Drugega. Tako ženska raje fantazira, da obstaja več kot en moški, ki je čustveno vezan nanjo. Toda paradoks je v tem, da je ženska najbolj prepričana o lastni vrednosti sebe kot objekta a prav takrat, ko fantazira o moškem (recimo o Don Juanu), ki predvsem nikoli ne želi prav nje.

Jelica Šumič-Riha

KAKO DRUGAČEN JE DRUGI V POLITIKI?

»Naša civilizacija je že na sebi v zadostni meri civilizacija sovraštva. Ali ni pot, ki jo je ubralo dirjanje v propad, za nas že zelo dobro označena? Sovraštvo se v našem vsakdanjem govoru skriva za množico pretvez in racionalizacije zanj so neznansko priročne. Morda pa ravno to stanje razpršenega razraščanja sovraštva poteši v nas klic po uničenju biti. Kakor da bi objektivacija človekove biti v naši civilizaciji ustrezala prav tistemu, kar je znotraj strukture jaza tečaj sovraštva.«¹

Na prvi pogled se zdi, da je Lacanova diagnoza iz petdesetih let: nezaslišana mimikrija razbohotenega sovraštva kot prevladujočega stanja tega, čemur pravi »naša civilizacija«, v kar se da ostrem nasprotju z njenimi »duhovnimi« temelji, namreč s krščanstvom, ki se prav narobe razglaša za civilizacijo ljubezni. A dovolj je, če se spomnimo, da je najvišja zapoved krščanstva zapoved ljubezni,² zato da bi videli, da je to nasprotje zgolj dozdevno. Ključ je seveda prav v zapovedi ljubezni. Ne le, da je ljubezen človeku naložena, še več, vnaprej je določen tudi njen predmet. Tisto, kar je treba ljubiti, ni namreč kar koli, marveč najprej in predvsem Bog, nato pa bližnjik. To paradokсно zapovedano ljubezen je v šestem stoletju sv. Avguštin zapisal kot pravilo, ki so ga v zgodovini krščanstva spoštovali skorajda vsi verski redi. Kaj namreč zahteva Avguštin? »*Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data.*«

Tu nas ne zanima toliko hierarhija objektov ljubezni, kakor tudi ne dejstvo, da je ljubezen do sočloveka derivat ljubezni do Boga, pač pa predvsem nenavadna narava te ljubezni. Kajti ne le, da ljubezen, kot jo povzdiguje krščanstvo, ni »svobodna,« to je, prepuščena muhavostim naključne izbire srca, marveč je naravnost zapovedana.³ Kako razumeti to »zaukazano« ljubezen? Zakaj je

1. Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud. Seminar I. 1953-54*, Seuil, Pariz 1975, str. 306.

2. Ko so učenci spraševali Jezusa, katera je največja zapoved v postavi, jim je ta odvrnil: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej enaka: 'Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.' Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki.«, Mt, 22, 36-40.

3. Na paradoksn zapovedane ljubezni opozarja A. di Ciaccia v članku »L'amour de Dieu et du prochain«, RCF, št. 32.

ljubezen do Boga in do sočloveka sploh treba zapovedati? Mar ni, kot nam narekuje spontana ideologija ljubezni, »prava« zgolj tista ljubezen, ki se ne meni za nobene ovire in ozire in ki zatorej ne spoštuje in ne pozna nobene zapovedi? Prvi odgovor na to vprašanje, ki pokaže, zakaj je mogoče na krščanski ljubezni temelječo civilizacijo opredeliti kot civilizacijo sovraštva, in ki hkrati s tem pokaže, da ni nikakršnega protislovja med zapovedjo ljubezni in sovraštvom, je ta, da je ljubezen treba zapovedati prav zato, ker ni nič spontanega, »narurnega«, in narobe, da se človekovemu spontanemu, naravnemu nagnjenju, namreč uboju bližnjika in zanikanju Boga, lahko zoperstavi edino ljubezen, ki je človeku naložena kot obveznost.

Toda zdaj bi morali pojasniti, zakaj je denimo ta zapoved ljubezni zbujala odpor in zgražanje – kot je znano, je bila za Freuda enako absurdna kot krščanski kredo: *Credo quia absurdum* – zakaj je bila ta »nora« zapoved nepojmljiva celo za same kristjane, kot priča, denimo, Tomaž Akvinski, ko to ljubezen označi za »perverzno«. ⁴ Kaj je namreč »perverznega« na tej ljubezni? Perverznosti, o kateri govori Tomaž Akvinski, ne gre razumeti zgolj kot upiranje naravnim vzgibom, katerih logika mi narekuje, da ljubim tistega, ki mene ljubi in mi hoče dobro, ter sovražim tistega, ki me sovraži in mi hoče zlo. Perverzna je, ker zahteva, da ljubim drugega prav v tem, ko mi hoče zlo. Drugače povedano, tisto, kar imata skupno perverznost in zapoved ljubezni, je prav »užitek transgresije«, če uporabimo Lacanov izraz. Če se obotavljamo ljubiti svojega bližnjega kot samega sebe, pravi Lacan, če je pot ljubezni do svojega bližnjega najbolj kruta od vseh poti, je to zato, ker tu stopamo v obzorje neznosne krutosti, ⁵ ki ne pozna ne meja, ne potešitve. Kajti, »ko enkrat stopimo na to pot,« pravi Lacan, »ko zasujemo ta proces – meje ni več, zaplojena je vedno hujša agresija jaza. Skrajnost tega procesa je umanjkanje posredovanja Zakona. Zakona, kolikor le-ta izhaja od drugod – toda iz tistega 'drugod', kjer je umanjkal prav njegov porok, tisti, ki je garantiral zanj, namreč Bog sam.« ⁶

Če je ta ljubezen najbolj kruta, je to zato, ker postane s tem, da briše vse razlike, ker ne pozna ne Grka, ne Juda, ne sužnja, ne svobodnega, kot je dejal sv. Pavel, a hkrati omogoča, da se srečuješ s tistim, kar ti je najbolj tuje in celo sovražno, nerazločljiva od popolnega opustošenja, razdejanja, ki ga povzroča sovraštvo. Ta zapovedana ljubezen namreč postavlja pod vprašaj vsako »bratstvo

4. T. Aquinatis, *Summa Theologica*, 2-2. a.10.

5. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize. Seminar VII*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 193.

6. *Ibid.*

v imenu ideala«, vsako skupnost, utemeljeno na ravni označevalca, skupnega zadovoljevanja potreb, takih ali drugačnih interesov, zato da bi na drugi strani omogočila, da se vzpostavi »bratstvo v užitku«, če smemo tako reči, bratstvo v užitku, ki je v osnovi zlo.

Toda ta zapoved ljubezni do Boga in bližnjika, ki izpostavi neko istost, inertno jedro, namreč užitek, ki hoče zlo, in ki bi jo zato morali označiti kot realno ljubezen, ni možna kjer koli in kadar koli, pač pa zahteva čisto določene pogoje možnosti. Taka že po naravi transgresivna ljubezen je mogoča edino v infiniziranem, brezmejnem univerzumu, v univerzumu, v katerem ni več mogoče posredovanje zakona, saj je, kot pravi Lacan, umanjkal prav porok tega zakona, namreč Drugi. Komajda prikrito perversnost, transgresivnost krščanske ljubezni bi zato lahko vzeli kot znamenje latentnega ateizma,⁷ ki radikalno postavi pod vprašaj imperative, ki so jim podvrženi subjekti. Kaj se zgodi z zapovedmi, potem ko ni več Drugega, ki bi zanje jamčil? Ali je take zapovedi sploh še mogoče spoštovati? Krščanska zapovedana ljubezen odgovarja na ta vprašanja z radikalno mutacijo objekta ljubezni: s tem ko samega Boga reducira na objekt ljubezni, prizna in hkrati tudi že zakrije njegov neobstoj. V nekem pomenu bi lahko rekli, da imata v krščanski ljubezni bližnjik in celo Bog podobno vlogo, kot jo Lacan pripisuje svetniku oziroma analitiku: če nastopata kot objekt ljubezni, to ni zato, ker bi utelešala kakšen ideal, pač pa zato, ker zasedata mesto objekta-razloga želje, to je, funkcionirata kot pozitivacija manka v strukturi oziroma utelešeni objekt,⁸ kar tudi pojasni sprevračanje ljubezni do bližnjika v neizprosno sovraštvo, kot pričajo, denimo, verske vojne, ki bi jih lahko vzeli za ponazorilo sprevračanja agalmatskega objekta ljubezni v izmeček.

Vendar pa nastopa danes redukcija Drugega na objekt oziroma primat objekta nad idealom, kot se je uveljavilo s krščansko ljubeznijo, kot prevladujoča poteza sodobnega stanja civilizacije. Če ostanemo v sferi ljubezni, bi lahko za ponazoritev primata objektnega momenta vzeli veliko bolj vsakdanji, a nam bližji zgled. Za paradigmo sodobne ljubezni bi lahko vzeli, denimo, izjavo Diane Keaton o Woodyju Allenu.⁹ Tisto, kar jo je po njenih lastnih

7. Za Lacana »obstaja nekakšno ateistično sporočilo samega krščanstva. S krščanstvom se namreč, kot pravi Hegel, dovrši uničenje bogov.« *Ibid.*, str. 177.

8. »Svetnikov posel, da se razumemo, ni dobrodelnost /charité/. Svetnik prej deluje kot izmeček /déchet/: izmečkodeluje /il décharite/. Na tak način udejnanji, kar nalaga struktura, namreč omogoči subjektu, subjektu nezavednega, da ga vzame za razlog svoje želje.« J. Lacan, *Televizija, Problemi-Eseji*, 3/1993, str. 59. Prevedla A. Zupančič.

9. Ta zgled navajamo po Jacques-Alain Miller in Eric Laurent, »L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique«, neobjavljen seminar z dne 18.12.1996.

besedah ganilo in zbudilo njeno ljubezen, je bil izraz na obrazu Woodyja Allena, ko je gledal Bergmanove *Krike in šepetanja*. Kar spremeni Woodyja Allena v njen objekt ljubezni, je njegova fascinacija, njegova prevzetost spričo filma nekega drugega režiserja, ne filma kot ideala, pač pa kot objekta. Moški torej ne postane objekt ljubezni zato, ker bi, kot je menil Freud, za žensko utelešal bodisi idealnega očeta, bodisi idealnega moškega, kakršen bi sama želela biti, pač pa zato, ker je na neki način tudi sam reduciran na objekt, natančneje, na pogled, saj gre za znamenitega režiserja. Kar žensko fascinira, ni ta skrivnostni, agalmatski objekt moške fascinacije, saj ji je nedostopen, pač pa jo fascinira sama fascinacija: kar očara sodobno žensko, je prav očaranost objekta njene ljubezni z nekim misterioznim objektom, fascinacija, pasiviziranje moškega spričo prezence objekta, ali še drugače, njegova *aphanisis*, usihanje vpričo objekta njegove želje. Četudi imamo opraviti pri sodobni ljubezni z nekoliko drugačnim mehanizmom povzročenja ljubezni – predvsem ne gre več za ljubezen na zapoved – vseeno ne gre spregledati, in prav to nas tudi zanima v kontekstu tega razpravljanja, za promocijo objekta kot odgovor na izginotje Drugega.

Ljubezen, naj bo krščanska ali pa sodobna, je le en način, kako se v simbolno vpisuje tisto, kar preostane od Drugega, potem ko ni več mogoč noben ideal. Nas pa zanima, do kakšne mutacije Drugega pride na področju politike v infinitiziranem univerzumu. Ali nam gornja modela ljubezni ponujata matrico za razumevanje političnih mutacij v dobi globalizacije? Kakšno vlogo ima lahko kategorija Drugega v politični refleksiji, ko od idealov in od Drugega, ki jih nalaga, ni ostalo nič? Ali bi se lahko strinjali s kategorično trditvijo A. Badiouja, da figura Drugega nima več kaj iskati v politiki, da je koncept Drugega brez vsakršne vrednosti za teorizacijo politike. Ali pa narobe obstaja možnost rehabilitacije koncepta Drugega in s tem povezana drugačna politika, ki se danes prevladujočemu cinizmu, »realpolitiki«, ki Drugega reducira na goli objekt manipulacije, oziroma različnim »fundamentalizmom«, ki ponujajo nova utelešenja Drugega, iztrga s paradoksnno držo hkratnega priznavanja neobstoja Drugega in »*savoir-faire*«, uporabe njegovih označevalcev. In še naprej, kakšna politika je združljiva s primatom objekta in korelativnim *fading* subjekta, ali pa bi morali vse prej priznati, da je s politiko v sodobni konstelaciji konec? Prav to so vprašanja, ki jih z vso ostrino postavlja izbruh nefunkcionalnega oziroma realnega nasilja, ki, podobno kot ljubezen, postavlja subjekta v vlogo fasciniranega, pasivnega gledalca, reduciranega na pogled.

© 2011 SI.BI vsebuje vsebinske materialne vsebine, nastale iz avtorskega dela.

Gotovo sta zgovorna pokazatelja slabitve vloge Drugega skorajda tako obsesivna skrb za identiteto, pa naj je individualna, skupnostna, etnična, nacionalna, religiozna ali pa spolna, kot tudi groza pred Drugim, četudi se odeva v razglašeno spoštovanje njegove drugačnosti in razlike. In ravno tako ni golo naključje, da je v zadnjih letih, ko politično polje obvladujeta politika identitete in njen dvojček, politika razlike, ponovno oživelo zanimanje za C. Schmitta, tistega političnega misleca, ki ga je problem identitete in drugosti drugega v polju politike preokupiral vse življenje, o čemer pričajo vedno bolj zapletene in paradokсне sheme razločevanj med prijateljem in sovražnikom, med notranjim in zunanjim sovražnikom, med navadnim sovražnikom in naravnim sovražnikom itn. Podobno kot Lacan je tudi Schmitt v sovraštvu videl imanentno potezo zgodovine civilizacije, razkrival bohotenje različnih oblik agresivnosti – kar nas nikakor ne sme presenetiti, če vemo, da si je vseskoz prizadeval dokazati antropološke zasnove politike in imel za »prave« politične teorije tiste, ki so človeka pojmovala kot zlo, nevarno in škodljivo bitje,¹⁰ in bil poleg tega prepričan, da z razločevanjem prijatelja od sovražnika ni odkril le specifičnega kriterija za ločevanje političnega od nepolitičnega, temveč tudi način, kako lahko človeštvo, v sferi politike, »poteši ta klic po uničenju človekove biti.«

Schmittovo razločevanje med prijateljem in sovražnikom kot bistvo politike¹¹ in hkrati recept za rešitev problema skupnostnega bivanja, v marsikaterem oziru napoveduje sodobni postmodernistični in poststrukturalistični diferencialni pristop, ki, kot je znano, vsako identiteto misli in razdeluje v luči kategorije Drugega.¹² Vendar pa Schmittovo pretanjeno preučevanje dvojne afinitete, ki jo ima politika z agresivnostjo na eni strani in s pacifikacijo na drugi, kaže, da po Schmittu izoblikovanje identitete in skupnosti nima za

10. C. Schmitt, *Pojem političnega*, v C. Schmitt, *Tri razprave*, KRT, 1994, str. 109f. (v nadaljevanju PP)

11. »Specifično politično razlikovanje, s katerim je mogoče pojasniti politično delovanje in motive,« zatrdi Schmitt, je »razlikovanje med prijateljem in sovražnikom.« (PP, str. 84.)

12. Prav ta strukturalna homologija med dvema koncepcijama identifikacije je omogočila, denimo, Ch. Mouffe, da inkorporira Schmittovo distinkcijo prijatelj/sovražnik v svoj pretežno dekonstrukcijski teoretski okvir. Značilna v tem oziru je tale trditev: »Politika zadeva kolektivne, skupne akcije in ima opraviti s kolektivnimi identitetami. Meri na konstrukcijo 'mi/nas', in to v kontekstu raznoličnosti in konflikta. Toda ... zato da bi bilo mogoče konstruirati 'mi', je nujno, da se 'mi' loči od 'njih', v kontekstu politike pa to pomeni vzpostavitev meje oziroma definicijo 'sovražnika'.« C. Mouffe, »Democratic Politics and the Question of Identity,« v J. Rajchman (ur.), *The Identity in Question*, New York in London, Routledge, 1995, str. 39.

podlago katerega koli diferencialnega razmerja, pač pa le tisto, v katerem je moment sovražstva ključen.

Notranja povzanost sovražnosti z Drugim, natančneje, identifikacije Drugega z domestikacijo sovražstva, je po Schmittovi temeljni tezi zakoreninjena v sami konstituciji (homogene) politične skupnosti. Za Schmitta namreč gola aglomeracija podobnikov ne more nikdar pripeljati do zaželenne homogenosti, in sicer natanko v tisti meri, v kateri je prepoznavna podobnost mogoča edino na ozadju različnosti, drugosti, ki pa na ravni razmerja med podobniki ravno manjka. V dekonstruktivističnem besednjaku bi lahko rekli, da takrat, kadar radikalna drugost manjka namreč tista drugost, ki zbranim individuom sploh šele omogoča, da dosežejo svojo identiteto, se prepoznajo kot podobniki in da se konstituirajo v skupnost, kadar prevlada gola logika identitete oziroma ekvivalence, ni mogoče doseči ne sprave, ne enotnosti, pač pa, prav narobe, popolno uničenje, kakor ga ponazarja hobbesovska fantazma o naravnem stanju.

Vpeljavo distinkcije med prijateljem in sovražnikom bi v tem pogledu lahko razumeli kot prizadevanje po nevtralizaciji sovražstva, ki bi ga sicer podobniki obrnili drug proti drugemu, nevtralizaciji s pomočjo »izvoza« te imanentne agresivnosti drugam, zunaj skupnosti. Toda bistveno pri tem je, da je to povnanjenje Drugega, ki onemogoča množstvu podobnikov, da bi zdrsnilo v krutost in popolno uničenje, mogoče edino s pogojem, da je razmerje sovražnosti očiščeno vsake strasti, vsakega afekta.¹³ Skratka, ni golo ločevanje med »nami« in »njimi« tisto, ki bi že samo na sebi brzdalo presežek sovražnosti, čezmerno nasilje, temveč to omogoči šele konstrukcija oddaljenega, zunanjega Drugega in vpeljava pravil, ki jih morajo spoštovati tako »mi« kot »oni. Na drugi strani pa, kot se je zavedal tudi Schmitt, sovražstva ni mogoče popolnoma domesticirati. Vzpostavitev take konstitutivne zunanosti je zmerom nepopolna, tako je bil tudi Schmitt prisiljen priznati, da ostaja figura zunanjega Drugega za zmerom kontaminirana z neumestljivim, nedoločljivim notranjim sovražnikom, ki ga spremlja kot senca in ki od znotraj načenja homogenost skupnosti, izvotli njeno bit, zaradi česar skupnosti grozi razkroj. Tako bi pravzaprav morali Schmittovo začetno pozicijo popraviti, kajti že od samega začetka sta navzoči dve figuri sovražnika in ne zgolj ena sama: »simbolni« sovražnik, ki mu Schmitt

13. »Sovražnik je zgolj javni sovražnik, kajti vse, kar je v povezavi s takšnim skupkom ljudi, še posebej pa s celotnim ljudstvom, postane javno. Sovražnik je *hostis*, ne pa *inimicus* v širšem smislu; *polémos in ne echthros*... Sovražnikov v političnem smislu nam ni treba osebno sovražiti in šele v zasebni sferi ima neki pomen, če ljubimo svojega 'sovražnika', torej svojega nasprotnika.« (PP, str. 86f.)

pravi javni, zunanji oziroma politični sovražnik, in »realni« oziroma notranji sovražnik. Če je prva figura po definiciji pacificirajoča, pa druga aktivira absolutno destruktivno sovraštvo, ki lahko vodi le do totalne vojne in (samo)izničenja.

Nas zanima, kolikšno teoretsko in praktično relevantnost lahko prisodimo Schmittovemu pojmu političnega v svetu, v katerem – kot pričajo izbruh konfliktnih etničnih in nacionalnih partikularizmov v vzhodni Evropi, izoblikovanje religioznega segregacionizma v »islamskih« deželah kakor tudi nastanek novih oblik rasizma in ksenofobije v razvitih zahodnih družbah – sovražnost, nasilje in krutost niso v devetdesetih zgubili nič svoje moči in intenzivnosti, ki so jo imeli v zgodnjih petdesetih, ko je Lacan našo civilizacijo označil kot civilizacijo sovraštva. Prav narobe, širjenje sovražnosti v dandanašnjih razmerah, na izoblikovanje katerih je na eni strani vplival proces krepitve ekonomskega, kulturnega, političnega in vojaškega sodelovanja ter globalizacije medijev, na drugi pa nezaslišana proliferacija med seboj tekmujočih modusov skupnostne identifikacije ter raznoličnih načinov uživanja, ki napovedujejo, da bo v bližnji prihodnosti prišlo do vojne med »civilizacijami«, natančneje, do spopada med sistematičnimi, specifičnimi distribucijami sredstev in načinov uživanja.

Ni težko pokazati, da je proces globalizacije in z njo povezan propad državnacij dokončno pokopal Schmittovo distinkcijo med »dobrim« zunanjim oziroma političnim sovražnikom in »slabim«, neujemljivim notranjim sovražnikom. Pravzaprav bi morali reči, da je eden izmed ključnih paradoksov schmittovskega pojmovanja politike v tem, da se je izoblikovalo prav v razmerah, v katerih so se začela kazati znamenja zastaranja ali celo razkroja univerzuma, v katerem je bilo utemeljeno ločevanje sovražnika od prijatelja. Schmittovski model konstitucije identitete in skupnosti je bil potemtakem zastarel že ob svojem rojstvu. Schmittu je vsekakor treba priznati, da je bil izjemno dovzeten za nevarnost, ki jo izginotje Drugega in s tem nemožnost razlikovanja med prijateljem in sovražnikom predstavlja za njegovo koncepcijo politike. Sam, denimo, zatrdi, da bi bil svet, v katerem bi bila možnost razlikovanja med prijateljem in sovražnikom popolnoma odpravljena, »svet brez politike.«¹⁴ To seveda ne bi bil pacificirani svet brez nasilja, pač pa svet, v katerem bi se soočali z divjim razraščanjem sovraštva, ne da bi imeli na voljo politična sredstva za »brzdanje« te agresivnosti.

Pripomniti pa je treba, da relevantnost Schmittovega pojma političnega ni postala vprašljiva zgolj zaradi izginotja instance Drugega v dandanašnji

14. PP, str. 92.

konstelaciji. Prej bi morali reči, da je dvojica prijatelj/sovražnik že od začetka samodestruktivna.¹⁵ Značilno v tem pogledu je pomešanje dveh linij schmittovske argumentacije. Na eni strani je identifikacija sovražnika utemeljena v dialektiki vzajemnega prepoznavanja, kajti po Schmittu lahko prepoznam svojega sovražnika edino, če moj sovražnik tudi mene prepozna in prizna za svojega sovražnika. A s tem, da Schmitt na tihem sprejme, da ni subjektu nič bolj lastno od njegovega sovražnika, s tem, da priznava, da je sovražnik za subjekta isto, kar je za Avguština Bog, namreč *interior intimo meo*, skratka, da je sovražnik »bolj notranji od moje najbolj notranje biti,« je hkrati prisiljen priznati, da je demarkacijska črta med subjektom in njegovim sovražnikom radikalno nedoločljiva.¹⁶

A kako lahko vemo, kdo je naš sovražnik, če pa slednji ostaja neviden, neumestljiv? V zadnji instanci je treba reči, da se moramo preprosto odločiti, kdo je naš sovražnik, ne da bi pri tem imeli zadostne razloge za utemeljitev svoje odločitve. Intervencija odločitve v okviru schmittovske koncepcije politike je potemtakem nujna posledica nemožnosti prepoznavanja Drugega-sovražnika. Ali, drugače povedano, decizionistični vidik suplementira zlom logike prepoznavanja.

Schmitt se je nedvomno zavedal, da ostajajo vse odločitve glede sovražnika, vsaka identifikacija skupnostnega sovražnika v zadnji instanci neutemeljena, in prav zaradi te neutemeljenosti vztraja, da je nujno omejevanje moči odločanja: odločanje mora biti locirano v neki izjemni instanci, kakršno je utelešal, denimo, »klasični« suveren. Schmittovo trmasto, anahronistično vztrajanje pri vlogi suverena je tako mogoče razumeti kot poskus »domestikacije« odločitve v dobi, v kateri zamajanje tradicionalnih vzorcev identifikacije naredi Drugega radikalno neprepoznavnega.

To ima seveda radikalne posledice za veljavnost schmittovskega pojma političnega v današnji konjunkturi globalizacije, za katero je značilna ravno odsotnost instance, ki bi ji lahko pripisali nalogo identifikacije (nevidnega, nerazločljivega, neprepoznavnega) Drugega. Kajti, strogo vzeto, distinkcija »mi-oni«, kakršno je razdelal Schmitt, je operativna edino v okviru zaprtega

15. Na samode(kon)struktivnost Schmittove teorije političnega opozarja tudi J. Derrida v svojem komentarju *Pojma političnega*. Cf. *Politique de l'amitié*. Galilée, Pariz 1994.

16. Tako lahko Schmitt na vprašanje, »Koga lahko naposled prepoznam kot svojega sovražnika?« edini ustrezno odgovori le z: »Edino sebe oziroma svojega brata.« Cf. *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Pletenberg, Peiran, 1987, str. 89.

univerzuma, v katerem je tudi mogoče začrtati demarkacijsko linijo med popolnoma konstituiranimi skupnostmi, ki druga drugi reprezentirata zunanjega, izključenega Drugega. To pa tudi pomeni, da je danes, ko se srečujemo s problemom vedno bolj očitnega izginjevanja mej med skupnostmi, težko ali celo nemogoče pokazati, kje teče ločnica med notranjim in zunanjim sovražnikom. Grobo, a hkrati sežeto bi lahko rekli, da je nujna posledica izginotja demarkacijske črte nemožnost pacifikacije prek medsebojnega prepoznavanja sovražnikov. Posledični premik v smeri znotrajskupnostnega sovražnika, dojetega kot tuje telo, ki inficira in načenja skupnostno telo tako rekoč od znotraj,¹⁷ je zato mogoče v tej luči interpretirati kot znamenje radikalne spremembe vloge Drugega. Bistveno pri tem je, da ugotovimo, kako zdajšnja prevlada notranjega Drugega zadeva naše razumevanje mehanizmov identifikacije, potem ko identitete na področju političnega ni več mogoče misliti edino na ozadju pacificirajoče vloge zunanjega sovražnika. Prav to destabilizacijo v liku Drugega zane-marijo sodobna branja Schmitta. Kajti brž ko v zdajšnji konstelaciji globalizacije lik zunanjega sovražnika izgine, se moramo vprašati o uporabnosti Schmittovih kategorij za pojasnitev sodobnih oblik družbenosti. Kot smo videli, ima sodobni notranji sovražnik popolnoma drugačen status od tistega, ki ga je Drugemu pripisoval Schmitt: če zunanji sovražnik nastopa kot sredstvo za identifikacijo in pacifikacijo skupnosti, pa notranji sovražnik, prav zaradi svoje nerazločljivosti, neprepoznavnosti, deluje uničevalno na skupnost: namesto da bi jo konsolidiral, jo uniči.

Danes se namreč soočamo s situacijo, v kateri, strogo vzeto, ni instance, ki bi lahko imela vlogo »konstitutivne zunanosti«, nobene instance »njih«, ki bi omogočila konstrukcijo »nas«, kajti tako »mi« kot »oni« smo zmerom že vključeni. Zato ne preseneča, da je ena od ključnih posledic sodobnih integracijskih procesov na področju ekonomije, politike itn., to je procesov, katerih končni cilj je »globalizirano človeštvo« oziroma »humaniziran svet«, v premestitev v problematiki izključitve. Temeljna značilnost sedanje globalizacije je namreč zanikanje vsakršne izključitve: »humanizirani globus« je namreč univerzum brez preostanka, svet, v katerem ni presežka, nobene nadštevne

17. Kot je nedavno pokazala C. Mouffe, je edina figura Drugega, ki jo poznamo danes, tista, ki je postala formativni tečaj za sodobna gibanja skrajne desnice, namreč »sovražnik znotraj skupnosti«, to pa so v prvi vrsti imigranti, saj v njih vidijo »grožnjo za kulturno identiteto in nacionalno suverenost 'pravih' Evropejcev.« Cf. C. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London, New York, 1993, str. 4.

entitete, nobenega neumestljivega dela, ki ga ni mogoče všteti in pojasniti, torej svet, v katerem je vsak del prešet.

Zgovorno znamenje mutacije na ravni izključitve je, denimo, že obsesionalno prizadevanje »novih« demokracij v vzhodni Evropi, da bi se pridružile zahodnim ekonomskim, političnim in vojaškim integracijam, podjetje, ki priča o skoraj atavističnem strahu pred tem, da bi »ostali zunaj«, da bi bili izrinjeni na obrobje »novega svetovnega reda«. Zdi se, da je ta strah pred izključitvijo toliko bolj paradoksen in neutemeljen v svetu, v katerem meje, ki ločujejo politične skupnosti, postopoma, a vztrajno izginevajo, natančneje, v svetu, v katerem je že sama ideja o zunanosti *contradictio in adjecto*.

A četudi se zdi, da je danes tudi sama izključitev izključena, to ne pomeni, da je preprosto izginila. Če je izključitev danes nevidna, je to zato, ker imamo opraviti z drugačno izključitvijo, to je, z notranjo izključitvijo. Posledica tega pa je, da je to ponotranjenje izključitve hkrati priznано in prikrito. Dovolj je, če se spomnimo na ukrepe zoper »izključitev« vobče in brezposelnost v posebnem, ki jih sprejemajo menjavajoče se levičarske oziroma desničarske vlade v razvitih demokracijah. Že sama prisila k sprejemanju takih ukrepov kaže, da v globalizirani tržni ekonomiji še vedno vlada protestantska etika, po kateri moraš biti koristen. Ti povečini nekoristni ukrepi, ki naj bi nezaposlene oziroma brezposelne spet naredili »koristne«, so potemtakem utemeljeni v tihi predpostavki, da nihče ne more biti izključen za zmerom, kajti biti nekoristen pomeni toliko kot biti mrtev.

Paradoks notranje izključitve bi zato lahko opredelili takole: v tisti meri, v kateri je vse in vsak postal del globaliziranega »novega svetovnega reda«, je tudi sama izključitev postala radikalno kontingentna, kajti tako logika globalnega trga kot tudi univerzalizacija znanstvenega diskurza sta zamajala vse opore, na katerih so se ponavadi utemeljevali izključevalni mehanizmi: rasa, kultura, jezik, nacija, spol itn. A po drugi strani je ravno tako treba reči, da je prav iz istega razloga, in to kljub temu, da je vsakdo vključen v »globalno človeštvo«, vsakdo vedno na tem, da postane neviden, neprepoznaven, nepriznan:¹⁸ četudi je vključen v skupnost, tak njen član vseeno »ne šteje« oziroma ni reprezentiran. Ker pa so sodobne politične skupnosti utemeljene na prepostavki, da vsakdo mora biti in tudi je všteti, skratka, da ni in ne sme biti ne primanjkljaja, ne presežka, izhaja seveda kot edini možen sklep, da tisto, kar

18. Najbolj očitni kandidati za nevidne člane v razvitih industrijskih družbah so, poleg brezposelnih in brezdomcev, še begunci, predvsem pa priseljenci, med njimi pa zlasti ilegalni priseljenci.

ni všteto, dobesedno ne obstaja. »Biti vštet« je potemtakem enakovredno dokazu za obstoj.¹⁹

V »humaniziranem svetu«, ki se opira na spoštovanje Drugega in njegove razlike, a le v tisti meri, v kateri ta razlika ostaja v bistvu nepomembna, nebitvena, v univerzumu, v katerem strogo gledano Drugega ni, kjer je vsakdo vključen, lahko član skupnosti doseže gotovost o svoji vključitvi edino s pogojem, da nekateri člani te skupnosti, h kateri se sam prišteva, utelešajo instanco »izključene drugosti«, če si sposodimo E. Balibarjev izraz. Od tod izhaja, da je lahko zanje edino zagotovilo o njihovi lastni vključenosti nenehna konstrukcija takih nevključljivih »popolnoma drugih«.

V tej izključitvi »popolnoma drugih« v razmerah, v katerih Drugi sploh ni mogoč, bi lahko videli drugo plat barbarstva človeške asimilacije, ki naj bi bilo značilno za subjektivacijo v skupnosti. Po Lacanu postanem subjekt edino v tekmi z drugimi, natančneje, edino, če drugega prehitim s samozatrditvijo: »Zase trdim, da sem človek, iz strahu, da me ljudje ne bi prepričali, da nisem človek.«²⁰ Enaka tekmovalnost velja tudi v današnji konstituciji skupnostne identitete. Razlika je le v tem, da namesto, da bi sebe razglasil za člana skupnosti, iz strahu, da me ne bi drugi člani skupnosti prepričali, da nisem njen član, pohitim in ožigosam drugega za ne-člana, za »neasimilizabilnega« radikalnega Drugega, ki si zasluži izključitev. Ali še drugače povedano, prav zato, ker je meja med vključenimi in izključenimi v zadnji instanci nevidna, prav zato, ker ni nobenega znaka, nobenega atributa, ki bi mi pomagal določiti, kdo je »notri« in kdo je »zunaj«, moram pohitati in označiti neko drugo žrtev izključitve, zato da ga prehitim, saj bi lahko v nasprotnem primeru mene izključili iz skupnosti. Ta prenagljena, v ničemer utemeljena projekcija drugosti v sočloveka je posledica tega, da danes ni nobene izjemne instance, ki bi ji lahko pripisali skrb za identifikacijo Drugega. Načeloma lahko zato v svetu brez meje in zunaja, v svetu, ki ne pozna izjeme, kdor koli zasede mesto realnega,

19. Prav v obsedenosti s štetjem je tako mogoče videti enega izmed skrivnih vzvodov državnega »terorizma«. Vsak terorizem se prej ali slej zvede na problem pravičnega štetja: obstoječe prešteva tako, da na tihem, tako rekoč ilegalno odloča o tem, kar obstaja oziroma, raje, kaj si zasluži, da obstaja. V tem oziru je treba reči, da preštevanje državljanov, volilcev itn. ni nikdar nevtralna operacija, saj štetje državljanov, volilcev itn. že koincidira z definicijo državljana, volilca itn. Tu opozarjamo na izjemno prodorno analizo problema štetja v J. Rancière, »Onze thèses sur la politique,« *Acta Philosophica*, št. xvii, 2/1997.

20. J. Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti: novi sofizem.« *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 60.

razčlovečenega Drugega. Tega »popolnoma Drugega«, ki mu je usojeno, da uteleša »izključevalno drugost«, lahko zato zasede kateri koli naključno izbran lik: od islamskega fundamentalista, do »totalitarnega« Kitajca, »fevdalnega« Japonca ali »balkanskega« divjaka, a nič manj brezdomca, brezposelnega, homoseksualca itn.²¹

V nadaljevanju bo podrobneje opisano, kakšne posledice ima zdajšnja sprememba statusa Drugega. Kajti danes smo priče pravcatemu razcepu Drugega, operaciji, ki hkrati razodeva in prikriva njegov radikalni neobstoj. Po eni strani je Drugi – v skladu z razglašenim spoštovanjem drugačnosti in razlik – pripoznan, a le, kolikor tudi sam, tako kot jaz, priznava razlike in drugačnost, skratka, pripoznan je kot Drugi edino, kolikor mi je podoben. Edino kot moj podobnik, kot moja zrcalna slika, to je, edino kot asimilizabilni Drugi, čigar drugost je ravno zanikana, je Drugi, ki velja – in to paradokso kljub razširjenemu spoštovanju Drugega in njegovih pravic – za »dobrega« Drugega. A po drugi strani je cena za naše priznavanje drugosti Drugega toliko močnejša obsedenost z realnim, neasimilizabilnim, »slabim« Drugim, saj nas preveva strah, da ne bi – pod krinko spoštovanja Drugega – bili prisiljeni pristati tudi na drugost, ki je ni mogoče sprejeti in tolerirati. Zato da Drugemu ne bi prehitro nasedli, nenehno iščemo tisto »več v njem, kot je on sam«, poslednjo oporo absolutne drugosti Drugega, ali, še drugače, nenehno smo v skušnjavi, da zadaj za tem Drugim, ki je videti meni podoben, zadaj za tem »bratom v označevalcu«, iščemo objekt(iv)ni dokaz za to, da mi hoče zlo.²² Drugi je nenehno na preizkušnji, nenehno ga je treba verficirati, zato da bi ugotovili, ali se zadaj za »asimiliranim«, »integriranim« Drugim ne skriva »realni«, neasimilizabilni, neintegabilni Drugi.²³ Tako bi lahko rekli, čim manj je sledov Drugega, tem

21. Tu opozarjamo na članek R. Rihe, »Die Romantik in Geflecht des Symbolischen, Imaginären und Realen,« v *Zeitschnitten*, Vienna, Kant und Turia Verlag, 1999. Ti zgledi popolnoma nedvoumno kažejo, da lahko subjekt povsem nehote in nevede prestopi nevidno mejo in »izpade« iz skupnosti in se tako pridruži desubjektiviranemu agregatu »nekoristnih« pridaničev, ki živijo izključno od socialne pomoči.

22. Ena izmed značilnosti našega časa je zato nenehno dokazovanje meja logike priznavanja. Sodobni rasistični diskurzi, denimo, merijo prav na »bit« Drugega, to je, na tisto v Drugem, v njegovi biti, kar ne more biti prevedeno v označevalec in kar deluje zato kot blokada za vsako pripoznanje.

23. Zato da bi dobili pravo predstavo o »neasimilizabilnem« Drugem, zadošča, če se spomnimo na zloglasni problem imigracije, in še posebej ilegalne imigracije, na katero tako pogosto opozarjajo kot na nerešljivi problem razvitih industrijskih družb. Pravzaprav bi morali reči, da je »problemi imigracije« kot tak pojmljiv edino na ozadju bolj ali manj splošno priznanega

bolj obupano iščemo znamenja njegove drugosti. Cena, ki jo plača Drugi, za to, da ga pripoznamo kot »dobrega« Drugega, pa je, da je v nenehni negotovosti, saj ga lahko že naslednji hip razglasimo za nečloveško realno drugost. V bistvu bi morali reči, da mora biti Drugi, razčlovečen, spremenjen v nekaj, kar nima nič človeškega v sebi, v ničvredno smet, prav zato, ker mi je še preveč podoben. Ni razlika tista, ki nas moti, pač pa podobnost.

Iz povedanega izhaja, da je za politično prakso in teorijo, distinkcija med vštetimi in nevštetimi oziroma, če uporabimo besednjak teorije množic, med vključenostjo in pripadnostjo, veliko bolj relevantna kot razločevanje med prijateljem in sovražnikom.²⁴ Ne seveda zato, ker bi zaradi procesov ekonomske, komunikacijske, znanstvene, politične, kulturne itn. integracije vsi postali brajce, pač pa zato, ker razločevanje med prijateljem in sovražnikom, zlasti v pomenu, ki ga je razdelal Schmitt, parazitira na poprejšnji distinkcije med štetimi in neštetimi, ki pa jo naredi nevidno.

Bistveno za naš namen je torej, da ne spregledamo inherentne zveze med globalizacijo in produkcijo izvržkov, nevštetih, ki ostajajo nujno nevidni, ilegalni, zunaj zakona. Prav zaradi tega ilegalnega statusa nevštetih je mogoče razumeti, zakaj je že sama njihova pojavitev obstoječo ureditev, ki se utemeljuje na predpostavki, da upošteva in šteje vse, kar je mogoče šteti, vznemirja, destabilizira. Kot elementu, ki pripada množici, ne da bi bil vanjo tudi vključen, je taki entiteti oziroma članu skupnosti že vnaprej usojena vloga instance, ki skupnost iztiri. Pojavitev take instance zato nujno koincidira z zaznavanjem skupnostne dislokacije, a ne zato, ker bi bila dislocirajoča že na sebi, to je, zaradi svojih inherentnih lastnosti, pač pa zato, ker taka postane šele na podlagi izključitve – zaradi kakršnega koli že razloga.

Nemožnost pojasniti nastanek novih oblik izključitve kakor tudi nemožnost stabiliziranja meja, razlik, sovražnikov itn., vseh tistih instanc namreč, ki omogočajo izoblikovanje neke skupnostne identitete, zato je postavi radikalno pod vprašaj še dandanes prevladujoče pojmovanje konstitucije politične skupnosti

ločevanja med »dobrimi« integrabilnimi Drugimi (ki naj bi bili zmožni sprejeti evropske kulturne in politične vrednote itn.) ter neasimilizabilnimi, neintegrabilnimi drugimi, ki so v tolikšni meri sužnji partikularnega načina življenja svojih skupnosti, da niso zmožni sprejeti in spoštovati »naših« zakonov in vrednot.

24. Posledica tega ločevanja pa je, da nikakor ni nujno, da pomeni vključitev v skupnost, v prebivalstvo države-nacije, denimo, hkrati tudi, pripadnost tej množici, oziroma, da si reprezentiran kot njen član, v tem primeru kot njen državljani. Nekdo je lahko element, član množice, ne da bi ga šteli za njen del, in narobe.

kot utemeljuje se na schmittovski diskriminaciji med »nami« in »njimi«. Kaj torej, če smo natančni, pomeni zlom dvojice prijatelj/sovražnik za sodobno teoriziranje politike? In še bolj natančno, kako se zlom politike identitete in korelativne politike razlik manifestira v sodobnih političnih bojih?²⁵

Kot smo že opozorili, izhaja naše preučevanje sodobne mutacije Drugega ter njegove vloge in statusa na področju politike, do katerega je prišlo z nastankom nove konstelacije, v kateri imamo opraviti – namesto z glavnim, »strukturirajočim« Drugim, ki omogoča nevtralizacijo, razpršitev imanentno človeškim interakcijam v sovražnost – s pluralizacijo, pulverizacijo in v zadnji instanci tudi devalorizacijo Drugega. Ali še drugače, današnja obsesionalna »afirmacija identitete« priča prej o razdrobitvi Drugega v mnoštvo bolj ali manj prepoznavnih sovražnih entitet, kakor da bi ponujala dokaz o navzočnosti radikalne drugosti. Bistveno pri tem pa je, da pulverizacija Drugega ne ovira nastanka sovraštva, ki ga ne more nič potešiti, niti totalno izničenje, kajti, proliferacija osovraženih realnih drugih v dobi neobstoja Drugega, naj se zdi še tako paradokсно, ni anomalija, marveč nujnost. Ta nujnost korenini namreč v tem, da v trenutku, ko je eliminirana figura zunanjega, političnega »simbolnega« sovražnika, v trenutku, ko naj bi bili vsi vključeni, lahko kdor koli, z mano vred, zasede mesto radikalnega, realnega Drugega. In prav ta grožnja sprevnitve kogar koli v radikalnega Drugega, pojasni razmah današnjega skrajnega nasilja.

Pri tem velja opozoriti, da se levičarski politični teoretiki, ki obžalujejo dandanašnjo depolitizacijo in odsotnost emancipatorične politike, le redkokdaj lotijo preučevanja medsebojne povezanosti zdajšnjega izbruha skrajnega nasilja, humanizacije sveta oziroma globalizacije človeštva ter zloma vseh tradicionalnih hegemoničnih matric identifikacije oziroma vseh opozicij, konstitutivnih za izoblikovanje skupnostne identitete. Danes imamo opraviti z nasiljem, ki je lastno svetu, v katerem radikalna drugost vznikne iz notranje izključitve.

Dragocena v tem oziru je Balibarjeva distinkcija med »navadnim« oziroma funkcionalnim in čezmernim oziroma nefunkcionalnim nasiljem. Tradicionalna

25. Vrsta prodornih teoretikov je že zavrnila to tezo, po kateri izginotje Drugega postavlja radikalno pod vprašaj pogoj možnosti tudi same politike. Ker je literatura o tem problemu zelo obsežna, bomo tu izpostavili kot še posebej relevantno za pričujočo razpravo G. Agambenovo kritiko Schmittovega koncepta politike v njegovi zadnji knjigi *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Pariz 1997. E. Balibarjevo distinkcijo med notranjo in zunanjo izključitvijo bi ravno tako lahko brali kot posreden kritični komentar zloma matrice prijatelj/sovražnik in iz njega izhajajoče nemožnosti identifikacije Drugega. Tu opozarjamo zlasti na njegovo knjigo *La crainte des masses*, Galilée, Pariz 1997.

kritika *Gewalt* je imela za cilj razkrinkati nerazdružljivo sprego oziroma vzajemno pogojenost oblasti in nasilja. Za to, benjaminovsko kritiko je nasilje zmerom funkcionalno, instrumentalizirano nasilje, zmerom je sredstvo za doseg nekega cilja, zmerom v službi oblasti oziroma zakona, tako da zakon postavlja očnega nasilja ni mogoče odtrgati od zakon ohranjajočega nasilja.²⁶ Toda ta benjaminovska oziroma derridajevska redukcija vprašanja nasilja na dialektiko sredstev in ciljev naredi velik del sodobnih manifestacij nasilja nujno nerazumljiv, v zadnji instanci ga spremeni v nekaj iracionalnega, nepojmljivega, arhaičnega, barbarskega, izraz smrtne gona itn. Take interpretacije ne potvori zgolj soobstoja novih oblik nasilja in procesa globalne integracije, marveč tudi inherentno zvezo med njima.²⁷ Kajti današnjih izbruhov nasilja (ulični spopadi v Los Angelesu leta 1993, »etnično čiščenje« v Ruandi in Bosni včeraj, na Kosovem danes itn.), nikakor ni mogoče zadovoljivo pojasniti z dialektiko zakona in nasilja. Prav narobe, danes imamo namreč opraviti z nasiljem kot čistim utroškom, z nasiljem, ki ne služi ničemu, z nasiljem, ki ga je mogoče priličiti, kot prepričljivo opozarja Balibar, edino enako nekoristnemu in neproduktivnemu užitku.

Kaj pa je potemtakem »funkcija« tega presežnega, skrajnega, nefunkcionalnega nasilja? Odgovor je treba iskati prav v fascinaciji s tem čezmernim nasiljem. Če nas čezmerno nasilje fascinira, je to prav zato, ker izbruhne v »svetu brez Drugega«, v »konsenzualnem svetu« globaliziranega človeštva, v svetu torej, v katerem je že sama predstava o nasilju popolnoma neumestna, neumestljiva, nepertinentna, saj že sama ideja o »humaniziranem univerzumu« implicira, da ni nikogar, ki bi mogel biti tarča agresivnosti. Kako potem pojasniti to antinomijo čezmernega nasilja in globaliziranega, s sabo spravljenega človeštva? Edini odgovor na naše vprašanje je zato lahko le tale: edini smoter nesmotrnega nasilja, to je nasilja, ki ni naperjeno proti nikomur oziroma ničemu posebnemu, je lahko obuditev vere v Drugega, in to v obeh pomenih: realnega Drugega (kajti, kot je opozoril že Schmitt v zvezi s paradoksom zadnje vojne človeštva,

26. Tu mislimo predvsem na slovito razpravo W. Benjamina, »Zur Kritik der Gewalt«, v R. Tiedemann and H. Schweppenhauser (izd.), *Gesammelte Schriften*, 1997, kakor tudi na komentarje Benjaminove kritike nasilja, v prvi vrsti na J. Derridajevo razpravo »Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority,« v D. Cornell et al. (izd.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, in na W. Hamacherjev članek »Affirmative Strike«, *Cardozo Law Review*, zv. 13, št. 4, december 1991.

27. Tu ponovno opozarjamo na članek R. Rihe, »Die Romantik in Geflecht des Symbolischen, Imaginären und Realen«.

sovražnik oziroma žrtev nasilja ni druga politična skupnost, pač pa Drugi, pojmovan ne-človek, izmeček človeštva, kar pojasni »totalni« značaj take vojne) kakor tudi velikega Drugega, v imenu katerega je žrtvi prizadejana bolečina (kakršna je predstava o konstituciji »Tretjega Reicha«, »Velike Srbije« itn.). Edino v tem pomenu je mogoče reči, da je »realno« nasilje sodobno globalizaciji oziroma uresničitvi globaliziranega človeštva brez Drugega, ali še drugače, je prav postmoderni način »socializacije« naraščajočih zadreg »gona po rasti«.

V nasilju zato lahko vidimo privilegirano ali celo izključno obliko soočanja z realnim na področju družbenega in političnega, s čimer se z vso nujnostjo postavlja vprašanje o medsebojni artikulaciji realnega in politike, kakor tudi vprašanje o pogojih za sodobno politično subjektivacijo, opirajočo se na neumestljive nadštevne. Res je, da so na to instanco neumestljivosti kot konstituent subjektivacije opozorili tudi drugi, zlasti dekonstruktivisti, postmodernisti, foucaultovci, lyotardovci. Vendar pa pri tem ne gre spregledati, da so skorajda praviloma podlegli skušnjavi substancializacije te nadštevne partikularnosti. Izjeme glede na pravilo so redke. Omenimo le A. Badiouja in J. Rancièra, ki politično subjektivacijo mislita prav izhajajoč iz radikalno kontingentne dislokacije, ki se kaže, denimo, kot strukturni nesklad med štetimi in nevštetimi. Narobe pa bi v J. F. Lyotardovem pristopu lahko videli paradigmo substancializacije motečega momenta. Za Lyotarda, kot je znano, so »Židje« tak moteči element, in sicer zato, ker nas opozarjajo na tisto, o čemer nočemo ničesar vedeti, to je, na našo obveznost do Zakona. Ker pa je spoštovanje zakona tisto, kar Žide pravzaprav šele naredi za Žide, tisto torej, kar je njihova specifična partikularnost, je isto, kakor če bi rekli, da so Židje moteči zato, ker so Židje. Tisto, kar gre pri takem pristopu v zgubo, je prav radikalna kontingentnost artikulacije med krajem nadštevne momenta in »telesom«, ki dejansko zasede to mesto. Kar je v taki perspektivi spregledano, je prav dejstvo, da lahko mesto nevštetega, motečega elementa zasede kdor koli, oziroma da neka instanca ni zaznana kot moteča zaradi svojih notranjih lastnosti, pač pa zato, ker je umeščena na točki strukturne dislokacije.

Če danes prav izbruh nasilja razodeva in hkrati prikriva vznik na javnem prizorišču notranje izključenega, tistega, kar ne šteje, nevštetega (nevidno izključenega, ilegalnega, nenormalnega, neprizanega člana skupnosti), potem se moramo vprašati, ali je nasilje danes edina možna pojavitvena forma realnega na področju politike? In še naprej, ali je razmerje med politiko in nasiljem antinomično ali ne? Če to drži, potem moramo sprejeti sklep, da izbruh nasilja, ki smo mu priče danes, priča tudi o vsesplošni depolitizaciji, prav tistem stanju,

ki ga je pravzaprav že napovedal Schmitt in ki naj bi potrjevalo vsesplošno nezanimanje za politiko, značilno za velik del prebivalstva tako v razvitih deželah kakor tudi v deželah tretjega sveta. Če pa je, narobe, depolitizacija oziroma izginotje politike zgolj mit nekaterih razočaranih intelektualcev, potem je nujno pokazati, kako se med seboj artikulirajo proces globalizacije, politika in nasilje. Pravzaprav bi lahko zadrego sodobne teorizacije politike lahko formulirali v obliki tele dileme: če ima Schmitt prav, ko vztraja, da je razločevanje med prijateljem in sovražnikom konstitutivno za politiko, potem je zlom take diskriminacije simptom zatona politike oziroma njenega umika, kot sta ta pojav poimenovala J. L. Nancy in Ph. Lacoue-Labarthe. Če pa je, narobe, schmittovska koncepcija politike preveč restriktivna in zaradi tega razloga tudi neoperativna, neuporabna za dandanašnja konfiguracijo, to pomeni, da moramo iskati rešitev v novi koncepciji politike po meri necelega univerzuma, to je univerzuma, ki ne pozna izjeme in zato tudi ne Drugega, ki pa se ravna po realem. Seveda pa se takoj postavlja vprašanje, kaj odlikuje tako politiko, ki bi ji lahko rekli politika realnega, in še prej, ali politika, vredna tega imena, sploh obstaja?

Menimo, da nikakor ni naključje, da vrsta sodobnih političnih teoretikov, ki se ne sramujejo Marxove dediščine, zanika vsakršno relevantnost kategoriji Drugega – in to v bolj ali manj odkriti polemiki s schmittovskim pristopom, ki ga tu razumemo v širšem pomenu, saj s tem izrazom zajemamo vse tiste teorizacije, ki pripisujejo konceptu Drugega konstitutivno vlogo v politiki – saj jo razglašajo za fikcijo, fantazmatsko konstrukcijo, katere edini smoter je obramba identitarnega in komunitarnega sektaštva, na škodo politike, zveste ideji univerzalne emancipacije.²⁸ Toda, ali se je v politiki sploh mogoče znebiti Drugega? Ali politika lahko shaja brez Drugega? Še več, ali ni politika brez Drugega značilna teroristična fantazma?

Če se vrnemo k našemu razpravljanju o nasilju v sodobni družbeni konstelaciji, potem ne moremo spregledati, da je vznik notranjega Drugega, privilegirane tarče skrajnega nasilja, simptom za razcep med politiko in upravljanjem. Upravljanje, ki mu Rancière pravi, denimo, policija, kot ni težko pokazati, brez težav shaja tako s funkcionalnim kot nefunkcionalnim nasiljem. Ne le, da čezmerno nasilje ne nastopa kot dejanska grožnja obstoječi političnopравни

28. Značilno v tem oziru je A. Badioujevo prizadevanje po »rehabilitaciji« *kategorije univerzalnega v knjigi o sv. Pavlu z zgovornim podnaslovom: Utemeljitev univerzalnosti. Cf. Alain Badiou, Saint Paul, La fondation de l'universalisme, Collège international de philosophie, Pariz 1997. (Slov. prevod: Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti, Problemi, 5-6, letnik xxxvi, 1998.)*

ureditvi, niti sama ureditev ga ne dojema kot nov zakon, kot alternativni red utemeljujoče nasilje, prav narobe, prav v svoji nefunkcionalnosti, neproduktivnosti je zanjo produktivno. Narobe pa je lahko razmerje med politiko in nasiljem zgolj izključevalno. Kajti nasilje in politika sta dva med seboj tekmujoča načina pojavitve in hkrati tudi obdelovanja realnega. Edino v tem smislu je mogoče reči, da izbruh nasilja napotuje na odsotnost politike, to je, da nasilje priča o nemožnosti našega časa, da bi iznašel političen način rokovanja z realnim na področju družbenega, zaradi česar velik del dandanašnje dejanskosti in družbenih izkušenj, ki je tradicionalno sodil v sfero politike, iz nje izpade.

Iz povedanega je mogoče potegniti dva sklepa. Eden, kot smo že nakazali, napotuje na umik politike, na njeno izginotje, kot sta ga napovedovala že J. L. Nancy in Ph. Lacoue-Labarthe. A bistveno pri tem je, da je za omenjena avtorja politika kot taka po definiciji nezmožna rokovati z realnim. Politika realnega bi bila za to stališče kontradiktoren pojem. Če zatorej prvi sklep zatrjuje nemožnost misliti politiko v terminih realnega, pa drugi, ravno nasprotno, samo možnost politike v dandanašnji konstelaciji povezuje z njeno zmožnostjo, potencialom iznajdevanja načinov rokovanja z realnim. Kajti realno se danes ne manifestira zgolj v obliki nasilja, marveč tudi v produkciji nadštevne suplementa. Od tod izhaja, da je ključni zastavek politike danes, kako izumiti politično ime za brezimno oziroma, natančneje, kako »politizirati«¹ nevšteto, izključeno, tisto, čemur ponavadi pravijo »drhal«.

Prav na tej ravni se pokaže tudi paradoks politike, ki smo jo poimenovali politika realnega. Ta politika, za razliko od upravljanja, ni situirana na ravni zakona oziroma simbolnega reda, pač pa že spočetka izhaja iz strukturnega razkoraka med zakonom in realnim in posledično iz preostanka, ki ga proizvede sam domnevno vseobsegajoči zakon, tistega koščka biti, ki je na izvoru vsakega napačnega štetja, ki pa ga vsaka hegemonična operacija štetja nujno spregleduje, skratka, tistega, čemur G. Agamben pravi čista, katera koli singularnost. In prav to proizvedeno katero koli singularnost hoče politika realnega »šteti«, upoštevati. A to lahko stori edino, če izumi novo, popolnoma drugačno štetje, kalkulacijo, ki nima nič skupnega s kalkulacijo, značilno za pravno-politični red, za upravljanje.

Od tod izhaja, da je sama politika dvojno zavezana realnemu: najprej mu je zavezana zato, ker je sam njen obstoj odvisen od manifestacije kakšne nadštevne, neumestljive instance, ki zgolj s tem, da je kot taka opažena, povzroči razkroj obstoječega reda. V tem oziru bi lahko rekli, da je tudi sama politika vznik realnega, kajti, tako kot realno, ni vselej že tu, pač pa se lahko pojavi, ali tudi

ne, odvisno od naključnega srečanja, od dogodka, kot bi rekel A. Badiou. Toda po drugi strani bi bilo napak, če bi videli zastavek te politike zgolj v razkroju družbene vezi. Politika ni anarhizem. Politika je tudi specifičen *savoir-faire*, specifičen način rokovanja z nemožnim-realnim, prestavljanjem meja nemožnega, spreminjanje polja možnosti, subjektivacije nemožnega, kakor jo v neki specifični situaciji dopušča dislokacija pravno-politične ureditve. Pravzaprav bi morali reči, da obstajata v politiki dve figuri nemožnega-realnega: »ontološko« nemožno-realno, ki je nemožno-realno za državo oziroma upravljanje in ki se kaže kot strukturna nemožnost »šteti« vse elemente dane situacije; in druga, imanentno politična figura nemožnega-realnega, namreč sama politika kot operacija subjektivacije, kolikor namreč tudi sama politika ni nič drugega kakor določeno izsiljenje, prisiljenje dane pravno-politične ureditve, da se sooči s svojim realnim, to je z »nevštetimi«, nadštevniimi, ki je prav produkt njene operacije štetja.

Zdaj lahko vidimo, da politiko realnega konstituira paradoks dvojnega štetja: s tem ko izpostavi nevidni preostanek, nevšteti del, politika realnega pokaže, da je obstoječi red oziroma zakon, ki naj bi bil vseobsegajoč, univerzalen, dejansko partikularen, segregacionističen, izključevalen in preganjal. Politika realnega zatorej, zgolj s tem, da izpostavi nadštevno, nevšteto, postavi pod vprašaj označevalce-gospodarje, ki jih je postavljaj in vsiljeval obstoječi pravno-politični, nacionalni, kulturni itn. diskurz, hkrati s tem pa izpostavi radikalno kontingentnost štetja, ki se opira na te diskurze. Po drugi strani pa politika realnega izumi tudi svoje štetje, drugačno štetje, kalkulacijo nekalkulabilnega, tisto kalkulacijo namreč, v kateri je ta preostali, čezmerni, nadštevni del ravno vštet, seveda ne kot »normalen« člen množice, pač pa ravno kot motnja.

Prav ta ideja o paradoksnem dvojnem štetju je, kot je pokazal Derrida v eni svojih zadnjih knjig, v samem središču demokracije. Sama demokracija je namreč obsedena s štetjem (na primer volilcev), fascinira z egalitarnim, »demokrati-zacijskim« potencialom golega štetja, a hkrati je za demokracijo značilno tudi spoštovanje drugosti, singularnosti, torej prav tistega, česar po definiciji ni mogoče šteti. Prav to upoštevanje, štetje same nemožnosti štetja – kajti vedno imamo opraviti z enim več, s presežnim enim, ki, brž ko je vštet v štetje, neogibno povzroči dezintegracijo, razvezanje obstoječe družbene vezi – je tisto, čemur bi lahko rekli realno demokracije. Tako da bi lahko rekli, da je demokracija mogoča le, kolikor ohranja napetost med štetjem in nemožnostjo štetja.

Ta operacija dvojnega štetja, ki, kot smo videli, proizvede nemožno-realno jedro dane družbene konfiguracije, saj to realno nemožno, strogo vzeto, ni

dano vnaprej, ne obstaja pred intervencijo dvojnega štetja, ne pripelje zgolj do razkroja obstoječe vezi, kakršno vzpostavlja obstoječa pravno-politična ureditev, pač pa tudi do konstitucije nove skupnosti: skupnosti, ki se umešča onstran zakona, onstran identitete, onstran predikatov, atributov oziroma lastnosti, ki jih »prebivalcem« dane družbenopolitične situacije pripiše šele obstoječi pravno-politični red. Gre za skupnost, katere član je lahko kdor koli oziroma katera koli singularnost, očiščena vsake atribucije oziroma predikacije. Prav tako »prihajajočo skupnost« čistih singularnosti,²⁹ kot pravi G. Agamben, bi moral realizirati projekt »demokracije, ki pride«.

29. Tu se seveda sklicujemo na naslov G. Agambenove knjige *The Coming Community*; University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

Rado Riha

FILOZOFIJA PO MERI POJMA SVETA ALI O ŽELJI BITI FILOZOF

Izhajali bomo iz naslednje trditve: filozof je filozof le, če se ne zadovolji s tem, da je filozof, ampak si to poleg tega tudi želi biti. Da bi filozofija lahko bila, da bi lahko obstajala kot področje čiste miselne dejavnosti, kjer misel misli misel samo, jo je treba še želeli. O tem, da želja filozofije, o kateri tu govorimo, ni, prvič, empirično-psihološka, filozofiji sami zunanja kategorija¹, da je, drugič, filozofskemu mišljenju notranja, da pa kljub temu, tretjič, ni filozofska kategorija, nas lahko pouči Kant. Našo trditev postavljamo na podlagi odlomka iz Kantove prve Kritike, v katerem utemeljitelj kriticizma ločuje med dvema načinoma filozofiranja, med *Schulbegriff der Philosophie*, šolskim pojmom filozofije, in *Weltbegriff der Philosophie*, svetovnim oziroma kozmološkim pojmom filozofije.

Oglejmo si zato najprej mesto iz Transcendentalne metodologije, Arhitektura čistega uma², kjer nam Kant v okviru svoje obravnave problema sistematične enotnosti umnega spoznanja predstavi tudi oba načina filozofiranja, šolsko filozofijo in filozofijo po meri pojma sveta. V nadaljevanju nas bo nato zanimalo, v kakšnem smislu lahko trdimo, da si je treba tisto filozofijo, ki je edina na ravni svojega pojma, se pravi, filozofijo po meri pojma sveta, da bi lahko bila, še želeli.

»Če abstrahiram od vse vsebine spoznanja, obravnavanega objektivno, tedaj je vsako spoznanje, subjektivno gledano bodisi historično bodisi racionalno. Historično spoznanje je *cognitio ex datis*, racionalno pa *cognitio ex principiis*. Spoznanje lahko, kar zadeva njegov izvor, prihaja od koderkoli, pri tistem, ki ga ima, je vedno historično, če spoznava ta človek le v tisti meri in toliko, kolikor mu je dano od drugod – najsi mu je nekaj dano z neposrednim izkustvom, s pripovedjo ali pa s pomočjo učenja (občega spoznanja). Tisti, ki se je naučil

1. Da torej ne gre za to, da si nekdo želi »biti filozof« tako, kot si nekdo drug želi »biti zdravnik«, »biti pravnik«, ali, da bomo bolj razumljivi Slovencem, »biti minister«.
2. KrV B 589/ A 831 ssl.

kak sistem filozofije, denimo Wolffov sistem, ima zato, tudi če ima v glavi vsa načela, pojasnila in dokaze, hkrati z razdelitvijo celotne zgradbe nauka, samo historično spoznanje Wolffove filozofije: ve in razsoja samo toliko, kolikor mu je bilo dano. Če ovržete kako njegovo definicijo, ne bo vedel, kje naj vzame drugo. Naučil se je v skladu s tujim umom – spoznanje pri njem ni nastalo iz uma in je zato, tudi če je, objektivno gledano, umno spoznanje, subjektivno vendarle historično. Dobro je sicer razumel in ohranil v spominu, tj. dobro se je naučil, vendarle je samo mavčni odlitek živega človeka. Umna spoznanja, ki so to objektivno (se pravi, ki so na začetku nastala iz človekovega lastnega uma), se lahko imenujejo le takrat subjektivna umna spoznanja, če jih črpamo iz občih virov uma, se pravi, iz načel.

Sleherno umno spoznanje je bodisi spoznanje na podlagi pojmov, bodisi spoznanje na podlagi konstrukcije pojmov; prvo spoznanje je filozofsko, drugo spoznanje je matematično. Njuno notranjo razliko sem obravnaval že v prvem poglavju. Spoznanje je lahko torej objektivno filozofsko, a je subjektivno vendarle historično, tako kot pri večini učencev in pri vseh, ki nikoli ne presežejo šole in vse življenje ostanejo učenci. Zanimivo pa je tole: matematično spoznanje, kot smo se ga naučili, velja vendarle tudi subjektivno za umno spoznanje, tu torej ne poznamo tiste razlike, ki jo srečamo v filozofiji. Vzrok za to je v tem, da spoznavni viri, iz katerih lahko črpa učitelj, tu ne ležijo drugje kot edino v bistvenih in pravih načelih uma, tako da jih učenec ne more vzeti od drugod, prav tako jih ni mogoče spodbijati, in sicer zato ne, ker je raba uma tu le *in concreto*, pa čeprav a priori, in sicer v čistem zoru, ki je prav zato brez napake, tako da izključuje sleherno prevaro in zmoto. Med vsemi znanostmi uma se je mogoče naučiti le matematike, nikoli pa se ne moremo naučiti filozofije (razen historično), pač pa se lahko naučimo le filozofirati.

Sistem vseh filozofskih spoznanj je filozofija. Vzeti jo moramo objektivno, če razumemo filozofijo kot arhetip za presojanje vseh poskusov, da bi filozofirali, kot arhetip za presojanje, s pomočjo katerega lahko sodimo o vsaki subjektivni filozofiji, katerih zgradbe so pogosto kar se da različne in spremenljive. Na ta način je filozofija gola ideja o možni znanosti, ki ni dana nikjer *in concreto*, ampak se ji lahko le poskušamo približati, vse dokler ne bomo uspeli narediti posnetka, ki bo, toliko, kolikor je to možno za nas ljudi, ustrezal arhetipu. Dokler pa tega ne bomo dosegli, se filozofije ni mogoče naučiti, kajti, kje je, kdo jo ima, kako jo lahko spoznamo? Lahko pa se učimo filozofirati, se pravi, lahko vežbamo dar uma, in sicer tako, da na določenih danih poskusih uresničujemo njegova obča načela, a vselej pod pogojem, da

ima um pravico, da sam preišče te poskuse glede njihovih virov, da jih torej sam potrdi ali ovrže.

Vse do takrat pa je pojem filozofije le *šolski pojem*, in sicer je to pojem o sistemu spoznanja, ki ga iščemo le kot znanost, ne da bi bil naš smoter kaj drugega kakor sistematična enotnost vednosti, se pravi, logična popolnost spoznanj. Vendar pa obstaja tudi *pojem sveta* (*conceptus cosmicus*), ki je bil vedno podlaga prvemu pojmu, še zlasti takrat, kadar so ga tako rekoč poseebljali in si ga predstavljali v idealu *filozofa* kot vzor. S tega gledišča je filozofija znanost o odnosu vsega spoznanja do bistvenih smotrov človeškega uma (*teleologia rationis humanae*), filozof pa ni večšak uma, ampak je zakonodajalec človeškega uma. Bilo bi zelo hvalisavo, če bi kdorkoli v tem pomenu imenoval samega sebe filozof in si pripisoval, da ustreza vzoru, ki obstaja le v ideji.

Matematik, naravoslovec, logik, vsi ti so, naj bosta prva dva še tako odlična na področju umnega spoznanja, drugi pa na področju filozofskega, le večšaki uma. Obstaja še ideal učitelja, ki vse njih uporablja kot orodja, da bi koristil bistvenim smotrom človeškega uma. Samo njega lahko imenujemo filozof; vendar pa njega samega ne moremo najti nikjer, zato pa lahko v vsakem človeškem umu najdemo idejo o njegovi zakonodaji...« (Kritik der reinen Vernunft, B864/A836 – B868/A840.

*

Dve Kantovi razlikovanji sta za nas pomembni v navedenem odlomku. Prvič, razdelitev umnega spoznanja na matematiko in na filozofijo. In drugič, razdelitev same filozofije na njen šolski in na njen svetovni pojem. V kakšnem razmerju sta obe razlikovanji?

Zdi se, da sta obe razliki logični posledici tretjega razlikovanja, tistega, ki ga najdemo čisto na začetku odlomka. Kant tu, če še enkrat ponovimo, naprej abstrahira od objektivne, vsebinske sestavine spoznanja, in spoznanje nato glede na njegovo subjektivno sestavino, glede na vir spoznanja torej, razdeli na historično in na racionalno spoznanje – enkrat izvira spoznanje iz občih načel uma, iz človekovega lastnega uma, drugič pa prihaja »od drugod«, se pravi, iz tega, kar je ali izkustveno dano ali pa pridobljeno ali priučeno. V naslednjem koraku Kant subjektivno opozicijo »iz uma« – »od drugod« kombinira s spoznanjem, ki je umno z objektivno-vsebinskega gledišča. Na ta način dobi spoznanje, ki je ali umno z objektivnega in subjektivnega gledišča, ali pa je umno *zgolj* z objektivnega gledišča, s subjektivnega pa ne: gre za razliko med matematiko in filozofijo. Njuna razlika je v tem, da je filozofija objektivno gledano sicer

lahko umno spoznanje – s takim objektivno umnim spoznanjem imamo, denimo, opraviti takrat, kadar si nekdo uspešno prisvoji neki filozofski sistem in se suvereno giblje v njegovem okviru. Vendar pa pridobljeno filozofsko spoznanje zaradi tega ni tudi že umno iz subjektivnega gledišča, ni racionalno, ampak je historično: učenec se je dobro naučil, vendar pa ve in razsoja samo toliko, kolikor mu je bilo dano od drugod. Kot tak ostaja v okviru šolske filozofije, kjer gre mišljenju kvečjemu za to, da konstruira sistematično enotnost vednosti in je njegov edini smoter, kot pravi Kant, »logična popolnost spoznanj«.

Nasprotno pa je matematika tip umnega spoznanja, ki je nerazločljivo objektivno in subjektivno umno hkrati. Matematičnih spoznanj se ni mogoče naučiti drugače kakor tako, da si jih učenec prisvoji s svojim lastnim umom, da jih torej rekonstruira »iz uma« samega – kot pravi Kant, drugod, kakor iz »bistvenih in pravih načel uma«, se pravi, iz načel, ki jih najde v svojem lastnem umu, jih učenec sploh ne more vzeti³. Tu ne smemo spregledati dvoumnosti Kantovih izjav. Če pravi Kant, da je matematika umno spoznanje, ki se ga je mogoče naučiti, filozofije pa se, nasprotno, ni mogoče naučiti, ampak se lahko naučimo le filozofirati, moramo upoštevati dvoje. Prvič, prav zato, ker se je, kot to dokazuje primer filozofa, ki se je naučil Wolffov sistem, filozofijo možno naučiti, je Kant prisiljen poudariti, da se je v resnici mogoče naučiti le »filozofirati«, se pravi z lastnim umom preverjati zahtevo po resničnosti obstoječih filozofskih sistemov, njihovo vsakokratno ustreznost *ideji* Filozofije kot »sistema vseh filozofskih spoznanj«. In drugič, prav matematike se ni mogoče naučiti, saj obstaja, strogo vzeto, le v obliki »matematiziranja«, kot proces nenehne konstrukcije matematičnih pojmov v prostoru čiste miselne imanence, ki ne pozna absolutno nobenega »od drugod« – še tistega »od drugod« ne, ki bi ga po vzoru ideje Filozofije lahko predstavljala Matematika kot regulativna ideja.

Razliko med matematičnim in filozofskim umnim spoznanjem⁴ bi lahko torej povzeli takole: v spoznanju, ki je umno tako z objektivnega kakor s subjektivnega gledišča, nam Kant predstavlja model *samostojnega mišljenja* – mišljenja, ki se ne opira na nič drugega kakor na mišljenje samo in pri katerem um tako rekoč govori »iz uma o umu«. Samostojno mišljenje je tisto področje avtonomne miselne dejavnosti, ki ga vpeljuje aksiom, da ni nobenega človeškega

3. Zato se tudi Platonov suženj lahko brez težav nauči matematike.

4. Od začetka puščamo tu ob strani razliko, ki je za transcendentalno filozofijo nedvomno ključna, zadeva pa filozofsko spoznanje na podlagi pojmov in matematično spoznanje na podlagi konstrukcije pojmov, se pravi, uporabo uma v čistem zoru.

bitja, ki bi načeloma ne bilo zmožno, da, kot se glasijo slavni stavki iz spisa »Kaj je razsvetljenstvo«, brez tuje pomoči dobro in z gotovostjo uporablja lasten um⁵. Matematika reprezentira pri tem zaradi nerazločljivosti objektivnega in subjektivnega umnega spoznanja paradigmatiski primer samostojnega mišljenja. Filozofija pa predstavlja pomanjkljivo ali pa vsaj izpeljano inačico samostojnega mišljenja. Da bi se namreč lahko vzpostavila kot avtonomna miselna dejavnost, je zanjo potreben še dodaten napor – tako kot je v Kantovem razsvetljskem spisu aksiomu o neomejeni svobodni, obči in javni rabi uma dodana še maksima *Sapere aude!*, ki samostojnost mišljenja pogojuje z drznostjo oziroma pogumom. Filozofija se izoblikuje kot zmožnost samostojnega mišljenja takrat, kadar filozof ravna tako kot matematik, ki pozna matematiko le v obliki nenehnega »matematiziranja«: kadar torej zapusti šolo, prevzemanje danih spoznanj, da bi spoznal filozofijo v obliki filozofiranja, se pravi, samostojnega umnega preverjanja upravičenosti resničnostnih zahtev obstoječih filozofskih zastavitev. Razlika med šolskim pojmom filozofije in filozofijo po meri pojma sveta v toliko ni drugega kakor zaznamovanje dodatnega napora, ki je potreben za konstitucijo filozofije kot zmožnosti samostojnega mišljenja.

Vendar pa se s takšno razlago matematike in filozofije kot dveh modusov samostojnega mišljenja ne moremo zadovoljiti. Ne nudi nam namreč odgovora na naslednje vprašanje: če nesporno velja, da je matematični spoznavni proces samostojno mišljenje par excellence, dalje, če doseže filozofija raven samostojnosti, kjer se um ne opira na drugega kakor na um sam, šele tako, da »posnema« matematiko, kako je potem možno, da je pri Kantu filozofija navsezadnje postavljena nad matematiko? Kako naj si razlagamo dejstvo, da pripade filozofiji navsezadnje vloga tiste miselne dejavnosti, ki sploh šele daje smisel človeškemu spoznanju, filozof pa je zakonodajalec uma, za katerega so vsi drugi, skupaj z matematikom, le orodja, ki jih uporablja v skladu s filozofsko določitvijo bistvenih smotrov uma?

Odgovor, da imamo tu opraviti s klasično gesto filozofske dominacije, za poskus filozofskega utemeljevanja in upravičevanja vsega spoznanja, je preveč enostaven. Tudi če nanj pristanemo, še ne vemo, zakaj se samostojno mišljenje sploh deli na dve vrsti. Po našem mnenju je zato ustreznejše, če »presežek« filozofskega mišljenja nad matematičnim povežemo s samo strukturo samostojnega mišljenja in če niz razlikovanj – historično/racionalno, matematika/

5. I. Kant, *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?*, (prev. M. Hribar), v: Vestnik Inštituta za marksistične študije, 1, 1987, str. 9 ssl.

filozofija, šolska filozofija/filozofija-v-svetu – beremo tako rekoč za nazaj. Kar pomeni naslednje: matematika in filozofija nista le dve imeni samostojnega mišljenja, ampak je njuna razlika prva pojavna oblika problema samostojnega mišljenja. A kot prvi odgovor na notranji problem samostojnega mišljenja se pokažeta matematika in filozofija šele na podlagi razlikovanja šolske filozofije – filozofije po meri pojma sveta. V tem razlikovanju je namreč problem samostojnega mišljenja sploh šele prikazan kot problem. In edino zato, ker je filozofija tisti modus samostojnega mišljenja, v katerem je samostojno mišljenje eksplicirano kot problem, je tudi postavljena »nad« matematiko.

Problem samostojnega mišljenja pa ni v tem, da zahteva vsem dana zmožnost za samostojno mišljenje za svojo udejanjenje še neko zunanje dopolnilo, neko vzpodbudo, *Triebfeder*, kot bi rekel Kant. Ne gre za to, da rabimo pogum in drznost, ki nam olajšata težavno in tvegano odločitev za samostojno mišljenje tam, kjer nas avtoriteta oblasti prepričuje, naj raje ne mislimo. Če bi razumeli subjektivno, etično držo poguma, ki jo razsvetlenski spis pripisuje subjektu, kot tak zunanji, empirično-psihološki dejavnik, bi bila Kantova negativna podoba šolske filozofije, ki nas spreminja v »mavčni odlitek živega človeka«, komaj kaj drugega kot malo bolj pretanjeno opozorilo na to, da se, tudi kot filozofi, ne učimo za šolo, ampak za življenje. Življenje pa je, kot vsi vemo, vedno malo bolj zapleteno od tega, kar nam o njem pove šolska modrost, zato rabimo za vstop v življenje pač pogum.⁶

V čem je torej problem samostojnega mišljenja? Problem ni v tem, da zahteva samostojno mišljenje dopolnilo, ampak je problem, čisto enostavno, v tem, da je samostojno mišljenje vselej že svoje lastno dopolnilo. Samostojno mišljenje je vselej že podvojeno s samim seboj: samo od sebe teče samo, kadar ga podvaja odločitev za samostojnost, pri čemer ta odločitev, in v tem je problem, ni drugega kakor samostojno mišljenje samo. Za samostojno mišljenje sicer ni potrebno drugega, kakor to dokazuje matematika, kakor da umna načela v našem umu tudi uporabimo, da jih tako rekoč spravimo v tek. Vendar pa je mišljenje, kot to dokazujeta dve možni obliki filozofiranja, zares samostojno šele takrat, kadar samostojnost še izberemo. V razliki matematike in filozofije je podvojenost samostojnega mišljenja sicer vidna, a ne kot njegova notranja razlika. Ko pa postane notranja razlika samostojnega mišljenja v dveh oblikah filozofiranja vidna, ni več vidna njegova podvojenost: očitno postane, da podvojenost

6. Na tej ravni se giblje Kant v napovedi predavanj za šolsko leto 1765/1766, v katerih prav tako obravnava problem, kako se je možno naučiti filozofiranja izven okvira šolske modrosti.

samostojnega mišljenja ravno ni nekaj, kar bi bilo mogoče videti, kar bi bilo dano, tako, kot je, denimo, mogoče videti razliko med matematiko in filozofijo. In prav to je samostojno mišljenje: je nevidnost razlike, ki preči samostojno mišljenje kot njegovo bistveno obeležje⁷. Samostojno mišljenje je razvito na ravni svojega pojma, ko je nevidnost razlike v svoji nevidnosti zaznamovana, eksplicirana.

Samostojno je mišljenje, ki nima drugega pogoja razen mišljenja samega: kot samostojno je vedno brezpogojno samostojno mišljenje. Razlika med matematičnim in filozofskim umnim spoznanjem pa je v tem, da je matematika brezpogojno mišljenje v svoji brezpogojni obliki, filozofija pa je paradoks pogojno brezpogojnega mišljenja. Matematika je brezpogojno samostojno mišljenje, ker so, prvič, njeni »spoznavni viri«, to, kar sproži proces »matematiziranja«, vsebovani zgolj in samo v mišljenju samemu, in drugič, ker ni drugega kot nenehen proces »matematiziranja«, nenehna pojmovna »konstrukcije pojmov«. V Kantu tujem jeziku lahko rečemo, da je matematika zapis, ki nima drugega jamstva kot svoje nenehno zapisovanje. Ne podvaja je nobena odločitev za matematiko, ampak je zgolj delujoči miselni stroj, se pravi, mišljenje, ki ne pozna instance Drugega, ki bi ga vodila in usmerjala.⁸

7. Zato bi lahko skoraj rekli, da se kaže samostojnost mišljenja ravno v *odsotnosti* poguma za samostojno mišljenje – v odsotnosti poguma kot nekakšne eksistencialne drže, v kateri bi subjekt uveljavljal v mišljenju svoj »jaz sem jaz«. Skoraj: če se ne bi tak opis neposredno vzeto nanašal samo na matematiko, saj samo na ravni njenega spoznavnega postopka res zaman iščemo kakršnokoli eksistencialno držo. Matematika je matematiziranje in drugega nič. Za filozofijo kot samostojno mišljenje pa velja, da je v njej odsotnost poguma za samostojno mišljenje ravno prisotna, postavljena v ospredje: filozofija je v toliko pogum za odsotnost tistega poguma za samostojno mišljenje, ki se kaže kot uveljavljanje svojega Sebsta, tega, kar pač mislimo.

8. Na tem mestu lahko na kratko opozorimo na Badioujevo analizo razmerja med matematiko in filozofijo pri Platonu. Matematika je prelom z mitom, s praznoverjem, nevednostjo in redom mnenja – kot taka je prva oblika samozadostne misli, ki ni odvisna od pozicije izjavljanja. Njena specifičnost je, da je edina točka preloma z *dokso*, ki obstaja. Tudi za dialektiko kot bistvo filozofije sicer velja, da prelomi z dokso, vendar pa filozofija ne obstaja, natančneje rečeno, obstaja edino kot program, kot projekt, kot napatilo in povabilo. Prav zaradi dejstva, da obstaja kot vselej-že-tu preloma z *dokso*, kot nekakšna skala preloma z redom mnenja, se matematike tudi drži sloves, da je nečloveška, abstraktna.

A prelom matematike z redom mnenja je zaznamovan s prisilo. Tisti, ki se ukvarjajo z matematiko, so prisiljeni, da postopajo v skladu z intelegibilnim, ne pa s čutnim, uverijo se v niz matematičnih dokazov in kujejo ta niz naprej. Matematični prelom z mnenjem ni hoten, ni izbran, je brez svobode. Zunanji znak tega prisilnega značaja matematike je, da uporablja matematika aksiome, ki jih ne more upravičiti. Veriga matematičnih dokazov je odvisna od

V nasprotju z matematiko je filozofija samostojno, brezpogojno mišljenje le na pogojen način. Pogoj za brezpogojnost filozofskega mišljenja je, da oblikuje filozof svoj spoznavni proces po zgledu matematiziranja kot nerazločljivo enotnost objektivnega in subjektivnega umnega spoznanja, katerega edina opora je nenehen proces filozofiranja. Ta pogoj uresničuje filozofija po meri pojma sveta: v njej je samostojno filozofsko mišljenje postavljeno kot samostojno. Drugače rečeno, filozofiranje po meri pojma sveta se izoblikuje tako, da je prvi pojavni obliki samostojnega filozofskega mišljenja, tistemu »filozofiranju«, ki se ga je mogoče naučiti, dodana še njegova lastna samostojnost kot njegov pogoj: mišljenju »o umu iz uma« se doda še »zavoljo uma«, naravnost mišljenja na, kot pravi Kant, bistvene smotre uma.

A če je filozofija na eni strani brezpogojno mišljenje pod pogojem, tedaj pade na drugi strani ta pogoj v filozofijo samo. Je znotrajfilozofski pogoj filozofije, saj ga uresničuje filozofija, ki se ravna po pojmu sveta. Tako pride do tega, da se filozofija iz pogojno brezpogojnega mišljenja spremeni v mišljenje, ki je pogoj samega brezpogojnega. Filozofija je brezpogojno samostojno mišljenje, ki samega sebe dojema v tem, kar ga kot brezpogojno mišljenje omogoča. In če je filozofija, ki je pod pogojem matematike, navsezadnje postavljena nad njeno brezpogojno samostojnost, je to prav zato, ker razume sebe kot pojasnilo, kaj je pogoj, da je nekaj, v tem primeru mišljenje, lahko brezpogojno. Filozofija po meri pojma sveta izraža, da ni dovolj, da brezpogojno samostojno mišljenje samo je: za to, da bi lahko obstajalo kot brezpogojno, mora biti še suplemenrirano s samim seboj kot absolutnim pogojem.

Instanca pogoja brezpogojnega je pri Kantu mišljena v pojmu *ideala filozofa*, ki je za filozofijo po meri pojma sveta bistven. Filozofirati v okviru svetnega pojma filozofije pomeni sprejemati predstavo o filozofiji kot zakonodajalcu človeškega uma. A ta zakonodaja ni nekaj, kar empirično obstaja, ampak je le

začetka, ki je aksiomatsko določen. Matematični postopek nosi v sebi nemo nasilje, matematika misli ne omogoča svobodnega samorazpolaganja. Je paradigma miselne diskontinuitete z danim, hkrati pa prisilna temačnost misli, ki se ne more polastiti same sebe in se razsvetliti. Zato matematična resnica tudi ne obstaja nikoli v poziciji modrosti. Skratka, »matematika je preveč nasilno resnična, da bi bila svobodna oziroma je preveč nasilno svobodna (se pravi, diskontinuirana), da bi bila absolutno resnična« (A. Badiou, *Conditions*, Pariz 1993, »Philosophie et mathématique«, str. 171.) Pojasnitev preloma pripada šele filozofiji. Hipotezi matematike zoperstavlja filozofija načelo, začetek, ki deluje kot avtoriteta in razsvetljuje. Filozofija prekinja nasilnost matematične prekinitev tako, da diskontinuiranost misli, da izreče njeno načelo: misli in imenuje paradigmatičnost paradigme. Cena za to pa je, da ne obstaja, da je v bistvu misel, ki je v modusu nastajanja, prihajanja.

ideja uma. V empirični dejanskosti filozofiranje je mogoče najti le zastopnika te ideje – predstavo idealnega filozofa, ki vodi filozofiranje. Idejo o zakonodajnosti uma je, kot pravi Kant, sicer mogoče najti v vsakem človeškem umu, ni pa nobenega empiričnega filozofa, ki bi ustrezal podobi ideala filozofa. Mesto ideala, ki vodi samostojno filozofiranje, je vselej prazno.

Pomen in vlogo instance ideala filozofa za samostojno mišljenje lahko povzamemo v treh točkah. Prvič, ideal filozofa stoji, kot ni težko ugotoviti, na mestu temeljne predpostavke vsega spoznanja in mišljenja⁹: da namreč obstaja neka končna točka spoznanja, ki mišljenje poenotuje, osmišljuje in s tem sploh šele naredi možnega. Ideal filozofa zagotavlja, da ni ničesar, česar ne bi bilo mogoče misliti. Je označevalec tega, da je načeloma mogoče izreči Vse, da v človeškem miselnem izkustvu sveta nič ne manjka. Če razumemo končno točko spoznanja kot Resnico, lahko vlogo ideala filozofa opredelimo na kratko takole: obstaja Resnica. Misliti samostojno pomeni biti v mišljenju zavezan zgolj in samo Resnici.

A če ideal filozofa zagotavlja, da v miselnem srečanju s svetom nič ne manjka, tedaj postavlja, drugič, načelna nemožnost, da bi v svojem filozofiranju lahko kdajkoli ustrezali temu idealu, obstoj Resnice radikalno pod vprašaj. Dejstvo, da ostaja mesto ideala vselej prazno, spreminja idealnega filozofa iz označevalca tega, da je možno reči Vse, da nič ne manjka, v označevalec manka tega »nič ne manjka«. Daleč od tega, da bi deloval kot označevalec tega, da je možno reči Vse, da obstaja razsežnost Resnice, deluje ideal filozofa bolj kot označevalec nemožnosti reči Vse. Je označevalec tega, da Resnice, ki ji je zavezano samostojno mišljenje, ni možno izreči. Ideal filozofa reprezentira prazno mesto za vselej odsotnega (zadnjega) pomena, prazno mesto Resnice.

Tretjič, ideal filozofa je znamenje za to, da je samostojno mišljenje neločljivo povezano z normo samostojnega mišljenja. Samostojno mišljenje teče le, če ga podvaja norma samostojnosti, če tisti, ki misli samostojno, hkrati misli v imenu samostojnosti, denimo, v imenu zavezanosti mišljenja Resnici in ničemur drugemu kot Resnici. Neločljivost samostojnega mišljenja in njegovega lastnega pojma je seveda samo drug izraz za to, da norme samostojnosti ni zunaj filozofiranja samega. Prav zaradi svoje absolutne imanentnosti aktu filozofiranja pa ostaja norma, ki ga vodi, tudi prazna. Obstaja le v obliki tega, kar od znotraj prebija imanentnost tega akta, kar je v njem navzoče kot njegov zunanji pre-

9. Tu prevzemam argumentacijo, s katero Jacques-Allain Miller v seminarju »1,2,3,4« razlaga funkcijo pojma mana pri Lévi-Straussu.

sežek. Filozofirati v okviru pojma sveta, filozofirati samostojno, zahteva od filozofa, da vzame nase prazno mesto odsotne Resnice, se pravi, da vzpostavi svojo filozofsko misel na praznem mestu odsotnega pomena. Kot samostojni mislec obstaja le, kolikor svoje mišljenje organizira okoli nekega momenta smisla brez pomena.

Povejmo to drugače: samostojnega mišljenja ne vodi in ne usmerja niti predstava, da je možno reči Vse, da obstaja Resnica, niti ga ne vodi in ne usmerja predstava, da ni možno reči Vsega, da je Resnica v sebi prazna. Pač pa je samostojno tisto mišljenje, ki ga žene to, da je nemožno ne reči tega, česar ni možno reči. Nemožno je, da ne bi rekli Vsega, da ne bi torej izrekli tudi Resnice kot take, Resnice v njeni nemožnosti. Samostojnost mišljenja se kaže v tem, da subjekt vztraja na razsežnosti Resnice in hkrati vzame nase njeno brezopornost, s tem pa tudi brezopornost svojega lastnega mišljenja. A vzeti nase brezopornost lastnega mišljenja ni gesta, s katero bi subjekt v odsotnosti (zadnjega) pomena, v praznini, ki zapolnjuje Resnico, prepoznal samega sebe. Vzeti nase brezopornost lastnega mišljenja zahteva od subjekta, da se sestavi z nekim momentom realnosti, v katerem se ravno ne more prepoznati, saj ni drugega kakor navzočnost praznine Resnice same. Subjekt samostojnega mišljenja se konstituira v procesu subjektivne destitucije, v katerem se sestavi, se pravi, distancirajoče identificira s tem, kar je za svet možnega smisla, ki ga proizvaja s svojim samostojnim mišljenjem, njegovo nemožno-realno.

Prav s tem momentom realnega, prek katerega pride subjekt samostojnega mišljenja do svojega avtonomnega bivanja, je povezano tudi vprašanje, zakaj je samostojno filozofiranje pri Kantu navezano na pojem sveta. Tu se s tem vprašanjem ne bomo ukvarjali. Povejmo le, da bi morali, če bi hoteli odgovoriti nanj v okviru Kantove filozofije, izhajati iz tega, da sodi svet, na katerega se nanaša samostojno filozofiranje, k dinamičnim kozmološkim idejam. Z dinamično sintezo pojavov je svet predstavljen kot narava, se pravi, »kot dinamična celota«, pri kateri »ne gre za agregacijo v prostoru in času, da bi vzpostavili svet kot velikost, ampak za enotnost v *bivanju* pojavov«¹⁰. Pri svetu kot naravi torej ne šteje, tako kot pri matematičnem pojmu sveta, velikost brezpogojne totalnosti pojavov. Kar tu šteje, je *bivanje* pojavov. To *bivanje*, ki ga artikulira dinamični pojem sveta kot narave, je tudi tisti moment, ki je bistvenega pomena za samostojno filozofiranje. Ne da bi se spuščali v imanentno analizo kategorije

10. Krv, B446-47/A418-19. K problemu pojma sveta kot narave cf. tudi J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris 1986, str. 22. sl.

bivanja v okviru dinamičnih kozmoloških idej, ki bi nas morala pripeljati do Kantovega razlikovanja med matematičnimi in dinamičnimi načeli čistega razuma, bomo tu postavili naslednjo trditev: bivanje totalnosti pojavov je jamstvo, ki ga mišljenje daje samemu sebi, da takrat, ko obravnava fenomenalni svet, nima samo opraviti s samim seboj, ampak se nanaša na nekaj mišljenju radikalno heterogenega, zunanjega. Drugače rečeno, bivanje sveta kot dinamične celote je Kantovo ime za to, da sodi k umu nekaj, kar ni um sam. Je Kantovo ime za tisti presežek, ki je konstitutiven za imanentnost samostojnega mišljenja, kjer govori um iz uma o umu zavoljo uma samega. Odločitev za filozofijo po meri sveta je odločitev za to, da je za eksistenco tistega, ki želi samostojno misliti, bistvena prav artikulacija te notranje zunanosti.

*

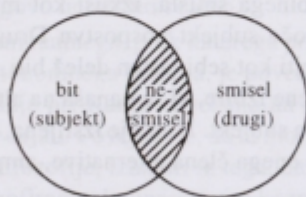
A pojem sveta, ki je pri Kantu bistven za problem samostojnega filozofiranja, bomo tu, kot rečeno, pustili ob strani. Problemu samostojnega filozofiranja se bomo raje približali prek ovinka. V nadaljevanju bomo skušali filozofijo po meri pojma sveta opredeliti v okviru logike alienacije in separacije, dveh med seboj povezanih procesov, s katerima Jacques Lacan razlaga konstitucijski proces subjekta v njegovem konstitutivnem razmerju z Drugim¹¹. Alienacija je proces, v katerem se subjekt, ki lahko pride k sebi le zunaj sebe, v polju Drugega, simbolnega smisla, izkusi kot manko-bit, separacija pa proces, v katerem se hoče subjekt gospostvu Drugega izmahniti tako, da uveljavlja svoj manko-bit kot sebi lasten delež biti. Obe operaciji prikazuje Lacan kot rezultat izsiljene izbire, ki se nanaša na alternativo »bit ali misel«, prek katere se konstituira subjekt. Izbira je izsiljena, ker subjekt, če ne izbere »pravilno«, ne izgubi le enega člana alternative, ampak izgubi oba, s tem pa tudi samega sebe.

V Seminarju XI opredeli Lacan alienacijo kot rezultat izsiljene izbire, pri kateri subjektu, ki se je odločil za misel oziroma smisel, umanjka bit. V seminarju »Logika fantazme« pa sta izsiljena izbira in z njo povezana alienacija

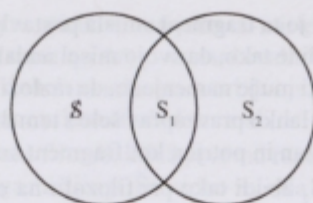
11. Opirali se bomo na Lacanov seminar *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (ur. J.-A. Miller) Pariz 1973, (slov. prev.: *Seminar XI, Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana 1980 (CZ), Ljubljana 1996 (Analecta); na neavtorizirano objavo seminarja *Logique du fantasme*. Poleg že navedenega Millerjevega seminarja »1,2,3,4,«, ki mu sledimo v njegovem razumevanju alienacije in separacije, želimo bralca napotiti še na članek Mladena Dolarja »Cogito kot subjekt nezavednega«, v: Razpol 10, Ljubljana 1989, str. 65-95.

opisana kot proces, v katerem se subjekt odloči za bit na račun misli. Naša naloga bo pokazati, prvič, da se filozofiranje v okviru pojma sveta, podvrženo logiki izsiljene izbire med bitjo in mislijo, vpisuje najprej v izbiro misli na račun biti, in drugič, da se lahko subjekt samostojnega mišljenja konstituira šele kot odgovor na drugo izbiro, v kateri se odloči za bit na račun misli. Skratka, sledeč poti, ki vodi od Seminarja XI k seminarju »Logika fantazme«, bomo filozofijo po meri pojma sveta najprej prikazali kot rezultat izbire mišljenja, v drugem koraku pa jo bomo obravnavali z gledišča izbire biti.

Začnimo torej z začetkom, s šolskim filozofom-učencem, ki se je odločil, da bo zapustil šolo, da bi na ta način postal subjekt, se pravi, začel misliti v skladu z »občimi načeli uma«, torej samostojno. Našemu šolskemu filozofu se torej njegova izhodiščna situacija kaže kot situacija izbire med njegovim dose-danjim šolskim bivanjem in poskusom samostojnega mišljenja. Skratka, kaže se mu kot izbira med bitjo in mišljenjem, kjer ne more izbrati drugače kakor tako, kot je dejansko že izbral s tem, da se je zavedel, da je postavljen pred izbiro. Drugače rečeno, izbira je izsiljena, saj je jasno, da se lahko učenec filozofije izoblikuje kot samostojni mislec le tako, da se odloči za delo misli in z njim povezano razsežnost smisla. Izhodiščno situacijo bomo torej prikazali kot unijo dveh množic.



Dodajmo k tej shemi še, da šolski filozof s svojo izbiro ne izgubi le svoje dosedanje (šolske) biti, ki se po opravljeni izbiri izkaže kot prazna množica nemožne izbire. Tudi izbrana misel je zaznamovana z izgubo, in sicer z izgubo tistega dela ne-misli oziroma ne-smisla, ki tvori presek obeh množic. V našem primeru lahko v ta del umestimo tisti neujemljivi, vselej zamujeni prvi preblik misli in smisla, tisti neujemljivi trenutek vselej že opravljene izbire, ki je šolskega filozofa prisilil k temu, da se odloči za samostojno filozofiranje. Da bi bolje razumeli situacijo, ki je ustvarjena z izsiljeno izbiro, jo lahko ponazorimo z drugo shemo.



Za kaj gre v tej shemi? Učenec filozofije, S , je opravil svojo izbiro tako, da je sprejel neko filozofsko stališče, oblikoval neko misel, postavil neko tezo, ki po njegovem mnenju vsebujejo to, za kar mu v njegovem mišljenju gre, Resnico. Skratka, začel je misliti, sprejel je neki prvi označevalec S_1 . Pri tem S_1 gre na eni strani za fragment smisla, na drugi strani je v njem vsebovan sam filozofirajoči subjekt. Temu S_1 je zaupal vso svojo mislečo eksistenco, in S_1 ga v zameno reprezentira kot samostojnega misleca, kot nekoga, ki mu gre v njegovem mišljenju za Resnico in za nič drugega kot za Resnico. Seveda označevalec S_1 ne trdi, da je fragment smisla, ki ga vsebuje, že Resnica sama. Označevalec S_1 samo postavlja, da obstaja Resnica, in sicer tu, v tem fragmentu smisla. In le kolikor obstaja Resnica, obstaja tudi filozof kot subjekt, S , ki misli samostojno. Subjekt, S , je tu v svojem samostojnem bivanju neposredno in nerazločljivo staljen z označevalcem S_1 .

Izbira prvega označevalca S_1 , izbira misli v fragmentu smisla, je neizogibna, brez nje ni samostojnega misleca. Težava s tem prvim označevalcem S_1 pa je seveda v tem, da se filozof kot mislec z njim ne more zadovoljiti. Brž ko bi se zadovoljil z njim, bi se njegova misel spremenila v nemi spomenik same sebe. Naš učenec-filozof se torej sooča s tem, da se, če parafraziramo Lacana, lahko rodi kot mislec le, kolikor v polju Drugega vznikne označevalec. Ta označevalec pa deluje tako, da nastajajočega misleca takoj skrepeni v označevalec, »da ga z istim gibom, s katerim ga priključuje, da začne delovati, da govori kot subjekt, že tudi okamni«. ¹² Da bi se lahko uveljavil kot samostojni mislec, je filozof navezan nato, da sebi in drugim pojasni, kaj je hotel s svojim prvim označevalcem S_1 pravzaprav reči. Mora torej dokazati, odkod je, kot bi rekel Kant, vzel svojo Resnico. ¹³ Skratka, ne more ostati pri golem zatrjevanju, da gre v S_1 , v izbranem fragmentu smisla za Resnico, ampak mora biti tudi zmožen,

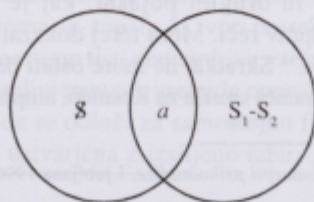
12. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana 1996, str. 193.

13. Cf. KrV, B864/A 836.

da zahtevo po Resnici, ki jo ta fragment smisla postavlja, tudi argumentativno utemelji. Kar lahko naredi le tako, da svojo misel nadaljuje, da torej poseže po drugem označevalcu S_2 , ki mu je namenjeno, da razloži smisel Resnice prvega. Zdaj se tudi pokaže, da je lahko pravzaprav šele s tem drugim označevalcem S_2 prvi označevalec S_1 izkazan in potrjen kot fragment smisla.

Označevalni par S_1 - S_2 zbudi tako pri filozofu na eni strani upanje, da bo lahko končno opredelil Resnico v njenem smislu, jo naredil razumljivo sebi in drugim. Na drugi strani pa ravno vpetost mislečega subjekta in smisla v označevalni par to upanje razveljavi. Tudi označevalec S_2 mora namreč svojo zahtevo po Resnici upravičiti s pomočjo označevalca S_3 , ta mora zopet poseči po označevalcu S_4 itn. Filozof tako ne pride do določitve Resnice, ne uspe se vzpostaviti kot mislec, pač pa izkusi, da so njegovo mišljenje, z njim pa Resnica in on sam kot mislec, ujeti v neskončno drsenja smisla. Tisti »zavoljo resnice same« označevalca S_1 se je z drugim označevalcem S_2 dokončno spremenil v vselej drugi označevalec nenehnega procesa iskanja Resnice, v katerem nima filozof nikoli opraviti z resnico, ampak vselej le s fragmentom smisla. Prav tako filozof v tem procesu ne pride do določitve svoje samostojne biti, ne uspe se torej vzpostaviti kot samostojni mislec, ampak izkusi svojo bivanje vse prej kot nenehni manko-biti.

Če povzamemo: prva izkušnja na poti iz šole v svet je za filozofa, ki je želel postati samostojen mislec, filozof, ki misli po meri pojma sveta, vse prej kot vzpodbudna. Že po prvem samostojnem koraku ugotovi, da ga je njegova izbira mišljenja postavila v položaj, ki še zdaleč ne ustreza njegovi želji. Če noče okamneti v prvem označevalcu S_1 , je obsojen na to, da zgubi v nenehnem označevalnem drsenju smisla tako tisti »zavoljo« svojega mišljenja, S_1 Resnice, kot tudi svojo samostojno bit. Izbior misli ga je torej predal procesu alienacije, neskončni verigi S_1 - S_2 , v katerem subjektu umanjka tako Resnica njegovega samostojnega mišljenja kakor njegovo samostojno bivanje samo. Položaj lahko ponazorimo z naslednjo shemo.



Na eni strani imamo tu opraviti s subjektom-mislecem, S , ki ostane v miselnem statusu nedoločen, na drugi strani z označevalno verigo S_1 - S_2 , z nenehnim drsenjem smisla. Presek obeh množic pa tvori dvojna izguba biti in resnice, ki smo jo tu zapisali z lacanovskim simbolom mali a .

A postavimo, da se naš filozof, kljub prvemu razočaranju, še vedno oklepa izbrane poti samostojnega mišljenja. Še vedno želi, da bi se vzpostavil in spoznal kot samostojen, zgolj Resnici zavezan mislec. Zato seveda na položaj, v katerega ga je spravil njegov prvi korak, ne more pristati. Začetno alienacijo mora premagati, najenostavnejši način, kako lahko to naredi, pa je, kot se zdi, da se pač loči od tega, kar je to alienacijo v bistvu povzročilo in kar jo omogoča – ločiti se mora torej od označevalne verige, od (vselej) Drugega smisla.

Kako poteka ta filozofov Ne označevalni verigi? Tako, da se opre filozof na tiste izkušnje, ki jih je pridobil v svojem dosedanem samostojnem mišljenju. Uporabi pa lahko predvsem dve svojih izkušnji. Prvič, način, kako poteka njegovo mišljenje, ga je poučil, da se Resnica, tisti zadnji »zavoljo« njegovega mišljenja, nenehno prelaga in izmika v verigi vselej drugih označevalcev. A pripišimo filozofu-učencu vsaj elementarno raven inteligentnosti. Predpostavimo torej, da zna, tudi če mu samostojno mišljenje še dela težave, vsaj ločiti med teologijo in filozofijo. Ker torej v sebi ne čuti nobene potrebe, da bi odlaganju Resnice pripisal teološko razsežnost nedosegljivosti zadnje Resnice, se odloči za naslednji sklep: Resnica ni nedosegljiva, Resnica obstaja, in sicer tu in zdaj, o tem mu govori dejstvo, da ji je sam, čeprav se mu nenehno izmika, ostal zvest. Vendar pa je Resnica v sebi prazna. Druga izkušnja je povezana s prvo: odlaganja Resnice, na katero je vezal vso svojo eksistenco, izkusi filozof-učenec kot subjektivno nemožnost, da bi zares bil samostojen mislec: na podlagi tega izkustva zdaj sklepa, da je kot samostojni mislec obeležen s konstitutivnim mankom-biti.

Separacija, zastavljena kot odgovor na alienacijo, se začne s tem, da filozof obe izkustvi poveže v eno samo: prazno mesto vselej odsotne Resnice vzame nase, prepozna ga kot svoje lastno mesto. Skratka, v praznini Resnice razbere samega sebe v svojem manku-biti. V drugem koraku se skuša filozof na podlagi tega spoznanja vzpostaviti kot samostojen mislec, zgraditi skuša svojo avtonomno bit. Dejstvo, da je vzel prazno mesto Resnice nase, da je v njem prepoznal samega sebe, razume zdaj takole: resda se ne more določiti kot nič bivajočega, saj se mu vsaka trdna določitev vselej znova izmakne v drsenju označevalne verige. Vendar pa je, ko je povezal dva manka, manko Resnice in manko svoje biti, v tej povezavi prišel do samega sebe. Ali ni treba iz tega prekrivanja dveh

mankov, v katerem je prepoznal sebe, potegniti sklep, da on sam kot samostojni mislec pač *je* manko-biti? Skratka, filozof ponudi svoj manko-biti kot tisto, kar samo nikoli ne umanjka, kar je vselej tu. Kot samostojni mislec ni sicer nič bivajočega, ni pa brez biti, še več, je neka bit, ki je ni več mogoče razpustiti v dimenziji Drugega, v označevalnem drsenju smisla. Od Drugega smisla se poskuša torej ločiti tako, da se identificira s podobo nečesa, kar označevalna veriga sicer artikulira, a v njej sami ni mogoče nikoli artikulirati, nečesa, kar je samo v sebi ireduktibilno brez-smiselno¹⁴.

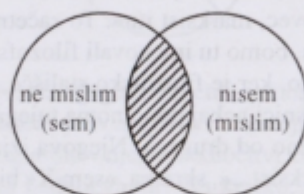
A ne glede na to, kako uspešen se lahko zdi ta proces ločitve od Drugega smisla, filozofu vendarle ne omogoča, da bi se dojel v svoji samostojni biti. V zadnji instanci deluje namreč celoten proces kot operacija, s katero se filozof še enkrat postavi v službo Drugega. S tem, ko postavi samega sebe, svoje Sebstvo na prazno mesto v redu smisla vselej manjkajoče Resnice, hkrati tudi postavi, da je on sam tisto, kar manjka razsežnosti smisla, Drugega. Od Drugega se sicer loči, a tako, da hkrati ne le potrdi, ampak še okrepi njegov status: če je bil videti red smisla zaradi vselej izmikajoče Resnice ima začetku luknjičav, manjkav, se zdi zdaj, potem ko je filozof s samim seboj zakril manko v redu Drugega, kot sicer transcendentna, a v sami sebi neokrnjena Celota smisla.

Prvi poskus, da bi se rešil radikalne negotovosti, brezopornosti, v katero ga je pahnila njegova odločitev za filozofijo po meri pojma sveta, se je za filozofa tako končal neuspešno. Njegova separacija od Drugega ga ni pripeljala ne do gotovosti o Resnici, ki ji je zavezano njegovo mišljenje, ne do gotovosti o njem samem kot subjektu samostojnega mišljenja. Kaj mu torej še preostane, če vsem razočaranjem navkljub še vedno ni popustil glede svoje želje, biti filozof, če je torej še vedno zvest aksiomu, da mu gre za resnico in za nič drugega kot resnico? Kaj lahko filozof, ki je prestopil prag šole, da bi začel samostojno misliti, še naredi, da bi se odtegnil tisti odtegnitvi svoje biti, ki jo je povzročil njegov korak v samostojnost?

Preostane mu to, kar ponavadi preostane v položaju, ki se zdi brezizhoden: da, enostavno, nadaljuje po zastavljeni poti, denimo tako, da se odloči za nov začetek. Za našega filozofa pomeni ta nov začetek, da preprosto pozabi na svojo začetno izbiro mišljenja na račun biti in se odloči za novo izbiro. A

14. Tako, da se identificira, denimo, s podobo svoje končnosti, da upodobi samega sebe kot nekoga, ki je vselej omejen z empiričnimi, prostorsko-časovnimi pogoji svoje eksistence, čeprav ni z njimi nikoli popolnoma določen, tako da zaradi te svoje končnosti ne more nikoli dojet celote smisla, smisel v vsej njegovi konsistentnosti.

tudi tokrat se ta izbira vsiljuje kar sama od sebe: kaj je namreč po vsch prestanih težavah zaradi izbire misli bolj samo od sebe umevno kakor to, da se tokrat odloči, da začne z nečim, kar je bolj gotovo? In kaj je za filozofa bolj gotovo kakor to, da on sam, čisto preprosto, je, da obstaja, tudi če v tej svoji eksistenci, kot se zdi, ni kaj preveč močan v samostojnem mišljenju? Tako kot je zanj tudi gotovo, da ga tam, kjer se na vso moč trudi, da bi samostojno mislil, da ga torej tam očitno ni, da tu ne more nikoli priti o svoje biti. Gre torej za naslednji položaj:



Filozof je torej spet postavljen pred izbiro »bit ali misel«, vendar pa ima ta izbira tokrat obliko naslednje alternative: »bodisi ne mislim (a sem) bodisi nisem (a mislim)«. Ali tudi: »tam, kjer sem, tam ne mislim, tam, kjer mislim, tam nisem«. In filozof je na podlagi svojega dosedanjega izkustva s samostojnim mišljenjem prepričan, da tokrat ne more izbrati nič drugega kakor tisti »ne mislim, sem«. Prepričan je, da mora tokrat izbrati svoj biti-jaz brez misli.

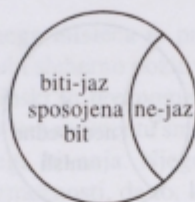
Vendar pa je naš filozof, kot že rečeno, še vedno ostal zvest želji misliti samostojno v okviru filozofije po meri pojma sveta. Drugače rečeno, njegov biti-jaz se ni popolnoma zaprl za učinke misli, izrinjene iz biti. Zato je tudi pripravljen priznati, da tisti »ne mislim«, v katerem je zasidran njegov biti-jaz, ne glede na vso gotovost, ki se ga drži, ni nekaj zaključnega, dovršenega. Skratka, pripravljen je priznati, da izhodiščnega položaja ni mogoče imeti za nekaj v sebi sklenjenega, in da zato tudi njegov biti-jaz ne more postavljati zahteve, da je kar že vsa bit. Zvestoba želji biti filozof učinkuje tako, da je tudi pri drugi izbiri, pri kateri se je filozof odločil za bit na račun mišljenja, njegov biti-jaz zaznamovan z mankom biti. Trditev »sem filozof«, »zavezan sem Resnici«, ki ji je ostal filozof zvest, uvaja v njegov biti-jaz negotovost in nekonsistentnost. Vendar spremlja to trditev zdaj nekaj novega. Streznen s svojim dosedanjim izkustvom filozof zdaj vnaprej prizna, da tisti jaz, vsebovan v »sem filozof«, pravzaprav ni on sam, da to ni njegov jaz, da gre v resnici bolj za ne-jaz.

Kako je mogoče pojasniti ta nenavadni ne-jaz, prisoten v filozofovi želji biti filozof? Zadeva je manj zapletena, kot se zdi na prvi pogled. Da bi pojasnil instanco tega ne-jaza, je dovolj, da se filozof spomni na to, kako je stopil na pot samostojnega filozofiranja. Priklical si bo torej v spomin tisto nenadno, nepričakovano srečanje z neko filozofsko mislijo, tezo, izjavo, ki ga je s svojo prepričljivostjo nekako zagrabila in ga pripeljala na pot samostojnega mišljenja. Spomnil se bo, da je imela zaradi tega srečanja njegova trditev »sem filozof« pravzaprav obliki »spontane«, bolj ali manj eksplicitne identifikacije z določeno filozofijo. Imela je, denimo, obliko izjave: »sem fenomenolog, kritični teoretik, analitični filozof, lakanovec, marksist itn.« To začetno identifikacijo, ki nosi filozofovo »sem filozof«, bomo tu imenovali filozofsko-dogmatična identifikacija¹⁵. Dogmatična zato, ker je filozofsko stališče, s katerim se na začetku identificira, filozofu v resnici nekaj popolnoma tujega, ker stališče ne pripada njemu, ampak je sposojeno od drugega. Njegova izjava »sem odločen fenomenolog, lakanovec, marksist...«, skratka, »sem X« bi se morala v svoji razviti filozofsko-dogmatični obliki zato glasiti: »sem X, tudi če še ne vem natančno, kaj naj s tem X počnem, tudi če sam pravzaprav bolj izginjam v njem, tudi če v tem X ne prepoznam preveč dobro samega sebe«. Skratka, izjava »sem filozof, torej X«, odpira kot nujno filozofsko-dogmatična prostor za vpis ne-jaza.

Filozofa pripelje njegov nov začetek tako tudi do novih spoznanj o njegovih prvih, navidez neuspešnih korakih. Tako se mu zdaj za nazaj pokaže, da ga je pravzaprav prav njegova začetna, nujno filozofsko-dogmatična identifikacija pripeljala do tega, da je opustil svojo prvotno izbiro misli na račun biti in se odločil za drugo izbiro biti na račun misli. Za nazaj lahko ugotovi, da mu začetna izbira misli ni odtegnila vse biti, ampak mu je ponujala nekakšno minimalno filozofsko bit. Natančneje rečeno, zaradi filozofsko-dogmatičnega značaja začetne misli je bila ta bit le izposojena, šlo je strogo vzeto, za lažno, ponarejeno bit. In prav ta bit je izhodiščna pozicija druge izbire. Filozof torej zdaj ugotovi, da se s poskusom, da bi svoj biti-jaz, ki ni vsa bit, dopolnil s svojo željo biti filozof, pravzaprav navezuje na tisto točko, do katere bi ga pripeljala tudi polno razvita oblika njegove filozofsko-dogmatične identifikacije, in sicer: sem tam, kjer ne mislim, sestavina mojega bit-jaz je tudi nekaj, česar si ne morem pripisati, neki ne-jaz. Če si pomaga s Freudovo terminologijo,

15. Z besedami A. Badiouja: za to, da si filozof, je potrebno, da si vsaj enkrat v življenju trčil na besedo Gospodarja; cf. A. Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o Zlu*, (prev. J. Šumič-Riha), Problemi 1, 1996, str. 42.

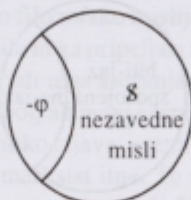
lahko reče tudi: sestavina mojega jaza je tudi *Es*, *Id*, Ono, skratka, nekaj, kar si ne morem nikoli prisvojiti in mi za vedno ostaja tuje. Orisani položaj lahko ponazorimo z naslednjo shemo:



Filozofa je spoznanje, da njegovi začetni samostojni koraki le niso bili neuspešni, da ga je pravzaprav prav njegovo samostojno filozofiranje pripeljalo k njegovi drugi izbiri, opogumilo v njegovi odločitvi, da nadaljuje po zastavljeni poti. V čem je jedro tega nadaljevanja? Na kratko: tisti ne-jaz, ki je najprej negativni modus njegovega obstoja, preobrne v nekaj pozitivnega. In sicer tako, da zunanost tega ne-jaza sprejme vase.

Kako ravna pri tem? Postavimo, da se bo sedaj nehal ukvarjati s tem ali je filozof ali ne, pač pa se bo zares lotil dela, filozofiranja. To pa lahko stori tako, da svoje filozofske misli, in te misli so navzoče v tistem ne-jazu, podvrže dvojnemu postopku preverjanja. Prvič, preveriti mora zahtevo po resnici izjav tiste filozofske zastavitve, ki ga je spravila na pot samostojnega filozofiranja. A narediti mora še nekaj, kar je še bolj pomembno, pogledati mora, ali drži njegova tiha predpostavka, da je v njem nekaj filozofa, da so že v sposojenih mislih na delu tudi njegove misli. Skratka, v njihovi resničnostni zahtevi mora preveriti tudi, drugič, svoje lastne misli. Tiste misli namreč, za katere mora filozof nujno predpostavljati, da so bile že od začetka vsebovane v njegovi filozofsko-dogmatični identifikaciji. Ko bi namreč v njej ne bile vsebovane, ne bi šlo za *filozofsko* dogmatično identifikacijo, se pravi, za identifikacijo, ki je, ne glede na svojo dogmatičnost, obeležena s samostojnim mišljenjem. Skratka, filozof mora preveriti svojo predpostavko, da so bile v njegovi začetni filozofsko-dogmatični identifikaciji vsebovane tudi resnične misli, resnično filozofske ideje, še več, da so ga prav te resnične misli pripravile k temu, da v določeni filozofiji prepozna samega sebe kot filozofa. V čem je ta preizkus? V tem, da skuša na konsistenten, koherenten in načeloma vsem prenosljiv način razviti vse teoretične implikacije svojega začetnega filozofsko-dogmatičnega stališča. Z delom kritičnega preverjanja, se pravi, z eksplikacijo začetnih misli

v njihovi Resnici, pa filozof tudi že zapušča izsiljeno izbiro, stališče »ne mislim, sem«, in se umešča v izključeno izbiro, se pravi, v stališče »nisem, mislim«. To izključeno izbiro lahko ponazorimo z zadnjo shemo:



Stališče »nisem, mislim« zastopajo tu prav tiste filozofove »lastne«, resnično filozofske misli, za katere filozof predpostavlja, da so bile, čeprav brez njegove vednosti, navzoče v njegovi začetni filozofsko-dogmatični identifikaciji. Zato jih bomo tu imenovali kar »nezavedne« misli. Stališče »nisem«, ki ga filozof povezuje s svojimi mislimi, pa nam pomeni: nisem, ker so te misli, čeprav so moje misli, nove misli. Nove pa so misli lahko le kot resnične misli, kot misli torej, ki so zavezane Resnici, tistemu torej, kar radikalno prekinja ne le red mnenja, ampak tudi red smisla, red že vedenega. Misli, implicirane v filozofovem »nisem, mislim«, pa niso nove le glede na njegovo izhodiščno vednost. Nove, nevedene, ali tudi, »nezavedne«, so tudi glede na tisto filozofsko zastavitev, s katero se je filozof identificiral na začetku. Misli, ki jih razvija filozof, so v toliko nevedeno njegove referenčne filozofije, kolikor išče Resnico te filozofije v njenih vrzelih, v njenem na-pol-izrečenem, skratka, v tem, kar ni v njej nikoli navzoče v celoti, kar v njej vedno umanjka – ta manko je v zgornji shemi označen z $-\varphi$ kastracije. V našem primeru lahko beremo ta simbol tudi takole: če sledi šolska filozofija pomenu besedila, ki ga razlaga, tedaj sledi filozofija po meri pojma sveta prazninam v besedilu, tistim mestom torej, na katerih reče avtor tisto, kar je več ali manj od tega, kar trdi, da je hotel reči.

Proces dvojnega preverjanja smisla je hkrati tudi proces subjektivacije, proces vzpostavitve filozofa kot subjekta samostojnega mišljenja. Pri tem subjektivacijskem procesu gre za to, da se ne-jaz (*Es*, *Id*), ki smo ga srečali v izsiljeni izbiri »ne mislim, sem«, prenese v izključeno izbiro »nisem, mislim«. Bistvo tega prenosa je v tem, da se v njem negativnost, vsebovana v poziciji ne-jaza, preobrne v pozitivno obliko »sem to – ta ne-jaz, ta *Es*, to Ono«. Preobrat pomeni naslednje: ko mislim samostojno, sem natančno ta ne-jaz, ta *Id*, to Ono. Ko mislim samostojno, sem ta ne-jaz, sem to – to Ono, ker gre, strogo

vzeto, v resničnem mišljenju ravno za to, da »svojo« misel, se pravi, misel, ki je ne vem, za katero pa kljub temu predpostavljam, da je resnična, na konsistenten, koherenten in načeloma vsem prenosljiv način razvijem in preverim v njeni zahtevi po resničnosti.

Subjektivacija samostojnega misleca je proces subjektivne destitucije, proces, v katerem filozof izgubi sleherno pozitivno vsebinsko določitev svoje biti. Spremeni se v brezvsebinski in brezpomenski ne-jaz oziroma v Ono, v smisel brez pomena. In prav v tem momentu smisla brez pomena pride subjekt misli do svojega samostojnega bivanja. Njegova samostojna eksistenca je namreč odvisna od njegove zmožnosti, da to, kar je brez vednosti postavljal kot resnično v ne-jazu, v Onem svoje filozofsko-dogmatične identifikacije, zdaj razdela v njegovi Resnici tako, da ni nikogar, ki te Resnice ne bi bil zmožen rekonstruirati. Sem to – to Ono, ta brezoporni temelj njegovega samostojnega mišljenja, je torej neka ireduktibilna singularnost, ki pa jo mora biti možno kot tako prenesti vsem, univerzalizirati. Proces subjektivacije poteka sicer v obliki subjektivne destitucije, vendar pa je hkrati tudi proces univerzalizacije. Te univerzalizacije ne motivirata ne konsenz ne intersubjektivnost. Kar jo spravlja v tek, je ireduktibilna singularnost tistega »sem to – to Ono«, ki organizira proces samostojnega mišljenja. Naloga nadaljnje analize, ki se je tu ne moremo več lotiti, bi bila pokazati, na kakšen način je proces univerzalizacije kot subjektivacije vozal trojega: univerzalnega, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse, singularnega, ki je univerzalnemu zunanje, a ga hkrati v svoji ireduktibilni zunanosti omogoča, in subjekta, ki se zatrjuje kot v sebi nična, a neprekoračljiva distanca univerzalnega do singularnega.

Gilles Deleuze

O ŠTIRIH POETIČNIH FORMULAH, KI BI LAHKO POVZELE KANTOVSKO FILOZOFIJO¹

»Čas je iz tira...«²

Shakespeare, *Hamlet*, I, 5

Tečaj je os, okoli katere se vrtijo vrata. Tečaj, *Cardo*, označuje podreditev časa točkam, ki so prav zato kardinalne, ker prek njih prehajajo periodična gibanja, ki jih meri čas. Kolikor čas ostaja v svojih tirnicah [gonds],³ je podrejen ekstenzivnemu gibanju, katerega mera, interval ali število je. Pogosto so poudarjali to značilnost antične filozofije: podreditev časa krožnemu gibanju sveta kot vrtljivim Vratom. To so vrata-valj, odprti labirint proti večnemu izvoru. Obstajala je cela hierarhija gibanj glede na njihovo bližino Večnemu, glede na njihovo nujnost, popolnost, uniformnost, rotacijo, sestavljene spirale, njihove osi in posamična vrata, s številnimi Časi, ki so jim ustrezali. Nedvomno se je čas v tem, ko je bilo gibanje, ki ga je meril, samo vse bolj in bolj *aberantno*, *oddaljeno od svoje smeri*, zaznamovano z meteorološkimi in zemeljskimi materialnimi naključji, nagibal k osamosvojitvi; toda to je bila težnja navzdol, ki je bila še odvisna od pustolovščin gibanja⁴. Čas je potemtakem ostal po svoji izvornosti *in* po izpeljanosti podrejen gibanju.

1. [Prevedeno po: »Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne«, v: *Critique et clinique*, Editions de Minuit, Pariz 1993, V. poglavje, str. 40-49.]
2. *The time is out of joint*: Čestov je iz Shakespearjeve formule pogosto naredil tragični motto svojega mišljenja. Prim. »Apothéose du déracinement« (*Pages choisies*, Gallimard) in »Celui qui a édifié et détruit des mondes« (*L'homme pris au piège*, 10-18).
3. [Besedo *gond*, ki sicer pomeni tečaj, stožer, stežaj (pri vratih), prevajamo izmenoma kot tečaj ali kot tir, tirnica, da bi tako ohranili referenco na Shakespearjev *out of joint*, ki se v slovenskem prevodu glasi »iz tira«, v francoščini pa *hors ses gonds* (biti ves iz sebe, besen, razdražen), oziroma *sortir de ses gonds* (vzkipeti, pobesneti, eksplodirati, iztiriti se).]
4. Erric Alliez je v antični misli analiziral to tendenco k osamosvojitvi časa, ko čas preneha biti krožen: na primer 'krematistiko' in čas denarnega gibanja pri Aristotelu (*Les temps capitaux*, Cerf).

Čas *out of joint*, vrata, ki so iz tira, pomeni prvi veliki kantovski preobrat: gibanje se podredi času. Čas ni več navezan na gibanje, ki ga meri, pač pa je gibanje navezano na čas, ki pogojuje gibanje. Prav takšno gibanje ni več določitev objekta, pač pa opis prostora, prostora, ki ga moramo odmisлити, da bi odkrili čas kot pogoj dejanja. Čas tako postane enočrten in premočrten, toda nikakor ne več v smislu, ko je meril izpeljano gibanje, pač pa v samem sebi in po samem sebi, kolikor vsakemu možnemu gibanju vsili zaporedje njegovih določitev. Gre za izravnavo časa. Čas preneha biti ukrivljen s strani Boga, ki je čas naredil za odvisnega od gibanja. Preneha biti kardinalen in postane ordinalen, postane red praznega časa. V času ni ničesar več izvirnega ali izpeljanega, kar bi bilo odvisno do gibanja. Labirint je spremenil smer: ni več krog ali spirala, pač pa nit, čista premica, ki je toliko bolj skrivnostna, kolikor bolj je preprosta, neizprosna, grozna – »labirint, ki sestoji iz ene same premice in ki je nedeljiv, nenehen.«⁵ Za Hölderlina je Ojdip že vstopil v to ozko sotesko počasne smrti, v skladu z redom časa, ki je prenehal »pesnikovati«.⁶ Nietzsche je v nekem podobnem smislu v tem videl najbolj židovsko med grškimi tragedijami. Kljub temu Ojdipa njegovo blodenje še žene kot gibanje odklona. Šele Hamlet dovrši osamosvojitve časa: izvede resnični preobrat, saj sedaj njegovo lastno gibanje izhaja zgolj iz zaporedja določitev. Hamlet je prvi junak, ki za delovanje resnično potrebuje čas, medtem ko so prejšnji junaki čas izkušali kot posledico izvirnega gibanja (Ajshil) ali kot posledico nesmiselnega dejanja (Sofokles). *Kritika čistega uma* je hamletovska knjiga, knjiga princa Severa. Kant se nahaja v historični situaciji, ki mu omogoča, da dojame celoten domet preobrata: čas ni več kozmični čas izvirnega nebesnega gibanja, prav tako ni ruralni čas, ki je izpeljan iz meteorološkega gibanja. Čas je postal čas mesta in nič drugega, postal je čisti red časa.

Zaporedje več ne določa časa, pač pa čas določi dele gibanja za zaporedne tako, kakor so pač v njem določeni. Če bi bil sam čas zaporedje, potem bi moral priti za nekim drugim časom, in tako v neskončnost. Stvari si sledijo v različnih časih, pa vendar so obenem istočasne, ostajajo, v nekem času. Ne gre več za to, da čas določimo z zaporedjem, prostor z istočasnostjo, stalnost z večnostjo. Stalnost, zaporedje in istočasnost so načini ali razmerja časa (*trajanje, serija, celota*). So drobcji časa. Ne le, da odslej časa ne moremo več določiti

5. Borges, *Fictions*, »La mort et la boussole«, Gallimard, str. 187-188.

6. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe* (in komentar Jeana Beaufreta, ki analizira odnos do Kanta), 10-18.

kot zaporedja, tudi prostora ne moremo več določiti kot koeksistence ali istočasnosti. Oba, tako prostor kot čas, moramo določiti povsem na novo. Vse, kar se giblje in spreminja, je v času, toda sam čas se ne spreminja, oziroma se ne spreminja več, ker ni večen. Je forma vsega, kar se spreminja in giblje, vendar gre za nespremenljivo formo, ki se ne spreminja. Ne gre za večno formo, pač pa ravno za formo tistega, kar ni večno, za nespremenljivo formo spreminjanja in gibanja. Videti je, da takšna avtonomna forma pomeni globoko skrivnost: zahteva novo definicijo časa (in prostora).

»Jaz je drugi...«

Rimbaud, pismo Izambartu, maj 1871, pismo Demenyju, 15. maj 1871.

Obstajalo je tudi neko drugo antično pojmovanje časa, kot način mišljenja ali kot intenzivno gibanje duše: neke vrste duhovni in meniški čas. Descartesov *cogito* ga sekularizira, laicizira: *jaz mislim* je neko dejanje trenutne določitve, ki vključuje neko nedoločeno eksistenco (*jaz sem*) in ki jo določa kot eksistenco misleče substance (*jaz sem stvar, ki misli*). Toda kako se lahko določitev nanaša na nedoločeno, če ne opredelimo načina, na katerega je to »določljivo«? Ta kantovski ugovor ima eno samo rešitev: nedoločena eksistenca je določljiva zgolj v času, v formi časa. »Jaz mislim« tako aficira čas in določa zgolj eksistenco jaza, ki se spreminja v času in ki v vsakem trenutku predstavlja neko stopnjo zavesti. Čas kot forma določljivosti torej ni odvisen od intenzivnega gibanja duše, nasprotno, intenzivna produkcija v stopnji zavesti v nekem trenutku je odvisna od časa. Kant izvede drugo osamosvojitve časa in dovrši njegovo laičnost.

Jaz [Le Moi] je v času in se ne spreminja: gre za nek pasivni, ali bolje, receptivni jaz, ki v času doživlja spremembe. *Jaz* [Le Je] je neko dejanje (*jaz mislim*), ki aktivno določa mojo eksistenco (*jaz sem*), a jo lahko določi zgolj v času, kot eksistenco pasivnega, receptivnega in spreminjajočega se *jaza* [*moi*], ki se reprezentira zgolj kot dejavnost svojega lastnega mišljenja. *Jaz* [Je] od *Jaza* [Moi] torej ločuje črta časa, ki ju postavlja v medsebojni odnos, ki ga pogojuje temeljna razlika. Moja eksistenca ne more biti nikoli določena kot eksistenca aktivnega in spontanega bitja, pač pa kot pasivnega *jaza* [*moi*], ki si ga predstavlja *Jaz* [Je], se pravi, spontanost določitve, kot Drugi, ki ga aficira (»paradoks notranjega čuta«). Ojdip je po Nietzscheju določen z neko čisto pasivno držo, toda ta je povezana z dejavnostjo, ki se nadaljuje po njegovi

smrti.⁷ Zato pa Hamlet toliko bolj izkazuje svoj eminentno kantovski značaj vsakič, ko nastopi kot neka pasivna eksistenca, ki, kot akter ali kot zaspane, prejme aktivnost svojega mišljenja kot nek Drugi, ki mu vendarle lahko da neko nevarno moč za kljubovanje čistemu umu. To je »metabulija«⁸ Murphyja pri Beckettu. Hamlet ni človek skepticizma ali dvoma, pač pa človek Kritike. Od mene samega me loči forma časa, kljub temu pa sem eden, saj Jaz [Je] ob izvajanju svoje sinteze nujno aficira to formo, ne samo takrat, ko en zaporedni del poveže z drugim, pač pa v vsakem trenutku, Jaz [Moi] pa je v tem nujno aficiran kot vsebina v tej formi. Forma določljivega ima za posledico to, da si določeni Jaz [Moi] predstavlja določitev kot Drugi. Skratka, norosti subjekta ustreza čas iz tira. Gre za dvojni obrat Jaza [Je] in Jaza [Moi] v času, ki ju postavi v medsebojno razmerje in ju pripne drug na drugega. To je nit časa.

V nekem pomenu gre Kant dlje od Rimbauda, saj ima velika Rimbaudova formula svojo polno moč zgolj v navezavi na šolske spomine. Rimbaud je svoji formuli dal aristotelovsko interpretacijo: »Toliko slabše za les, ko spozna, da je violina!... Če se baker zbudi kot trobenta, to pač ni njegova krivda...« Gre za razmerje pojem-objekt, pri čemer je pojem dejavna forma, objekt pa zgolj od njega odvisna materija. Gre za razmerje med modelom in odlitkom. Za Kanta pa nasprotno, Jaz [Je] ni pojem, pač pa predstava, ki spremlja vsak pojem; Jaz [Moi] ni objekt, pač pa tisto, na kar se vsi objekti nanašajo kot na nenehno variacijo svojih lastnih zaporednih stanj, neskončno modulacijo svojih stopenj v trenutku. Razmerje pojem-objekt je pri Kantu ostalo, le da ga je podvojilo razmerje Jaz-Jaz [Je-Moi], ki tvori *modulacijo, ne pa več odlitka*. V tem pomenu razlikovanje, ki pojme določi za forme (trobenta-violina), materijo pa za objekte (baker-les), nadomesti kontinuiteta linearnega razvoja brez vrnitve, ki zahteva vzpostavitev novih formalnih odnosov (čas) in razporeditev novega materiala (fenomena): kot da bi v Kantu že slišali Beethovna, in skoraj tudi že Wagnerjevo neprenehno variacijo.

Če Jaz [Je] določa našo eksistenco kot eksistenco pasivnega in v času se spreminjajočega jaza [moi], je čas tisti formalni odnos, s katerim duh samega sebe aficira, oziroma način, na katerega sami sebe notranje aficiramo. Čas bi torej lahko opredelili kot Afekt sebe s seboj, ali vsaj kot formalno zmožnost samoafekcije. V tem pomenu čas kot nespremenljiva forma, ki je ni mogoče več opredeliti kot čistega zaporedja, nastopi kot *forma notranjosti* (notranji

7. Nietzsche, *Rojstvo tragedije*, § 9.

8. Beckett, *Murphy*, Minuit, pogl. VI, str. 85.

čut), medtem ko prostor, ki ga ni mogoče več opredeliti kot koeksistence ali istočasnosti, po drugi strani nastopi kot forma zunanosti, kot formalna možnost, da nas aficira neka druga stvar kot zunanji objekt. Forma notranosti ne pomeni preprosto tega, da je čas notranji duhu, saj mu ni prostor nič manj. Forma zunanosti ne pomeni več tega, da prostor predpostavlja »drugo stvar«, saj, nasprotno, prav prostor omogoča vsako predstavo objektov kot drugih ali zunanjih. To pomeni, da ima zunanost za posledico prav tako imanenco (saj ostaja prostor notranji mojemu duhu), kot tudi transcendenco (saj je moj duh v odnosu do časa predstavljen kot nekaj drugega od mene). Ni čas tisti, ki nam je notranji, oziroma, nam vsaj ni posebej notranji, pač pa smo mi notranji času, in zaradi tega vselej z njim ločeni od tistega, kar nas aficirajoč določa. Notranjost nas nenehno pogloblja, nas cepi, podvaja, čeprav naša enotnost ostaja. Podvojitve, ki ne gre do konca, ker čas nima konca in ki je *vrtočlavica, oscilacija, ki tvori čas*, tako kot neomejen prostor tvori drsenje, valovanje.

»Kakšna kazen, da nam vladajo zakoni, ki jih ne poznamo!... Zakonom je namreč, kar zadeva njihovo vsebino, lastna skrivnostnost...

Kafka, *La muraille de Chine*

Kar je isto, kot če rečemo Zakon [*la loi*], kajti zakone, ki jih ne poznamo, komajda razlikujemo. Antična zavest govori o zakonih, saj s pomočjo zakonov spoznamo Dobro oziroma najboljše v takšnih ali drugačnih pogojih: zakoni nam povedo, kaj je Dobro, iz katerega izhajajo. Zakoni so »drugotno sredstvo«, reprezentant Dobrega v svetu, ki so ga bogovi zapustili. Kadar je prava Politika odsotna, pusti splošne direktive, ki jih morajo ljudje spoznati, da bi se pravilno obnašali. Zakoni so torej v posameznem primeru nekakšno posnemanje Dobrega z gledišča spoznanja.

Nasprotno pa Kant v *Kritiki praktičnega uma* sprevrne razmerje med zakonom in Dobrim ter tako zakon povzdigne v neko čisto in prazno enkratnost: dobro je tisto, kar pravi Zakon, dobro je odvisno od zakona in ne obratno. Zakon kot prvo načelo nima ne notranosti ne vsebine, ker bi ga vsaka vsebina zvedla na neko Dobro, katerega posnemanje bi bil. Je čista forma, ki nima čutnega ali inteligibilnega objekta. Zakon nam ne nalaga, kaj je treba storiti, pač pa katero subjektivno pravilo je potrebno ubogati, ne glede na to, kakšno je naše dejanje. Vsako dejanje, katerega maksimo lahko *mislimo* brez protislovja kot univerzalno in ki ima lahko za svoje gonilo zgolj to maksimo, je moralno

(laži, na primer, ne moremo misliti kot univerzalne, ker implicira vsaj tiste, ki vanjo verjamejo in ki zato, ker vanjo verjamejo, ne lažejo). Zakon je torej določen kot čista forma univerzalnosti. Ne določa nam, za kateri objekt volje si moramo prizadevati, da bi bili dobri, pač pa kakšno formo mora imeti ta objekt, da bi bili moralni. Ne pravi nam, kaj je treba, pač pa: Treba je!, iz česar deducira dobro, se pravi objekte tega čistega imperativa. Zakon ni spoznan zato, ker v njem ni česa spoznati: je objekt čisto *praktične*, ne pa teoretične ali spekulativne določitve.

Zakon se ne razlikuje od svoje sentence, ta pa se ne razlikuje od aplikacije, izvršitve. Če je zakon prvi, ne razlikuje več med »obtožbo«, »obrambo« in »razsodbo«.⁹ Je združen s svojim odtisom v našem srcu in mesu. Toda tako nam ne daje zadnjega spoznanja o naših napakah. Kajti tisto, kar njegova šivanka vpiše v nas, je: *Deluj iz dolžnosti* (in ne samo v skladu z dolžnostjo)... Vpiše zgolj to. Freud je pokazal, da se, če v tem pomenu pomeni dolžnost odpoved vsem interesom in nagnjenjem, globlja kot je odpoved, močnejše in strožje izvaja zakon. Bolj natančno kot ga izvajamo, strožji je. Ne prizanaša niti svetnikom¹⁰. *Zakon nas nikoli ne odveže dolga*, prav tako ne oprošča ne našim vrlinam ne pregreham ne napakam: tako v vsakem trenutku obstaja zgolj navidezna poravnava, moralna zavest se še zdaleč ne pomiri, pač pa se z našimi odpovedmi le še okrepi in je le še bolj neizprosna. To ni Hamlet, pač pa Brutus. Kako naj zakon razkrije svojo skrivnost, ne da bi onemogočil odpoved, iz katere se hrani? Lahko le upamo, da bo do poravnave prišlo, da bo »kdo ozdravil spekulativni um«, vendar se poravnava ne more več zgoditi v tem trenutku, pač pa je možna le z gledišča napredka, ki poteka v neskončnost, v vse strožjem ustrežanju zakonu (posvečenje kot zavest ohranitve v moralnem napredku). Ta pot, ki presega meje našega življenja in ki zahteva nesmrtnost duše, sledi premici nenehnega in neizprosne časa, s katerim ostajamo v nenehnem stiku z zakonom. Toda prav ta nedoločeni odlog nas ne vodi toliko v nebesa, kolikor že na tej strani v pekel. Ne naznanja toliko nesmrtnosti, pač pa destilira neko »počasno smrt«, in ne preneha *odlagati sodbe zakona*. Ko se čas iztiri, se moramo odpovedati antičnemu krogu napak in pokore ter kreniti po neskončni poti počasne smrti, odložene sodbe ali neskončnega dolga. Edina pravna alternativa, ki nam jo pušča čas, je alternativa Kafkinega *Procesa*: bodisi »navidezna poravnava« bodisi »neomejeni odlog«.

9. Kafka, *Protecteurs* (v *La muraille de Chine*, Gallimard).

10. Freud, *Nelagodje v kulturi*, Denoel, str. 63: »Vsaka gonska odpoved postane vir energije za zavest, nato nova odpoved intenzificira njeno strogost in nestrpnost«.

»Prispevši v neznano z nepravilnostjo vseh čutov, ... neko dolgo, neizmerno in premišljeno nepravilnostjo vseh čutov.«

Rimbaud, *ibid.*

Natančneje rečeno, gre za nepravilno izvajanje vseh zmožnosti. To bi bila četrta formula nekega globoko romantičnega Kanta v *Kritiki razsodne moči*. V obeh drugih Kritikah so različne subjektivne zmožnosti vstopale v razmerja druga z drugo, toda ta razmerja so bila strogo pravilna, saj je vselej obstajala neka prevladujoča ali določujoča, temeljna zmožnost, ki je drugim vsilila svoje pravilo. Zmožnosti je bilo veliko: zunanji čuti, notranji čut, upodobitvena moč, razum, um, vsaka zmožnost je bila dobro določena. Toda v *Kritiki čistega uma* je prevladal razum, saj je notranji čut določil prek sinteze upodobitvene moči. Celotni um se je podredil vlogi, ki mu jo je določil razum. V *Kritiki praktičnega uma* je bila temeljna zmožnost um, saj je tvoril čisto formo univerzalnosti zakona, ostale zmožnosti so mu sledile, kot so pač mogle (razum je apliciral zakon, upodobitvena moč je sprejela razsodbo, notranji čut je izkusil posledice ali sankcijo). Tako je Kant, v letih, ko veliki avtorji redko začnejo znova, trčil na problem, ki ga je potegnil v izjemno podvzetje: če lahko zmožnosti vstopajo v različna razmerja, ki jih enega za drugim ureja ena izmed njih, potem morajo biti vse skupaj sposobne svobodnih odnosov brez pravila, kjer gre vsaka do svoje meje, kljub temu pa tako dokaže svojo možnost *kakršnekoli-že* harmonije z drugimi. To bi bila *Kritika razsodne moči* kot utemeljitev romantizma.

Ne gre več za estetiko *Kritike čistega uma*, ki je čutno obravnavala kot lastnost, ki se nanaša na predmet v prostoru in času; ne več za logiko čutnega, prav tako pa ne gre več za novi logos, ki bi bil čas. Gre za estetiko Lepega in Sublimnega, kjer ima čutno veljavo samo po sebi in kjer se čutno razvija v patosu, ki je onstran vsake logike, ki čas zagradi v njegovem izvornem brizgu [jaillissement], vse do izvora njegove niti in njegovega vrtinca. Ne gre več za Afekt *Kritike čistega uma*, ki je Jaz [Moi] postavil v razmerje do Jaza [Je], ki je bilo še vedno urejeno glede na red časa, pač pa Patos, ki dopušča njun svobodni razvoj, da bi tako tvorila nenavadne kombinacije kot vire časa, kot »naključne forme možnih zorov«. Ne gre več za določitev Jaza [Je], ki naj se združi z določljivostjo Jaza [Moi], da bi tvorila spoznanje, pač pa za nedoločeno enotnost vseh zmožnosti (Duše), s katero vstopamo v neznano.

V *Kritiki razsodne moči* gre dejansko za vprašanje, kako določeni fenomeni, ki določajo Dobro, priskrbijo notranjemu čutu časa dodatno avtonomno dimenzijo, upodobitveni moči sposobnost svobodne refleksije, razumu neskončno

konceptualno moč. Različne zmožnosti vstopijo v skladje, ki ga ne določa več nobena med njimi, skladje, ki je še toliko globlje, ker je brez pravila in ki izkazuje spontano skladje Jaza [Moi] z Jazom [Je] v pogojih lepe Narave. Sublimno gre v tem pomenu še dlje: različne zmožnosti spravi v igro na tak način, da niso več v nasprotju druga z drugo kot nasprotniki, ki eden drugega priženejo do maksimuma ali do meje, pač pa tako, da druga drugi da nek navdih, ki ga sama nima. Ena zmožnost drugo prižene do meje, toda vsaka prekorači mejo druge. Zmožnosti tako vstopajo v razmerje v tistem, kar je njihovo najgloblje in najbolj tuje. V svoji distanci druga drugo stisnejo, kar se le da. Gre za strašen boj med upodobitveno močjo in umom, a tudi z razumom, z notranjim čutom, boj, katerega epizode sta najprej dve obliki Sublimnega, nato Genij. Nevihta znotraj odprtega brezna subjekta. V obeh drugih Kritikah so prevladujoči ali temeljni zmožnosti ostale zmožnosti priskrbele najbližje skladnosti. Toda sedaj v mejnem izvajanju zmožnosti različne zmožnosti vzajemno priskrbijo druga drugi skladnosti, ki so kar najbolj oddaljene ena od druge, tako da tvorijo skladja, ki so v bistvu neskladja. Osamosvojitve disonance, neskladno skladje, to je veliko odkritje *Kritike razsodne moči*, zadnji kantovski preobrat. Ločitev, ki ponovno združuje, je bila v *Kritiki čistega uma* Kantova prva tema. Toda na koncu je Kant odkril neskladnost, ki tvori skladje. Nepravilno izvajanje vseh zmožnosti bo določalo prihodnjo filozofijo tako, kakor bo za Rimbauda nepravilnost vseh čutov določala poezijo prihodnosti. Nova glasba kot disharmonija, in kot neskladno skladje, vir časa.

Zaradi tega predlagamo štiri formule, ki so glede na Kanta očitno arbitrarne, ki pa niso arbitrarne glede na tisto, kar nam je Kant zapustil za sedanost in za prihodnost. Čudoviti de Quinceyev tekst, *Zadnji dnevi Immanuela Kanta*, je povedal vse, toda zgolj v razmerju do zadev, ki so svoj razvoj našle v štirih poetičnih formulah kantovstva. Gre za shakespearejevski vidik Kanta, ki začenja kot Hamlet in konča kot Kralj Lear, katerega hčere bodo post-kantovci.

Prevedel Peter Klepec.

Peter Klepec

ŠTIRI DELEUZOVE FORMULE

Deleuzov kratki tekst »O štirih poetskih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, ki je preveden v pričujoči številki *Problemov*, je zanimiv v več pogledih. Najprej zaradi svoje paradigmatike, že kar presenetljivo udarne programske oblike, v kateri Deleuze celotno Kantovo filozofsko podvzetje zvede na natanko štiri točke: uvedbo časa, ki je iz tira, razcep Jaza, Jaza, ki je v bistvu drugi, uvedbo nadjazovskega Zakona in osamosvojitve disonance, disharmonije.

V tej Deleuzovi zvedbi Kanta na štiri točke, na štiri poteze – ni ne duha ne sluha o siceršnjem Deleuzovem vodilu dojemanja zgodovine filozofije: avtorju priti za hrbet, mu narediti otroka, v katerem je sicer mogoče prepoznati avtorjeve teze in poteze, hkrati pa ima na novo ustvarjeno bitje poleg tega za obravnavanega avtorja samega še nekaj tujega, grozljivega in monstroznega, nekaj, kar sam avtor sicer ne more zanikati kot sebi popolnoma tuje, čeprav gre za nekaj, kar je zanj naravnost *outrageous* in obenem *unheimlich*. Drugače rečeno, v omenjenem kratkem tekstu je Deleuzov sloviti *style indirect libre*, ki sam na sebi ni nič drugega kot številno, že skorajda neskončno razlikovanje in drobljenje tematike, katerih cilj ni v zadnji instanci nič drugega kot sprevrnitev običajnega razumevanja tega, kaj je nek *maître*, učitelj in gospodar, resnično rekel oziroma hotel reči, nadomestila retorika samega Gospodarja – Kantov filozofski projekt, trdi Deleuze, sestoji zgolj in samo iz štirih potez, štirih formul, katerih literarne vzporednice je najti pri Shakespeareju, Rimbaudu, Kafki in romantiki. Skratka, prvo presenečenje Deleuzovega teksta o Kantu se nahaja na ravni stila – če je »običajni« cilij deleuzovskega branja filozofov oziroma zgodovine filozofije spodvreči funkcijo Gospodarja, spodmakniti tla diskurzu gospodarja v Lacanovem pomenu besede, imamo tu sprevrnitev običajne deleuzovske perspektive –, namesto potrpežljivega in detajlnega branja, nenehnega in neskončnega drobljenja, imamo štiri formule, štiri izjave, na katere Deleuze z vso svojo *avtoriteto* zvede Kantovo filozofijo. Res je, da same geste ne gre razumeti brez specifično Deleuzovega poguma in na drugi strani humorja, ter seveda določene rezerve, ki jo prinaša pogojnik že v samem naslovu. Kljub temu pa je v njej nedvomno opazen nek zven, odtенок, ki je za avtorja, kakršen

je Deleuze, vendarle neobičajen. Po eni strani je videti, kot da bi Deleuze, podobno kot kasneje na uvodnih straneh v *Qu'est-ce que la philosophie?*, hotel reči: vprašanje, kaj je (Kantova) filozofija, je mogoče postaviti šele takrat, ko si star. Čeprav si samo vprašanje zastavljaš že vseskozi poprej, je tedaj, ko si star, ko je prišel tisti čas zrelosti in starosti, to nekaj povsem drugega. Takšne izjave sicer Deleuze v kratkem tekstu o Kantu eksplicitno ne zapiše, jo pa zato zapiše v *Qu'est-ce que la philosophie?*. V čem je problem takšne izjave? V tem, da je v resnici ni mogoče spodbijati, pač pa jo lahko zgolj vzamemo takšno, kakršna pač je. In zakaj je ni mogoče izpodbijati? Zato, ker o njej ni mogoče soditi brez določenega izkustva (beri: starosti in zrelosti), ki pa je v zadnji instanci subjektivno. Kaj namreč pomeni ta starost, ki ni le biološka starost, pač pa starost, ki sprevrne perspektivo, pogled, ki prinaša razliko? In kaj neki je takšno subjektivno izkustvo drugega kot mnenje? Že za Grke je bil filozofski problem v tem, kako najti neko instanco, neko merilo, ki bi bilo lahko izmerilo vrednost, resničnost različnih in zoperstavljenih mnenj. Platonove ideje, ki jim Deleuze sicer tako nasprotuje, niso nič drugega kot nek način poskusa ureditve zagate, ki jo predstavljajo različne pretenzije tekmecev, poskus, da bi jih razvrstili glede na njihovo utemeljenost, bodisi tako, da ene z argumentom, da so modrejše od drugih, izločimo, bodisi tako, da skušamo fiksirati tisto, kar je skupno vsem. Enega izmed poskusov fiksacije takšnega merila pomeni tudi Platonov poskus, ko je v *Državi* kot merilo zrelosti za vladarje in filozofe določil starost petdesetih let. Se Deleuzov odgovor Platonu glasi dvainšestdeset, kot je bil star Deleuze, ko je prvič objavil kratki tekst o Kantu, oziroma, sedem-inšestdeset, ko je objavil *Qu'est-ce que la philosophie??* Je mogoče reči, da že sama starost prinese zrelost, ali pa je zrelost stvar subjektivne presoje – zreli smo pač tedaj, ko se imamo sami za zrele. Drugače rečeno, kaj avtorizira filozofa – biološka starost, leta delovnega staža, objave oziroma kilometrini, ali pa se filozof, tako kot za Lacana analitik, avtorizira lahko le sam? Če pa se tudi filozof avtorizira le sam, če je odločitev o tem, kdaj je nek filozof dovolj star in zrel, vselej samodoločitev, je potemtakem še toliko bolj pomemben tisti trenutek, ko filozof vso avtoriteto, ki jo premore (če sploh lahko tako rečemo, saj avtoritete, kot je znano, v resnici »nimamo«, pač pa nam je intersubjektivnoodeljena), postavi na kocko na tak način, kot jo v omenjenem kratkem tekstu postavi Deleuze. Deleuze namreč še kako dobro ve, da so štiri formule, ki jih predlaga, glede na Kanta očitno povsem arbitrarne, kljub temu pa zanj »niso arbitrarne glede na tisto, kar nam je Kant zapustil za sedanjost in za prihodnost«. Zastavek torej ni samo Kant, pač pa filozofija kot taka, filozofija, ki se ji Deleuze še

zdaleč ne odpoveduje, saj pravi: »Verjamem v filozofijo kot sistem... imam se za zelo klasičnega filozofa« (»Lettre-préface«, 7)¹. Če pa je zastavek kratkega teksta o Kantu filozofija kot taka, filozofija tu in zdaj, potem je mogoče reči, da je zastavek tudi Deleuzova lastna filozofija. Dejstvo je, da v tekstu »O štirih poetskih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo« manj zremo o samem Kantu, zato pa toliko več o Deleuzu – prav zato bi se moral tekst pravzaprav glisati »O štirih poetskih formulah, ki bi lahko povzele *deleuzovsko* filozofijo«. In da bo presenečenje še večje, je treba pripomniti, da tekst z natanko takšnim naslovom že obstaja², čeravno je njegov avtor, ki se sicer uvodoma sklicuje na Deleuzovo *plaisanterie* v tekstu o Kantu, ubral diametralno nasprotno smer od naše – namesto, da bi sam tekst o Kantu vzel resno, je skušal štiri poteze Deleuzove filozofije (ki so po avtorjevem mnenju življenje, deviacija, relacija in potovanje) ilustrirati s pomočjo Queveda, Rilkeja, Lezama Lime in Pessoa. Sami bomo na tem mestu izhajali iz drugačne premise: Deleuzu ne nameravamo ugovarjati, da so iztirjeni čas, nori cogito, nadjazovski Zakon in neskladno skladje oziroma disharmonična harmonija štirje glavni dosežki in posledice Kantovega kopernikanskega obrata, pač pa bomo skušali pokazati, da so prav te štiri poteze tudi glavne poteze same Deleuzove filozofije.

Kljub naši trditvi, ki jo konec koncev v nekem pomenu priznava tudi sam Deleuze, da je tekst o Kantu glede na samega Kanta arbitraren, da gre v resnici za programski tekst Deleuzove filozofije, pa vendarle ostaja dejstvo, da Deleuze tega teksta ni objavil kot programskega teksta svoje filozofije, pač pa je Kanta

1. Deleuzova dela oziroma okrajšavo zanje navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo naslednja dela: *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Pariz 1993; *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Image-temps, Cinéma 2*, Éditions Minuit, Pariz 1985; *La philosophie critique de Kant*, zbirka »Quadriges«, PUF, Pariz 1997 (prva izdaja 1963); »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Bibliothèque scientifique Payot, Editions Payot et Rivages, Pariz 1993; *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, zbirka Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1998; *Logique du sens*, Minuit, Pariz 1969; »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, zbirka Temeljna dela, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 41-64; *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Éditions de Minuit, 1980; in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Pariz 1991.
2. José Luis Pardo, »De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie deleuzienne« v: Pierre Verstraeten in Isabelle Stengers (ur.), *Gilles Deleuze, Annales de l'institut de philosophie de l'université de Bruxelles*, Librairie Philosophique, Vrin, Pariz 1998, str. 141-154.

uporabil za posrednika. Tu nam ne gre toliko za vprašanje, zakaj za Deleuza filozofija ne more brez posrednikov³, pač pa prej vprašanje, zakaj je tak posrednik za Deleuza prav Kant. V »L'Abécédaire de Gilles Deleuze«, pogovoru, ki ga je imel s Claire Parnet, ki je bil objavljen na televizijskem kanalu *Arte* in ki ga je sedaj v obliki treh videokaset mogoče dobiti v prosti prodaji, je Deleuze na vprašanje pod črko »K – kot Kant«, zakaj je bil tako fasciniran s Kantom, lakonično odgovoril – iz dveh razlogov, najprej zato, ker Kant pomeni tak preobrat v filozofiji in drugič zato, ker je Kant predlagal nekaj novosti, ki jih nihče ni predlagal pred njim. Prva takšna novost je uvedba razsodišča oziroma tribunala uma, ideje, ki je za Deleuza neločljiva od same kritične metode. Ta kantovski vidik je v resnici grozljiv, pravi Deleuze, toda vseeno gre za fascinantno grozo, grozo, ki *Deleuza* naravnost fascinira. Tu smo v jedru dvournega in dvojnega Deleuzovega odnosa do Kanta, o katerem sicer v omenjenem kratkem tekstu o Kantu ni ne duha ne sluha.

Zato pa se ta dvojnost neločljivo drži celotnega Deleuzovega ukvarjanja s Kantom. Kant pri Deleuzu kajpak nima istega statusa kot Spinoza, Bergson ali Nietzsche. Tako kot Hegel, je Kant sovražnik, čeprav po drugi strani nima istega statusa kot Hegel⁴. Sovražil sem hegllovstvo in dialektiko, pravi Deleuze v *Pourparlers*, a moja knjiga o Kantu je nekaj drugega, prav rad jo imam, napisal sem jo kot knjigo o sovražniku, za katerega sem skušal pokazati kako funkcionira, katera in kakšna so njegova gonilna kolesa. (Prim. *Pourparlers*, 15) Gre torej za sovražnika, s katerim je fasciniran, za katerega se je Deleuze celo potrudil ugotoviti kako funkcionira, in s katerim se Deleuze v nekaterih točkah, pogojno rečeno, tudi identificira. Če je sam prvo knjigo sicer napisal precej zgodaj, leta 1953, je v vmesnem obdobju do knjige *Nietzsche et la philosophie*, ki je izšla leta 1962, imel, kot sam pravi, tako kot Kant (in Foucault), osem let tišine in premora. (Prim. *ibid.*, 188) In, kot smo že pripomnili, če je Kantova *Kritika razsodne moči* knjiga starosti, če je Kant v letih, ko

3. »Tisto«, pravi Deleuze, »kar je bistveno, so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki. /.../ Za svoje izražanje potrebujem posrednike, oni pa se nikoli ne izražajo brez mene – vselej delamo skupinsko /à plusieurs/, četudi se to ne vidi.« (*Pourparlers*, 171)

4. V resnici ima Hegel za Deleuza enkraten status. Kot je lepo pokazala v svojem članku Catherine Malabou (Prim. »Who's Afraid of Hegelian Wolves«, v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell critical readers, Blackwell, Oxford 1996, str. 114-138), ima, če vzamemo za izhodišče celo Deleuzove lastne kriterije (denimo njegovo branje Freudovega *Volčjega človeka v Mille plateaux*), podoba Hegla pri Deleuzu več skupnega z imaginarnim konstruktom, strašilom, pošastjo, kot pa s Heglom samim.

veliki avtorji redko začnejo znova, trčil na problem, ki ga je potegnil v izjemno podvzetje, je – sklicujoč se ob tem na Kanta – nekaj podobnega storil tudi Deleuze v *Qu'est-ce que la philosophie?*.

Očitno je, da se Deleuze vsaj deloma identificira s Kantom, s Kantovo filozofijo, problem je le v tem, za katerega Kanta gre. Obstaja namreč tudi nek drugačen Kant, nek Kant, s katerim se Deleuze noče identificirati, s katerim noče imeti nič skupnega, saj predstavlja nasprotje tistega, za kar se je Deleuze kot filozof zavzemal, nek Kant transcendence. Kant sicer loči transcendenco od transcendentalnega, toda s tem, ko cogito obravnava kot čisto zavest, ko imanenco vpelje v subjekta sinteze kot novo enotnost, na nek način iznajde moderni način, kako rešiti transcendenco. Ne gre več za transcendenco neke stvari, ali Enega, ki je nad vsemi stvarmi (kontemplacijo), pač pa za Subjekta, kateremu se polje imanence ne pripiše, ne da bi pripadalo jazu, ki se nujno predstavlja za takšnega subjekta. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 48) Kljub temu je Kant »manj ujetnik kategorij subjekta in objekta kot se to običajno⁵ misli« (Ibid., 82), in prav tak Kant Deleuza tudi zanima. Zanima ga tudi tisti Kant, ki ga je Foucault občudoval zato, ker filozofije ni postavil v razmerje do večnega, pač pa do Sedaja, Kant, ki noče reflektirati zgodovine, temveč diagnosticirati naša aktualna, sedanja postajanja, ki hoče biti tako kot Nietzsche iznajditelj novih modusov eksistence, Kant revolucionar – Kant entuziazma, entuziazma, ki navdihuje mišljenje v nekem absolutnem planu imanence. (Prim. *ibid.*, 96) Takšen Kant, Kant kopernikanskega obrata, se ne zadovoljuje s tem, da popravlja luknje in stare navade misli, pač pa frontalno napade nordijsko meglo, za katero je videti, da je prekrivala vse.

A zakaj Deleuze pravi, da vprašanje o tem »kaj pomeni, orientirati se v mišljenju« s Kantom dobi nek čisto drugačen pomen (Prim. *ibid.*, 53), drugače rečeno, kaj je v Kantovem filozofskem podvzetju takega, da Deleuze Kanta ponekod razglasi za filozofa imanence? Kant imanence je namreč v *Kritiki čistega uma* uvidel, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga, razcep Jaza«. (*Différence et répétition*, 117) Prav ta Kant je tisti, ki izvede drugo emancipacijo časa in ki dovrši njegovo laičnost (*Critique et clinique*, 43) in ki tako naredi, bi lahko z Badioujem

5. Oziroma kot je to v veliki meri nekoč menil tudi sam Deleuze: »Temeljna ideja tistega, kar Kant imenuje svojo »kopernikansko revolucijo«, je v naslednjem: nadomestiti idejo harmonije med subjektom in objektom (končnim ujemanjem) z načelom nujne podreditve objekta subjektu.« (Kant 22-23)

rekli, »še en korak na poti kartezijanske meditacije«. Kant namreč neskončno, ki ga je Descartes pridržal za Boga in tako povezal s transcendenco, s svojim napadom na dokaze za božji obstoj, loči od Boga. V *Kritiki čistega uma* namreč pokaže, da se v jedru vseh dokazov za božji obstoj nahaja pojmovna operacija, ki skuša povezati dva pojma, pojem *ens realissimum* in pojem *ens necessarium*, pojem najbolj realnega bitja in pojem absolutno-nujnega bitja. Kantov osnovni cilj ni zgolj zatrditi, da absolutno-nujno *bitje* ne obstaja, pač pa skozi obravnavo in ovržbo ontološkega dokaza za božji obstoj pokazati tudi, da je *pojem* absolutno-nujnega bitja prazen in nerazumljiv, kar z drugimi besedami povedano pomeni, da absolutno-nujno bitje ni neskončno. Za Kanta je lahko neskončen le prostor, ne pa Bog. Po drugi strani Kant laicizira, kot pravi v kratkem tekstu Deleuze, tudi čas. Nahaja se namreč v historični situaciji, ki mu omogoča, da dojame celoten domet preobrata: čas ni več kozmični čas izvornega nebesnega gibanja, prav tako ni ruralni čas, ki je izpeljan iz meteorološkega gibanja. Čas je postal čas mesta in nič drugega, čisti red časa. Z laicizacijo časa (in prostora) se Kant tako vpisuje na konec tistega procesa, ki ga je tako zgledno opisal Alexandre Koyré,⁶ hkrati pa na začetek tistega procesa sekularizacije neskončnega, katerega program predstavlja Nietzschejeva razglasitev, da je Bog mrtev. »Razglasiti smrt Boga«, pripominja nekje Deleuze, »ali celo smrt človeka ni še nič – kar šteje, je *kako*. Že Nietzsche je pokazal, da Bog umira na več načinov; in da so bogovi res umrli, vendar od smeha, ko so slišali enega izmed bogov trditi, da je Edini«. (»Po čem prepoznamo strukturalizem?«, 62) *Kako* misliti neskončno, ne da bi zapadli v transcendenco, kako misliti smrt Boga, smrt Enega, kako laicizirati in sekularizirati neskončno, je vprašanje, ki določa Deleuzov filozofski program. V *Critique et clinique*, v poglavju z zgovornim naslovom »Pour en finir avec le jugement«, je Deleuze v tem duhu pripomnil, da »boj ne poteka z božjo sodbo, pač pa z načinom končanja z bogom in sodbo«. (*Critique et clinique*, 168) Ne gre torej le za razglasitev tega, da je Bog mrtev, pač pa za to, da enkrat opravimo s paradigmo, ki jo uteleša sodba, saj ta »preprečuje nastop vsakega novega načina eksistence«. (*Ibid.*)

Pripominjamo, da nas na tem mestu ne zanima izvedba in izpeljava tega filozofskega programa, Deleuzova konsekvantnost oziroma vprašanje, kje, kdaj in zakaj Deleuzu spodleti, pač pa skušamo pokazati le, da temeljne štiri pojme tega podvzeta predstavljajo štiri formule, ki jih sicer Deleuze sam navaja kot štiri poteze Kantove filozofije. Ti štirje Deleuzovi temeljni koncepti, če jih

6. Prim. *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.

lahko tako imenujemo, niso nič drugega kot posledek dejstva, da Boga ni, da Eden ne obstaja. Povezavo teh štirih temeljnih konceptov, ki jo v resnici tvori celoten Deleuzov filozofski opus, bi lahko imenovali kar Deleuzov silogizem. Deleuzov silogizem se namreč glasi takole: Če Boga ni, če na začetku ni Eno, potem je na začetku Dvojica. Ta Dvojica najprej pomeni dvojnost časa, razcep časa, ki za seboj potegne tudi dvojnost subjekta, razcep Jaza. Nadalje, če Boga ni, potem je, kot je pripomnil že Dostojevski, vse prepovedano, potem ni ne Dobrega ne zakonov, ki bi nas vodili k Dobremu, pač pa en sam zakon – nori, kapriciozni, nadjazovski Zakon, zakon norega postajanja, ki je v zadnji instanci za Deleuza vselej postajanje množstva. Če je torej prvi dvojni posledek tega, da Enega ni, dvojni razcep časa in Jaza, je drugi dvojni posledek tega dejstva na eni strani kapriciozni Zakon, na drugi strani množstvo, ki nikoli ne tvori sklenjene in zaprte celote.

Nedvomno osrednje mesto v tem silogizmu pripada času. Deleuze je razliko med časom, ki je *out of joint* in časom, ki bolj ali manj urejeno kroži okoli središča, ki tvori oporo in tečaj njegovega gibanja, razdelal že v *Logiki smisla*. Gre namreč, kot je znano, za razliko med časom kot Aiônom in časom kot Kronosom: »Če je bil Kronos omejen in neskončen, je Aiôn nezamejen kot prihodnost in preteklost, a končen kot trenutek. Če je bil Kronos neločljivo povezan s kroženjem in pripetljaji, ki se lahko primerijo kroženju, kot so blokade ali prenatrpanost, razbitja, razstavitve, odtrojanosti, se Aiôn razteza v ravni črti, ki je na obeh straneh nezamejena. Vselej že pretekli in večno še prihajajoči Aiôn je večna resnica časa: *čista prazna forma časa*, ki se je osvobodila svoje telesne vsebine in tako razmotala njen krog, se potegne v neko črto in je zavoljo tega nemara še nevarnejša, še bolj labirintska, še bolj mučna.« (*Logika smisla*, 160) Medtem, ko za Kronos v času eksistira zgolj sedanjik, telesni sedanjik, medtem, ko je Kronos merjeni čas, je z Aiônom drugače – v času insistirata ali subsistirata zgolj preteklik in prihodnjik, namesto sedanjika, ki bi vsrkaval preteklik in prihodnjik, imamo prihodnjik in preteklik, ki v vsakem trenutku cepita, delita sedanjik, ga hkrati v dveh smereh delita v neskončno. Aiôn je nova ideja časa, ki sprevača običajni čas, ki vnaša vrzel v čas Kronosa in ga s tem spreverne. Tako je razlika med Kronosom in Aiônom pravzaprav sedaj razlika znotraj samega Aiôna, med Aiônom površine in Aiônom kot norim postajanjem globine. Drugače rečeno, vse kar pride na površino, spremeni svojo naravo, prav tako pa tudi smer oziroma orientacijo. Tudi v *Différence et répétition* (Prim. *Différence et répétition*, 119, 381), čas nastopa kot ordinalen, kot čas brez glavnih in opornih točk, kot čas brez tečaja, okoli katerega bi krožil, kot čas

brez tirnic. Aiôn, »čas, ki je iz tira«, je za Deleuze vselej spreminjajoči se čas, čas, ki je kreativni razpad, kreativni razcep. V tem pomenu je »čas, ki je iz tira« čas čistega trajanja, ki ni nič drugega kot permanentno spreminjanje. Takšen čas napreduje z intenzivnostjo, s povečanjem števila svojih dimenzij, oziroma kot pravi Deleuze sam – »čas kot celota, množica gibanj v univerzumu, to je ptica, ki kroži in nenehno veča svoj krog.« (*Podoba-gibanje*, 48) Drugače rečeno, čas je »un perpetuel *Se-distinguer*« (*Image-temps*, 109), to večno in nenehno samorazlikovanje časa pa nemara še najbolj upodablja tisto, kar Deleuze na istem mestu imenuje podoba-kristal. V podobi-kristalu vidimo čas, ki je postal avtonomen. Podoba-kristal pravzaprav pomeni, da se mora »čas ob svojem nastopu ali razvitju istočasno razcepiti: razcepi se na dva nesimetrična curka, v enem mineva ves sedanjik, drugi shrani vso preteklost. Čas sestoji v tem razcepu, in v kristalu vidimo ta razcep oziroma čas. Podoba-kristal ni čas, toda v kristalu vidimo čas. V kristalu vidimo večno utemeljitev časa, nekronološki čas, Kronos in ne Kronos.« (*Ibid.*, 109) Čas, ki je *out of joint*, seveda ni Deleuzova iznajdba, pač pa pomeni, kot pravi Deleuze v kratkem tekstu o Kantu, »prvi veliki kantovski preobrat: gibanje se podredi času. Čas ni več navezan na gibanje, ki ga meri, pač pa je gibanje navezano na čas.« Ni naključje, da v pravkar navedeni Deleuzovi misli nastopata oba ključna termina dveh Deleuzovih knjig o filmu gibanje in čas. Kot poudarja Jean-Clet Martin⁷, je zastavek Deleuzovega dela o filmu v osvoboditvi časa od senzo-motorične sheme, od njegove odvisnosti od racionalnega gibanja, ki ga ureja kavzalnost, odkriti oziroma ustvariti novo definicijo časa. V *Image-temps* pravi Deleuze takole: »Tisto, zaradi česar je ta problem tako kinematografski kakor tudi filozofski, je, da je podoba-gibanje videti neko v temelju aberantno, anormalno gibanje, /.../ pospešitve, upočasnjenja in sprewnitve, /.../ nenehne spremembe merila in proporcije, /.../ lažne spojitve gibanj, /.../ Podoba-gibanje ne reproducira sveta, pač pa tvori avtonomni svet, ki je zgrajen iz prelomov in disproporcij, brez vseh središč, ki se kot tak naslavlja na gledalca, ki sam ni več središče svoje lastne percepcije. *Percipiens* in *percipi* sta izgubila svojo gravitacijsko točko«. (*Ibid.*, 54)

Z drugimi besedami rečeno, če čas, ki je iz tira, nadomesti čas kot krožno gibanje, to preprosto rečeno pomeni, da ni več središča. Če namreč ni Boga, to še zdaleč ne pomeni, da ga lahko zamenja človek oziroma cogito. Čeprav Deleuze

7. Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Bibliothèque scientifique Payot, Editions Payot et Rivages, Paris 1993, str. 81.

Descartesu priznava, da njegov cogito sekularizira, laicizira duhovni in meniški čas, pa zanj ni s časovnega vidika ničesar poučnejšega, kot je razlika med kartezijskim in kantovskim *cogitom*. (*Différence et répétition*, 116) Ta razlika je, kot se v poenostavljeni obliki glasi v kratkem tekstu o Kantu (Prim. tudi *Qu'est-ce que la philosophie?*, 34-35) v tem, da Kant trem Descartesovim komponentam, »mislim«, »dvomim«, »sem«, doda še četrto – čas oziroma formo časa. Kantov ugovor Descartesu je namreč v tem, da določitev »jaz mislim« očitno vsebuje nekaj nedoločenega, neko nedoločeno eksistenco, nek nedoločeni »jaz sem«, Descartesu pa ne uspe pojasniti, kako je to nedoločeno določljivo s pomočjo »jaz mislim«. »Svojega obstoja se zavedam«, pravi Kant, »kot določenega v času. Vse določitve časa predpostavljajo nekaj trajnega v zaznavi. To trajno pa ne more biti nekaj v meni, ker je prav moj obstoj v času mogoče določiti preko tega trajnega.« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 275) Kantov odgovor je forma časa, s pomočjo katere je mogoče pojasniti, kako je to nedoločeno »jaz sem« določljivo s pomočjo »jaz mislim«. »Tako se prične dolga zgodovina: JAZ je nek drugi, ali paradoks notranjega čuta. Dejavnost mišljenja se aplicira na neko receptivno bit, na nek pasivni subjekt, ki si to dejavnost toliko bolj predstavlja, kolikor ne deluje, ki toliko prej občuti učinek, kolikor nima iniciative, in ki v njem živi kot Drugi.« (*Différence et répétition*, 116) Descartesovima »Jaz mislim« in »Jaz sem« bi bilo potrebno dodati pasivni jaz, ki ga Deleuze imenuje tudi Moi, oziroma kar Kant imenuje receptivnost zora – določitvi in nedoločenemu, bi bilo potrebno dodati formo določljivega, se pravi, čas. »Pravzaprav 'dodati' ni neka prava beseda, saj gre bolj za to, da naredimo razliko, in da jo ponotranjimo biti in mišljenju. JAZ skozinskoz preči razcep: jaz je razcepljen s čisto in prazno formo časa. V tej formi je korelat pasivnega jaza, ki se pojavlja v času. Čas pomeni prelom ali razcep v Jazu, neko pasivnost v jazu.« (*Ibid.*, 116-117) Drugače rečeno, Kant je nedvomno konstruiral nek 'transcendentalni' plan, ki dvom naredi za tako rekoč odvečen in ki spremeni naravo predpostavk cogita. Kant zahteva vpeljavo nove komponente v *cogito*, tiste komponente, ki jo je Descartes odrinil na stran: časa, saj je moja nedoločena eksistenca, določljiva le v času. Toda v času nisem določen kot pasivni in pojavni jaz, ki je vselej zmožen biti aficiran, modificiran, variabilen. »Sedaj cogito predstavljajo štiri komponente: jaz mislim, zaradi tega sem aktiven; imam eksistenco; ta eksistenca je določljiva zgolj v času kot eksistenca pasivnega jaza; določen sem torej kot nek pasivni jaz, ki si svojo mišljenjsko aktivnost nujno predstavlja kot Drugega, ki ga aficira. Ne gre za nekega drugega subjekta, pač pa je subjekt sam postal drugi.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 35) Gre skratka

za razmerje med Jazom kot pasivnim in receptivnim, ki v času doživlja spremembe, med *Moi*, in aktivnim, dejavnim, določujočim Jazom, *Je*, ki ju drug od drugega po eni strani ločuje, po drugi strani pa postavlja v medsebojni odnos prav čas. Cogito, gre za tematiko, ki se razprostira od *Logike smisla* do *Image-temps* (Prim. *Image-temps*, 199), je za Deleuza vselej lahko le *nori*, shizofreni *cogito*. »V tem pomenu obstaja nek shizofreni *cogito*, ki iz samozavedanja naredi netelesno transformacijo povelja ali rezultat posrednega diskurza. Moj neposredni diskurz je razen tega svobodni posredni diskurz, ki me preči skoz in skoz, in ki prihaja iz drugih svetov ali iz drugih planetov.« (*Mille plateaux*, 107) Ključno vprašanje za Deleuza je, kaj je tisto, kar je bolj notranje od same notranjosti, kaj je tisto, kar me loči od mene samega, kar me cepi, kdo je tisti drugi, če si sposodimo Lacanove besede, »na katerega sem bolj navezan kot na sebe, saj je on tisti, ki me pretresa v najbolj ubranem osrčju moje identičnosti s samim seboj?«⁸, kdo je torej tisti notranji Drugi, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto. Deleuzov odgovor v *Logiki smisla* je, da je to jezik: »V mojem dihu je vselej nek drug dih, v mojem mišljenju je vselej neko drugo mišljenje, v moji posesti je vselej neka druga posest, v mojih komplikacijah, je impliciranih tisoč stvari in tisoč biti: vsaka resnična misel je neka agresija. Ne gre za vplive, ki jih prestajamo, pač pa za vpihavanja, nihanja, ki *so* mi, s katerimi sami sebe zamenjujemo. To, da je vse tako »komplicirano«, da je *Jaz* drugi, da neka druga stvar misli v nas z neko agresijo mišljenja, z neko multiplikacijo telesa, z nekim nasiljem jezika, to je veselo sporočilo.« (*Logique du sens*, 346) V *Différence et répétition* se Deleuze opre na Huma – tisto, kar imenujemo »jaz«, je sestavljeno iz tisočih navad in kontrakcij, ki nas sestavljajo. V jazu, ki deluje ali premišljuje, se nahajajo »mali jazi, ki kontemplirajo« in ti jazi niso nič drugega kot lokalni subjekti, ki so delni in »v obliki ličinke«, to pa zato, ker se rodijo in preminejo hkrati z našo kontraktirajočo kontemplacijo. Ti nešteti jazi niso nič drugega kot naše navade in tvorijo »razkrojeni sistem jaza«. (*Différence et répétition*, 107) V *Mille plateaux*, kot smo videli, Deleuze na to mesto postavi diskurz, šele kasneje, v *Image-mouvement*, *Image-temps*, zlasti pa v *Qu'est-ce que la philosophie?*, pa na to mesto stopi čas. Kot se glasi v kratkem tekstu o Kantu – ni čas tisti, ki nam je notranji, pač pa smo mi notranji času, in zaradi tega vselej z njim ločeni od tistega, kar nas aficirajoč določa. Čas kot notranjost nas tako nenehno pogloblja, cepi in podvaja.

8. Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1992, str. 171.

Dvojica je torej Deleuzov odgovor na Eno – na začetku ni le čas kot kreativni razcep, pač pa sta na začetku tudi dve množtvi. »Potrebni sta dve množtvi, že od začetka sta potrebna dva tipa množtva. Ne zaradi tega, ker bi bil dualizem boljši od enotnosti; pač pa zato, ker je množtvo prav to, kar se dogaja vmes med dvema.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 144) Skratka, če je namesto Enega množtvo, je množtvo neskončno, imanentno, Odprto le, če nikoli ni identično samemu sebi, če nikoli ne tvori zaprte in sklenjene celote, če se vselej spreminja in giblje, kar z drugimi besedami pomeni, če je Celota Odprto. »Znana so nerešljiva protislovja, v katera se zapletemo, če množico vseh množic obravnavamo kot celoto. Saj ne, da bi bil pojem celote brez pomena; zagotovo pa ni množica in nima delov. Je prej tisto, kar sleherni, še tako veliki množici onemogoča, da bi se zaprla sama vase, in jo nasprotno sili, da se nadaljuje v večjo množico. Celota je torej kot nit, ki preči množice in sleherni med njimi ponuja udejanjeno možnost, da komunicira z drugo množico, v neskončnost. Celota je tisto Odprto, ki prej kot na materijo in prostor napoteva na čas in celo na duh. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherni od njih. Zaprt sistem ni nikoli popolnoma zaprt; po eni strani ga v prostoru na druge sisteme veže bolj ali manj »tenka« nit, po drugi strani pa je integriran oziroma reintegriran v celoto, ki mu vzdolž te niti podeljuje trajanje.« (*Podoba-gibanje*, 29)

V besednjaku Kantove *Kritike razsodne moči*, ki ga v kratkem tekstu o Kantu izpostavlja Deleuze, bi lahko rekli, da je Celota Odprto in množtvo neskončnost kot imanenca le, če je neskladno skladje, če je disharmonična harmonija, neujemajoče ujemanje. Disonanca je v nekem pomenu za Deleuza ključna poteza filozofije – filozofija je zanj nedvomno na strani disonance. (Prim. *Différence et répétition* 190; *Le Pli* 111-112, 188; *Image-temps*, 234-237, 242) Tako kot umetnost, je tudi filozofija upor, upor smrti, hlapčevstvu, nečastnosti, sramoti, sramu (*Pourparlers*, 235), in tako kot se umetnik ne more sklicevati na ljudstvo, ker ga še ni (Prim. *ibid.*, 196), pač pa ga mora ustvariti, se lahko filozof upira in sklicuje na ljudstvo, ki bo šele prišlo. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 104 sq.) Kljub temu, da je filozofija za Deleuza zoperstavljena svojemu času in prostoru, ima ta njen upor neke določene omejitve. Filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ker silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu pogaja, »pregovarja«. Ker pa sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih

s samimi seboj, še več, in to bi bila zadnja četrta temeljna poteza, ki druží Deleuza in Kanta, sile, ki prečijo filozofa, so zanj prevelike, premočne, preveč neznosne, ta presežek, ki ga izkuša in o katerem priča filozof oziroma vsakdo, ki ustvarja (*Critique et clinique*, 14), to neskladje sil pri tistih, ki so videli in slišali stvari, ki so zanje »prevelike«, pa je deleuzovsko ime za kantovsko sublimno. (Prim. tudi *Qu'est-ce que la philosophie?*, 161, 163)

Sigmund Freud

AKTUALNA RAZMIŠLJANJA O VOJNI IN SMRTI

[Zeitgemässes über Krieg und Tod]

(1915 b)

Izdaje v nemškem jeziku:

1915 *Imago*, 4. zv. (1), str. 1-21.

1918 *S. K. S. N.*, 4. zv., str. 486-520. (1922, 2. izdaja)

1924 *Gesammelte Schriften*, 10. zv., str. 315-46.

1924 Leipzig, Dunaj in Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 35 strani.

1946 *Gesammelte Werke*, 10. zv., str. 324-55.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, 9. zv., Fischer Verlag, Frankfurt am Main, str. 33-60.

Uredniška opomba:

Očitno je temelj drugega od pričujočih dveh esejev – eseja o smrti – predavanje, ki ga je imel Freud pred objavo (in verjetno v nekoliko spremenjeni obliki) na začetku aprila 1915 na srečanju B'nai B'ritha (»Sinovi zaveze«), judovskega kluba. Član njegove dunajske lože je bil precej časa tudi Freud.

Eseja sta verjetno nastala marca in aprila 1915, torej natančno šest mesecev po izbruhu prve svetovne vojne, in razgrinjata nekaj njegovih razmišljanj. Freudovi bolj osebni odzivi so predstavljeni v sedmem poglavju druge knjige Freudove biografije, ki jo je napisal Ernest Jones (1962 a). Proti koncu leta 1915 je Freud napisal še en esej s podobno temo, *Minljivost* (1916 a). Veliko let pozneje se je znova vrnil k temu vprašanju, in sicer v odprtem pismu Einsteinu *Zakaj vojna?* (1933 b) [spodaj, str. 145]. Prvi od dveh esejev v nadaljevanju vsebuje še dodatne razmisleke o učinkih konflikta med kulturo in nagonским življenjem (prim. opomba urednika h »Kulturni« spolni morali (*Studienausgabe*, 9. zv., str. 11-12; glej predvsem spodaj, str. 130-134). Drugi esej se v veliki meri opira na gradivo druge razprave *Totema in tabuja* (1912-13), *Studienausgabe*, 9. zv., od str. 311 naprej.

I

RAZOČARANJE NAD VOJNO

Zajel nas je vrtinec vojnega obdobja, ko smo enostransko informirani, brez distance do velikih sprememb, ki so se že zgodile ali se prav zdaj dogajajo, in brez sledi o prihodnosti, ki se šele oblikuje, sami zmedeni zaradi pomena vtisov, ki nas preplavljajo, in zaradi vrednosti sodb, ki si jih ustvarjamo. Vsiljuje se nam občutek, da še noben dogodek ni nikoli uničil toliko dragocenih dobrin človeštva, zmedel toliko najbistrejših glav, tako temeljito ponižal tistega, kar je najvišje. Celotna znanost je izgubila svojo hladno nepristranskost; njeni najbolj zagrizeni služabniki ji poskušajo iztrgati orožje, da bi tudi sami pripomogli k zatiranju sovražnika. Antropolog mora nasprotnika razglasiti za manjvrednega in degeneriranega, psihiater mora postaviti diagnozo o njegovih umskih in duševnih motnjah. Toda verjetno nesorazmerno močno občutimo zlo tega obdobja in ga nimamo pravice primerjati z zlom drugih obdobj, ki jih nismo doživeli.

Posameznik, ki ni sam postal borec in s tem člen v velikanski vojni mašineriji, je zmeden v svoji usmerjenosti in oviran v svoji dejavnosti. Prepričan sem, da mu bo dobrodošel vsak najmanjši namig, ki mu bo pomagal, da se bo laže znašel vsaj v svoji lastni notranjosti. Med dejavniki, ki so krivi za duševno bedo tistih, ki so ostali doma, za bedo, ki jo je tako težko obvladovati, bi rad poudaril dva in spregovoril o njima na tem mestu: razočaranje, ki ga je prinesla vojna, in spremenjen odnos do smrti, ki ga – tako kot vse druge vojne – tudi ta zahteva od nas.

Če govorim o razočaranju, vsakdo takoj ve, kaj imam v mislih. Ni treba biti pretirano sočuten; lahko sprevidimo biološko in psihološko nujnost trpljenja v ekonomiji človekovega življenja, pa vendarle obsodimo sredstva in cilje vojne in si zaželimo, da se vojne končajo. Rekli smo si sicer, da vojn ne bo konec tako dolgo, dokler bodo ljudstva živela v tako različnih življenjskih razmerah, dokler bodo vrednotenja individualnega življenja med njimi tako zelo različna in dokler bodo sovražnosti, ki jih ločujejo, predstavljale tako močne duševne gonilne sile. Bili smo torej pripravljeni, da bodo človeštvo še nekaj časa obremenjevale vojne med primitivnimi in civiliziranimi ljudstvi, rasami, ki se razlikujejo po barvi kože, tudi vojne s slabo razvitimi ali neciviliziranimi narodi Evrope ali med njimi samimi. Toda drznili smo si upati nekaj povsem drugega. Od velikih narodov, pripadnikov bele rase, ki obvladujejo svet in jim je pripadla vloga voditeljev človeškega rodu, ki so znali skrbeti za interese vsega sveta, katerih stvaritve predstavljajo tehnični napredek v obvladovanju narave in so

tudi umetniške in znanstvene kulturne vrednote – od teh ljudstev smo pričakovali, da bodo nespornost in nasprotja znala razrešiti po drugačni poti. Vsak od teh narodov je posamezniku postavljaj visoke moralne norme; če je hotel sodelovati v kulturni skupnosti, je moral po njih usmerjati svoje življenje. Ti pogosto prestrogi predpisi so od posameznika veliko zahtevali, namreč veliko mero samoomejevanja, precejšnje odpovedovanje pri zadovoljevanju nagonov. Predvsem mu je bilo prepovedano izrabljati prednosti, ki jih v tekmovanju z drugimi ljudmi prinašata laž in prevara. V kulturni državi so te moralne norme veljale za temelj njenega obstoja in odločno je posegla vmes, če si jih je kdo drznil kršiti. Pogosto je kot neprimerne označevala celo poskuse kakega kritičnega razuma, da bi jih zgolj preveril. Mogoče je bilo torej domnevati, da jih želi država sama spoštovati in da proti njim ne namerava storiti ničesar, s čimer bi nasprotovala tudi utemeljenosti svojega lastnega obstoja. Sicer je bilo mogoče opaziti, da so tudi v teh kulturnih narodih ostanki določenih drugih ljudstev, ki so bili na splošno nepriljubljeni; zato so jim le neradi, pa tudi ne v celoti, dopustili sodelovati pri skupnem kulturnem delu, za katero se je pokazalo, da so dovolj primerni. Toda domnevali bi lahko, da bodo velika ljudstva sama pridobila toliko razumevanja za tisto, kar jim je skupno, in pokazala toliko strpnosti za tisto, po čemer se razlikujejo, da se »tuje« in »sovražno« ne bosta nikoli več zlila v en pojem, kot sta se v klasičnem starem veku.

Zanašajoč se na to složnost kulturnih ljudstev so brezštevilni ljudje zamenjali svoj dom za tujega in postali odvisni od sporazumevanja med prijateljskimi narodi. In še več: kogar življenjska nuja ni za vselej priklenila na en kraj, si je lahko iz vseh ugodnosti in draži kulturnih dežel ustvaril novo, večjo domovino; v njej se je lahko gibal, ne da bi ga kdo oviral in ne da bi bil komu sumljiv. Tako je lahko užival v modrini in sivini morja, lepotah zasneženih gora in zelenih travnikov, v čarih nordijskega gozda in razkošju južnega rastja, v razpoloženju, ki nas prevzame v pokrajinah, povezanih z velikimi zgodovinskimi dogodki, in tišini neokrnjene narave. Nova domovina mu je pomenila tudi muzej, napolnjen z vsemi zakladi, ki so jih umetniki kulturnega človeštva ustvarili v dolgih stoletjih in jih pustili za seboj. Ko je pohajkoval od ene do druge dvorane v muzeju, je lahko povsem nepristransko ugotovil, kako raznovrstne tipe popolnosti so ustvarili mešanje krvi, zgodovinski dogodki in svojevrstnost matere zemlje med njegovimi novimi rojaki. Tu do popolnosti razvita hladna neuklonljiva energija, tam graciozna umetnost olepševanja življenja, spet drugje smisel za red in zakon ali druge lastnosti, ki so iz človeka naredile gospodarja zemlje.

Prav tako ne smemo pozabiti, da si je vsak državljani kulturnega sveta zagotovil poseben »Parnas« in »atensko šolo«. ¹ Med velikimi misleci, pesniki, umetniki vseh narodnosti je izbral tiste, ki jim je, tako je bil prepričan, dolgoval največ za to, da je znal uživati življenjske radosti in razumeti življenje, in častil jih je skupaj z nesmrtnimi starci kot tudi največjimi mojstri svojega lastnega jezika. Nobena od teh veličin se mu ni zdela tuja zato, ker je govorila v drugem jeziku – niti neprekosljiv raziskovalec človeških strasti niti z lepoto opit sanjač ali mogočni in grozeči prerok, niti rahločuten porogljivec; pri tem si nikoli ni očital, da se je izneveril svojemu lastnemu narodu in ljubljenu maternemu jeziku.

Veseljje kulturne skupnosti so od časa do časa skalili svarilni glasovi, da se zaradi starih tradicionalnih razlik tudi člani take skupnosti ne morejo izogniti vojnem. Tega nismo hoteli verjeti; toda kako smo si sploh predstavljali tako vojno, če bi se razvnela? Kot priložnost, da pokažemo napredek v splošnem razpoloženju ljudi vse od tistega časa, ko je grška amfiktionija razglasila, da je prepovedano porušiti mesta, ki so se združila v zvezo, posekati njihove oljke in prebivalce odrezati od vode. Kot viteški spopad, ki je želel omejiti samega sebe s priznanjem prevlade katere od strani, udeležene v spopadu, da bi kolikor je le mogoče preprečil hujše trpljenje, saj k odločitvi ne bi prav nič pripomoglo, in s popolnim varovanjem ranjenca, ki se je moral posloviti od boja, kot tudi zdravnik in negovalca, ki sta skrbela za njegovo zdravje. Seveda obzirno do tistega dela prebivalstva, ki se ne bojuje, do žensk, ki ne sodelujejo v vojnem početju, in otrok na obeh straneh, ker naj bi, ko bi odrasli, postali prijatelji in pomočniki. Tudi s spoštovanjem vseh tistih mednarodnih projektov in institucij, v katerih se je utelesila kulturna skupnost mirne dobe.

Taka vojna bi še vedno poznala dovolj grozodejstev in povzročala dovolj trpljenja, toda ne bi pretrgala razvoja etičnih odnosov med velikimi individui človeštva – med ljudstvi in državami.

Vojna, v katero nismo hoteli verjeti, je zdaj izbruhnila in prinesla – razočaranje. Ne samo, da je veliko bolj krvava in uničujoča kot katerakoli vojna pred njo, in sicer zaradi izredno izpopolnjenega orožja za napad in obrambo, je vsaj tako grozovita, zagrizena, neprizanesljiva kot katerakoli prej. Prezira vse

1. [V mislih ima dve od znamenitih Rafaelovih fresk v Vatikanu. Na prvi je skupina velikih pesnikov, na drugi podobna skupina znanstvenikov. V *Razlaganju sanj* (*Traumdeutung*, 1900 a), *Studienausgabe*, 2. zv., str. 312, se Freud sklicuje na ti podobi, da bi z njuno pomočjo pojasnil eno od tehnik, uporabljenih v delu sanj.]

omejitve, ki so jih države sprejele v mirnem času in smo jih označili kot mednarodno pravo; ne priznava posebnih pravic ranjencev in zdravnikov, pozablja na razlike med civilisti in vojaki, ni ji mar pravica do zasebne lastnine. Tepta vse, kar ji prekrži pot; ravna v slepi jezi, kot da med ljudmi ne bo nikoli več prihodnosti in miru, ko se bo končala. Trga vse vezi skupnosti med vojskujočimi se ljudstvi in grozi, da bo za seboj pustila ogorčenje, ki bo za dolgo zatrla vnovično navezavo teh vezi.

Še več, razkrila je pojav, ki ga je komajda mogoče razumeti: kulturna ljudstva se tako slabo poznajo in razumejo med seboj, da se lahko eno obrne proti drugemu s sovraštvom in z odporom. In še več: eden velikih kulturnih narodov je na splošno tako nepriljubljen, da lahko tvega, da ga bo kulturna skupnost izločila kot »barbarskega«, čeprav je svojo primernost že zdavnaj dokazal z najjemenitnejšimi dosežki v tej skupnosti. Živimo v upanju, da bo nepristransko zgodovinopisje našlo dokaz, da se je prav ta narod – narod, v jeziku katerega pišemo, za zmago katerega se bojujejo naši najdražji – najmanj pregrešil proti zakonom človeškega rodu. Toda kdo je lahko v takem času sodnik v svoji lastni zadevi?

Ljudstva se bolj ali manj predstavljajo prek držav, ki jih oblikujejo, države pa prek vlad, ki jih vodijo. Posamezen pripadnik ljudstva lahko v tej vojni z grozo ugotovi tisto, kar ga je včasih prešinilo že v mirnih časih – da je država prepovedala posamezniku narediti krivico, pa ne zato, ker jo želi odpraviti, pač pa zato, ker želi imeti monopol nad njo kot nad soljo ali tobakom. Vojskujoča se država si dovoljuje vsakršno krivico, vsakršno nasilje, ki bi sicer osramotilo posameznika. Ne le da proti sovražniku uporablja dopuščene zvijače (*ruses de guerre*) – zavestno laže in namenoma vara sovražnika – in to v takem obsegu, ki očitno presega vse tisto, kar je bilo v navadi v prejšnjih vojnah. Država zahteva od svojih državljanov najvišjo mero pokornosti in žrtvovanja, hkrati pa jih s pretiranim prikrivanjem stvari, cenzuriranjem novic in kratenjem svobode izražanja mnenja obravnava kot otroke; ljudje, ki so intelektualno tako zatrti, so nemočni v vsaki neprijetni situaciji in ob vsaki zlovešči govorici. Država se odreka vsem zagotovilom in pogodbam, s katerimi se je prej drugim državam zavezala, da jih bo spoštovala, predrzno priznava svojo lakomnost in slo po oblasti – posameznik pa naj bi ju odobral zaradi čistega domoljubja.

Ni mogoče ugovarjati, da se država ne more odpovedati krivičnim dejanjem, ker bi jo to spravilo v slabši položaj. Tudi za posameznika je upoštevanje moralnih norm in odpoved uporabi brutalne sile praviloma zelo neugodno; in država se je posamezniku le redkokdaj sposobna odkupiti za žrtve, ki jih je

zahtevala od njega. Prav tako se ne bi smeli čuditi, da je rahljanje vseh moralnih vezi med velikimi individui človeštva vplivalo tudi na moralnost posameznika. Naša vest namreč ni neuklonljiv sodnik, kot ga razglašajo etiki; po svojem izvoru je »socialni strah« in nič drugega.² Če skupnost odpravi očitke, je tudi konec zatiranja zlih skomin, in ljudje postanejo okrutni, zahrbtni, izdajalski in surovi; posledice so dejanja, ki se nam zdijo tako nezdržljiva z njihovo kulturno ravni.

Tako bo državljan kulturnega sveta, o katerem sem prej govoril, nemočno stal v svetu, ki mu je postal tuj – njegova velika domovina je propadla, skupna posestva so opustošena, sodržavljeni sprti in ponižani!

Toda nekaj vendarle moramo dodati kritiki, povezani z njegovim razočaranjem. Njegova kritika, če jo razumemo dobesedno, ni upravičena, kajti izvira iz razbite iluzije. Iluzijam se prepuščamo, ker nam prihranijo neugodje, namesto njega pa omogočijo užitek ob zadovoljitvah, zato se ne smemo pritoževati, če lepega dne trčijo ob košček realnosti in se ob njem razblinijo.

V tej vojni sta bili vzrok za naše razočaranje dve stvari: pomanjkljiva moralnost, kakršno navzven izpričujejo države, ki se v okviru svojih meja vedejo kot varuhi moralnih norm, in brutalnost vedenja posameznikov, ki jim – kot pripadnikom najvišje človeške kulture – česa podobnega ne bi mogli pripisati.

Začnimo z drugo točko in poskušajmo v enem samem kratkem stavku izraziti nazor, ki ga želimo kritizirati. Kako si pravzaprav predstavljamo proces, v katerem posameznik doseže višjo stopnjo moralnosti? Prvi odgovor bo verjetno tale: človek je že od rojstva, prav od začetka dober in plemenit. Tega stališča v nadaljevanju ne bomo upoštevali. Drugi odgovor bi poprijel pobudo, da gre v tem primeru za razvojni proces, in verjetno predpostavil, da ta razvoj temelji v izkoreninjenju zlih nagnjenj v človeku in nadomestitvi teh z nagnjenji k dobremu – pod vplivom vzgoje in kulturnega okolja. V tem primeru pa je vendarle presenetljivo, da zlo pri tako vzgojenem posamezniku znova izbruhne s tolikšno močjo.

Toda ta odgovor vključuje tudi trditev, ki ji želimo ugovarjati. V resnici zla ne »izkoreninimo«. Psihološka – v strožjem pomenu psihoanalitična – raziskava namreč pokaže, da najgloblje človekovo bistvo sestoji iz nagonskih vzgibov; ti so elementarne narave, pri vseh ljudeh enaki, in usmerjeni v zadovoljitev določenih prvobitnih potreb. Ti nagonski vzgibi sami po sebi niso niti dobri niti zli. Mi smo tisti, ki ocenjujemo nagonске vzgibe in izražanje teh vzgibov,

2. [V *Nelagodju v kulturi* (1930 a), VII. in VIII. poglavju, Freud podrobneje opisuje vest. Gl. *Studienausgabe*, 9. zv., str. 250-258 in str. 262-263.]

glede na njihov odnos do potreb in zahtev človeške skupnosti. Priznati je treba, da so vsi vzgibi, ki jih družba prepoveduje kot zlo – za ponazoritev vzemimo vzgibe sebičnosti in okrutnosti – primitivne narave.

Ti primitivni vzgibi opravijo dolgo razvojno pot, preden odrasel človek dopusti, da se sprožijo. Ovirani so, preusmerjeni na druge cilje in področja, združujejo se med seboj, menjavajo svoje objekte, se deloma obrnejo proti tistemu, ki jim ima v sebi. Reakcijske tvorbe proti določenim vzgibom dajejo lažen videz, da so ti spremenili svojo vsebino, kot bi se iz egoizma razvil altruizem, iz okrutnosti pa sočutje.³ Tem reakcijskim tvorbam pride prav, da se nekateri nagonski vzgibi skorajda prav od začetka pojavljajo v nasprotujočih si parih – zelo nenavaden pojav, tuj splošnemu mnenju; imenovali smo ga »ambivalenca čustev«. Najlaže je opaziti in tudi razumeti dejstvo, da je mogoče močno ljubezen in močno sovraštvo tako pogosto najti skupaj v isti osebi. Psihoanaliza dodaja, da je objekt obeh nasprotujočih si čustev neredko ista oseba.

Šele s premagovanjem vseh tovrstnih »usod nagonov« se razvije tisto, kar imenujemo človekov značaj in kar lahko, kot je znano, le pomanjkljivo označimo kot »dober« ali »zloben«. V celoti gledano je človek le redkokdaj dober ali zloben; večinoma je »dober« v tem odnosu, »zloben« v drugem, »dober« v takih zunanjih okoliščinah, v drugih spet odkrito »zloben«. Zanimivo je, da je obstoj močnih »zlih« vzgibov v otroštvu pogosto skorajda pogoj za posebej jasen obrat odraslega k »dobremu«. Največji otroški egoisti lahko postanejo državljani, ki so najbolj pripravljeni pomagati in se žrtvovati; večina sentimentalnežev, filantropov, varuhov živali se je razvila iz majhnih sadistov in mučiteljev živali.

Na preoblikovanje »zlih« nagonov vplivata dva dejavnika, ki učinkujeta v enakem smislu, in sicer notranji in zunanji. Bistvo notranjega dejavnika je vplivanje na zle – recimo egoistične – vzgibe prek erotike oziroma v širšem smislu, prek človekove potrebe po ljubezni. Z dodajanjem *erotičnih* komponent se egoistični vzgibi preoblikujejo v *socialne*. Vrednoto biti ljubljen se naučimo ceniti kot ugodnost, za katero smo pripravljeni žrtvovati druge ugodnosti. Zunanji dejavnik je prisila vzgoje, ki zastopa zahteve kulturnega okolja in se nato nadaljuje v neposrednem vplivu tega okolja. Kulturo smo pridobili s tem, da smo se odpovedali zadovoljitvi nagonov in tudi družba od vsakega novega

3. [Kot pravi Freud drugje, bi morali reakcijske tvorbe in sublimacijo obravnavati kot dva popolnoma različna procesa. Prim. opombo pod črto, ki jo je Freud leta 1915 (v letu, ko je nastalo pričujoče delo) dodal *Trem razpravam* (1905 d), *Studienausgabe*, 5. zv., str. 86.]

člana pričakuje, da se bo nagonom prav tako odpoval. Med življenjem posameznika se zunanja prisila preoblikuje v notranjo prisilo. Kulturni vplivi navajajo k temu, da se vedno več egoističnih teženj prek erotičnih dodatkov spreminja v altruistične, socialne. Konec koncev lahko domnevamo, da je bila vsa notranja prisila, ki se je uveljavila v človekovem razvoju, sprva – to pomeni v *zgodovini človeštva* – le zunanja prisila. Tisti, ki se rodijo danes, prinesejo s seboj na svet delček nagnjenosti (dispozicijo) za preoblikovanje egoističnih in socialnih nagonov kot podedovano organizacijo, ki jo je mogoče zlahka spodbuditi, da izpelje to preobrazbo. Drugi delček preobrazbe nagonov mora v življenju opraviti vsak sam. Na ta način na posameznika ne učinkuje le sedanje kulturno okolje; nanj vpliva tudi kulturna zgodovina njegovih prednikov.

Če človekovo sposobnost za preoblikovanje egoističnih vzgibov pod vplivom erotike poimenujemo z izrazom *dovzetnost za kulturo*,⁴ lahko zatrdimo, da tudi ta sestoji iz dveh delov – prirojenega in pridobljenega v življenju – in da je razmerje med njima in do deležev nagonskega življenja, ki ostanejo nespremenjeni, zelo spremenljivo.

Na splošno radi pripisujemo prevelik pomen podedovanemu deležu, poleg tega pa smo v nevarnosti, da precenimo celotno dovzetnost za kulturo v njenem odnosu do primitivnega deleža nagonskega življenja, to pomeni, da smo zapeljani v to, da ljudi presojava »boljše«, kot v resnici so. Obstaja namreč še dodaten vidik, ki zamegli našo sodbo in ponaredi rezultat v ugodnejšem smislu.

Nagonski vzgibi drugega človeka so naši zaznavi seveda nedostopni. O njih sklepamo po človekovih dejanjih in vedenju, te pa si razlagamo z *motivi* iz njegovega nagonskega življenja. Tak sklep pa je nujno v številnih primerih zavajajoč. Dejavnosti, ki so »dobre« s kulturnega stališča, lahko včasih izvirajo iz »plemenitih« motivov, drugič spet ne. Teoretiki etike kot »dobra« označujejo samo tista dejanja, ki so izraz dobrih nagonskih vzgibov; drugih ne priznavajo. Družbi, ki jo usmerjajo praktični nameni, v celoti gledano za to razliko ni mar; zadovolji se že s tem, da človek usmerja svoje vedenje in svoja dejanja po kulturnih predpisih, in se le malo sprašuje o njegovih motivih.

Slišali smo, da *zunanja prisila*, ki so je ljudje deležni prek vzgoje in okolja, poskrbi za dodatno preoblikovanje človekovega nagonskega življenja k dobremu, za preobrat od egoizma k altruizmu. Toda to nikakor ni nujen ali običajen učinek zunanje prisile. Vzgoja in okolje ne ponujata samo nagrad iz

4. [Izraz *dovzetnost za kulturo* je mogoče najti tudi v *Prihodnosti iluzije* (1927 c), *Studienausgabe*, 9. zv., str. 172.]

ljubezni, ampak uporabljata tudi druge vrste spodbud, in sicer povračilo in kazen. Lahko se zgodi, da se posameznik pod njunim vplivom odloči za dobra dejanja v kulturnem smislu, ne da bi se v resnici njegovi nagoni poplemenitili ali bi se egoistična in socialna nagnjenja spremenila. Uspeh bo grobo gledano enak; šele v posebnih okoliščinah se bo pokazalo, da nekdo vedno ravna dobro, saj ga k temu silijo njegovi nagoni, drugi pa je dober samo v tistem primeru in samo toliko časa, dokler kulturno vedenje prinaša koristi njegovim egoističnim namenom. Mi pa pri površnem znanstvu s posameznikom ne bomo imeli prav nobenega sredstva, da bi lahko razlikovali med obema primeroma, in nedvomno nas bo naš optimizem zapeljal, da bomo hudo precenili število ljudi, ki so se spremenili v kulturnem smislu.

Kulturna družba, ki zahteva dobra dejanja in ji ni mar za nagonsko podlago teh dejanj, je torej pridobila veliko ljudi, ki se podrejajo kulturi in pri tem ne sledijo svoji naravi. Zaradi tega uspeha kot spodbude pa se je pustila zapeljati in je moralne zahteve stopnjevala do najvišje možne mere, s tem pa je svoje člane prisilila, da so se še bolj oddaljili od svojih nagonskih zasnov. Od njih kar naprej zahteva zatiranje nagonov, posledica pa je napetost. Ta postane najbolj izrazita v najbolj nenavadnih reakcijskih in nadomestnih pojavih. V spolnosti, na področju, na katerem je to zatiranje najteže izpeljati, tako nastajajo reakcijski pojavi nevrotičnih obolenj. Pritisk kulture na drugih področjih sicer ne poraja patoloških posledic, se pa izrazi v značajskih deformacijah in v stalni pripravljenosti zavrtih nagonov, da ob prvi primerni priložnosti poiščejo zadovoljitev. Če je kdo prisiljen nenehno odzivati se v skladu s predpisi, ki niso izraz njegovih nagonskih nagnjenj, živi – v psihološkem pomenu – prek svojih sredstev, in ga objektivno lahko označimo za hinavca ne glede na to, ali mu je ta razlika jasna ali ne. Ni mogoče zanikati, da naša današnja kultura razvoj te vrste hinavščine v izjemnem obsegu spodbuja. Lahko bi tvegali trditev, da je na taki hinavščini zgrajena in da bi bile potrebne temeljite spremembe, če bi se ljudje odločili in začeli živeti v skladu s psihološko resnico. Kulturnih hinavcev je torej neprijemno več kot resnično kulturnih ljudi; še več, razpravljali bi lahko celo o stališču, ali določena mera kulturne hinavščine ni nujno potrebna za ohranitev kulture, saj dovzetnost za kulturo, doslej organizirana pri ljudeh današnjega časa, morda ne bi zadoščala za to nalogo. Po drugi strani pa ohranjanje kulture tudi na tako sporni podlagi ponuja možnost za utiranje poti vsaki novi generaciji za še daljnosežnejše preoblikovanje nagonov, to pa bo prineslo boljše kulturo.

V dosedanjih razpravah že lahko najdemo prvo tolažbo: naša razžaljenost in boleče razočaranje nad nekulturnim vedenjem naših sodržavljanov v tej vojni

sta bila neupravičena. Temeljila sta na iluziji, v katero smo se pustili ujeti. V resnici naši sodržavljani niso padli tako globoko, kot smo se bali, saj se sploh nikoli niso povzpeli tako visoko, kot smo jim pripisovali. Dejstvo, da so veliki individui človeštva – ljudstva in države – poteptali moralne omejitve v medsebojnih odnosih, je razumljivo tudi njih spodbudilo, da so se za nekaj časa izmuznili nenehnemu pritisku kulture in svojim zadrževanim nagonom privoščili začasno zadovoljitev. To njihovi relativni moralnosti v okviru njihovega lastnega naroda verjetno ni škodilo.

Razumevanje sprememb, ki jih je vojna razkrila pri naših nekdanjih rojaki, pa lahko še poglobimo in pri tem sprejmemo svarilo, naj jim ne storimo krivice. Za duševni razvoj je namreč značilna posebnost, ki je sicer ne najdemo pri nobenem drugem razvojnem procesu. Če se iz vasi razvije mesto ali iz otroka zraste mož, se vas in otrok pri tem izgubita v mestu in možu. Samo spomin lahko v novo podobo vriše stare poteze; v resnici so stara gradiva ali oblike odstranjeni, nadomestijo jih nove. Drugače je pri duševnem razvoju. Dejansko stanje, ki ga ni mogoče z ničimer primerjati, lahko opišemo samo s trditvijo, da se vsaka zgodnejša razvojna stopnja ohrani ob poznejši, ki se je iz nje razvila; zaporednost (sukcesija) v tem primeru pomeni sočasen obstoj (koeksistenco), čeprav gre za ista gradiva, v katerih se je zgodila cela vrsta sprememb. Lahko se zgodi, da se prejšnje duševno stanje dolga leta ne izrazi, vendar pa dolgo vztraja in nekega dne lahko znova postane izrazna oblika duševnih sil, in sicer edina, kot da bi bile vse poznejše razvojne oblike zbrisane, vrnjene na prvotno stopnjo. Usmerjenost te izjemne plastičnosti duševnega razvoja pa ni neomejena; lahko bi jo označili kot posebno zmožnost za vračanje na nižjo stopnjo – regresijo, kajti lahko se zgodi, da poznejše in višje razvojne stopnje, ki jo je človek že dosegel, ni mogoče znova doseči. Toda vedno znova je mogoče obuditi primitivno stopnjo; primitivna duševnost je neminljiva v najpopolnejšem smislu besede.

Tako imenovane duševne bolezni morajo pri laiku zbuditi vtis, da sta razumsko in duševno življenje uničena. V resnici pa so uničeni samo poznejše pridobitve in dosežki. Bistvo duševne bolezni je v vrnitvi k prejšnjim stopnjam čustvenega življenja in delovanja. Odličen primer plastičnosti duševnega življenja je spanje, ki ga skušamo doseči vsako noč. Odkar znamo razlagati tudi najbolj nore in zmedene sanje, vemo, da v hipu, ko zaspimo, odvržemo s sebe vso z muko pridobljeno moralo kot obleko – da si jo lahko zjutraj znova nadenemo. To razgaljanje seveda ni nevarno, saj smo med spanjem ohromljeni, obsojeni na nedejavnost. Samo sanje nam lahko pripovedujejo o regresiji našega čustvenega življenja na eno od zgodnejših razvojnih stopenj. Tako je na primer

omembe vredno, da vse naše sanje obvladujejo popolnoma egoistični motivi.⁵ Eden mojih angleških prijateljev je to tezo zagovarjal pred znanstvenim zborom v Ameriki. Neka navzoča dama je pripomnila, da to morda drži za Avstrijo, da pa lahko sama zase in svoje prijatelje zatrdi, da so altruistični tudi v sanjah. Moj prijatelj, čeprav sam pripadnik angleške rase, je na podlagi svojih lastnih izkušenj z analizo sanj dami odločno nasprotoval: v sanjah je tudi plemenita Američanka prav tako egoistična kot Avstrijec.

Torej se lahko tudi preoblikovanje nagonov, na katerem temelji naša dovzetnost za kulturo, zaradi vplivov življenja – trajno ali začasno – vrne na nižjo stopnjo. Nedvomno sodijo vplivi vojne med sile, ki lahko omogočijo tako regresijo, zato pa še ni treba odrekati dovzetnosti za kulturo vsem tistim, ki se danes vedejo nekulturno; pričakujemo lahko, da bodo njihovi nagoni v mirnejših časih znova postali plemeniti.

Tu pa je še en simptom, ki nas verjetno pri naših sodržavljanih na svetu ni nič manj presenetil in prestrašil kot opustitev njihovih etičnih vrlin, ki jo tako boleče občutimo. V mislih imam nerazumnost, ki jo najdemo pri najboljših razumnikih, njihovo zakrknjenost, nedostopnost za najtehtnejše argumente, njihovo nekritično lahkovernost ob najbolj spornih trditvah. To seveda ponuja žalostno podobo. Izrecno želim poudariti, da nikakor nisem nikakršen zaslepljen partijski privrženec, ki bi vse intelektualne prestopke videl le na eni od obeh strani. Toda ta pojav je še lažje pojasniti in je manj zaskrbljujoč kot prej obravnavani. Dobri poznavalci ljudi in filozofi so nas že davno tega poučili, da ravnamo napak, ko razum ocenjujemo kot samostojno silo in pri tem spregledujemo njegovo odvisnost od čustvenega življenja. Naš razum, pravijo, je lahko zanesljiv, samo če ni pod vplivom močnih čustvenih vzgibov; v nasprotnem primeru se obnaša preprosto le kot orodje v rokah volje in posreduje rezultat, ki ga zahteva volja. Logični argumenti so torej nemočni proti afektivnim interesom; zato je prepiranje z razlogi, ki so po Falstaffovih besedah 'polni kot robide',⁶ v svetu interesov tako zelo neplodno. Psihoanalitična izkušnja je to trditev, če je to mogoče, še podčrtala. Vsak dan lahko pokaže, da se najprodornejši ljudje nenedoma vedejo nerazumno kot slaboumneži, kakor hitro potreben vpogled prepreči čustveni odpor; svoje razumevanje pa znova v celoti pridobijo, takoj ko ta odpor premagajo. Logična zaslepitev, ki jo je ta vojna pogosto pričarala prav pri naših

5. [Freud je to stališče leta 1925 omejil v dodatku k opombi v *Razlaganju sanj* (1900 a), in sicer na mestu, na katerem prav tako pripoveduje zgornjo anekdoto. »Angleški prijatelj«, ki ga omenja, je bil Ernest Jones (*Studienausgabe*, 2. zv., str. 274, opomba 2.)

6. [Shakespeare, *I Henrik IV*, 2. dejanje, 4. prizor.]

najboljših državljanih, je torej sekundaren pojav, posledica čustvenega razburjenja in – upajmo – obsojen na to, da bo skupaj z njim izginil.

Če na ta način znova razumemo sodržavljane, ki so se nam odtujili, bomo veliko lažje prenašali razočaranje, ki so nam ga pripravila ljudstva, ti veliki individui človeštva; kajti smeli bi jim postavljati veliko skromnejše zahteve. Morda ponavljajo razvoj posameznikov in so danes še na zelo primitivni stopnji v organizaciji in oblikovanju višjih enot. V skladu s tem je zunanja prisila k moralnosti kot vzgojni dejavnik, ki se nam je pri posamezniku zdel tako učinkovit, pri njih šele komajda opazen. Upali smo sicer, da bo veličastna interesna skupnost, vzpostavljena prek prometa in proizvodnje, ustvarila zasnovo take prisile, toda zdi se, da ljudstva ta hip veliko bolj sledijo svojim strastem kot svojim interesom. Interese uporabljajo kvečjemu zato, da bi *racionalizirali* strasti; svoje interese postavljajo v ospredje samo zato, da bi znali utemeljiti zadovoljitev svojih strasti. Zakaj pravzaprav se posamezna ljudstva tako zaničujejo, sovražijo, prezirajo, in to celo v miru – in vsak narod nekoga drugega – to je seveda uganka. Sam ne znam povedati, zakaj. V tem primeru pa je prav tako, kot če bi združili množico ali celo milijone ljudi in vsi moralni dosežki posameznikov bi se v njej izgubili; preostali bi samo še najbolj primitivni, najstarejši in najsurevjejši duševni vzgibi. Morda bodo te obžalovanja vredne razmere lahko nekoliko spremenile šele poznejše stopnje v razvoju. Toda nekoliko več resnicoljubnosti in iskrenosti na vseh straneh – v odnosih med ljudmi ter med ljudmi in vladajočimi – bi lahko utrlo pot tudi za to spremembo.

II NAŠ ODNOS DO SMRTI

Drugi vidik, v katerem vidim razlog za današnji občutek odtujenosti v tem nekdaj tako lepem in domačem svetu, je motnja v našem dosedanjem odnosu do smrti.

Ta odnos do smrti ni bil iskren. Če nas je kdo poslušal, smo bili seveda pripravljeni zatrjevati, da je smrt nujni konec vsega živega, da je vsakdo naravi dolžan smrt⁷ in da mora biti pripravljen plačati ta dolg, na kratko, da je smrt naraven pojav, ki ga ni mogoče zanikati ali se mu izogniti. Toda v resnici smo

7. [Poigravanje z besedami princa Hala Falstaffu: »Bogu si dolžan smrt«, Shakespeare I, *Henrik IV.*, 5. dejanje, 1. prizor.]

se vedli tako, kot da bi bilo drugače. Povsem jasno smo pokazali, da želimo smrt odriniti, jo izbrisati iz življenja. Poskušali smo jo zamolčati; poznamo tudi [nemški] pregovor, ki pravi: Misliti na nekaj kot smrt, kot na svojo lastno smrt, seveda. Svoje lastne smrti si namreč ne moremo predstavljati; kadarkoli poskušamo to storiti, lahko opazimo, da smo pravzaprav navzoči samo kot gledalec. Tako je bilo v psihoanalitični šoli mogoče tvegati trditev: v temelju nihče ne verjame v svojo lastno smrt, ali povedano z drugimi besedami, v nezavednem je vsak od nas prepričan o svoji nesmrtnosti.

Ko gre za smrt drugega, se bo kulturni človek skrbno izogibal pogovoru o tej možnosti, če bi to lahko slišal človek, obsojen na smrt. Le otroci ne spoštujejo te omejitve; drug drugemu brez sramu grozijo z možnostjo smrti in gredo celo tako daleč, da ljubljene osebi to zabrusijo v obraz, kot na primer: »Draga mama, ko boš umrla, bom jaz storil to ali ono.« Kulturni odrasel človek tudi o smrti drugega ne bo razmišljal, ne da bi pri tem gledal nase kot na brezsrčnega ali zlobnega človeka, razen če ima kot zdravnik, odvetnik ipd. s smrtjo poklicno opraviti. Še manj si bo o smrti drugega dovolil razmišljati, če je s tem dogodkom povezana pridobitev svobode, posesti, položaja. Seveda smrtnih primerov s svojo obzirnostjo ne moremo preprečiti; ko smo soočeni z njimi, smo vedno globoko prizadeti, in zdi se, kot bi se naša pričakovanja hudo zamajala. Vedno znova poudarjamo naključni razlog za smrt – nesrečo, bolezen, okužbo, visoko starost; tako razkrijemo svoje prizadevanje, da bi smrt z nujnosti spremenili v naključje. Še prav posebej grozljivo se nam zdi več zaporednih smrti. Do umrlega se vedemo na prav poseben način, skorajda kot bi občudovali koga, ki je zmoget opraviti nekaj zelo zahtevnega. Ne kritiziramo ga več, spregledamo mu vse napake in krivice, ki jih je morda storil, razglasimo *De mortuis nil nisi bene* in prav se nam zdi, da mu v nagrobnem govoru in na nagrobniku pojemo samo slavo. Obzirnost do umrlega, kakršne navsezadnje sploh ne potrebuje več, je za nas pomembnejša od resnice, večini od nas nedvomno tudi pomembnejša od obzirnosti do še živečih.

Ta kulturni in konvencionalni odnos do smrti se dopolnjuje z našim popolnim zlomom, če umre nekdo, ki nam je bil blizu – starši ali zakonec, sestra ali brat, otrok ali drag prijatelj. Z njim pokopljemo naše upe, zahteve, užitke, ne pustimo se potolažiti in izgubljene osebe nočemo z nikomer nadomestiti. Na določen način se vedemo kot Azri, ki umrejo, ko umrejo tisti, ki jih ljubijo.⁸

8. [Azri so arabsko pleme; prim. Heinejevo pesem *Azra* (v *Romanzeru* na podlagi mesta v Stendhalovi študiji *De l'amour*): »... in moje pleme so tisti Azri, ki umrejo, ko ljubijo.«]

Ta naš odnos do smrti pa ima močan vpliv na naše življenje. Življenje je osiromašeno in postane manj zanimivo, če ne smemo več tvegati najvišjih vložkov v igro življenja, celo v življenje samo. Življenje postane prazno, plehko kot kakšen ameriški flirt, pri katerem je vsakomur že od vsega začetka jasno, da se ne sme nič pripetiti, v nasprotju z ljubezenskim razmerjem na kontinentu, saj partnerja ne smeta niti za hip pozabiti na najresnejše posledice. Zaradi naših emocionalnih vezi, neznosne intenzivnosti našega žalovanja, nismo naklonjeni temu, da bi izzivali nesrečo zase ali naše najbližje. Ne upamo si razmišljati o številnih podvigih, ki so nevarni, toda v resnici nujno potrebni, kot na primer poskusi letenja, odprave v daljne dežele, eksperimenti z vnetljivimi snovmi. Hromijo nas pomisleki, kdo bo materi nadomestil sina, ženi moža, otrokom očeta, če se bo pripetila nesreča. Težnja po izključitvi smrti iz našega pretehtavanja življenja prinaša številne druge odpovedi in izključitve. Pa vendarle je bilo volilno geslo Hanze *Navigare necesse est, vivere non necesse!* Pluti je treba, ni pa treba živeti.

Neizogibna posledica tega je, da nadomestilo za izgube v življenju iščemo v svetu fikcije, književnosti, gledališču. Tam še najdemo ljudi, ki znajo umreti – ki zmorejo celo koga ubiti. Toda tam je izpolnjen tudi pogoj, ki omogoča merjenje moči s smrtjo: namreč, da za spremenljivo usodo življenja še ohranimo nedotakljivo življenje. Res je žalostno, da je lahko življenje podobno partiji šaha, tako da nas lahko ena sama napačna poteza prisili, da predamo igro, toda s to razliko, da v življenju ne moremo začeti druge, povračilne partije. V fikciji najdemo tisto mnogoterost življenja, ki jo potrebujemo. Umremo z junakom, s katerim smo se identificirali, pa vendar ga preživimo in smo pripravljeni prav tako brez škode prihodnjič umreti s kakim drugim junakom.

Jasno je, da je morala vojna zavreči ta konvencionalni odnos do smrti. Smrti zdaj ni več mogoče zanikati; vanjo smo prisiljeni verjeti. Ljudje v resnici umirajo, in to ne le posamezniki, ampak številni, pogosto na tisoče v enem samem dnevu. Smrt tudi ni več naključni dogodek. Seveda je še vedno videti golo naključje, če kroglja zadene tega ali onega; toda preživelega lahko zadene druga kroglja; in to kopičenje smrti naredi konec vtisu, da gre za igro naključja. Življenje je seveda spet postalo zanimivo, znova je dobilo svojo polno vsebino.

Tu moramo vpeljati razliko med dvema skupinama – tistimi, ki so svoje življenje tvegali v boju, in tistimi, ki so ostali doma in lahko samo pričakujejo, kdaj bodo izgubili koga od svojih bližnjih zaradi ran, bolezni ali okužbe. Nedvomno bi bilo zelo zanimivo preučevati spremembe v psihologiji borcev, toda sam o tem premalo vem. Ostati moramo pri drugi skupini, skupini, v katero

sodimo tudi sami. Povedal sem že, da je po mojem mnenju za zmešnjavo in ohromitev naše storilnosti, ki nas pestita, v veliki meri krivo dejstvo, da ne moremo več vztrajati pri dosedanjem odnosu do smrti, novega pa še nismo našli. Morda bi nam bilo v pomoč, če bi psihološke raziskave usmerili na dva druga odnosa do smrti – na tistega, ki ga smemo pripisati pračloveku, človeku pradavnine, in tistega, ki živi še v vsakem od nas, se pa – za našo zavest neviden – skriva v najglobljih plasteh našega duševnega življenja.

O odnosu prazgodovinskega človeka do smrti lahko seveda samo ugibamo na podlagi sklepanja in konstrukcij, toda prepričan sem, da nam ta sredstva dajejo precej zanesljive informacije.

Pračlovek je imel zelo nenavaden odnos do smrti, ta pa nikakor ni bil enoten, prej v resnici zelo protisloven. Na eni strani je smrt jemal zelo resno, jo priznaval kot konec življenja in jo v tem smislu uporabljal, po drugi strani pa je smrt zanikal, jo omejil na nič. To protislovje je omogočila okoliščina, da je imel do smrti drugega, tujca, sovražnika, povsem drugačen odnos kot do svoje lastne smrti. Smrt drugega se mu je zdela pravična. Pomenila mu je uničenje nekoga, ki ga je sovražil, in pračlovek ni poznal nikakršnih pomislekov, ko jo je povzročil. Nedvomno je bil zelo strastno bitje, okrutnejši in zlobnejši od živali. Rad je ubijal in ubijanje je bilo samoumevno. Instinkta, ki druge živali obvaruje pred tem, da bi ubijale bitja iste vrste in jih požrle, mu ne moremo pripisati.

Prazgodovina človeštva je zato polna umorov. Še danes je svetovna zgodovina, ki se je v šolah učijo naši otroci, v bistvu eno samo zaporedje pobojev ljudi. Temačen občutek krivde, ki pesti človeštvo že od pradavnine in se je v nekaterih religijah zgostil v sprejetje *prvobitne krivde*, smrtnega greha, je verjetno izraz krvave krivde, ki si jo je naložilo človeštvo v pradavnini. V svoji knjigi *Totem in tabu* (1912-13) sem na podlagi namigov W. Robertsona Smitha, Atkinsona in Ch. Darwina poskušal razvozlati naravo te stare krivde. Prepričan sem, da nam današnji krščanski nauk še vedno omogoča sklepati nanjo. Če je moral božji sin žrtvovati svoje življenje, da bi človeštvo odrešil smrtnega greha, potem je – po talionskem načelu, ki zahteva povračilo za nekaj na enak način – lahko bil ta greh samo usmrnitev, uboj. Samo ta je lahko za svojo pokoro zahteval žrtvovanje življenja. In če je bil smrtni greh dejanje proti Bogu Očetu, je moral biti najstarejši zločin človeštva – umor očeta, usmrnitev praočeta primitivne človeške horde; njegova spominska podoba je bila pozneje poveljučana v božanstvo⁹.

9. Prim. *Infantilni povratek totemizma* (zadnja razprava v *Totemu in tabuju* [Studienausgabe, 9. zv., od str. 430 naprej.]

ni Pračlovek si svoje lastne smrti prav tako ni mogel predstavljati in je bila smrt zanj prav tako neresnična, kot je danes vsakomur od nas. Toda zgodilo se mu je nekaj, pri čemer sta se soočila oba nasprotujoča si odnosa do smrti in si prišla navzkriž; ta dogodek je postal zelo pomemben in je prinesel veliko dolgoročnih posledic. Pripetil se je, ko je pračlovek videl umreti enega svojih bližnjih – svojo ženo, svojega otroka, svojega prijatelja; nedvomno jih je ljubil podobno kot mi ljubimo svoje bližnje, kajti ljubezen ne more biti veliko mlajša kot sla po ubijanju. V svoji bolečini je moral izkusiti, da lahko tudi sam umre, in vse njegovo bistvo se je uprlo temu priznanju; vsaka ljubljena oseba je bila navsezadnje delček njegovega lastnega ljubljenega jaza. Po drugi strani pa se mu je zdela taka smrt tudi pravična, kajti v vsaki od ljubljenih oseb je tičal tudi košček tujosti. Zakon o ambivalentnosti čustev, ki še danes obvladuje naša čustvena razmerja do oseb, ki jih najbolj ljubimo, je bil v pradavnini nedvomno še bolj neomejen. Tako so bili ljubljeni pokojniki vendarle tudi tujci in sovražniki in so v njem zbudili tudi delež sovražnih čustev.¹⁰

Filozofi so zatrjevali, da je intelektualna uganka, ki jo je zastavila podoba smrti, pračloveka prisilila k razmišljanju in tako postala izhodišče vseh njegovih razglabljanj. Sam verjamem, da filozofi v tem primeru razmišljajo preveč filozofsko in premalo upoštevajo primarno učinkujoče motive. Zato bi rad omejil in popravil zgornjo trditev: pračlovek je doživljal zmagoslavje ob truplu ubitega sovražnika, ne da bi našel najmanjši povod za to, da bi si razbijal glavo o uganki življenja in smrti. Človeka k raziskovanju nista spodbudila intelektualna uganka ali vsaka posamezna smrt, ampak čustveni konflikt ob smrti ljubljenih, pa pri tem vendarle tudi tujih in osovraženih oseb. Iz tega čustvenega konflikta se je najprej rodila psihologija. Človek si ni več mogel zatiskati oči pred smrtjo, saj jo je okusil v bolečini za pokojnikom; toda še vedno je ni hotel priznati, saj si samega sebe ni mogel zamisliti mrtvega. Tako je sklenil kompromis: priznal je dejstvo, da bo tudi sam umrl, vendar pa je smrti odrekel možnost, da uniči življenje – pomen, za katerega ob smrti sovražnika ni imel nikakršnega motiva. Ob truplu ljubljenih oseb si je izmislil duhove. Njegov občutek krivde zaradi zadovoljitve, pomešane z žalovanjem, pa je te prve ustvarjene duhove spremenil v zle demone, ki se jih je bilo treba bati. [Fizične] spremembe, ki jih prinese smrt, so ga napeljale k temu, da je posameznika razstavil na telo in dušo – sprva na več duš. Na ta način je njegov miselni tok sledil razkroju, ki ga

10. Glej *Tabu in ambivalenca* (druga razprava v *Totemu in tabuju*) [Studienausgabe, 9. zv., od str. 350 naprej.]

je prinesla smrt. Neizbrisen spomin na pokojnika je postal temelj za domnevo o drugačnih oblikah obstoja in mu porodil zamisel o nadaljevanju življenja po navidezni smrti.

Te poznejše oblike obstoja so bile sprva samo priveski življenju, ki ga je končala smrt – senčne, vsebinsko prazne in podcenjevane vse do poznih časov; še vedno so imele značaj bornih pojasnil. Spomnimo se, kaj je Ahilova duša odvrnila Odiseju:

»Kajti nekdanj, ko si bil še živ, smo te Argovi sinovi častili kot bogove; in zdaj mogočno ukazuješ duhovom, ki bivajo tod. Zato ti smrti ni treba obžalovati, Ahil.«
Tako sem govoril; in takoj mi je odgovoril in rekel:
»Ne govori mi tolažečih besed o smrti, plemeniti Odisej!
Raje bi obdeloval polje kot dninar ubožnemu možu, brez dote in premoženja, kot vladal zbrani trumi izginulih pokojnikov.«

(*Odiseja* XI, verzi 484–491.)

Ali pa v Heinejevi sočni in grenki parodiji:

Najmanjši živeči filister
v Stuckertu ob Neckarju je veliko bolj srečen
kot jaz, Pelejev sin, mrtvi junak,
gospodar teme v podzemlju.¹¹

Šele pozneje je religijam uspelo posmrtno življenje predstaviti kot dragocenejše, tehtnejše in življenje, ki ga je presenetila smrt, spremeniti v golo pripravo nanj. Ob vsem tem je zgolj doslednost zahtevala, da so življenje podaljšali tudi v preteklost, si izmislili prejšnje življenje, potovanje duš in ponovno rojstvo, vse to pa zato, da bi smrti odvzeli pomen konca življenja. Od tod zanikanje smrti, ki smo ga označili kot kulturnen in konvencionalen odnos do smrti [gl. str. 135].

Ob truplu ljubljene osebe pa niso nastali samo nauk o dušah, vera v nesmrtnost in močan vir človekovega občutka krivde, ampak tudi prve etične zapovedi. Prva in najpomembnejša prepoved prebujene vesti je bila: *Ne ubijaj!*

11. [Končne vrstice v eni zadnjih Heinejevih pesmi, *Der Scheidende*.]

To je bil odziv na zadovoljitev zaradi sovraštva, ki se je skrivalo za žalostjo ob smrti ljubljene osebe; postopoma je bil prenesen tudi na nepriljubljenega tuja in končno še na sovražnika.

Te zadnje točke zapovedi kulturne človek sploh ne občuti več. Ko bo končan zadnji divji spopad te vojne, se bo vsak od zmagovitih borcev vesel vrnil domov, k svoji ženi in otrokom, ne da bi ga količkaj zadržala ali zmotila misel na sovražnika, ki ga je usmrtil v boju od blizu ali z orožjem iz daljave. Omembe vredno je, da se primitivna ljudstva, ki še živijo na zemlji in so pračloveku nedvomno bližja kot mi, v tej točki vedejo drugače – ali pa so se vedla drugače, dokler niso izkusila vpliva naše kulture. Divjak – Avstalec, Grmičar, Indijanec Ognjene zemlje – nikakor ni brezobziren morilec. Ko se kot zmagovalec vrne z vojnega pohoda, ne sme stopiti v svojo vas in se dotakniti svoje žene, dokler se ne odkupi za poboje v spopadu s pogosto dolgotrajno in utrudljivo pokoro. Seveda bi bilo najpreprosteje, če bi to pripisali njegovemu praznoverju; divjak se še boji maščevanja duhov ubitih mož. Toda duhovi mrtvih sovražnikov niso nič drugega kot izraz slabe vesti zaradi krvave krivde; za tem praznoverjem se skriva košček etične rahločutnosti, rahločutnosti, ki smo jo kulturni ljudje že izgubili.¹²

Pobožne duše, ki bi rade verjele, da je naše bistvo daleč proč od vsakega dotika z zlim in nizkotnim, bodo zgodnji pojav in poseben poudarek na prepovedi ubijanja nedvomno izrabile za razveseljiv sklep o moči etičnih vzgibov, ki nam morajo biti vcepljeni. Na žalost pa ta argument dokazuje prav nasprotno. Tako močno prepoved je mogoče usmeriti samo proti prav tako močnemu vzgibu. Česar si človekova duša ne poželi, tega ni treba prepovedati;¹³ samo je izključeno. Prav poudarek, dan zapovedi 'Ne ubijaj', nas dokončno prepriča, da izviro iz neskončne vrste generacij morilcev, ki so imeli slo po ubijanju v krvi, tako kot jo imamo morda tudi sami. Etični cilji človeštva, ob katerih moči in pomenu nam ni treba negodovati, so dosežek zgodovine človeštva; žal v zelo spreminjajočem se obsegu so postali podedovana last današnjega človeštva.

Zapustimo zdaj pračloveka in se posvetimo nezavednemu v našem lastnem duševnem. Tu smo v celoti odvisni od preiskovalne metode psihoanalize, edine, ki lahko seže v te globine. Vprašajmo se: kakšen je odnos našega nezavednega do smrti? Odgovor mora biti: skoraj enak kot pri pračloveku. Po tej, pa tudi po

12. Gl. *Totem in tabu* [Studienausgabe, 9. zv., od str. 356 naprej].

13. Prim. bleščečo argumentacijo Frazerja (Freud, *Totem in tabu* [Studienausgabe, 9. zv., str. 408-409]).

številnih drugih plateh, živi človek pradaavnine nespremenjen v našem nezavednem. Naše nezavedno torej ne verjame v svojo lastno smrt; vede se, kot bi bilo nesmrtno. To, kar označujemo kot naše »nezavedno« – najgloblje plasti naše duše, ki sestojijo iz nagonskih vzgibov – sploh ne pozna nič negativnega, nobenega zanikanja; v njem ni nikakršnih protislovij, zato tudi ne pozna svoje lastne smrti, saj tej lahko pripišemo le negativno vsebino. Prav nič instinktivnega torej ni v nas, kar bi ustrezalo veri v smrt. Morda je v tem celo skrivnost junaštva. Racionalna utemeljitev junaštva temelji na sodbi, da posameznikovo življenje ni tako dragoceno, kot so določene abstraktne in splošne dobrine. Toda prepričan sem, da je pogostejše instinktivno in impulzivno junaštvo, ki ne pozna takih motivov, in nevarnostim kljubuje preprosto v duhu Anzengruberjevega Steinklopferhansa [‘Hansa, drobilca kamenja’]: »Prav nič se mi ne more zgoditi.«¹⁴ Ali pa omenjeni motivi rabijo zgolj za to, da preženejo pomisleke, ki bi lahko ovirali junaški odziv, ki ustreza nezavednemu. Strah pred smrtjo, ki nas obvladuje pogosteje, kot vemo, je, nasprotno, nekaj sekundarnega, in večinoma izvira iz občutkov krivde.¹⁵

Po drugi strani pa priznavamo smrt tujcem in sovražnikom in jih obsojamo nanjo prav tako brez težav in brez pomislekov, kot je to počel pračlovek. Vendar pa se tu pokaže razlika, ki jo lahko v resničnem življenju opredelimo kot odločilno. Naše nezavedno ne opravi usmrtitve, le misli nanjo in si jo želi. Toda bilo bi krivično, če bi tako zelo podcenjevali to *psihično* realnost v primerjavi z *dejansko* realnostjo. Pomembna je in dovolj usodna. V svojih nezavednih vzgibih vsak dan in vsako uro odstranimo vse, ki nas ovirajo na poti, ki nas žalijo in nam škodujejo. Izraz »Vrag naj ga vzame«, ki nam v šaljivi nejevolji tako pogosto privre na ustnice in želi v resnici reči: »Smrt naj ga vzame«, je v našem nezavednem resna in silna želja, da bi kdo prav zares umrl. Še več, naše nezavedno mori celo za malenkosti; tako kot stara atenska Drakonova zakonodaja tudi nezavedno ne pozna druge kazni za zločin kot smrt in to izvršuje z določeno doslednostjo, kajti vsako oškodovanje našega vsemogočnega in samopašnega jaza je v temelju *crimen laesae majestatis*.

Če bi nas kdo presojal po naših nezavednih željah, smo tudi mi sami tako kot praljudje krdelo morilcev. Na srečo vse te želje nimajo moči, ki so jim jih

14. [Iz ljudske igre *Die Kreuzelschreiber* dunajskega pisatelja in dramatika Ludwiga Anzengruberja (1839-89). To je Freudov priljubljen citat; navaja ga tudi v »*Pesniku in fantaziranju*« (1908 e), *Studienausgabe*, 10. zv., str. 176.]

15. [Podrobnejša razprava o strahu pred smrtjo je v sklepnih odstavkih v delu *Jaz in ono* (1923 b) in na koncu VII. poglavja v delu *Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926 d), *Studienausgabe*, 6. zv., od str. 271 naprej.]

pripisovali ljudje v pradavnini;¹⁶ v navzkrižnem ognju medsebojnega psovanja bi bilo človeštvo že zdavnaj propadlo in z njim najboljši in najmodrejši možje ter najlepše in najmilejše ženske.

Večina laikov ne verjame takim ugotovitvam psihoanalize. Večinoma jih zavračajo kot klevetanja, ki ne morejo omajati zavestnega prepričanja, in spretno spregledajo vsak najmanjši znak, s katerim se celo nezavedno navadno razkrije zavesti. Zato ni odveč opozoriti, da so tudi številni misleci, na katere psihoanaliza ni mogla vplivati, precej jasno obsodili naše skrite misli, ves čas pripravljene, da ne meneč se za prepoved ubijanja odstranijo vse tisto, kar nam stoji na poti. Za ta namen sem izmed številnih izbral znamenit primer:

V *Očetu Goriotu* (Le Père Goriot) namiguje Balzac na mesto v delih J. J. Rousseauja, ko ta avtor sprašuje bralca, kaj neki bi storil, če bi lahko – ne da bi zapustil Pariz in če ga seveda ne bi odkrili – starega mandarina v Pekingju ubil zgolj s svojo lastno voljo, saj bi mu njegova smrt prinesla dobiček. Rousseau nakazuje, da dvomi, če je ta dostojanstvenik še živ. Izraz »*Tuer son mandarin*« [‘ubiti svojega mandarina’] je postal pregovoren tudi za to skrivno pripravljenost današnjega človeka.

Obstajajo tudi številne cinične šale in anekdote, ki razkrivajo enako težnjo, kot na primer izjava, pripisana zakonskemu možu: »Če kateri od naju umre, se bom preselil v Pariz.« Take cinične šale ne bi bile mogoče, če ne bi hkrati razkrivale sicer zatajevane resnice, ki je ne bi smeli priznati, če bi bila izrečena zares in neprikrito. V šali pa, kot je znano, lahko govorimo celo resnico.

Tako kot pri pračloveku se tudi v našem nezavednem soočita in prideta navzkriž oba nasprotujoča si odnosa do smrti: prvi, ki smrt priznava kot konec življenja, in drugi, ki smrt zanika kot neresnično. Ta primer je enak tistemu v pradavnini: smrt ali nevarnost, da bo umrl kateri od naših bližnjih, starš ali zakonski partner, sestra ali brat, otrok ali dragi prijatelj. Te ljubljene osebe so po eni strani naša notranja last, sestavni deli našega lastnega jaza; toda po drugi strani so deloma tudi tujci, celo sovražniki. Razen nekaj zelo redkih izjem je z našimi najnežnejšimi in najglobljimi ljubezenskimi razmerji povezan košček sovražnosti, ta pa lahko spodbudi nezavedno željo po smrti. Konflikta ambivalentnosti pa ne sledita kot nekdanj nauk o duši in etika, ampak nevroza; ta nam omogoča temeljit vpogled tudi v normalno duševno življenje. Kako pogosto se zdravniki, ki uporabljajo psihoanalitične metode, srečujejo s simptomom pretirane skrbi za dobro počutje svojcev ali popolnoma neutemeljenimi očitki

16. Prim. »Vsemogočnost misli« v *Totemu in tabuju* [Studienausgabe, 9. zv., str. 374-375].

samemu sebi po smrti ljubljene osebe. Preučevanje teh primerov je pri njih pregnelo vsak dvom o razširjenosti in pomenu nezavednih želja po smrti.

Laik čuti neizmerno grozo pred možnostjo takega občutka in doživlja ta odpor kot legitimno osnovo za to, da ne verjame v trditve psihoanalize. Prepričan sem, da neupravičeno. Ne gre nam za to, da bi razvrednotili naše ljubezensko življenje, in tega razvrednotenja tudi v resnici ni. Našemu razumevanju kot tudi našim občutkom je seveda tuje, da bi na ta način povezovali ljubezen in sovraštvo; toda ker narava uporablja ta protislovni par, ji tudi uspeva ljubezen vedno ohranjati budno in svežo, da bi jo obvarovala pred sovraštvom, ki preži nanjo. Reči smemo, da se lahko za najlepši razcvet svojega ljubezenskega življenja zahvalimo *odzivu* na vzgib sovražnosti, ki ga začutimo v svojih prsih.

Če povzamemo: naše nezavedno je prav tako nedostopno za predstavo o naši lastni smrti, do tujca je prav tako krvoločno, v odnosu do ljubljene osebe prav tako razdvojeno (ambivalentno), kot je bilo pri človeku pradavnine. Toda kako daleč smo se se v konvencionalnem in kulturnem odnosu do smrti oddaljili od tega prvobitnega stanja!

Ni težko spregledati, da je vojna posegla v to razdvojitvev. Zbrisala je naše poznejše kulturne pridobitve in znova razkrila pračloveka v nas. Znova nas sili, da postanemo junaki, ki ne morejo verjeti v svojo lastno smrt; tujce nam označuje kot sovražnike, katerih smrt moramo izvršiti ali si jo želeti; svetuje nam, naj se ne menimo za smrt ljubljenih oseb. Vojne pa ni mogoče odpraviti; dokler bodo življenjske razmere ljudi tako različne in zavračanje drugega tako silovito, vojn ne bo mogoče preprečiti. Tu pa se zastavi vprašanje: nismo mi tisti, ki bi morali popustiti in se prilagoditi vojni? Ne bi morali priznati, da smo s svojim kulturnim odnosom do smrti psihološko znova živeli prek meja svojih zmožnosti; se ne bi morali vrniti nazaj in priznati resnice? Ne bi bilo bolje, ko bi smrti prisodili mesto v resničnosti in naših mislih, ki ji pripada, in nekoliko bolj poudarili naš nezavedni odnos do smrti, ki smo ga do zdaj tako skrbno zatirali? Videti je, da to ne bi bil kakšen vrhunski dosežek, prej vrnitev v nekaterih delih, regresija; toda prednost bi bila v tem, da bi bolj spoštovali resnicoljubnost in življenje znova naredili bolj znosno. Prenašati življenje vendarle ostaja prva dolžnost vseh, ki živimo. Iluzija postane brez vrednosti, če nas pri tem omejuje.

Spomnimo se starega pregovora: *Si vis pacem, para bellum*. Če hočeš mir, se pripravljaj na vojno.

Našim razmeram bi bolj ustrezalo, ko bi ga spremenili: *Si vis vitam, para mortem*. Če hočeš zdržati življenje, se pripravljaj na smrt.

Prevedla Marija Javornik.

Sigmund Freud

ZAKAJ VOJNA?

[Warum Krieg?]

(1933 b [1932])

Izdaje v nemškem jeziku:

1933 Pariz, Internationales Institut für geistige Zusammenarbeit (Völkerbund). 62 strani. (Einsteinovo pismo str. 11-21; Freudovo pismo str. 25-62.)

1934 Gesammelte Schriften, 12. zv., str. 349-63. (V tej izdaji se nahaja samo zelo kratek povzetek Einsteinovega pisma.)

1950 Gesammelte Werke, 16. zv., str. 13-27. (Ponatis iz Gesammelte Schriften.)

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, 9. zv., Fischer Verlag, Frankfurt am Main, str. 271-287.

Uredniška opomba:

Neskrajšana izmenjava pism je bila najprej objavljena trojezično marca 1933 v Parizu in sicer v nemškem, francoskem in angleškem jeziku (francoski prevod je priskrbel Blaise Briod, angleškega Stuart Gilbert). Izvleček iz Freudovega pisma je izšel v nemškem jeziku tudi v *Psychoanalytische Bewegung*, 5. zv., (1933), str. 207-16. Angleška verzija Einsteinovega pisma (v Gilbertovem prevodu) je bila dodatno prevzeta k Freudovemu pismu v *Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, London, 22. zv., str. 199-202.

Leta 1931 je Comité permanent des Lettres et des Arts de la Société des Nations, ki si je prizadeval »mislece in raziskovalce seznaniti z delom intelektualnega sodelovanja«, pozval Mednarodno komisijo za duhovno sodelovanje, »naj vzpodbudi dopisovanje med vodilnimi osebnostmi na duhovnih področjih, da obravnavajo vprašanja, ki v veliki meri služijo skupnim

duhovnim interesom in Društvu narodov.« Ta dopisovanja naj bi bila periodično objavljena. Med prvimi, na katere se je obrnila Komisija, je bil Einstein; prepuščena mu je bila odločitev, da si sam izbere svojo temo ter dopisnega partnerja, in predlagal je Freuda. Tako je Leon Steinig, tajnik Inštituta za duhovno sodelovanje, junija 1932 pisal Freudu in ga prosil za sodelovanje. Freud je takoj privolil (gl. njegovo pismo Steinigu junija 1932 v Freud [*Studienausgabe*, 9. zv., 1960 a]). Einsteinovo pismo je prejel v začetku avgusta in svoj odgovor končal mesec dni kasneje. Dopisovanje je bilo potem, kot že omenjeno, leta 1933 simultano objavljeno v treh jezikih, vendar je bilo njegovo razširjanje v Nemčiji prepovedano.

Freud sam na ta načrt ni posebno veliko dal, napisal je, da je bila to »dolgočasna in sterilna takoimenovana diskusija z Einsteinom« (gl. Jones, 1962 b [cit. po *Studienausgabe*, 9. zv.], str. 210). Dva moža si nikakor nista bila prav posebej blizu, srečala sta se samo enkrat, na začetku 1927 v hiši Freudovega najmlajšega sina Ernsta v Berlinu. Freud je to srečanje opisal v pismu Ferencziju: »On razume o psihologiji toliko kot jaz o fiziki in tako sva se zelo dobro pogovarjala« (ibid., str. 160). V letih 1936 in 1939 sta si Freud in Einstein izmenjala še nekaj zelo vpljudnih pisem (ibid., str. 242 f. in 286 f.).

Freud se je o temi vojne izrazil že pred tem, tako v prvem razdelku svojega dela »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« (1915 b), ki ga je napisal kmalu po izbruhu Prve svetovne vojne (gl. zgoraj, str. 122). Sicer se v pričujočem delu ponovijo nekatere misli iz starejših del, vendar je to delo veliko tesneje povezano s Freudovimi poznejšimi deli o socioloških temah, kot sta *Die Zukunft einer Illusion* (1927 c) in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 a). Zlasti zanimivo izstopa nadaljnji razvoj njegovih nazorov o kulturi kot »procesu«, ki je večkrat izražen v nazadnje omenjenem delu (npr. na koncu III. poglavja, kot tudi v drugi polovici VIII. poglavja). Ponovno se je ukvarjal tudi s temo nagona destruktivnosti, katere obsežno predstavitev je podal v V. in VI. poglavju iste knjige in h kateri se je v poznejših spisih moral še večkrat vrniti. Zgodovina razvoja teh Freudovih pogledov se nahaja v Uredniški opombi k *Das Unbehagen in der Kultur* (*Studienausgabe*, 9. zv., str. 194-6).

Ker se z upraviteljem zapuščine Alberta Einsteina po običajnih licenčnih pogojih na žalost ni bilo mogoče sporazumeti za tisk Einsteinovega pisma Freudu, podajamo tu kratek povzetek v njem odprtih vprašanj. »*Die Zukunft einer Illusion*«

○ Einstein začne svoje s 30. julijem 1932 datirano pismo z vprašanjem, ki je po njegovem mnenju osnovni problem, s katerim je soočena civilizacija: »Ali obstoji pot, ki bi ljudi osvobodila usode vojne?« Izrazi prepričanje, da se politiki

odslej zavedajo svoje nezmožnosti za rešitev problema in so zato pripravljene prislusniti objektivnejšim pogledom ljudi iz znanosti. Z zanj značilno skromnostjo izjavi, da se sam ne spozna na globlje plasti človekovega duševnega življenja; lahko le upa, da bo z odstranitvijo očitnih, zunanjih predlogov rešitve Freudu pripravil tla. Prepričan je, da Freud lahko onstran politične sfere predlaga vzgojne ukrepe, ki bi odpravili psihološke ovire, ki se zoperstavljajo rešitvi.

Kot »človek, ki je odsvojen nacionalnih čustev« meni, da je zunanja, administrativna stran problema enostavna: »Države ustvarijo neko zakonodajno in sodno oblast za posredovanje v vseh med njimi nastalih konfliktih.« Vse nacije se morajo obvezati, da se bodo podrejele avtoriteti te oblasti. Toda prav tu nastopi prva težava: »Pravo in moč sta neločljivo povezana«, in trenutno smo zelo oddaljeni od tega, da bi imeli nadsocijalno organizacijo, ki bi bila pristojna za izrekanje neizpodbitnih sodb in hkrati dovolj močna, da izsili njihovo izvedbo. Tako pride Einstein do aksioma: »Pot k mednarodni varnosti vodi preko brezpogojne odpovedi držav delu svoje svobode delovanja oz. suverenosti.«

Brezplodnost vseh v tej smeri stremječih prizadevanj omogoča jasno spoznanje, da jim nasprotujejo močni psihološki dejavniki. Enega teh dejavnikov je mogoče z lahkoto prepoznati: »Potreba po moči vsakokrat vladajočega sloja neke države se zoperstavlja omejitvi njegove vrhovnostne pravice.« To politično lakoto po oblasti dostikrat podpirajo dejavnosti neskrupuloznih skupin ljudi, »ki jim vojna, proizvodnja in trgovina z orožjem niso nič drugega kot priložnost za osebne koristi, za širjenje področja osebne moči.« To pa vodi do vprašanja: »Kako je mogoče, da lahko pravkar imenovana manjšina svojim skominam podredi večino naroda, ki lahko z vojno samo trpi in izgubi?« Mogoče je odgovoriti, da te manjšine nadzorujejo šole, tisk in navadno tudi cerkev in da preko teh institucij lahko vplivajo na večino. To pa vodi do nadaljnjega vprašanja: »Kako je mogoče, da se večina pusti razvneti z omenjenimi sredstvi tja do ponorelosti in samožrtvovanja?« Einstein meni, da se edini možen odgovor glasi: »V človeku živi potreba po sovraštvu in uničevanju.« Takšno sklepanje ga privede do njegovega zadnjega vprašanja: »Ali obstaja možnost, da bi psihični razvoj človeka usmerjali tako, da bi ljudje postali odporni proti psihizam sovraštva in uničevanja?« In Einstein dodaja, da je po njegovih izkušnjah »inteligenca« še bolj kot neizobražena večina nagnjena k temu, da podleže tem kvarnim kolektivnim sugestijam.

Pismo konča z optimističnim pozivom Freudu, da svoje strokovno znanje lahko uporabi za konstruktivno razjasnitev te dileme.

Dunaj, v septembru 1932

Dragi gospod Einstein!

Rade volje sem privolil, ko sem slišal, da me nameravate povabiti k izmenjavi misli o temi, ki ste ji naklonili svoje zanimanje in ki se Vam zdi taka, da je vredna tudi zanimanja drugih. Pričakoval sem, da boste izbrali problem na meji tega, kar je danes mogoče vedeti, do katerega si lahko vsakdo izmed nas, tako fizik kot psiholog, utre svoj posebni pristop, tako da se z različnih strani srečamo na istih tleh. Zato ste me presenetili s postavitvijo vprašanja, kaj je mogoče storiti, da ljudi ubranimo usode vojne. Najprej sem se prestrašil pod vtisom svoje – skoraj bi dejal naše – nekompetentnosti, saj se mi to kaže kot praktična naloga, ki pripada državnikom. Toda potem sem razumel, da vprašanja niste postavili kot raziskovalec narave in fizik, temveč kot človekoljub, ki je sledil spodbudam Društva narodov, podobno kot je raziskovalec arktičnih področij Fridtjof Nansen nase vzel nalogo, da pomaga lačnim in brezdomnim žrtvam svetovne vojne. V spomin sem si tudi priklical, da od mene ne pričakujete praktičnih predlogov, marveč naj zgolj podam, kako se problem preprečevanja vojne prikaže skozi psihološko obravnavo.

Toda tudi o tem ste večino povedali v svojem pisanju. Takoj ste mi vzeli veter iz jader, toda z veseljem grem po Vaši poti in se zadovoljim s potrjevanjem vsega, kar ste Vi navedli, tako da po svoji najboljši vednosti – ali domnevi – to obširneje izpeljem.

Začenjate z razmerjem med pravom in močjo. To je gotovo pravo izhodišče našega raziskovanja. Smem besedo »moč« nadomestiti z ostrejšo, tršo besedo »nasilje«? Danes sta pravo in nasilje za nas nasprotji. Ni težko pokazati, da se je eno razvilo iz drugega, in če se povrnemo na prazčetke in pogledamo, kako se je to zgodilo prvič, pridemo brez naporov do rešitve. Toda oprostite mi, prosim, ko v nadaljevanju pripovedujem splošno znano in priznано, kot da bi bilo novo; v to me sili kontekst.

Konflikte interesov med ljudmi načeloma odloči uporaba sile. Tako je v celotnem živalskem kraljestvu, iz katerega se človek naj ne bi izključeval; seveda se pri ljudeh pridružijo še konflikti mnenj, ki sežejo do najvišjih višin abstrakcije in za katere je videti, da zahtevajo neko drugo tehniko odločitve. Toda to je poznejša komplikacija. Spočetka, v kakšni mali hordi ljudi¹, je večja

1. [Freud razume pod »hordo« razmeroma majhne skupine. Prim. *Totem und Tabu*, Studienausgabe, 9. zv., str. 410 in op. 4.]

moč mišic odločala o tem, komu naj bi kaj pripadalo ali čigava volja naj bi bila izvršena. Moč mišic se kmalu okrepi in nadomesti z uporabo orodij; zmaga tisti, ki ima boljše orožje ali ga spretneje uporablja. Z uvedbo orožja prične duhovna premoč že prevzemati mesto surove moči mišic; končni namen boja ostaja enak, eno stran je treba s škodo, ki jo doživi, in ohromitvijo njene moči prisiliti, da opusti svojo zahtevo ali nasprotovanje. Kar se doseže najbolj temeljito, ko nasilje nasprotnika trajno odstrani, torej usmrti. To ima dve prednosti: ubiti nasprotnik svojega nasprotovanja kdaj drugič ne more obnoviti in njegova usoda druge ustrahuje pred tem, da bi mu sledili. Poleg tega usmrtitev sovražnika zadovolji nagonsko nagnjenje, ki ga bomo morali omeniti pozneje. Namenu usmrtitve se lahko postavi po robu premislek, da je mogoče sovražnika uporabiti za koristne storitve, če se ga zastrašenega ohrani pri življenju. Potem se torej nasilje zadovolji s tem, da si ga ukloni, namesto da ga usmrti. To je začetek prizanašanja sovražniku, toda poslej mora zmagovalec računati na prežečo maščevalnost premaganca in se odreči delu svoje lastne varnosti.

To je torej izvorno stanje vladavine večje moči, surovega ali intelektualno podprtega nasilja. Vemo, da se je ta režim v teku razvoja spremenil, neka pot je vodila od nasilja k pravu, toda katera? Menim, da ena sama. Vodila je preko dejstva, da je bila lahko večja moč posameznika izravnana z združitvijo več šibkih. »*L'union fait la force.*« Združitev zlomi nasilje, sedaj moč teh združenih predstavlja pravo v nasprotju do nasilja posameznika. Vidimo, pravo je moč skupnosti. Še zmeraj je nasilje, pripravljeno postaviti se proti vsakemu posamezniku, ki se mu upira, deluje z enakimi sredstvi, zasleduje enake namene; razlika je dejansko samo v tem, da to ni več nasilje posameznika, ki se uveljavlja, temveč nasilje skupnosti. Toda da bi se izvršil ta prehod od nasilja do novega prava, mora biti izpolnjen nek psihološki pogoj. Združitev več ljudi mora biti obstojna, trajna. Če bi se vzpostavila samo zaradi bojevanja proti tistemu, ki ima premoč, in bi razpadla po tem, ko bi ga premagala, to ne bi bil nikakršen dosežek. Naslednji, ki bi se imel za močnejšega, bi si spet prizadeval za tiranijo, in igra bi se ponavljala brez konca. Skupnost se mora ohranjati permanentno, se organizirati, ustvariti predpise, ki zastrašenim preprečujejo upore, določiti organe, ki bdijo nad upoštevanjem predpisov – zakonov – in skrbijo za izvajanje zakonitih dejanj nasilja. V priznanju takšne interesne skupnosti se med člani združene skupine ljudi vzpostavijo čustvene vezi, čustva skupnosti, v katerih počiva njihova prava moč.

Menim, da je vse bistveno s tem že podano: premaganje nasilja preko transferja moči na večjo enoto, ki je povezana s čustvenimi vezmi svojih članov.

Vse nadaljnje je izpeljevanje in ponavljanje. Odnosi so enostavni tako dolgo, dokler skupnost sestoji samo iz množice enako močnih individuov. Zakoni te združbe potem določajo, kakšni količini osebne svobode do uporabe svoje moči kot nasilja se mora odpovedati posameznik, da je mogoče varno skupno življenje. Toda takšno stanje miru si lahko zamislimo samo teoretično, v resničnosti se stvari zapletejo s tem, da skupnost od samega začetka obsega neenako močne elemente, može in žene, starše in otroke, in kmalu se, vsled vojn in podjarmljenj, zmagovalcev in premaganih, spremenijo v gospodarje in sužnje. Tedaj pravo skupnosti izraža neenaka razmerja moči v njeni sredi, zakone bodo vladajoči ustvarili zase in podjarmljenim bo priznanih malo pravic. Od tedaj naprej obstajata v skupnosti dva vira pravnega nemira, toda tudi pravnega izpopolnjevanja. Prvič, poskusi posameznikov med gospodo, da se dvignejo nad za vse veljavne omejitve, torej da se od vladavine prava vrnejo k vladavini nasilja, in drugič stalno stremljenje zatiranih, da si priskrbijo več moči in da vidijo te spremembe priznane v zakonu, torej da nasprotno prodirajo od neenakega prava k za vse enakemu pravu. Ta slednji tok postane zlasti pomemben, kadar znotraj skupnosti dejansko prihaja po premikov v razmerjih moči, kar se lahko zgodi zaradi mnogoterih zgodovinskih momentov. Pravo se lahko tedaj postopoma prilagodi novim razmerjem moči, ali, kar se bolj pogosto zgodi, vladajoči razred ni pripravljen upoštevati teh sprememb, pride do upora, državljanske vojne, torej do začasne ukinitve prava in do novih preizkušanj nasilja, z iztekom katerih se vzpostavi nov pravni red. Obstaja še drugi vir spreminjanja prava, ki pride do izraza le po miroljubni poti, to je kulturna preobrazba članov skupnosti, toda ta spada v sklop, ki ga je mogoče upoštevati šele kasneje [str. 156-157].

Vidimo torej, da se nasilnemu reševanju interesnih konfliktov tudi znotraj skupnosti ni bilo mogoče izogniti. Toda nujnosti in skupne značilnosti, ki izvirajo iz skupnega življenja na istih tleh, so ugodne za hiter konec takšnih vojn in verjetnost mirnih rešitev v teh pogojih stalno narašča. Pogled v človeško zgodovino pa nam pokaže nepretrgan niz konfliktov med neko skupnostjo in eno ali več drugimi, med večjimi in manjšimi enotami, mestnimi območji, pokrajinami, rodovi, ljudstvi, državami, ki se skoraj zmeraj odločijo s preizkušnjo moči v vojni. Takšne vojne se iztečejo bodisi v ropanje bodisi v popolno podjarmljenje, osvojitve enega dela. Osvajalnih vojn ni mogoče presojati enotno. Nekatere, kot tista med Mongoli in Turki, so prinesle samo nesrečo, nasprotno so druge doprinesle k preobrazbi nasilja v pravo, s tem da so ustvarile večje enote, znotraj katerih ni bilo več možnosti uporabe nasilja in je novi

pravni red pomirjal konflikte. Tako so osvajanja Rimljanov dala sredozemskim deželam dragocen *pax romana*. Širitvena sla francoskih kraljev je ustvarila mirno združeno, cvetočo Francijo. Zveni tako paradokсно, vendar moramo le priznati, da vojna ne bi bila neprimerno sredstvo za ustvarjanje »večnega« miru, po katerem hrepenimo, ker je sposobna ustvariti tiste velike enote, znotraj katerih močna osrednja oblast onemogoči nadaljnje vojne. Vendar le ni primerna za to, kajti uspehi osvajanja praviloma niso trajni; na novo ustvarjene enote spet razpadejo, večinoma zaradi manjkajoče povezanosti nasilno združenih delov. Poleg tega je do sedaj osvojitve lahko ustvarila samo delne združitve, četudi večjega obsega, v katerih je konflikte nasilno odločanje šele prav izzvalo. Tako se kot posledica vseh teh vojnih naporov izkaže samo to, da je človeštvo zamenjalo številne, nenehne majhne vojne za redke, toda zato toliko bolj uničujoče velike vojne.

Enak rezultat, do katerega ste Vi prišli po krajši poti, dobimo, če to apliciramo na našo sedanost. Zagotovljeno preprečevanje vojne je sedaj možno le, če se ljudje zedinijo v tem, da postavijo osrednjo vlado, na katero se prenese razsodba v vseh interesnih konfliktih. Tukaj sta očitno združeni dve zahtevi, da bi bila neka takšna instanca ustvarjena in da bi ji bila podeljena potrebna moč. Izpolnitev ene same ne bi služila ničemur. Sedaj je Društvo narodov mišljeno kot takšna instanca, toda drugi pogoj ni izpolnjen; Društvo narodov nima nobene lastne moči in jo lahko dobi le, če mu jo odstopijo posamezne države kot članice nove združitve. Vendar je videti, da je za to sedaj le malo možnosti. Institucija društva narodov bi bila deležna popolnega nerazumevanja, če ne bi vedeli, da gre pri tem za poskus, ki v zgodovini človeštva ni bil pogosto tako drzen – morda v takšni meri še nikoli. To je poskus pričakovanja avtoritete – t.j. brezpogojnega vpliva – ki sicer počiva na posesti moči, s sklicevanjem na določene idealne naravnosti. Slišali smo [str. 148-149], da skupnost povezuje dve stvari: prisila nasilja in čustvene vezi – tehnično jih imenujemo indentifikacija – članov. Če odpade en moment, lahko skupnost morda ohranja drugi. Te ideje imajo seveda samo tedaj nek pomen, če izražajo pomembne skupne značilnosti članov. Vprašanje je, kako so močne. Zgodovina uči, da so dejansko učinkovale. Panhelenistična ideja, denimo, zavest, da so nekaj boljšega kot okoliški barbari, ki je našla tako močan izraz v amfiktionijah, orakljih in slavnostnih igrah, je bila dovolj močna, da je omilila navade vojskovanja med Grki, toda seveda ni bila sposobna preprečiti vojnih sporov med deli grškega naroda, niti enkrat ni mestu ali mestni zvezi preprečila, da se na škodo svojega rivala ne poveže z perzijskim sovražnikom. Prav tako malo je krščansko skupno

občutje, ki je vendar bilo dovolj močno, krščanskim malim in velikim državam v obdobju renesanse preprečilo, da si v medsebojnih vojnah prizadevajo za sultanovo pomoč. Tudi v našem času ne obstaja nobena ideja, od katere bi lahko pričakovali takšno zedinjujočo avtoriteto. Vse preveč jasno je, da nacionalni ideali, ki danes obvladujejo narode, silijo v nasprotni učinek. Obstajajo osebe, ki napovedujejo, da bi šele splošni preboj boljševističnega načina mišljenja lahko vojnam naredil konec, toda od takšnega cilja smo danes vsekakor daleč oddaljeni in nemara bi bil dosegljiv samo po strahotnih državljskih vojnah. Tako se zdi, da je poskus nadomestiti realno moč z idejami danes še obsojen na neuspeh. Gre za napako v računu, če ne upoštevamo, da je bilo pravo prvotno surovo nasilje in da še danes ne more pogrešiti opore v nasilju.

Sedaj se lahko lotim pojasnjevanja nekega Vašega drugega stavka. Čudite se temu, da je ljudi tako lahko navdušiti za vojno, in domnevate², da v njih nekaj učinkuje, nek nagon k sovraštvu in uničevanju, ki ustreza takšnemu razpihovanju sovraštva. Spet se lahko samo neomejeno strinjam z Vami. Verjamemo v obstoj takšnega nagona in smo si prav v zadnjih letih prizadevali za študij njegovih izrazov. Ali Vam ob tej priložnosti smem podati košček nauka o nagonih, do katerega smo v psihoanalizi prišli po mnogih tipanjih in omahovanjih? Predpostavljamo, da so človekovi nagoni le dveh vrst, bodisi takšni, ki hočejo ohranjati in združevati – imenujemo jih erotične, povsem v pomenu Erosa v Platonovem *Symposiumu*, ali, z zavestno čezmerno raztegnitvijo popularnega pojma seksualnosti, seksualne –, in drugi, ki hočejo uničevati in ubijati; te povzamemo kot agresivni nagon ali destruktivni nagon. Vidite, to je pravzaprav samo teoretično idealiziranje svetovno znanega nasprotja med ljubeznijo in sovraštvom, ki je morda v zvezi v polarnostjo privlačnosti in odboja, ki ima pomen na Vašem področju. Toda ne dovolite nam, da prehitro začnemo z ocenjevanji dobrega in zlega. Eden teh nagonov je prav tako neobhodno potreben kot drugi, pojavi življenja izhajajo iz sodelovanja in medsebojnega nasprotovanja obeh. Tako se zdi, da se komaj kdaj lahko nagon ene vrste udejstvuje izolirano, vselej je povezan, kot pravimo, je legiran z določeno vsoto z druge strani, ki njegov cilj modificira ali morda šele omogoči, da ga doseže. Tako je denimo samoohranitveni nagon gotovo erotične narave, toda prav on razpolaga z agresijo, ko mora uveljaviti svoj namen. Prav tako potrebuje na objekte usmerjeni ljubezenski nagon dodatek nagona polaščanja, da si svoj objekt sploh

2. [Prim. »Uredniško opombo«, zgoraj, str. 7274/.]

lahko prisvoji. Težava, da razločimo obe vrsti nagonov v njunih izrazih, nas je namreč tako dolgo ovirala pri njunem spoznavanju.

Tako vidite, če hočete iti z menoj še kos poti naprej, da nas človeška dejanja soočajo še z nekim drugim zapletom. Zelo redko je dejanje delo enega samega nagnonskega vzgiba, ki na sebi in za sebe že mora biti sestavljen iz Erosa in destrukcije. Da omogočijo dejanje, se morajo praviloma srečati mnogi, na enak način zgrajeni motivi. Eden Vaših strokovnih kolegov je to že vedel, prof. G. Ch. Lichtenberg, ki je v času klasikov v Göttingenu učil fiziko; toda morda je bil kot psiholog še pomembnejši kot fizik³. Iznašel je cvet motivov, s tem ko je dejal: »Nagibe, iz katerih kaj storimo, bi lahko uredili tako kot 32 vetrov in njihova imena formirali na podoben način, denimo kruh – kruh – slava ali slava – slava – kruh.« Če se torej ljudi pozove k vojni, bi ji v njih utegnilo pritrjujoče odgovoriti celo število motivov, plemenitih in podlih, takšnih, o katerih govorimo na glas, in drugih, ki jih zamolčimo. Nimamo priložnosti razkriti vseh. Sla po agresiji in destrukciji je gotovo med njimi; neštete grozovitosti iz zgodovine in vsakdanjega življenja potrjujejo njeno eksistenco in moč. Prepletanje teh destruktivnih teženj z drugimi, erotičnimi in idealnimi, seveda olajša njihovo zadovoljitev. Kadar slišimo o grozodejstvih zgodovine, imamo včasih vtis, kot da bi idealni motivi služili destruktivnim poželenjem samo kot pretveze, kdaj drugič menimo, denimo pri okrutnostih svete inkvizicije, kot da bi se idealni motivi prerinili v ospredje, destruktivni pa so jim prinesli nezavedno okrepitev. Oboje je možno.

Imam pomisleke, da morda zlorabljam Vaš interes, ki seveda velja preprečevanju vojne, ne našim teorijam. Vendar bi se rad za trenutek še zadržal pri našem destruktivnem nagonu, katerega priljubljenost na noben način ne gre v korak z njegovim pomenom. Z nekaj spekulacije smo namreč prišli do pojmovanja, da deluje ta nagon znotraj vsakega živega bitja in si potem prizadeva, da ga privede do razpada, da življenje povrne v stanje nežive materije. Z vso resnostjo bi zaslužil ime nagon smrti, medtem ko erotični nagon reprezentira težnje k življenju. Nagon smrti postane destruktivni nagon, s tem ko je s pomočjo posebnih organov obrnjen navzven, proti objektom. Živo bitje ščiti svoje življenje takorekoč s tem, da uničuje tuje. Nek delež nagona smrti preostane dejaven v notranjosti živega bitja in celo množico normalnih in patoloških fenomenov

3. [Georg Christoph Lichtenberg (1742 – 1799) je bil eden Freudovih najljubših avtorjev. Freud je tu navedeno primerjavo vključil že v svojo knjigo o šali Witz (1905 c), *Studienausgabe*, zv. 4, str. 83; tam se nahajajo tudi mnogi Lichtenbergovi epigrami.]

smo poskušali izpeljati iz tega ponotranjenja destruktivnega nagona. Začeli smo celo s krivo vero, da nastanek naše vesti pojasnimo s takšnim obratom agresije navznoter. Opažate, da ni tako nenevarno, če se ta proces izvrši v preveliki meri, naravnost nezdravo je, medtem ko obrat teh nagonskih moči k destrukciji v zunanji svet razbremeni živo bitje, mora delovati blagodejno. To služi biološkemu opravičevanju vseh grdih in nevarnih teženj, proti katerim se borimo. Treba je dodati, da so te naravi bližje kot naš upor proti njim, za katerega moramo še tudi najti pojasnilo. Morda imate vtis, da so naše teorije neka vrsta mitologije, v tem primeru niti ne razveseljive. Toda mar ne izhaja vsaka naravoslovna znanost iz takšne vrste mitologije? Ali gre Vam v fiziki danes drugače?

Iz prej podanega za naš nadaljnji namen razberemo, da ni nobene možnosti, da zatremo agresivna nagnjenja človeka. Menda obstajajo v srečnih predelih zemlje, kjer da narava človeku v izobilju na razpolago vse, kar potrebuje, človeška plemena, katerih življenje poteka v blagosti, pri katerih sta prisila in agresija neznani. V to lahko komajda verjamem, rad bi izvedel kaj več o teh srečnežih. Tudi boljševisi upajo, da lahko človeško agresijo privedejo do izginotja s tem, da zagotovijo zadovoljitev materialnih potreb in da sicer vzpostavijo enakost med udeleženci skupnosti. To imam za iluzijo. Zaenkrat so pri tem najskrbneje oboroženi in svojih privržencev ne vežejo ravno z malo sovraštva do vseh, ki jim ne pripadajo. Poleg tega pa ne gre za to, kot Vi sami opažate, da človeško agresijo popolnoma odstranimo; lahko jo poskušamo preusmeriti tako daleč, da ne more najti svojega izraza v vojni.

Iz našega mitološkega nauka o nagonih z laskoto najdemo formulo za indirektno poti boja proti vojni. Če je pripravljenost za vojno iztekanje destruktivnega nagona, je razumljivo, da zoper njega pokličemo protiigralca tega nagona, Eros. Vse, kar vzpostavlja čustvene vezi med ljudmi, se mora vojni upirati. Te vezi so lahko dveh vrst. Prvič odnosi, ki so enaki tistim do ljubezenskega objekta, četudi brez seksualnih ciljev. Psihoanalizi se ni treba sramovati, če tukaj govori o ljubezni, kajti religija pravi isto: »Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe.« To je sicer lahko zahtevati, toda težko izpolniti⁴. Druga vrsta čustvenih vezi se vzpostavi z identifikacijo. Vse, kar med ljudmi ustvari pomembne skupne stvari, vzbuja takšna skupna čustva, identifikacije. Na njih počiva dobršen del gradbe človeške družbe.

4. [Prim. obravnavo v V. poglavju *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 a), *Studienausgabe*, 9. zv., str. 238 ff.]

V Vaši tožbi o zlorabi avoritete⁵ razberem nek drug namig k indirektnemu boju proti nagnjenju k vojni. To je košček prirojene in neodpravljive neenakosti med ljudmi, tako da se ločijo na voditelje in odvisne. Slednji so v preveliki večini, potrebujejo avoriteto, ki se bo odločala zanje, ki se ji večinoma brez-pogojno podvržejo. Tukaj bi bilo treba navezati na to, da bi morali zastaviti več skrbi kot doslej za vzgojo višjega sloja mislečih, zastraševanju nedostopnih in za resnico prizadevajočih si ljudi, ki bi jim pripadalo vodenje nesamostojnih mas. Nobenega dokaza ne potrebujemo za to, da samovolja državnih oblasti in prepoved mišljenja cerkve za takšno vzgojo nista ugodni. Idealno stanje bi seveda bila skupnost ljudi, ki so svoje nagonsko življenje podvrgli diktaturi razuma. Nič drugega ne bi moglo povzročiti tako popolnega in odpornega zedinjenja ljudi, zlasti ob odpovedi čustvenih vezi med njimi⁶. Toda to je na moč verjetno utopično upanje. Druge poti indirektnega preprečevanja vojn so gotovo bolj običajne, toda ne obljublajo nobenega hitrega uspeha. Neradi pomislimo na mline, ki meljejo tako počasi, da bi lahko umrli od lakote, preden nam dajo moko.

Kot vidite, ne pridobimo veliko, če pri perečih praktičnih nalogah vprašamo za nasvet teoretike, odtujene svetu. Bolje je, če se v vsakem posameznem primeru trudimo nevarnost preprečiti s sredstvi, ki so ravno pri roki. Toda rad bi obravnaval še eno vprašanje, ki ga Vi v svojem pisanju niste načeli in ki me posebno zanima. Zakaj se vojni tako zelo upiramo, Vi in jaz in tako mnogi drugi, zakaj je ne vzamemo kot katere koli druge izmed mnogih mučnih življenjskih stisk? Zdi se skladna z naravo, biološko utemeljena, praktično komaj izogibna. Ne zgrozite se nad mojo postavitvijo vprašanja. Zaradi raziskave si morda smemo nadeti masko premoči, ki je v dejanskosti nimamo na voljo. Odgovor se bo glasil, ker ima vsak človek pravico do svojega lastnega življenja, ker vojna uničuje upov polno človeško življenje, posameznika privede v položaj, ki ga poniža, prisili, da ubija druge, kar ne želi, uničuje dragocene materialne vrednosti, rezultat človeškega dela in mnogo drugega.

In prav tako velja, da vojna v svoji zdajšnji obliki nima več nobene možnosti, da bi izpolnila star junaški ideal in da bi pomenila prihodnja vojna zaradi izpopolnjevanja uničevalnih sredstev iztrebljenje enega ali morda obeh nasprotnikov. Vse to je res in videti je tako neizpodbitno, da se samo začudimo, da vojskovanje

5. [Prim. »Uredniško opombo«, zgoraj, str. 147.]

6. [Prim. nekatera opažanja v 35. predavanju iz *Neuen Folge der Vorlesungen* (1933 a), *Studienausgabe*, 1. zv. str. 598.]

še ni bilo opuščeno na podlagi vesplošnega človeškega dogovora. Toda o nekaterih izmed teh točk lahko diskutiramo. Vprašljivo je, ali naj skupnost nima tudi neke pravice do življenja posameznika; vseh vrst vojn ne moremo obsoditi v enaki meri; dokler obstajajo države in narodi, ki so pripravljene brezobzirno uničiti druge, morajo ti drugi biti pripravljene na vojno. Toda hitro hočem preko vsega tega, to ni diskusija, h kateri ste me Vi povabili. Merim na nekaj drugega; verjamem, da je temeljni razlog, zakaj se upiramo vojni, da ne moremo drugače. Pacifisti smo, ker moramo to biti iz organskih razlogov. Naše naravnosti nam potem ni težko upravičiti z argumenti.

Tega brez pojasnila ni mogoče razumeti. Menim naslednje: Kar pomnimo, se čez človeštvo razteza proces kulturnega razvoja. (Vem, da ga drugi raje imenujejo civilizacija⁷.) Temu procesu smo dolžni hvalo za najboljše, kar smo postali, in dobršen del tega, za čimer trpimo. Njegovi začetki in povodi zanj so temni, njegov iztek negotov, nekatere njegove značilnosti z lahkoto razvidne. Morda vodi k izumrtju človeške vrste, kajti seksualno funkcijo krni na več kot en način, in že danes se nekultivirane rase in zaostale plasti prebivalstva razmnožujejo močnejše kot visoko kultivirane. Mogoče lahko ta proces primerjamo z domestikacijo določenih živalskih vrst; nedvomno prinese s seboj telesne spremembe; nismo se še seznanili s predstavo, da je kulturni razvoj takšen organski proces⁸. S kulturnim procesom povezane psihične spremembe so izrazite in nedvoumne. Obstajajo v vedno večji premestitvi nagonskih ciljev in omejevanju nagonskih vzgibov. Senzacije, ki so bile našim pradedom nasladne, so za nas postale indiferentne ali celo neznosne; ko so se naše etične in estetske idealne zahteve spremenile, je to imelo organske temelje. Od psiholoških značilnosti kulture sta videti najpomembnejši dve: okrepitev intelekta, ki začne obvladovati nagonsko življenje, in ponotranjenje agresivnega nagnjenja z vsemi svojimi koristnimi in nevarnimi posledicami. Vojna prihaja na najostrejši način v nasprotje s psihičnimi naravnostmi, ki nam jih vsiljuje kulturni proces, zato se ji moramo upirati, preprosto je ne prenesemo več, to ni le golo intelektualno in afektivno zavračanje, pri nas pacifistih je to konstitucionalna netolerantnost, idiosinkrazija tako rekoč v skrajni povečavi. In sicer je videti, da estetska poniževanja vojne nimajo dosti manjšega deleža pri našem uporju kot njene okrutnosti.

7. [Prim. k temu Freudov obširen komentar v *Die Zukunft einer Illusion* (1927 c), *Studienausgabe*, 9. zv., str. 140.; slov. prev.: *Prihodnost neke iluzije*, Obzorja, Maribor 1996, str. 10.]

8. [Prim. »Uredniško opombo«, zgoraj, str. 146.]

Kako dolgo bomo morali čakati, da tudi drugi postanejo pacifisti? Tega ni mogoče reči, toda morda ni utopično upanje, da bo vpliv obeh momentov, kulturne naravnosti in upravičenega strahu pred učinki vojne prihodnosti, v doglednem času naredil vojskovanju konec. Po katerih poteh ali ovinkih, ne moremo ugotoviti. Medtem si smemo reči: Vse, kar podpira kulturni razvoj, deluje tudi proti vojni⁹.

Prisrčno Vas pozdravljam in Vas prosim, da mi oprostite, če so Vas moja izvajanja razočarala.

Vaš

Sigm. Freud

9. [Ideje »kulturnega procesa« lahko, kot je omenjeno v »Uredniški opombi« k *Unbehagen in der Kultur*, *Studienausgabe*, 9. zv., str. 194, zasledujemo tja do Freudovih znanstvenih začetkov. Vendar jo je Freud nadalje razvijal tudi še po pričujočem delu. Tema v drugi terminologiji zavzema vidno mesto v tretji razpravi *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 a), (zlasti II. del, Razdelek C, str. 557 ff., *Studienausgabe*, 9. zv.). Obe značilni obeležji (kot se kaže na primeru religije, ki jo je Mojzes prevzel od Ikhnatona), sta enaki, kot sta omenjeni tudi tukaj: krepitev intelekta in odpoved nagonu.]

POVZETKI

Reč iz notranjega vesolja

UDK 165.1:791.43-312.9

Slavoj Žižek

Eden glavnih motivov sodobnega filma, od Hollywooda do evropskega art filma, je motiv Reči, nekega nemogočega-travmatičnega objekta, ki vrže iz tira naš vsakdan. Najbolj zgleden primer take Reči je tako imenovana Id-Machine (Ono kot stroj), magični predmet, ki realizira subjektove najbolj notranje želje in s tem pripelje do nepredvidene katastrofe. Esej sistematsko sledi temu motivu, od angloameriških uspešnic (Piknik pri Hanging Rocku, Sfera) tja do visokih umetnin Andreja Tarkovskega (Solaris, Stalker).

Ključne besede

znanstvena fantastika, Reč, Tarkovski, subjekt, substanca

»Čas je iz tira« ali časovnost v melanholiji

UDK 159.964.2:821.111

Alenka Zupančič

Tekst se loteva vprašanja melanholije z vidika specifičnega modusa časovnosti, ki je v njej na delu. Izhajajoč iz Lacanove teorije gotovosti in navezujoč se na nekatere momente Shakespearovega *Hamleta* razvije tezo, da je pojem gotovosti bistveno povezan z odsotnostjo »garanta gotovosti«. Iz te perspektive se melanholija kaže kot modus, v katerem sama izguba subjektu daje neko zadnjo oporo in garancijo gotovosti.

Ključne besede

melanholija, literatura, gotovost, identifikacija, želja

Ljubezen in spolna razlika

UDK 159.964:316.346.2

Renata Salecl

Tekst obravnava problematiko spolne razlike glede na različna načina, kako moški in ženske podvajajo svoje partnerje. Skozi primere, ki jih podajajo romani Anite Brookner, sledi zagatam moške in ženske želje ter specifično ženskega užitka.

Ključne besede

spolna razlika, želja, podvojitve, falična funkcija, užitek

Kako drugačen je drugi v politiki?

UDK 141.7:321.7

Jelica Šumič-Riha

Raziskava sodobne mutacije vloge in statusa Drugega na področju politike izhaja iz destrukcije tega polja kot posledice izoblikovanja nove konstelacije, v kateri se namesto s »strukturirajočim« Drugim, ki prispeva k nevtralizaciji sovražnosti, inherentne vsaki človeški interakciji, srečujemo s pluralizacijo, pulverizacijo in na koncu tudi z razvrednotenjem Drugega. Na podlagi te diagnoze stanja avtorica obravnava naslednjo dilemo kot konstitutivno za razumevanje sodobne politike: če ima Schmitt prav, ko vztraja pri konstitutivnosti distinkcije prijatelj/sovražnik za politiko, potem je lahko zlom te distinkcije zgolj simptom propada same politike. Če pa je narobe Schmittova koncepcija politike preveč omejevalna in zato tudi neoperativna v današnji konfiguraciji, potem je treba rešitev za ta problem iskati v radikalni reproblematici vprašanja politike, in sicer tako, da politiko artikuliramo na ne-vse, to je, na univerzum, ki ne pozna nobene izjeme in zato tudi ne Drugega. Prav taka reartikulacija je podlaga tistega, čemur avtorica pravi politika realnega.

Ključne besede

realno nasilje, notranja izključitev, ločevanje prijatelj/sovražnik, Drugi

Filozofija po meri pojma sveta ali O želji biti filozof

UDK 165.65

Rado Riha

Članek izhaja iz Kantovega razlikovanja med Schulbegriff der Philosophie, šolskim pojmom filozofije, in Weltbegriff der Philosophie, svetovnim pojmom filozofije. V prvem koraku opredeli svetovni pojem filozofije kot eksplikacijo problema samostojnega mišljenja. Problem samostojnega mišljenja pa je v tem, da teče samo od sebe le takrat, kadar ga že vodi norma samostojnosti. V drugem koraku analizira članek svetovni pojem filozofije v okviru Lacanove logike separacije in alienacije. Sledeč poti, ki vodi od Seminarja XI k seminarju »Logika fantazme«, je svetovni pojem filozofije najprej prikazan kot rezultat izbire misli na račun biti, nato pa kot odgovor na izbiro biti na račun misli.

Ključne besede

želja filozofije, subjektivacija, alienacija-separacija

Štiri Deleuzove formule

UDK 165.75

Peter Klepec

Avtor obravnava Deleuzovo intepretacijo Kanta v *Critique et clinique*, kjer Deleuze celotno Kantovo filozofsko podvzetje zvede na štiri formule: čas, ki je iz tira, Jaz je drugi, skrivnostni in nadjazovski Zakon, neskladno skladje oziroma osamosvojitve disonance. Avtorjeva teza je v tem, da so omenjene štiri formule v resnici štiri temeljne formule Deleuzove filozofije, ki skupaj tvorijo 'Deleuzov silogizem': na začetku ni Eno, pač pa Dvojica, razcep časa, ki za seboj potegne tudi razcep Jaza. Če Boga ni, potem je vse prepovedano – odtod nadjazovski Zakon, zakon norega postajanja, ki je za Deleuza vselej postajanje množstva. In ker množstvo za Deleuza nikoli ne tvori sklenjene in skladne celote, je naloga filozofije pričati o tem neskladju.

Ključne besede

Deleuze, Kant, čas, cogito, Zakon, disonanca

ABSTRACTS

The thing from inner space

Slavoj Žižek

One of the main motifs of contemporary cinema, from Hollywood to European art cinema, is the motif of the Thing, an impossible-traumatic object which derails our everyday existence. The exemplary case of such a Thing is the so-called Id-Machine, a magic object which realizes the subject's innermost desires and thus brings about an unforeseen catastrophe. The essay follows this motif in a systematic way, from Anglo-American big productions (Picnic at Hanging Rock, Sphere) to high art works by Andrei Tarkovsky (Solaris, Stalker).

Key words

science fiction, Thing, Tarkovsky, subject, substance

»Time is out of joint« or the temporal in melancholy

Alenka Zupančič

The paper deals with the question of melancholy and the specific mode of temporality that it implies. In relation to the Lacanian theory of certainty and through a discussion of Shakespeare's *Hamlet*, the paper develops the idea that the notion of certainty is essentially linked to the absence of the »guarantor of certainty«. From this perspective, melancholy presents itself as a subjective mode in which loss itself functions for the subject as the last guarantee of certainty.

Key words

melancholy, literature, certainty, identification, desire

Love and the sexual difference**Renata Salecl**

The paper deals with the question of sexual difference from the point of view of different ways in which men and women redouble their partners. By illustrating these different ways with examples from Anita Brookner's novels, the text reveals the impasses of female and male desires, and of specific female *jouissance*.

Key words

sexual difference, desire, redoubling, phallic function, enjoyment

How other is the Other in politics?**Jelica Šumič-Riha**

Our inquiry into the contemporary mutation of the role and status of the Other in the field of politics takes as its starting point the destructuring of the political field ensuing from the setting up of a new constellation in which, instead of a principal, »structuring« other, which helps neutralise the enmity inherent in human interactions, we face the pluralisation, pulverisation, and, finally, devalorisation of the Other. On the basis of this diagnosis, the author discusses the following dilemma: if Schmitt is right in insisting that the friend/enemy discrimination is constitutive of politics, the collapse of such a discrimination is a symptom of the decline of politics. If, however, the Schmittian conception of politics is too restrictive and, for that reason, inoperative in the present-day configuration, this means that the only solution to this problem is radically to recast the question of politics in such a way as to adjust it to the not-all, a universe that knows of no exception and, therefore, of no Other. This recasting is at the basis of what the author proposes to call the politics of the real.

Key words

real violence, inner exclusion, friend/enemy discrimination, the Other

Philosophy according to the world or On the desire to be a philosopher

Rado Riha

The article takes as its starting point Kants' distinction between *Schulbegriff der Philosophie* and *Weltbegriff der Philosophie*. The first step of the argument, developed in this article, is to show that the *Weltbegriff der Philosophie*, explained in terms of the possibility of autonomous thinking, is operative if and only if it is guided by a norm of autonomy. The second step of the argument consists in analysing this notion within the framework of Lacan's logic of separation and alienation. By following Lacan's re-elaboration of this distinction in his seminar on the logic of phantasy, the author takes the *Weltbegriff der Philosophie* to be a result of the forced choice of thought at the expense of being and, finally, as a response to the choice of being at the expense of thought.

Key words

philosophy's desire, subjectivation, alienation-separation

Four Deleuzian formulas

Peter Klepec

Author deals with Deleuze's interpretation of Kant in *Critique et clinique*. Deleuze reduced Kant's entire philosophical project to four formulas: time which is out of joint, the I which is an other, the Law of the mysterious superego, the discordant accord or Kant's emancipation of dissonance. The author claims that these formulas are in fact the four basic formulas of Deleuze's philosophy. Together, they form what author calls the Deleuzian syllogism: in the beginning there is not One, but Two, the splitting of time which implies the split I. If there is therefore no God, then everything is forbidden, which means that there is a superego Law, the law of mad becoming which is for Deleuze always a becoming of multiplicity. Since multiplicity as such never forms a complete and harmonic Whole, philosophy as defined by Deleuze has to bear witness to this disharmony.

Key words

Deleuze, Kant, time, cogito, Law, dissonance

PROBLEMI 1-2/1999, letnik XXXVII

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

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

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

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stack: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

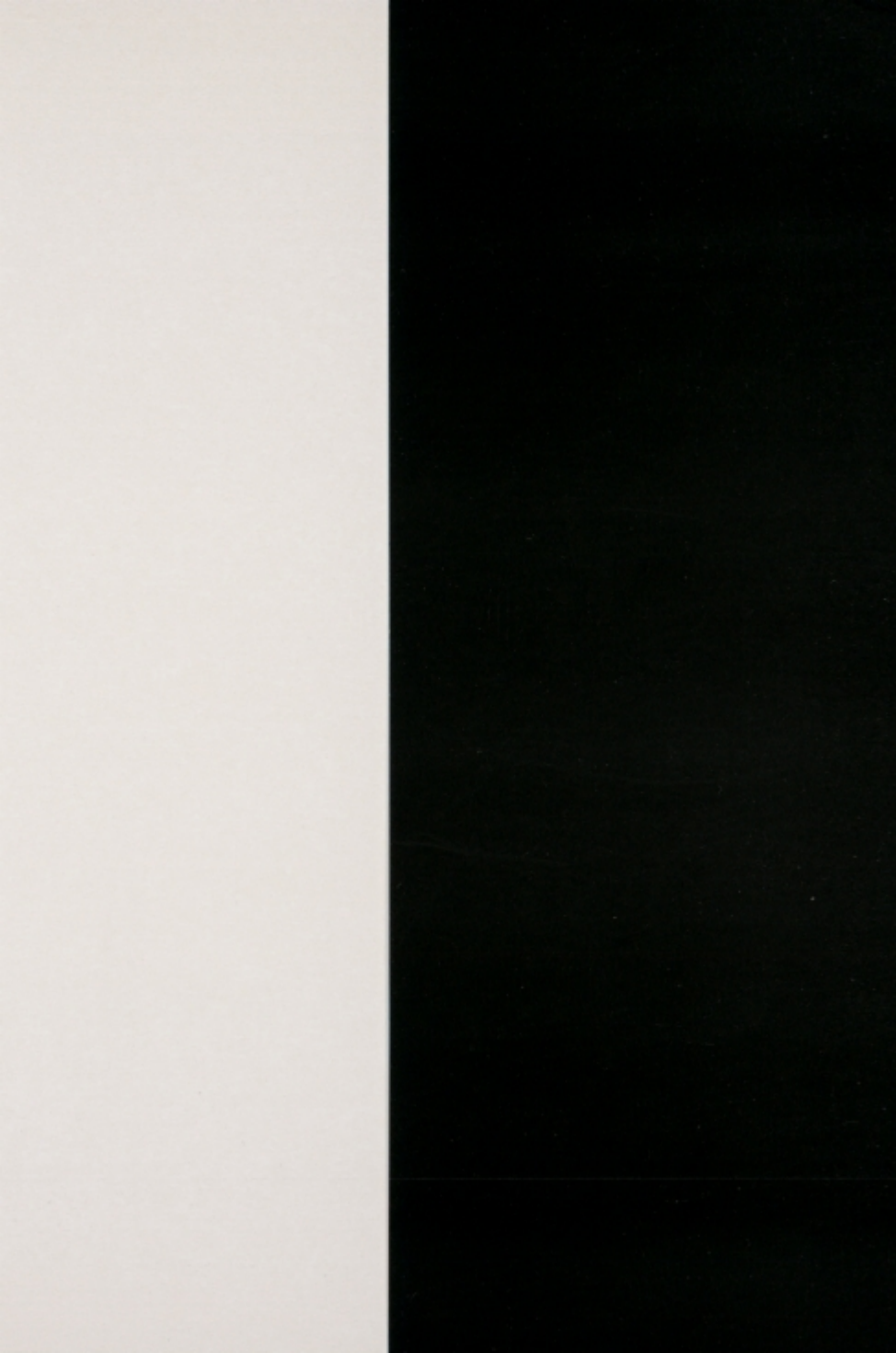
Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1999: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1575,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



ISSN 0555-2419



9 770555 241012