

40

**P  
R  
O  
B  
L  
E  
M  
I**





# Kazalo

## Religija

*Jacques Lacan*

Trinost religije

*Sama Tomasi*

Od trinosti mističnosti k bliženju neprosvetanih

*Savo Jžek*

Belizni pogled v arhiv jezika

*Reverend D. Williams, nadškof Canterburyjski*

Milost in svet

## NGJ

*Zdravko Kalčak*

Heglova dovtipov nihilizma

*Jary Stangor*

Radikalna anti-dialektika

## Deleuze

*Jean-Jacques Lecercle*

Deleuze in jeziki

*Mladen Dolar*

Polpremi govora

## Literatura

*Gregor Mader*

Umri poskočeno

# Problemi

in.qib 3-4/2006



Problem

# Kazalo religije'

*Jacques Lacan*

## Religija

- Jacques Lacan* ..... 5  
Triumf religije ..... 5
- Samo Tomšič* ..... 21  
Od triumfa znanosti k blodenju neprevaranih ..... 21
- Slavoj Žižek* ..... 57  
Bežen pogled v arhive islama ..... 57
- Rowan D. Williams, nadškof Canterburyjski* ..... 77  
Milost telesa ..... 77

## Nič

- Zdravko Kobe* ..... 93  
Heglova dovršitev nihilizma ..... 93
- Jurij Simoniti* ..... 113  
Badioujeva anti-dialektika ..... 113

## Deleuze

- Jean-Jacques Lecercle* ..... 149  
Deleuze in jezik ..... 149
- Mladen Dolar* ..... 189  
Polpremi govor ..... 189

## Literatura

- Gregor Moder* ..... 211  
Umri poskočno ..... 211

*Dictionnaire des philosophes, Éditions du Seuil, Paris 2005, str. 69-102.*



# Triumf religije<sup>1</sup>

Jacques Lacan

## *Vladanje, vzgajanje, analiziranje*

– Zakaj trdite, da je psihoanalitik v nevzdržnem položaju?

Pripomnil sem, da tega nisem rekel prvi. To je rekel nekdo, ki mu vendarle lahko zaupamo, ko gre za položaj psihoanalitika, namreč Freud.

To potezo nevzdržnosti je Freud pripisal določenemu številu drugih položajev, med drugim vladanju. Kar že pove, da je nevzdržni položaj nekaj, za čemer se grebejo vsi, saj kandidatov za vladanje nikoli ne manjka. Podobno kot za psihoanalizo, kjer kandidatov prav tako ne primanjkuje.

»Analiziranje«, »vladanje«, Freud je dodal še »vzgajanje«.

Tu je kandidatov še več. Ta položaj slovi celo kot prednost. Hočem reči, ne samo, da ne manjka kandidatov, ampak tudi ne manjka ljudi, ki dobijo potrdilo, se pravi, ki jim je dovoljeno vzgajati. Kar ne pomeni, da imajo kakršnokoli predstavo o tem, kaj je vzgajanje. Ljudje se ne zavedajo dovolj dobro, kaj hočejo storiti, ko vzgajajo. Kljub temu si o vzgajanju poskušajo ustvariti majhno predstavo, vendar pa o tem le redko razmišljajo.

Znak tega, da jih vendarle lahko nekaj vznemiri, vsaj občasno, je, da jih včasih zagrabi nekaj zelo posebnega, kar zares dobro poznajo samo analitiki, namreč tesnoba. Tesnoba jih zagrabi ta-

<sup>1</sup> Prevedeno po Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Éditions du Seuil, Pariz 2005, str. 69–102.

krat, kadar razmišljajo o tem, kaj je vzgajanje. Obstaja kopica zdravil proti tesnobi, zlasti določeno število »pojmovanj človeka«, se pravi tega, kaj je človek. Takšnih pojmovanj je veliko in so zelo različna, čeprav tega nihče ne opazi.

Pred kratkim mi je zanimanje zbudila neka zelo dobra knjiga, ki je povezana z vzgojo, zbornik, ki ga je uredil Jean Château, ki je bil Alainov učenec. Nisem je še niti končal. Knjiga je absolutno senzacionalna, začne se pri Platonu in se nadaljuje z določenim številom pedagogov. Med branjem se zavemo, kaj je temelj vzgoje, namreč določena ideja o tem, kaj je potrebno, da se naredi človeka – kot da bi bila vzgoja tista, ki jih dela.

V resnici ni nujno, da je treba človeka vzgajati. Vzgaja se čisto sam, tako ali drugače. Seveda je potrebno, da se nečesa nauči, da malo trpi. Vzgojitelji so ljudje, ki mislijo, da mu lahko pomagajo. Menijo celo, da obstaja neki minimum, ki ga je treba podati zato, da bi ljudje bili ljudje, in da je za to potrebna vzgoja. Saj se sploh ne motijo. Dejansko je potrebna določena vzgoja, zato da se lahko ljudje medsebojno prenašajo.

Analitik obstaja v razmerju do tega.

Pomembna razlika med analizo ter vladanjem in vzgajanjem je v tem, da se to dvoje počne že od nekdaj. In tega je ogromno. Ne prenehamo vladati, ne prenehamo vzgajati. Analitik pa nima nobene tradicije. Prišel je čisto na novo. Tako si je med nemogočimi položaji našel novega. Za večino analitikov ni posebej lagodno vzdržati ta položaj, ko pa imamo za seboj komaj slabo stoletje, da bi se lahko znašli. Novost še okrepi nemogoči značaj stvari.

Analitiki so morali vse od prvega odkriti ta položaj, in njegovega nemogočega značaja so se zelo dobro zavedli. Z njim so osvetlili pozicijo vladanja in vzgajanja. Ker so v stanju budnosti, so lahko spoznali, da ljudje, ki vladajo in vzgajajo, konec koncev nimajo nobenega pojma o tem, kaj počnejo. Kar pa jim ne preprečuje, da to počnejo, in celo, da tega niti ne počnejo preveč slabo. Vladajoči so navsezadnje potrebni, in vladajoči vladajo, to je dejstvo. Ne samo, da vladajo, ampak je to vsem všeč.



– Zopet naletimo na Platona.

Da, zopet naletimo na Platona. Na Platona ni težko naleteti. Izrekel je ogromno banalnosti, in nanje seveda pogosto naletimo.

Prihod analitika na njegovo lastno funkcijo je omogočil izčrpno osvetliti, kaj so druge funkcije. Celo leto seminarja sem posvetil temu, da sem pojasnil razmerje, ki je nastopilo zaradi obstoja te popolnoma nove funkcije, ki je analitična funkcija, in kako ta funkcija osvetljuje druge. Kar me je pripeljalo do tega, da sem v njej pokazal artikulacije, ki niso skupne. Če bi bile skupne, se te funkcije ne bi razlikovale. Pokazal sem, kako je s tem mogoče rokovati, in to na zelo enostaven način, zahvaljujoč štirim majhnim elementom, ki menjajo mesta in se vrtijo v krogu. Na koncu je iz tega mogoče napraviti zelo zanimive stvari.

### *Tesnoba znanstvenikov*

Obstaja nekaj, o čemer Freud ni govoril, ker je bilo to zanj tabu, namreč položaj znanstvenika. Tudi to je nemogoči položaj, le da znanost o tem še nima niti najmanjše predstave, kar je njena prednost. Znanstveniki šele sedaj začenjajo dobivati napade tesnobe.

Njihovi napadi tesnobe nimajo večjega pomena kot katerikoli drug napad tesnobe. Tesnoba je nekaj popolnoma odvečnega, brezplodnega. Je pa zabavno, da smo v zadnjih časih videli, kako so se nekateri znanstveniki, ki delajo v laboratorijih, kar naenkrat začeli povsem resno vznemirjati, se bati in si govoriti: »Zamislite si, da bi kak tip iz laboratorija odnesel vse te majcne bakterije, s katerimi počnemo tako čudovite stvari, in sicer potem, ko bi iz njih dejansko že naredili sublimni instrument uničenja življenja.«

To še ni doseženo. Niso še tako daleč. Se jim pa začjenja porajati majhna ideja, da bi lahko napravili bakterije odporne na vse in da jih potem ne bi bilo mogoče več zaustaviti. Morda bi to očistilo površino planeta vseh teh usranih stvari, zlasti človeških, ki na njem prebivajo. In potem kar naenkrat dobijo napad odgovornosti. Prepovedali so določeno število raziskav.

Morda ta ideja niti ni tako napačna, morda bi lahko bilo njihovo početje zelo nevarno. Toda tega ne verjamem. Živalskost je neutrudna. In bakterije nas ne bodo rešile vsega tega. So pa v zvezi s tem imeli tipičen napad tesnobe, pri čemer so si naložili nekakšno prepoved, vsaj provizorično. Rekli so si, da bi bilo treba stvari dvakrat premisliti, preden bi nadaljevali določena dela z bakterijami. Toda kakšno sublimno olajšanje bi bilo, če bi kar naenkrat imeli opravka z resnično nadlogo, z nadlogo, ki bi ušla iz rok biologom. To bi bil resničen triumf. Pomenilo bi, da je človeštvo zares nekaj doseglo – svoje lastno uničenje. To bi bilo resnično znamenje superiornosti enega bitja nad vsemi drugimi. Ne samo svoje lastno uničenje, ampak uničenje vsega živega sveta. To bi bil zares znak, da je človek nečesa sposoben. Toda to kljub vsemu zbuja malce tesnobe. Nismo še tako daleč.

Ker znanost nima nobene predstave o svojem početju, razen majhnega sunka tesnobe, bo še nekaj časa nadaljevala. Verjetno zaradi Freuda ni nihče niti pomislil na to, da je znanost, ki bi imela določene rezultate, enako nemogoča kot vladanje in vzgajanje. Toda če s čim, je to mogoče vsaj malo zaslutiti z analizo.

Anaiza je še bolj nemogoča funkcija kot ostale. Ne vem, če ste na tekočem, ukvarja se izključno s tistim, kar ne deluje. Zaradi tega se ukvarja s to rečjo, ki jo je treba označiti z njenim imenom – moram reči, da sem še vedno edini, ki jo je imenoval tako: realno.

Prav v tem je razlika med tistim, kar deluje, in tistim, kar ne deluje. Kar deluje, je svet. Realno je tisto, kar ne deluje. Svet gre, vrti se v krogu, to je njegova funkcija. Če hočemo spoznati, da ni sveta, namreč da obstajajo stvari, za katere samo bedaki verjamejo, da so v svetu, zadošča pripomniti, da obstajajo stvari, zaradi katerih je svet [*monde*] odvrten [*immonde*], če se lahko tako izrazim. S tem se ukvarjajo analitiki, tako da so, v nasprotju s splošnim prepričanjem, veliko bolj soočeni z realnim kot sami znanstveniki. Ukvarjajo se samo s tem. Prisiljeni so garati in se ves čas naprezati. Zaradi tega morajo biti zelo zavarovani pred tesnobo. Nekaj je že to, da lahko o tesnobi vsaj govorijo.

Ko sem nekoč o tem govoril, v letih 1962–1963, v trenutku, ko je v francoski psihoanalizi prišlo do drugega razkola – kot so temu rekli –, je moje govorjenje o tesnobi vendarle imelo nekaj učinka, povzročilo je majhno motnjo. Eden od mojih učencev, ki je celo leto sledil mojemu seminarju o tesnobi, je prišel do mene ves navdušen in mi rekel, da bi me bilo treba strpati v žakelj in me utopiti. Tako me je imel rad, da se mu je zdel to edini možni sklep. Ozmerjal sem ga z žaljivkami in jo pobrisal. Toda to mu ni onemogočilo preživeti in se na koncu celo priključiti moji Šoli.

Vidite, kako stvari stojijo. Zadeva je zelo zabavna. Morda si lahko po tej poti obetamo prihodnost psihoanalize – v zadostni meri bi se morala predati tej zabavnosti.

### *Triumf religije*

– *Malo prej ste rekli: »Če bo religija triumfirala, bo s psihoanalizo konec.« Mislite, da ljudje sedaj hodijo k psihoanalitiku, tako kot so prej hodili k svojemu spovedniku?*

Nikoli mi ne pozabijo postaviti tega vprašanja. Ta zgodba o spovedi je na smrt dolgočasna. Zakaj mislite, da se ljudje spovedujejo?

– *Ko gre nekdo k svojemu psihoanalitiku, se tudi spove.*

Nikakor ne! To nima s tem nobene zveze. V analizi začnemo ljudem pojasnjevati, da niso tu zato, da bi se spovedali. To je nekaj najlažjega. Tu so zato, da govorijo – govorijo karkoli.

– *Kako pojasnujete triumf religije nad psihoanalizo?*

Nikakor ne skozi spoved. Če psihoanaliza ne bo triumfirala nad religijo, je to zato, ker je religija neutrudna. Psihoanaliza ne bo triumfirala, bo preživela ali pa ne.

– *Ste prepričani, da bo religija triumfirala?*

Da. Ne bo triumfirala samo nad psihoanalizo, ampak še nad marsičem drugim. Niti zamisliti si ne moremo, kako je religija nekaj močnega.

Malo prej sem govoril o realnem. Realno, naj mu znanost doda še tako malo svojega, se bo razširilo in religija bo imela pri tem še veliko več razlogov, da pomiri srca. Znanost je znanost o novem in v življenje vsakogar bo vnesla kopicico pretresljivih stvari. Toda religija, zlasti resnična, razpolaga z viri, ki jih ne moremo niti slutiti. V tem hipu lahko samo gledamo, kako mrgoli. To je res fantastično.

Resda je trajalo, toda nenadoma so le dojeli, kakšno priložnost jim ponuja znanost. Vsem preobratom, ki jih bo prinesla znanost, bo treba dati smisel. Na smisel pa se kar spoznajo. Zmožni so ga dati zares čemurkoli. Človeškemu življenju, na primer. Za to so šolani. Vse, kar je religija, že od vsega začetka daje smisel stvarem, ki bi bile sicer nekaj naravnega. Toda če bodo postale stvari zaradi realnega manj naravne, to še ne pomeni, da bodo prenehali iz tega iztiskati smisel. Religija bo dala smisel najbolj nenavadnim poskusom, tistim, ob katerih se samim znanstvenikom ravno začenja zbudjati tesnoba. Religija bo za to našla pisani smisel. Zadošča, da vidimo, kako se stvari sedaj odvijajo, kako prihajajo na tekoče.

– *Bo psihoanaliza postala religija?*

Psihoanaliza? Ne. Vsaj upam, da ne. Toda morda bo dejansko postala religija – kdo ve, zakaj pa ne? –, vendar pa mislim, da to ni moja pot. Psihoanaliza se ni pojavila kar v nekem zgodovinskem trenutku. Prišla je skupaj z nekim velikim korakom, z določenim napredkom v znanstvenem diskurzu.

Povedal vam bom, kaj pravim o tem v mojem kratkem prispevku, kaj sem izmozgal za ta kongres: psihoanaliza je simptom. Toda treba je razumeti, simptom česa je. Seveda spada v to nelagodje v kulturi, o katerem je govoril Freud. Najverjetneje ne bo ostalo pri spoznanju, da je simptom tisto, kar je najbolj realno. Iztisnili nam bodo celo goro smisla in to bo hranilo, ne samo resnično religijo, ampak tudi celo vrsto lažnih.

– *Kaj to pomeni, »resnična religija«?*

Resnična religija je romanska. Vsi ti poskusi, da se vse religije zmeče v isti koš in se napravi nekaj, čemur se reče zgodovina religij, so res grozni. Obstaja ena resnična religija, in to je krščanska religija. Treba je samo vedeti, ali bo ta resnica vztrajala, namreč ali bo sposobna iztisniti smisel do te mere, da se bomo v njem zares dobro utopili. To ji bo gotovo uspelo, ker ima dovolj virov. Za to je pripravljena že cela vrsta stvari. Interpretirala bo Apokalipso svetega Janeza. V tem se je poskusilo že nemajhno število ljudi. Našla bo ujemanje vsega z vsem. To je tudi njena funkcija.

Analitik je nekaj popolnoma drugega. Nahaja se v trenutku levitve. Nek kratek čas je bilo mogoče videti, kaj je vdor realnega. Analitik ostaja tukaj. Tu je kot simptom. Traja lahko samo kot simptom. Vendar pa boste videli, da bodo človeštvo ozdravili psihoanalize. Z nenehnim zavijanjem človeštva v smisel, seveda v religiozni smisel, jim bo uspelo potlačiti ta simptom.

Mi sledite? Se je v vaši pameti prižgala kakšna lučka? Se vam moja pozicija ne zdi pravilna?

– *Poslušam.*

Da, poslušate. Toda ali v tem tudi ujamate nekaj malega, kar spominja na realno?

– *Poslušam, beležim, in potem je na meni, da napravim neko sintezo.*

Napravili boste sintezo? Imate srečo. Sicer pa potegnite iz tega, kar morete. S psihoanalizo se je za hip zabliskala resnica. Nikakor ni nujno, da bo to trajalo.

### *Zgostiti simptom*

– *Vaši Spisi so zelo nejasni in težki. Kdor hoče z njihovim branjem razumeti svoje lastne probleme, je v globoki zmedi, v nelagodnem položaju. Imam vtis, da je vrnitev k Freudu problematična, kajti vaša obnova freudovskih tekstov branje Freuda še bolj zakomplicira.*

Morda je za to krivo dejstvo, da opozarjam na tisto, kar je sam Freud dolgo časa poskušal vbiti v glavo svojim sodobnikom. *Interpretacija sanj* se ob izidu ni veliko prodajala in v petnajstih letih so morda pokupili tristo izvodov. Freud je moral zelo garati, da bi v mišljenje svojih sodobnikov vpeljal nekaj hkrati tako specifičnega in tako malo filozofskega, kot je nezavedno. Čeprav je besedo *das Unbewusste* prevzel od ne vem več koga, od Herbarta, to nikakor ni bilo tisto, čemur so filozofi pravili »nezavedno«. S tem ni imelo nobene zveze.

Hotel sem pokazati, v čem je posebnost Freudovega nezavednega. Univerzitetniki so postopoma uspeli prebaviti, kar jim je hotel Freud sicer zelo spretno predstaviti kot užitno, prebavljivo. Sam Freud je glede stvari popustil, ker je hotel ljudi prepričati. Smisel vrnitve k Freudu je pokazati ostrino Freudovega odkritja in tistega, kar je povsem nepričakovano spraval v igro, kajti dejansko smo prvič videli nastopiti nekaj, kar ni imelo nobene zveze s čimerkoli, kar je bilo povedano prej. Freudovo nezavedno je incidenca nečesa popolnoma novega.

Sedaj vam bom povedal še nekaj, kar je značilnost mojih *Spisov*.

Svojih *Spisov* nisem napisal zato, da bi jih ljudje razumeli, temveč zato, da bi jih brali. Med tem dvojim obstaja razlika. Dejstvo je, da obstaja kar nekaj ljudi, ki jih bere, za razliko od tistega, kar se je zgodilo pri Freudu. Gotovo imajo več bralcev kot jih je imel Freud prvih petnajst let. Seveda, na koncu je imel Freud izjemen knjižni uspeh, vendar je nanj zelo dolgo čakal. Sam nisem nikoli pričakoval česa podobnega. Bil sem popolnoma presenečen, da se moji *Spisi* prodajajo. Nikoli nisem razumel, kako je prišlo do tega.

Zato pa ugotavljam, da tudi če jih ljudje ne razumejo, vseeno učinkujejo nanje. Temu sem bil pogosto priča. Povsem res je, da nekaj časa čisto nič ne razumejo, pa vendar ima to nanje določen učinek. In zaradi tega verjamem, da jih berejo, za razliko od tega, kar si predstavljajo zunaj. Predstavljajo si, da ljudje kupijo moje *Spise* in jih potem sploh ne odprejo. Motijo se. Odprejo jih in jih tudi predelajo. In celo ubijajo se za to. Kadar kdo začne prebirati

moje *Spise*, je seveda najbolje, če jih poskuša razumeti. In ker jih ne razume, poskuša še naprej. Nisem nalašč naredil tako, da jih ne bi razumeli, to je bila posledica različnih stvari. Govoril in predaval sem zelo povezano in zelo razumljivo, a ker sem svoja predavanja preoblikoval v pisno obliko le enkrat na leto, je bil rezultat tega spis, ki je bil glede na množino vsega, kar sem povedal, prav neverjeten koncentrat, ki ga je treba dati v vodo, tako kot japonsko cvetje, da bi se razprl. Ta primerjava je pač takšna, kakršna je.

Nekoč sem že zapisal, da je precej običajno, da v desetih letih kakšen od mojih *Spisov* postane transparenten. Dragi moj, tudi vi boste razumeli. Čez deset let se vam bodo moji *Spisi* tudi v Italiji, celo v takšnih prevodih, kakršni so, zdeli mala malica, banalnosti. Kajti nekaj je precej nenavadno, namreč da tudi zelo resni spisi na koncu postanejo banalnosti. Boste videli, zelo kmalu boste srečali Lacana za vsakim vogalom. Tako kot Freuda, kajne! Vsi ljudje si domišljajo, da so brali Freuda, ker se ga najde vsepovsod, v časopisih itd. Boste videli, tudi meni se bo to zgodilo, tako kot bi se lahko zgodilo vsakomur, če bi se lotil dela – če bi počel nekoliko bolj zgoščene stvari, zgoščene okrog neke zelo določene točke, ki jo imenujem simptom, namreč tisto, kar ne gre.

V zgodovini je obstajal nek trenutek, ko je bilo dovolj brezdelnežev, ki so se lahko ukvarjali izključno s tistim, kar ne gre, in podali neko formulo »tistega, kar ne gre« v nastajanju, če lahko tako rečem. Kot sem vam pravkar pojasnil, se bo vse to spet zavrtelo v krogu, vse se bo utopilo v istih stvareh, od katerih najostudnejše poznamo že stoletja in ki se bodo seveda obnovile.

Religija je ustvarjena za to, za zdravljenje ljudi, se pravi za to, da se ljudje ne zavedo tistega, kar ne gre. Prišlo je do kratkega prebliska – med dvema svetovoma, če lahko tako rečem, med preteklim svetom in nekim svetom, ki se bo reorganiziral kot prekrasni svet, ki prihaja. Ne verjamem, da psihoanaliza drži v rokah kakršenkoli ključ za prihodnost. Toda izkazalo se bo, da je bil trenutek, ko smo dovolj dobro vedeli, kaj je tisto, čemur v svojem diskurzu pravim »govorilo« [*parlêtre*], privilegiran trenutek.

Govorilo je način, kako izraziti nezavedno. V tem, kar bom povedal na tem Kongresu, sem poskušal nekoliko osvetliti popolnoma nepredvidljivo in nerazložljivo dejstvo, da je človek govoreča žival, ter spoznati, kaj je in kako se proizvaja ta dejavnost govora. To je zelo povezano z določenimi rečmi, ki jih je Freud dojel kot seksualnost. Dejansko ima to neko razmerje s seksualnostjo, vendar pa se nanjo navezuje na zelo poseben način.

Tako. Boste videli. Imejte to knjižico pri sebi in jo preberite čez štiri ali pet let, boste videli, da si boste lahko ob njej obliznili prste.

### *Beseda zbuja užitek*

– Po tem, kar sem razumel, v lacanovski teoriji temelj človeka ni biologija ali psihologija, temveč govorica. To je rekel že sveti Janez: »Na začetku je bila Beseda.« K temu niste ničesar dodali.

Nekaj malega sem dodal.

»Na začetku je bila Beseda«, strinjam se. Toda kje je bila pred začetkom? To je tisto, kar je zares nedostopno. Obstaja evangelij po svetem Janezu, toda obstaja še nekaj, čemur se reče Geneza, ki ni brez vsakršne zveze z Besedo. To dvoje so staknili skupaj, rekoč, da je bila Beseda stvar Boga Očeta in da so spoznali, da je Geneza enako resnična kot Evangelij po svetem Janezu, kolikor oba trdita, da je Bog ustvaril svet z Besedo. Hecna zadeva.

V židovskih Spisih, v svetih Spisih zelo dobro vidimo, čemu služi to, da je bila Beseda, ne na začetku, temveč pred začetkom. Ker je bila pred začetkom, si Bog jemlje pravico, da na najrazličnejše načine graja osebe, ki jim je dal majhno [*petit*] darilce tipa »pi-pi-pi« [*petit-petit-petit*], kakor če hranimo piščance. Adama je naučil imenovati stvari. Ni mu dal Besede, ker bi bilo to preveč, naučil ga je imenovati. Imenovanje ni nič posebnega, je čisto po meri človeka. Človeška bitja zahtevajo prav to, da je svetloba zmerna. Svetloba na sebi je popolnoma neznosna. Sicer pa v stoletju razsvetljenstva niso nikoli govorili o svetlobi, temveč o



*Aufklärung.* »Prinesite majhno svetilko, lepo vas prosim.« Že to je več kot lahko prenesemo.

Sem za svetega Janeza in za njegov »Na začetku je bila Beseda«, toda ta začetek je enigmatičen. Kar pomeni: za to meseno bitje, to odvratno osebo, ki je povprečni človek, se drama začne šele, ko je Beseda na udaru, ko se utelesi, kot pravi resnična religija. Šele ko se Beseda utelesi, začenja iti res slabo. Človek ni več srečen, v ničemer ni več podoben majhnemu kužku, ki maha z repom, niti ljubki opici, ki se samozadovoljuje. Čisto ničemur ni več podoben. Beseda ga je razdejala.

Tudi jaz mislim, da je to začetek. Pravite mi, da nisem ničesar odkril. Res je. Nikoli nisem trdil, da sem kaj odkril. Vse, kar sem vzel, so stvari, ki sem jih nabrkljal tu in tam.

Predvsem pa si predstavljajte, da imam določeno izkustvo tega umazanega poklica, ki se imenuje biti analitik. Tu se nekaj naučim in »Na začetku je bila beseda« dobi zame večjo težo. Eno vam povem: če ne bi bilo besede, ki jim, to je treba povedati, zbuja užitek, zakaj bi se potem vsi ljudje, ki pridejo k meni, sploh vračali, če ne zato, da bi se vsakič zabavali – z Besedo? Stvar dojemam s tega zornega kota. To jim zbuja ugodje, veselijo se. Zakaj bi brez tega sploh imel stranke, zakaj bi se redno vračali leta in leta? Sprevidite!

Vsaj za analizo to drži, na začetku je Beseda. Če tega ne bi bilo, ne vem, kaj bi sploh počeli skupaj.

### *Privaditi se na realno*

– *Če so človeška razmerja postala tako problematična, ker je realno tako vsiljivo, agresivno, obsedajoče, ali ne bi bilo treba ...*

Vse, kar smo doslej izvedeli o realnem, je malo napram tistemu, česar si ne moremo niti predstavljati, kajti za realno je značilno prav to, da si ga ne predstavljamo.

– *Ali ne bi bilo treba, nasprotno, človeka osvoboditi realnega? Tedaj psihoanaliza ne bi več imela razloga za obstoj?*

Če realno postane dovolj agresivno ...

– *Edina možna rešitev spričo tega realnega, ki je postalo tako destruktivno, je, da se mu odtegnemo.*

Popolna zavrnitev realnega?

– *Nekakšna kolektivna shizofrenija. Odtod konec vloge psihoanalize.*

To je pesimistična predstavitev tega, kar je po mojem mnenju preprosto triumf resnične religije. Resnično religijo označiti za kolektivno shizofrenijo je zelo posebno stališče. Vzdržljivo, priznam, toda zelo psihiatrično.

– *To ni moje stališče, jaz nisem govoril o religiji.*

Ne, vi o njej niste govorili, vendar pa se mi zdi, da se vaš sklep izjemno prepleta s tistim, iz česar sem izhajal, namreč da bi lahko religija v zadnji instanci zelo dobro poskrbela za vse to. Vendar pa ni treba preveč dramtizirati. Moramo se znati privaditi na realno.

Simptom še ni zares realno. Je manifestacija realnega na naši ravni živih bitij. Kot živa bitja smo podvrženi simptomu, simptom nas razjeda. Bolni smo, to je vse. Govoreče bitje je bolna žival. »Na začetku je bila Beseda« pomeni isto.

Toda realno realno, če lahko tako rečem, resnično realno je tisto, do katerega lahko dostopamo po točno določeni poti, ki je znanstvena. To je pot majhnih enačb. Natanko to realno pa nam v celoti manjka, od njega smo popolnoma ločeni. Zakaj? Zaradi nečesa, čemur ne bomo nikoli prišli do dna. To vsaj mislim, čeprav tega doslej še nisem mogel absolutno pokazati. Nikoli ne bomo prišli do dna razmerju med temi govorili, ki jih seksuiramo kot moške, in govorili, ki jih seksuiramo kot ženske. Tu smo radikalno zmedeni. Prav to tudi zaznamuje tisto, čemur pravimo človeško bitje. Na tej točki ni nobene možnosti, da bomo kadarkoli uspeli, se pravi, da bomo kdaj imeli formulo, nekaj, kar bi se znanstveno zapisalo. Odtod množenje simptomov, kajti vse se navezuje na to. Zato je Freud upravičeno govoril o tem, čemur pravi seksualnost. Recimo, da je za govorilo seksualnost brezupna.

Realno, do katerega pridemo z majhnimi formulami, resnično realno, pa je nekaj povsem drugega. Do danes so edini rezultati tega zgolj *gadgets*. Na luno pošiljamo rakete, imamo televizijo itd. To nas požira, vendar pa nas požira prek posredništva reči, ki jih v nas premakne. Televizija ne požira kar tako. Požira zato, ker nas vendarle zanima. Zanima nas zaradi določenega števila čisto elementarnih stvari, ki jih je mogoče naštetih in iz katerih bi lahko naredili majhen seznam. Sicer pa se pustimo požirati. Zato ne spadam niti med alarmiste niti med tesnobneže. Ko bomo dobili svoje, bomo s tem prenehali in se začeli ukvarjati z resničnimi zadevami, namreč s tistim, čemur pravim religija.

– [...] *Realno je transcendentno [...]. Dejansko nas naprave požirajo.*

Da. Sam nisem zelo pesimističen. Napravam se bo zataknilo. Vaša hipoteza, sovpadanje realnega in transcendentnega, se mi kaže kot dejanje vere [*foi*].

– *To vas sprašujem, kaj pa ni dejanje vere?*

Prav to je grozno, namreč da smo vedno sredi hrupa [*foire*].

– *Rekel sem »vera« in ne »hrup«.*

To je moj način, kako prevajam »vero«. Vera je hrup. Obstaja toliko ver, ki gnezdiijo za vsakim vogalom, da se to dobro izraža samo na forumu [*forum*], se pravi v hrupu.

– *»Vera«, »forum«, »hrup« – to so besedne igre.*

Res je, to so besedne igre. Toda kot veste, pripisujem besednim igram ogromen pomen. To se mi zdi ključ psihoanalize.

### *Ne filozofirati*

– *V vaši filozofiji ...*

Nikakor nisem filozof.

– *Ontološki, metafizični pojem realnega ...*

Ta pojem nikakor ni ontološki.

– *Prevzimate kantovski pojem realnega.*

Toda ta pojem nikakor ni kantovski. Na tem tudi vztrajam. Če obstaja pojem realnega, je skrajno kompleksen, in zaradi tega je realno nezapopadljivo, ni ga mogoče zapopasti na način, ki bi tvoril celoto. Če bi mislili, da obstaja neka celota realnega, bi bil ta pojem neverjetna anticipacija. Dokler zadeve ne bomo preverili, menim, da se je bolje vzdržati trditve, da naj bi bilo realno v čemerkoli neko vse.

V roke mi je prišel kratek članek Henrija Poincaréja o razvoju zakonov. Gotovo ga ne poznate, ker ga ni mogoče najti. Gre za bibliofilsko zadevo. Émile Boutroux, ki je bil filozof, si je postavil vprašanje, ali ne bi bilo mogoče misliti, da imajo tudi zakoni nek razvoj. Poincaré, ki je bil matematik, se je absolutno uprl mišljenju tega razvoja, kajti znanstvenik išče prav zakon kot nekaj, kar se ne razvija. Zelo redko se zgodi, da je kakšen filozof bolj inteligen ten od matematika, toda v tem primeru je filozof slučajno sprožil neko bistveno vprašanje. Zakaj se zakoni dejansko ne bi razvijali, ko pa mislimo svet kot nekaj, kar se je razvilo? Za Poincaréja drži kot pribito, da je za neki zakon značilno, da lahko v nedeljo vemo, ne samo, kaj se bo zgodilo v ponedeljek in torek, ampak tudi, kaj se je zgodilo v soboto in petek. Vendar pa nikakor ne vidimo, zakaj realno ne bi dopuščalo nekega zakona, ki se giblje.

Gotovo se ob tem popolnoma zmedemo. Nahajamo se na točno določeni točki v času, kako naj potem sploh kaj povemo o nekem zakonu, ki po Poincaréjevih besedah ne bi bil več zakon? Toda, konec koncev, zakaj ne bi mislili tudi tega, da bomo morda nekega dne lahko vedeli malo več o realnem? – zahvaljujoč računom, seveda. Auguste Comte je rekel, da ne bomo nikoli vedeli ničesar o kemiji zvezd, in, glej glej, pojavi se naprava, imenovana spektroskop, ki nas nauči zelo natančnih stvari o kemični sestavi zvezd. Treba je torej biti previden, zgodijo se stvari, mesta prehoda, ki so popolnoma nesmiselna in ki si jih gotovo ne bi mogli

zamisliti ali kakorkoli predvideti. Morda bomo zaradi tega nekoč imeli pojem razvoja zakonov.

Sicer pa ne vidim, zakaj naj bi bilo realno zaradi tega bolj transcendentno. S tem pojmom je izredno težko rokovati in doslej smo z njim rokovali skrajno previdno.

*– To je filozofski problem.*

Res je, to je filozofski problem. Dejansko še obstajajo majhna področja, kjer bi imela filozofija še kaj povedati. Na žalost je precej nenavadno, da kaže filozofija toliko znakov staranja. Dobro, Heidegger je povedal dve ali tri smiselne stvari. Kljub temu pa filozofija že zelo dolgo ni povedala čisto nič zanimivega za vse ljudi. Sicer pa nikoli ne pove ničesar, kar bi bilo zanimivo za vse ljudi. Ko spravi kaj iz sebe, govori o stvareh, ki zanimajo dve ali tri osebe. Potem to pristane na Univerzi in tedaj je vsega konec, ni več niti najmanjše filozofije niti si je ni mogoče zamisliti.

Nekdo mi je malo prej povsem po nepotrebem pripisal neki kantizem. Nikoli nisem napisal več kot ene same stvari o Kantu, in to je moj kratek spis »Kant s Sadom«. Skratka, iz Kanta naredim sadovsko cvetko. Temu članku ni nihče namenil niti najmanjše pozornosti. Neka mala dobričina ga je nekje sicer komentirala, vendar pa niti ne vem, ali je bil ta komentar objavljen. Nihče mi ni nikoli odgovoril na ta članek. Res pa je, da sem nerazumljiv.

*– Ker je bil govor o realnem kot transcendentnem, sem mimogrede omenil »reč na sebi«, toda to ni podtikanje kantizma.*

Poskušam izreči stvari, ki se držijo mojega analitičnega izkustva. To izkustvo je nekaj kratkega. Nobeno analitikovo izkustvo ne more trditi, da se opira na dovolj veliko število ljudi, da bi ga bilo mogoče posplošiti. Poskušam določiti, kako lahko analitik ohrani samega sebe, načrtati, kaj od strogo duševnega aparata zajema funkcija analitika, nakazati, česa se je treba držati, da ne bi presegli svoje funkcije analitika. Ko je nekdo analitik, je vse-skozi v skušnjavi, da bi ga zaneslo, da bi zdrsnil, da bi po zadnjici zdrsel po stopnicah, in to se za funkcijo analitika vendarle ne

spodobi. Ostati moramo strogi, tako da interveniramo zgolj zmerno in predvsem učinkovito. Poskušam podati pogoje, da bo analiza resna in učinkovita. Videti je, kot da pri tem igram na filozofske strune, toda to nikakor ni to.

Ne grem se nobene filozofije, nasprotno, otepam se je kot kuge. Če govorim o realnem, to počnem zato, ker se mi zdi to radikalen pojem, s katerim je mogoče v analizi nekaj zavozlati, vendar pa ni edini. Obstaja še tisto, čemur pravim simbolno in imaginarno. Tega se oklepam, tako kot se oklepam treh malih zank, ki mi edine omogočajo, da se držim nad vodo. Seveda ga predlagam tudi drugim, tistim, ki mi hočejo slediti, vendar pa lahko sledijo tudi kopici drugih oseb, ki jim ne pozabijo ponuditi svoje pomoči.

Najbolj me čudi, da jih imam še vedno toliko ob sebi. Ne morem reči, da nisem storil ničesar za to, da bi jih obdržal. Toda nanje se nisem obesil. Sploh se ne bojim, ker ljudje odhajajo. Nasprotno, ko gredo, se počutim olajšanega. Toda tistim, ki ostajajo, sem kljub temu hvaležen, ker mi od časa do časa pošljejo nekaj, kar mi daje občutek, da nisem popolnoma odveč v tem, kar poučujem, in da jih učim nekaj, kar jim koristi.

Kako ste prijazni, da ste me tako dolgo izpraševali.

*Prevedel Samo Tomšič.*

# Od triumfa znanosti k blodenju neprevaranih

*Samo Tomšič*

Za izhodišče vzemimo zelo zgovoren nespোরазum, ki ga je sprožila nedavna objava Lacanovega intervjuja iz sedemdesetih let, v katerem je osrednji poudarek na napovedi triumfa religije.<sup>1</sup> Ob branju tega nenavadnega besedila religioznemu pogledu v Lacanu ni bilo težko »spoznati« katolika. Hočem reči, da je ideja triumfa religije nedvomno zelo všečna formulacija, ki se jo lahko hitro napačno razume kot hvalospjev religiji. Toda pri takšnem hitrem umeščanju Lacanove teorije v okvire katoliške tradicije se pozablja, da je pri formulaciji triumfa religije na delu neki teoretski okvir, ki to sintagmo vpenja v kompleksno dinamiko Lacanovega poučevanja, in da ta formulacija kot element teorije izključuje banalno razumevanje, kakršno se naznanja v pravkar navedenem nespোরазumu. Gre skratka za formulacijo, ki jo na neki točki nalaga notranja logika samega poučevanja psihoanalize. Podoben nespোরазum je povzročilo tudi Freudovo zatekanje k Mojzesu, iz katerega denimo ni bilo težko napraviti metafore za Freudovo vrnitev k njegovemu judovskemu poreklu. Takšno branje sicer lahko privede do določenih rezultatov, toda pri tem se še vedno zastavlja vprašanje, koliko umeščanje teoretskih očetov psihoanalize v okvire partikularnih identifikacij ostaja zvesto ostrini same psihoanalitične revolucije, ki naj bi prav s temi identifikacijami

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *Le Triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Éditions du Seuil, Pariz 2005, str. 69–102. Cf. slovenski prevod v pričujoči številki revije *Problemi*.

prekinjala. Očitno torej znotraj psihoanalize obstaja cel kos teorije, ki je dovzeten za religiozno branje, toda ali sama ta dovzetnost dejansko tudi implicira, da stopata psihoanaliza in religija z roko v roki? Vsaj branje ustreznih Freudovih tekstov-intervencij, ki obravnavajo problematiko religije, nam daje dovolj jasno vedeti, da evangelizacija psihoanalize ni bila njegova pot, in isto je mogoče trditi tudi za Lacana, ki je svoje poučevanje osnoval na zvestobi freudovskemu rezu in se hkrati deklarativno umeščal pod zastavo ateizma. Zato se ni mogoče izogniti pomisleku, da predpostavka religioznega branja psihoanalize ni toliko domnevna kompatibilnost kliničnega in religioznega izkustva, psihoanalize in religije, temveč prej neka hotena nevednost, ki se naznanja v samem jedru tistega, kar psihoanaliza odkriva kot potlačitev. Če je religiozno branje Freuda in Lacana možno, potem mora nujno temeljiti na neki nasilni gesti, ki zareže v radikalno heterogenost psihoanalize in to heterogenost tudi odpravi s tem, ko jo prevede v že obstoječi horizont religioznega smisla. Možno je skratka zgolj na podlagi potlačitve radikalno zunanjega značaja psihoanalitične vednosti in nekega zelo posebnega učinka te vednosti v širšem družbenem kontekstu – kajti dejstvo je, da psihoanaliza že od vsega začetka zbuja nelagodje, kar se ni spremenilo niti v času tako imenovane permisivne družbe. Prav zato je treba nesporazume glede psihoanalize brati kot odpore in kot tvorbe nezavednega, pri čemer se zastavlja vprašanje, kaj lahko takšni lapsusi v razumevanju povedo o razmerju oziroma nerazmerju med religijo in psihoanalizo.

### *Smisel svetovnega nazora proti realnemu nemogočega poklica, ali kako je religija postala etični komisar*

To razmerje je od vsega začetka skrajno antagonistično. Freudovo stališče do religije je bilo denimo radikalno razsvetljsko: religijo je razglasil zgolj za eno izmed iluzij, za *neko* iluzijo, ki človeku v osnovi nalaga *neko Denkverbot*, prepoved mišljenja, hkrati pa je v njej prepoznal generalizirano obliko prisilne nevroze, torej



kolektivno bolezensko tvorbo. To drugo oznako pripne Freud na religijo z določeno previdnostjo, in sicer po analogiji s kliničnim izkustvom prisile ponavljanja. Freud v kratkem tekstu iz leta 1907, v katerem obravnava logiko prisilnih dejanj, v svoji izpeljavi trči ob religiozne obrede, v katerih prepozna strukturne ekvivalente prisile ponavljanja, kakršno psihoanalitiko razkriva klinika prisilnih nevroz. Sledeč tej izpeljavi je tako za religiozne obrede kot za nevrotična prisilna dejanja značilen avtomatizem ponavljanja, katerega prekinitev je kaznovana z izbruhom tesnobe. Prav izbruh tesnobe pa zgovorno priča o tem, da prekinitev ponavljanja v obeh primerih zamaje same temelje subjektovega sveta. Ta Freudova miselna linija se konča z radikalnim in nezašlihanim sklepom, da predstavlja prisilna nevroza »napol komično, napol tragično karikaturu zasebne religije«,<sup>2</sup> torej prisilna nevroza kot zasebna religija, ki ji na drugi strani ustreza institucionalizirana religija kot javno prakticirana prisilna nevroza ali, kot pravi sam Freud, »univerzalna prisilna nevroza«.<sup>3</sup>

Freud to miselno linijo nadaljuje v svojem eseju *Prihodnost neke iluzije*, kjer premesti obravnavano problematiko na raven tradicionalnega konflikta med znanostjo in religijo (»religiozna iluzija«, ki jo obravnava Freudov tekst, je seveda krščanstvo). Spet zelo oklešččen povzetek Freudovih izpeljav bi se lahko glasil nekako takole: religija kot ena izmed družbeno-kolektivnih iluzij je na tem, da dokončno podleže teži znanstvenega napredka in se kot iluzija razblini spričo znanstvene resnice. Povzetek je resda grob, vendar povzema temeljno poanto Freudove pozicije. Njegova stava se je namreč glasila: znanost bo triumfirala nad individualnimi in kolektivnimi iluzijami in njena privilegirana primera sta religija kot javna in nevroza kot zasebna iluzija. Ker gre v primeru religije za iluzijo, katere patološki pendant na ravni psihoanalitičnega izkustva je prisilna nevroza, bo imel triumf znanosti

<sup>2</sup> Sigmund Freud, »Prisilna dejanja in opravljanje verskih obredov«, v: *Problemi* 5-6, Ljubljana 2002, str. 160.

<sup>3</sup> Freud, *op. cit.*, str. 167.

v tem primeru podoben terapevtski učinek kot ga ima na ravni individualnega kliničnega izkustva psihoanalitična metoda. S čimer je mimogrede opredeljeno tudi razmerje med znanostjo in psihoanalizo, ki v okviru Freudove zastavitve vselej teži k razmerju subsumpcije.

Toda med Freudovimi intervencijami v polje religiozne problematike obstaja tudi neka zanimiva anomalija, ki se nahaja v sklepnem predavanju iz *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo*.<sup>4</sup> V tem tekstu je mogoče zaznati tudi drugačne, bolj realistične tone, ki dovolj zgovorno pričajo o tem, da se je Freud dobro zavedal problematičnosti svojega brezpogojnega zaupanja v moč znanstvenega napredka. Ta anomalija je na tem mestu toliko bolj pomembna, ker odpira tisto miselno linijo, ki nazadnje privede do omenjene Lacanove napovedi.

Freud se v tem zadnjem predavanju obregne ob vprašanje svetovnega nazora. Vpraša se, ali je psihoanaliza sposobna proizvesti svoj prispevek v tem polju, skratka, ali je sposobna proizvesti unikat svetovnega nazora, ki ga bo mogoče razločiti od filozofskega, religioznega ali kakšnega drugega svetovnega nazora. K temu vprašanju pristopi prav skozi prizmo razmerja psihoanalize do znanosti, se pravi skozi prizmo scientizma.

Izhodišče Freudove miselne linije je definicija pojma *Weltanschauung*, ki zveni povsem klasično:

Menim torej, da je svetovni nazor intelektualna konstrukcija, ki s pomočjo neke nadrejene podmene reši vse probleme našega obstoja naenkrat, ki torej ne pušča nobenega odprtega vprašanja in v kateri ima vse, kar pritegne naš interes, določeno mesto. (G. W., XV, 170.)

Najprej pritegne pozornost beseda konstrukcija, ki v psihoanalizi ni brez vsakega pomena in ki je tukaj navezana na moment totalitete. Svetovni nazor kot konstrukcija ni le preprosta inter-

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke, XV. zvezek, Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1999 (citirano kot G. W.).

pretacija realnosti, temveč nekaj več. Kot konstrukcija predstavlja nekaj, kar postavi realnost v določen okvir, po katerem realnost šele postane dovzetna za delo interpretacije. Še več, svetovni nazor kot konstrukcija je natanko ime za okvir realnosti kot tak. Interpretacija je tisto, kar je sekundarno: operira znotraj tega okvira, znotraj konstrukcije. Konstrukcija kot okvir predstavlja tisto temeljno zarezo, ki skozi proces uokvirjenja realnost šele vzpostavi kot realnost, tako rekoč ustvari realnost. Zunaj okvirov realnosti, torej zunaj konstrukcije, ni mogoče govoriti o realnosti. Konstrukcija šele priskrbi minimum konsistence, ki podredi kaos »realnega brez zakona«<sup>5</sup> nekemu poenotujočemu simbolnemu momentu, in šele na podlagi tega poenotenja vznikne tisto, kar imenujemo realnost – natanko realnost kot simbolna realnost, tj. kot simbolno posredovana realnost. Ko je enkrat dan ta minimalni konstrukcijski okvir, nastopi tisto, čemur običajno pravimo interpretacija realnosti, namreč obdelovanje materiala, ki ga konstrukcija kot okvir zbere skupaj, tako da se vsaka interpretacija odvija na ozadju konstrukcije, ki kot nekakšna transcendenca lebdi nad interpretacijo in regulira njeno proceduro. Ni skratka interpretacije v smislu vsebinske montaže, ki ne bi temeljila na nekem minimumu konstrukcije kot formalne montaže same te vsebinske montaže.

Kot izreka že sama Freudova definicija, je funkcija svetovnega nazora, da odpravi vsa odprta vprašanja, formulira neki ultimativni odgovor, ali raje, oblikuje neko formalno-logično matrico, ki je zmožna integrirati vsako novo vprašanje, ki vznikne na njenem robu. Še enkrat, gre za konstrukcijo, ki kot takšna vse prej predstavlja nevtralno formo in ne prinaša nobene konkretne vsebine. V psihoanalizi ima takšna konstrukcija specifično ime – fantazma. Funkcija in logika fantazme sta natanko v tem, da predstavljata okvirno limito znotraj razpršenega simbolnega, ki je simbolno označevalca, nekakšen popek simbolnega, ki pa sam ni

<sup>5</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII (1975–1976), *Le sinthome*, Éditions du Seuil, Paris 2005, str. 137–138.

nujno simbolom.<sup>6</sup> Ker funkcija fantazme sovпада s funkcijo okvira realnosti, Freud v definiciji svetovnega nazora dejansko poda definicijo fantazme. Daleč od tega torej, da bi predstavljala neki element, ki bi bil v nasprotju z realnostjo, tujek, ki bi ga subjektova podivjana imaginacija vnesla v realnost in jo tako potvorila, fantazma vse prej omogoča konstitucijo realnosti. Skratka, freudovski *Weltanschauung* je dejansko fantazma sveta – sveta kot totalitete vsega možnega izkustva. Kot takšna je fantazma iluzija v Freudovem pomenu besede, kolikor izreka, da obstaja med realnostjo in realnim razmerje adekvatnosti in da obstaja neka totaliteta realnega, ki jo lahko brez preostanka prevedemo v obstoječe okvire svetovnega nazora.

Tej konsistentni in totalizirajoči funkciji svetovnega nazora Freud zoperstavlja znanost in psihoanalizo, pri čemer njuno razmerje kodificira takole:

Kot posebna znanost, veja psihologije – globinska psihologija ali psihologija nezavednega – je [psihoanaliza] povsem nesposobna oblikovati svoj lasten svetovni nazor, temveč mora prevzeti svetovni nazor znanosti. (G. W., XV, 171.)

Tukaj bije v oči predvsem dvoje. Prvič, psihoanaliza ni sposobna proizvesti kakšnega svetovnega nazora, je disciplina brez svetovnega nazora, in očitno k nemožnosti oblikovanja svetovnega nazora pripomore prav objekt njenega raziskovanja, nezavedno, za katerega se zdi, da »ni od tega sveta« oziroma da predstavlja nekaj, česar ni mogoče integrirati v nobeno obstoječo konstrukcijo svetovnega nazora, skratka nekaj, kar se bistveno upira integraciji v okvire realnosti. Nezavedno je immuno na totalizirajoči učinek svetovnega nazora in nastopi kot meja njegovega integra-

<sup>6</sup> Lacan je denimo v svojem poučevanju podal več odgovorov na vprašanje umestitve fantazme. Njegov zadnji odgovor umešča fantazmo v register imaginarnega, kar za tukajšnje namene ni nepomembno. Prav imaginarno je tisti register, ki podpira konstitucijo neke sklenjene totalitete. Ker je zgoraj govora o konstrukciji, velja opozoriti, da raba tega izraza v psihoanalizi ni tako enoznačna, saj prinaša neki minimalni premik, ki konstrukcijo iztrga iz logike vsega.

cijskega mehanizma. Med njima torej obstaja konstantno nerazmerje, ki je posledica tega, da nezavedno v osnovi ne more tvoriti neke konsistentne celote. Nezavedno je negacija logike svetovnega nazora, toda negacija, ki utemelji lastno logiko odprtega tipa. Če je temu tako, zakaj potem Freud že v naslednjem hipu naveže psihoanalizo na svetovni nazor znanosti? Oziroma: kaj pomeni, da mora psihoanaliza prevzeti svetovni nazor od znanosti? Ali še bolj temeljno vprašanje: kaj sploh je svetovni nazor znanosti?

Vsekakor nekaj, kar radikalno odstopa od definicije svetovnega nazora, kakršno podaja Freud na začetku svojega teksta. Posebnost tistega, kar Freud imenuje svetovni nazor znanosti ali znanstveni svetovni nazor, je v tem, da sicer prav tako predpostavi enotnost ali enovitost – skratka: konsistentnost – razlage sveta, vendar samo to enotnost hkrati detotalizira. Znanstvena podoba sveta ni nekaj nespremenljivega, statičnega, temveč je v stalnem gibanju. Nestanovitnost znanstvene interpretacije sveta se opira na isto logično osnovo kot freudovsko nezavedno, in prav to *logično* ujemanje znanosti in nezavednega je gonilo Freudovega scientizma. Tako kot v psihoanalizi obstaja logična nemožnost, da bi iz nezavednega napravili neko substanco, tako tudi znanost nikoli ne more priti do tega, da bi podala ultimativno razlago realnosti, formulo sveta, ki bi tvorila njegov totalizirajoči okvir. Na neki način bi lahko rekli, da je znanstveni svetovni nazor interpretacija brez konstrukcije, kolikor pod konstrukcijo razumemo izključno konstrukcijo neke totalitete. Kantovsko rečeno, znanost je vselej omejena na pogoje možnosti nekega spoznanja, toda ker se ti pogoji vseskozi spreminjajo, je v znanosti ultimativna konstrukcija nemogoča. Razlika med znanstvenim in religioznim svetovnim nazorom je torej bistveno v tem, da religiozni model predstavlja paradigmo statične razlage sveta, medtem ko znanstvene razlage vsebujejo notranjo dinamiko, zaradi katere so vselej le začasne. Če je torej okvir, ki ga realnosti nadene religija, nepremestljiv in fiksiran, pa znanost svoj okvir – če je v zvezi z znanostjo sploh smiselno govoriti o okviru – vseskozi premešča.

Znanstvena razlaga sveta je notranje razprta in njen univerzum aktualno neskončen, medtem ko je univerzum religije zgolj potencialno neskončen, limitiran oziroma sklenjen univerzum, ki temelji na nespremenljivem in večnem zakonu. Zunaj znanstvenega svetovnega nazora vedno insistira neko realno, ki ga mora znanost šele zapopasti, medtem ko religiozni svetovni nazor temelji na izključitvi ekstimnega karakterja realnega, sama ta izključitev pa je nujni pogoj njegove imaginarne totalitete. V tem je tudi integracijska moč religije, ki je sposobna v okviru svojega svetovnega nazora vključiti dobesedno vse, kajti ko je ekstimni karakter realnega izključen, samo realno nastopi kot nekaj smiselnega oziroma kot nekaj, kar proizvaja učinke smisla. Temeljna religiozna enačba se zatorej glasi: smisel = realno. K temu se tukaj še povrnemo.

Kot že rečeno, je ena izmed temeljnih stav Freudovega scientizma povezana z idejo, da znanost v svojem rušenju obstoječih iluzij opravlja funkcijo kolektivne terapije. Kar pomeni tudi, da skozi prizmo psihoanalize nevroza in psihoza prav tako prinašata neki minimum svetovnega nazora, patološkega oziroma zasebnega svetovnega nazora, ki se je polastil subjekta. Toda ta zasebni svetovni nazor hkrati tudi opravlja funkcijo korektorja spodletele subjektive umestitve v obstoječe okvire realnosti, o čemer nemara najbolj radikalno priča prav izkustvo psihoze, kjer subjekt očitno konstruira neki svetovni sistem zato, da bi se izognil dezintegraciji realnosti oziroma simbolnega. Razmerje med psihoanalizo in znanostjo se še enkrat potrdi kot konstruktivno: psihoanaliza je terapija posameznika, znanost terapija družbe, in kolikor je psihoanaliza, ki se strogo gledano umešča natanko na dvoumno mesto stičišča med družbenim in zasebnim, prav tako terapija družbe, kolikor torej predstavlja enega izmed treh velikih udarcev človeškemu narcizmu, toliko je psihoanaliza tudi znanost. Psihoanaliza kot stroga znanost – nemara je bila prav v tem velika stava Freudovega scientizma.

Freud omenja tri iluzije, na katere imata znanost in psihoanaliza subvertirajoč učinek: religijo, umetnost in filozofijo. Toda

od teh treh kolektivnih iluzij je edino religija tista, ki jo je treba vzeti resno. Zakaj? Umetnost, tako Freud, nima nobene pretenzije, da bi bila kaj več kot iluzija. Filozofija to pretenzijo sicer ima, vendar v tem ne konkurira znanosti. Nasprotno, na znanost se celo navezuje – ali kot bi rekel Alain Badiou: jemlje znanost za svoj pogoj –, vendar še vedno ohranja iluzijo, da lahko poda neluknjičavo in konsistentno podobo sveta, skratka predstavlja svetovni nazor, ki še vedno temelji na logiki vsega.<sup>7</sup> Kar zadeva Freuda, ki nikoli ne pozabi poudariti svojega pomanjkanja poslušanja za to ali ono, sta umetnost in filozofija v svojem početju nedolžni, ker nimata množičnega vpliva. Umetnost in filozofija nista uglašeni na pomanjkanje poslušanja, za laika sta preveč sofisticirani in abstraktni. Drugače je z religijo, ki ji vselej uspe doseči, da ji ljudje prisluhnejo. Zato jo je tudi treba vzeti resno, saj se kot najbolj množičen svetovni nazor najbolj temeljito zoperstavlja znanosti in predstavlja njenega najresnejšega konkurenta. Obstaja nepomirljivi konflikt med znanostjo in religijo, med svetovnim nazorom, ki nima pretenzije po lastni totalizaciji, na eni strani, in najbolj sklenjenim in doslednim svetovnim nazorom v zgodovini človeštva, na drugi strani – skratka: med znanostjo in krščanstvom.

Izid boja med znanostjo in krščanstvom je odvisen od tega, ali bo znanosti uspelo zamajati družbeno funkcijo religije, ki je po Freudu trojna:

1) »Zadovolji človekovo vedoželjnost, s čimer počne isto, kot poskuša s svojimi sredstvi doseči znanost, in tako postane njen tekmeč.«

2) »Ko pomiri človekov strah pred življenjskimi nevarnostmi in nesrečami, ko mu zagotovi srečen konec in mu v nesreči nudi tolažbo, se znanost z njo ne more pomeriti.«

---

<sup>7</sup> Freud slika precej »klasično« podobo filozofije, ki je problematična v več ozirih. Toda to bi odprlo nov niz problemov, ki bi daleč presegli tukaj zastavljene okvire.

3) »Od znanosti se najbolj oddalji v svoji tretji funkciji, ko nalaga predpise, prepovedi in omejitve. Kajti znanost se zadovolji s tem, da raziskuje in ugotavlja. Iz njenih aplikacij pa ne sledijo nobena pravila in nasveti za obnašanje v življenju.« (G. W., XV, 174.)

Religija skratka opravlja funkcijo vednosti, funkcijo produkcije smisla in funkcijo etične instance. *Vednost, smisel in etika* so tri funkcije oziroma tri razsežnosti religioznega svetovnega nazora, napram katerim pa znanost predstavlja resno konkurenco zgolj na ravni prve.<sup>8</sup> Funkcija znanosti je produkcija vednosti, toda ker je ta vednost navezana na realno, nima nobenega spontanega smisla. Znanstvena vednost je v svojem bistvu ne-smiselna, celo proti-smiselna vednost, medtem ko religiozna pozicija izreka, da je realno nekaj smiselnega. Zaradi tega znanost tudi na ravni vednosti ni resna konkurenca religiji, saj producira neko vednost, s katero subjekt ne ve, kaj početi – ravno kolikor je ta vednost ne-smiselna –, tako da je šele religija tista, ki s svojo drugo funkcijo osmisli znanstveno vednost, jo napravi operativno znotraj obstoječega svetovnega nazora in s tem za subjekta uporabno, tj. smiselno. Funkcija produkcije smisla, ta religiozna funkcija *par excellence* – tako religiozna, da je bil denimo Lacan na neki točki svojega poučevanja primoran razglasiti vsak smisel za religiozen<sup>9</sup> –, je imuna na nasprotje med znanostjo in religijo. To

<sup>8</sup> Tri funkcije, ki se do potankosti ujemajo s temi vprašanji, ki tvorijo kanon kantovske Kritike. Vprašanje, kaj lahko vem – vprašanje spoznanja – spada v register metafizike kot znanosti; vprašanje, kako naj ravnam – vprašanje moralnega delovanja – spada v register etike; vprašanje, kaj lahko upam – vprašanje smisla – spada v register religije. Cf. Immanuel Kant, *Correspondance*, »Pismo 322«, Gallimard, Pariz 1986, str. 574. Kantova razčlenitev se sicer razhaja s Freudovo v tej točki, da Freud to trojico analizira znotraj okvirov religioznega svetovnega nazora, medtem ko si Kant prizadeva za razločitev vednosti in etike od dimenzije (religioznega) smisla. Kljub temu pa Kantova zastavitev eksplicitno povzema bistvo tistega, kar Freud opredeljuje kot svetovni nazor.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, »Lettre de dissolution«, v: *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Pariz 2001, str. 318: »Stabilnost religije izhaja iz tega, da je smisel vselej



nasprotje ima smisel samo znotraj znanstvene paradigme, ker napotuje na nasprotje med smislom in realnim, medtem ko v okvirih religije to drugo nasprotje ravno nima nobenega smisla. Znanost brez smisla je v univerzumu smisla sicer nekaj škandaloznega in vznemirjajočega, vendar pa ne ruši iluzij svetovnega nazora. Danes moramo nujno ugotoviti, da ni uspelo nobenemu udarcu človeškemu narcizmu – niti Koperniku niti Darwinu niti Freudu, se pravi niti fiziki niti genetiki niti psihoanalizi – porušiti krščanskega svetovnega nazora in prevzgojiti njegovega osmišljajočega mišljenja. Znanstvena paradigma je dosegla samo modifikacijo nekaterih vsebinskih interpretacij, medtem ko je konstrukcija, se pravi okvir svetovnega nazora in horizont njegovega smisla, ostala nespremenjena.<sup>10</sup> Če torej znanost na prvi pogled spodkopava religijo, pa je dejansko stanje povsem nasprotno: religija osmisli znanost.

Preostane še vprašanje etike, ki je z znanstvenim svetovnim nazorom enako nekompatibilno kot osmišljajoče mišljenje. Kot je srž te problematike jedrnato povzel Jean-Claude Milner,<sup>11</sup> znanost z etiko nima kaj početi niti o njej ne more ničesar povedati. Ta nemožnost je povezana z že omenjenim dejstvom, da velja interes znanosti izključno produkciji vednosti o realnem, medtem ko se vprašanje etike tradicionalno prepleta s produkcijo smisla. Ker je vprašanje etike povsem zunaj dometa znanosti, ji je mogoče etično zahtevo zgolj vsiliti. Nekoč je bila to funkcija religije, danes to počnejo tako imenovane etične komisije.

---

religiozen.« Kot rečeno, enačba smisel = realno je religiozna enačba *par excellence*, toda – če nekoliko anticipiram – tudi religiozna *pomota*.

<sup>10</sup> Tukaj velja še posebej omeniti teorijo inteligentnega načrta, ki si je v ZDA že izborila status resne znanstvene hipoteze (poučujejo jo celo v javnih šolah kot alternativo darvinistični »sramoti«), medtem ko se v Evropi ta boj šele začinja. Vsekakor lahko rečemo, da je namen te teorije zaceliti vse rane na obličju človeškega narcizma, ki so jih zadali Kopernik, Darwin in Freud, in obnoviti religiozno avtoriteto v polju znanosti.

<sup>11</sup> Jean-Claude Milner, *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 2005, str. 64.

Kot pove že samo njihovo ime, je funkcija teh bistveno konzervativnih komisij v tem, da konstruirajo etični okvir znanosti, ki bo reguliral njeno »brezglavo napredovanje« in njeno rokovanje z realnim – torej neko konstrukcijo, ki bo napravila znanost kompatibilno z obstoječim okvirom smisla. Na neki način bi bilo mogoče reči, da so etične komisije v tem svojem početju resno zavezane Heideggerjevi tezi o nemišljenju znanosti. Predpostavka te teze je seveda identifikacija mišljenja s smislom oziroma določitev mišljenja kot osmišljajočega mišljenja: misel je nekaj, kar ima vselej že neki smisel, ali krajše, misel je (s)misel. Sklepanje je torej sledeče: če znanost ne operira s smislom, potem ne misli; če ne misli, potem tudi ne tehta in ne sodi; in končno, če ne misli, ne tehta in ne sodi – to so tudi značilnosti freudovskega nezavednega –, potem ni sposobna proizvesti neke imanentne etike. Zato je funkcija etičnih komisij misliti, tehtati in soditi namesto znanosti. Toda ker to mišljenje, tehtanje in sojenje ostaja v okvirih logike smisla, se mora nujno opirati na že obstoječo vednost religioznega svetovnega nazora, zaradi česar so etične komisije zgolj sekularizirana oblika konflikta med znanostjo in religijo.

V tem početju ni težko spoznati tistega, čemur bo Lacan na neki točki rekel tumbanje. Etika, kakršno promovirajo etične komisije, je tumbanje vednosti o smislu znanosti, se pravi konstruiranje regulativnega horizonta smisla. Toda ker etične komisije konstruirajo etični okvir znanosti na podlagi vednosti svetovnega nazora, s tem dejansko konstruirajo nekega velikega Drugega za znanost. Kajti trditi, da znanost ne proizvede neke imanentne etike, pomeni isto kot trditi, da napreduje brez velikega Drugega kot garanta in opore smisla. Če znanost danes predstavlja nekaj tesnobnega – o tem priča že sam obstoj in množenje etičnih komisij –, potem to predstavlja zato, ker v svojem rokovanju s simbolnim vseskozi daje slutiti, da veliki Drugi ne obstaja. Zato etične komisije hkrati tudi regulirajo učinke tega neobstoja oziroma zoperstavijo temu neobstoju neki minimum pozitivnega obstoja, ki je lahko tudi povsem nedolžno sekularističen (danes recimo prevladuje abstraktni diskurz o »svetosti Življenja«, »svetovnem

Etos« in podobnih metafizičnih skrupulih, ki so zgolj poceni krinka za ponovno podreditev mišljenja dogmatičnim religioznim okvirom).

Prav to vprašanje etike pa se izkaže tudi za kritično točko Freudove zastavitve. Po eni strani tukaj stopi v ospredje točka, na kateri Freudov optimizem glede znanosti trči ob svoje meje, po drugi strani pa se na področju etike zariše ločnica med psihoanalizo in znanostjo. Kajti psihoanaliza v zvezi z zdravljenjem ravno proizvede neko imanentno etiko. Toda ker je etika psihoanalize proizvedena imanentno, to hkrati pomeni, da je proizvedena mimo tiste etike, ki jo realnosti nalaga svetovni nazor, in kot prekinitev z etiko kot bistvenim elementom svetovnega nazora. Kolikor torej obstaja etika psihoanalize, psihoanaliza v znanosti nima kaj početi. Kar pa ne pomeni, da je s tem negirana prva polovica Freudove teze o razmerju psihoanalize do svetovnega nazora. Obstoj etike psihoanalize ni v nasprotju s tezo, da psihoanaliza ni nosilka nekega svetovnega nazora. Nasprotno, medtem ko je etika svetovnega nazora vezana na dimenzijo univerzalnega smisla, je etika psihoanalize vse prej nekakšna anti-etika, ker ne temelji na predpostavki pozitivnega obstoja nekega Drugega, temveč na singularnosti izrekanja, ki seže onstran vsakega smisla. Kot anti-etika se etika psihoanalize ne vpisuje v okvire vnaprej danega svetovnega nazora in njegovega smisla.

Če je torej etika svetovnega nazora predvsem »etika smisla«, pa etika psihoanalize izhaja iz realne razsežnosti psihoanalitičnega izkustva in predstavlja primer »etike realnega«. Ta etika izreka, da je subjekt »bolj ali manj kriv za realno«. <sup>12</sup> Realno je potemtakem nekaj, na kar se – znotraj simbolnega – vežeta moment krivde in moment odgovornosti: nekaj, kar subjekt zakrivi, se pravi proizvede, in ravno zaradi tega je za to tudi kriv oziroma odgovoren. Invencija realnega subjektu nalaga neko odgovornost oziro-

---

<sup>12</sup> Jacques Lacan, »Vers un signifiant nouveau«, *Ornicar?*, 17–18, Lyse, Pariz 1979, str. 9. Izvirnik je nekoliko bolj dvoumen: ne samo, da smo krivi za realno, ampak smo krivi vpričo realnega.

ma dolžnost.<sup>13</sup> Pri tem ni mogoče spregledati, da se Lacanova formulacija zelo dobro prilega freudovskim nemogočim poklicem – vladanju, vzgajanju, analiziranju oziroma politiki, pedagogiki in psihoanalizi. K tem nemogočim poklicem Lacan pritakne še znanost. Štirje nemogoči poklici oziroma štiri prakse rokovanja z realnim, ki ustrezajo matrici štirih diskurzov, in štiri nemožnosti, ki se vpisujejo v samo jedro vsakega od teh štirih diskurzov. Religija se umešča na nasprotni konec, ker v njej ne gre za nobeno invencijo realnega, temveč za mehanizem produkcije smisla realnega. Zaradi tega se v samem jedru antagonizma med religijo in nemogočimi poklici manifestira medsebojno izključevanje med smislom in realnim.

### *»Neprevarani blodijo« ali kako je Bog postal dozdevek*

Na tej točki se zastavlja vprašanje triumfa religije, tj. vprašanje globalne prevlade logike smisla nad vsako možno invencijo realnega. Čeprav ima ideja vrnitve religije v središče globalnega dogajanja danes, ko smo na Zahodu priča vedno bolj množičnim poskusom evangelizacije politike in ko se v globalnem političnem kontekstu zarisuje vojna med katoliškim zahodom in muslimanskim vzhodom, veliko večjo oprijemljivost kot jo je imela sredi sedemdesetih let dvajsetega stoletja, pa se kljub temu ni mogoče

---

<sup>13</sup> Na tej točki postane očitno, da ta odgovornost za realno intimno zadeva tudi samo znanost, tako da vprašanje etike – natanko kot etike realnega – dejansko insistira znotraj same znanosti. Pri tem ne gre za vprašanje neke univerzalne etike, tj. neke etike, katere univerzalnost bi kulminirala v konstrukciji-okviru svetovnega nazora, temveč za neko singularno etiko, ki je vezana na različne načine rokovanja z realnim znotraj heterogenih registrov vednosti – toda za rokovanje z realnim kot tistim, kar izključuje smisel. Ker pa psihoanaliza in znanost rokujeta z realnim zunaj smisla, med njima tudi ne more biti tistega medsebojnega prekrivanja, ki ga je predpostavljal Freudov scientizem. O izčrpni obravnavi razmerja med znanostjo in etiko cf. Rado Riha, »Ali znanost misli: znanost in etika«, *Filozofski vestnik*, 3, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 2005, zlasti str. 108 ff., kjer je opredeljen status realnega znotraj znanstvenega diskurza in znotraj vednosti o realnem nasploh.

izogniti pomisleku, da sama formulacija triumfa religije deluje skrajno anahronistično, zlasti če upoštevamo, da je izrečena tik pred razmahom postmoderne dokse. Sledeč slednji formulacije, kot so Nietzschejeva »smrt Boga«, Lyotardov »konec velikih zgodb« in nenazadnje sam Lacanov »veliki Drugi ne obstaja«, govorijo proti zmagoslavni vrnitvi religije, te velike zgodbe *par excellence*. Vse prej se vsiljuje pomislek, da se s postmodernim propagiranjem zatona resnice in nerazločljivosti realnega in doždevka naznanja neki drugi triumf, ki ga je danes treba imenovati triumf demokracije, kajti prav demokracija je tista, ki od sesutja komunističnih projektov dalje izpričuje neustavljivi globalni ekspanzionizem. Ideja triumfa religije skratka tudi v enaindvajsetem stoletju ostaja tuja postmodernemu mišljenju in demokratični realnosti. Toda na tej točki je treba posumiti, da tudi ta »sekularna« različica zdravorazumskega razumevanja ideje triumfa religije prinaša neki nesporazum oziroma nerazumevanje. Če je denimo religiozni pogled v tej ideji razbral nekakšen prikriti katicizem, pa postmoderni pogled v njej vidi bodisi natanko isto bodisi jo razume kot ekstravagantno kritiko religije, s katero pa v času prevlade ideologije velikih koncev ne ve, kaj početi. V obeh primerih gre skratka za prenagljeno razumevanje, ki določeno dimenzijo Lacanove napovedi zavije v temo. Zaradi tega se je treba vprašati, na podlagi kakšne *logike* lahko Lacan napove triumf krščanske religije v času, ko vsi ostali okrog sebe vidijo znamenja njenega zatona in jo reducirajo samo še na njeno okostenelo institucionalno podobo. Treba se je torej vprašati, ali je Lacanovo idejo danes mogoče aktualizirati onstran konflikta med krščanskimi »demokracijami« in muslimanskimi »fundamentalizmi« oziroma, kot nas s svojimi etiketami prepričuje žurnalistični razum, med Zahodnim ateističnim sekularizmom in Vzhodnim verskim fundamentalizmom. Kajti postati mora očitno, da Lacanova napoved ne meri na noben konflikt med religijami, temveč na obstoječi antagonizem znotraj zahodne družbeno-politične realnosti – na tisti antagonizem, ki ga povzema že omenjeni konflikt med invencijo realnega in produkcijo smisla.

Da bi razumeli logično podlago napovedi triumfa religije, je treba k temu vprašanju pristopiti skozi perspektivo, ki jo odpira Lacanov seminar iz let 1973–1974, v katerem je ta ideja tudi prvič formulirana. To logiko povzema že sam naslov seminarja: *Les non-dupes errent*, neprevarani blodijo. Kdor je vsaj malo seznanjen z Lacanom, bo v tej sintagmi takoj prepoznal homofonijo z *Les Noms du Père*, Imeni Očeta. Ta besedna igra torej vzpostavlja določeno povezavo med tistim, kar Lacan imenuje blodenje neprevaranih, toda hkrati tudi blodenjem prevaranih, se pravi med subjektivim blodenjem in Imeni Očeta – pri katerih velja takoj izpostaviti njihovo množino, ki je pri vsem skupaj ključnega pomena.

#### a) Teorija blodenja: Ime Očeta in Imena Očeta

Lacan je od leta 1963 naprej o Imenu Očeta, tej temeljni funkciji simbolnega, ki je funkcija imenovanja oziroma funkcija imena, govoril v množini. Ta premik je pomemben, ker zapis Imena Očeta v ednini meri na neko singularno jedro simbolnega oziroma na neko njegovo razsežnost, ki znotraj simbolnega izpostavlja njegovo realno razsežnost. Ime Očeta je eksces znotraj simbolnega, saj je ime, denimo lastno ime, nekaj, kar se odteguje vsakemu smislu. O tem, kaj se zgodi, če skušamo nekemu lastnemu imenu pripeti smisel oziroma razumeti njegov domnevni pomen, zgovorno priča primer, ko je iz imena neke osebe mogoče izpeljati določen pomen. Tako je lahko recimo Lacan razglasil Freuda za nosilca »veselega imena«, ali pa se poigral z mislijo, da bi bil adekvaten prevod Freudovega imena v angleščino pravzaprav Joyce. Če skratka subjektivno ime vzamemo pretirano resno in ga hočemo *razumeti* – natanko kot označevalec s smislom –, s tem subjekta na neki način degradiramo oziroma popredmetimo. Ime očitno opravlja svojo funkcijo imenovanja samo, če je prazno. Zaradi tega funkcija imenovanja, ki je edina sposobna proizvesti neki učinek, ki presega okvire simbolnega in imaginarnega, pomena in smisla, in ki s tem prebije zid med govorico in realnim, zase-

da privilegirano mesto znotraj simbolnega. Veliko vprašanje je seveda, kaj se s tem singularnim momentom zgodi, če je pluraliziran. Očitno obstajata samo dve možnosti: ali postane simbolno, sestavljeno iz samih singularnosti, in izgubi vsako razsežnost smisla – dober primer takšne situacije bi bila Joyceova umetniška »norost«, toda tudi znanost, reducirana na golo manipuliranje z matematičnimi formulami –, ali pa je simbolno, oropano svojega inherentnega realnega momenta, in je preplavljeno s smislom. To je primer demokratične realnosti, in to je tudi točka, kjer je mogoče detektirati Lacanovo razumevanje postmoderne logike.

Ko je Lacan govoril o neprevaranem subjektu in o blodenju neprevaranih, je na neki način anticipiral idejo postmoderne. Lacanovska teza o postmoderni bi se torej glasila: postmoderna je obdobje neprevaranih subjektov. Logika tega obdobja je implicirana znotraj momenta pluralnosti Imen Očeta, znotraj nemožnosti, da bi govorili o Imenu Očeta v ednini. Toda od kod nenadoma ta nemožnost? Rezultira iz mutacije samega simbolnega in logike njegovega delovanja. Gre natanko za tisto mutacijo, ki jo je konec devetnajstega stoletja prvi detektiral Nietzsche in jo povzel v ideji smrti Boga, k čemur se bomo tukaj še povrnili. Ta mutacija simbolnega predpostavlja neki dogodek, ki postavi pod vprašaj konsistenco samega simbolnega, njegovo realno konsistenco, ki se je opirala na prepletanje simbolnega z realnim, se pravi na singularnost Imena Očeta. Če je konsistenca tega prepletanja postavljena pod vprašaj, potem iz tega sledi, da nad singularnostjo prevlada pluralnost in nad realno konsistenco simbolnega njegova imaginarna konsistenca.

Propad singularnosti Imena Očeta je skratka pogoj in rojstvo postmoderne stanja, na ravni katerega obstaja nepregledno mnoštvo takšnih Imen, mnoštvo, v katerem je sama ta singularnost Imena Očeta pomnožena znotraj same sebe. Toda zaradi prevlade imaginarnega je ta multiplicirana singularnost postala svoja lastna maska:

... med Imeni Očeta obstaja tisto maskiranega Človeka. Toda Oče jih ima mnogo, kolikor ni Enega, ki bi se mu prilegalo, razen Imena

Imena Imena. Ni Imena, ki bi bilo njegovo Lastno-Ime, razen Ime kot ob-stoj. Torej dozdevek *par excellence*. In »maskirani človek« to prav dobro izraža.<sup>14</sup>

V situaciji pluralizacije Imena Očeta slednje postane zgolj »eno-izmed-imen«, torej se zabriše nasprotje med masko in ob-stojem, med dozdevkom in realnim. Maska ne napotuje več na neki ob-stoj, na heterogenost nekega realnega, temveč na drugo masko. Ob-stoj ne opredeljuje več razmerja med dozdevkom in realnim, temveč razmerje med samimi maskami. Maska tukaj ni več nikakršna »grimasa realnega«, <sup>15</sup> temveč maska maske. Singularnost Imena Očeta je dozdevek in realno držala narazen oziroma je predstavljala tisto zarezo znotraj njune medsebojne prepletenosti, ki je vzpostavila podlago za neki minimum razločevanja in orientacije. Zaradi tega tudi ni mogoče reči, da so z nastopom postmodernizma padle maske, denimo maske velikih pripovedi in resnic, za katerimi je zazijala praznina. Nasprotno, šele v trenutku, ko imenovanje postane maska, ko torej samo Ime Očeta postane »dozdevek *par excellence*«, maska stopi na mesto praznine za masko, s čimer se sproži postopek brezkončnega množenja mask, njihovega samooplajanja in neskončne produkcije dozdevkov-(brez)-realnega. Ime Očeta kot maska ni nikoli ena sama, temveč mnogoterost takšnih mask, maska za masko za masko, oziroma »Ime Imena Imena«. Na ravni maske Imena Očeta je problematika ob-stoja vključena v masko kot takšno, realno v dozdevek, in v odnosu do vključenosti in nerazločljivosti, ki sta v tej situaciji implicirani, se situira problematika subjektive prevare in neprevaranosti.

Ta problem nerazločljivosti, ki rezultira iz pluralizacije Imena Očeta, je skratka v samem jedru tistega, čemur Lacan pravi *errance*, ki pomeni hkrati blodenje in pomoto. V tem blodenju

<sup>14</sup> Jacques Lacan, »Préface à *l'Éveil du printemps*«, v: *Autres écrits*, op. cit., str. 563.

<sup>15</sup> Izraz, ki ga Lacan uporabi v *Televiziji* kot oznako za realnost.



se prepletata tako izguba orientacije, zabloda, v skrajni instanci celo delirij, kot tudi pomota v smislu nesporazuma, nerazumevanja oziroma spodrsaljaja. Pri čemer pomota seveda ni zaznamovana s takšno »dramatično« razsežnostjo, kot jo prinaša blodenje, pa vendar ni mogoče spregledati, da kljub vsemu predstavlja njegovo kal. Pravzaprav je razmerje blodenja in pomote mogoče strniti v sledečo formulo:

blodenje = pomota + ponavljanje

Dejansko je to razmerje ključnega pomena, saj Lacan v sintagmi »neprevarani blodijo« igra tako na moment pomote, se pravi nekega trenutnega spodrsaljaja, kot na moment radikalne zablode oziroma izgube orientacije, katere najbolj radikalno manifestacijo je mogoče razbrati v psihotičnem deliriju. Zaradi tega tudi lahko skozi celotno pozno poučevanje razglaša, da vsi ljudje blodijo, da je torej govoreče bitje kot takšno vselej že zaznamovano z nekim delirijem.

Po zgornji formuli ponavljanje vzpostavi prehod od prvega pomena blodenja k drugemu, od nesporazuma v smislu momentane pomote k blodenju kot izgubi orientacije. Ponavljanje pomote torej napravi iz same te pomote nekaj več. Na njegovi podlagi dobi pomota neko trajanje oziroma obstojnost, tako da je blodenje v svojem bistvu insistenca pomote, ali v primeru tako imenovanega psihotičnega delirija, njena totalna sistematizacija – blodenje kot sistem, ki gradi na neki pomoti, oziroma sistematizirana pomota. Pri tem nismo daleč od tistega, kar je Freud kritiziral na svetovnem nazoru, namreč natanko njegov karakter sanjske konstrukcije, ki ima v njegovih očeh status zablode. Religija je tukaj paradigma vsake pomote oziroma zablode, ker temelji na enačanju med smislom in realnim. Sicer pa se na to raven umešča tudi postmoderna pomota, ki zadeva nerazločljivost realnega in dozdevka.

Toda če rečemo, da je blodenje ponavljanje pomote, potem je treba to ponavljanje razumeti v smislu *automaton*, avtomatizma ponavljanja, katerega temeljni učinek je v tem, da obstoječi

pomoti dodeli prav razsežnost smisla. Natanko to izreka razmerje med pomoto in ponavljanjem, kakršnega naznanja zgornja formula: s tem, ko se pomota ponavlja in insistira, se skozi samo to ponavljanje osmišlja in pridobiva na trajnosti in konsistenci, se pravi na sistematičnosti. Z drugi besedami, postane neki proces, katerega jedro tvori ponavljanje kot osmišljanje pomote. Ali še drugače, razsežnost ponavljanja vzpostavi med pomoto in blodenjem neko razmerje, tako da je pomota blodenja vselej že tudi blodenje pomote. Toda da se iz pomote porodi neki minimum sistematičnega blodenja, je potreben natanko tisti proces samooplajanja maske-dozdevka, ki se je naznanjal na ravni pluralizacije Imen Očeta. Kajti če gre pri Imenu Očeta v času njegove pluralizacije za »Ime Imena Imena«, potem to pomeni, da ima sam Oče status pomote.

Da bi to sprevideli, je treba obe ravni Lacanove besedne igre razbiti na sledeč način:

Les Noms du	...	Père
↑↓		↑↓
Les non-dupes	...	errent

Francoska beseda *erre*, torej najprej pomota in potem blodenje, meri na Očeta, *Père*, na Očeta kot tistega, ki imenuje in s tem dejanjem imenovanja nudi subjektu orientacijo znotraj simbolnega. Če obstaja pluralnost Imen Očeta, potem je sam Oče nekaj, glede česar se je mogoče motiti. Ali še drugače, če je Oče v smislu singularnega Imena Očeta točka prepletanja realnega in simbolnega in zatorej točka subjektive orientacije in gotovosti, potem ni Oče na ravni pluralizma Imen Očeta nič manj kot pomota sama. O tem dovolj zgovorno priča tudi dejstvo, da Lacanova sintagma »neprevarani blodijo« na ravni francoskega zapisa popolnoma zabriše moment Imena Očeta in ga tako napravi netransparentnega, izpostavi moment njegove nerazločljivosti, ki postane podlaga za vse možne nesporazume. Ime Očeta je v tem zapisu povzeto kot zvočni dozdevok, torej natanko kot dozdevok. Če nimamo pred očmi zapisa, potem je na ravni gole

izgovorjave »blodenje neprevaranih« nerazločljivo od »Imen Očeta«, in ker je to dvoje nerazločljivo, nujno implicira razsežnost pomote. Zato ta zapis poleg označitve Očeta kot pomote, oziroma *pomote Očeta kot Očeta pomote*,<sup>16</sup> povzema tudi tezo o neprevaranosti, ki rezultira iz pluralizma Imen.

Ko skratka Oče izgubi svoj status singularnega Imena in se torej razpusti v nedoločeno množstvo Imen Očeta, postane privilegirani predmet subjektive pomote, in če ima sam Oče status pomote, potem iz tega v okvirih simbolnega logično sledi izguba orientacije, torej natanko blodenje. Toda kot že rečeno, to blodenje v osnovi predstavlja sistematizacijo obstoječe pomote ter podlago za njeno vztrajanje in samooplajanje. Če iz obstoječe pomote nastane neko blodenje, potem se mora pomota zapreti sama vase in proizvesti neki avtomatizem ponavljanja in napredujočega osmišljanja, ki pa se zaradi odsotnosti singularne točke znotraj simbolnega brezglavo razrašča na vse strani, kot kakšen delezovski micelij. Šele smisel, ki ga subjekt pripiše svoji pomoti, slednjega vpne v proces blodenja, tako da je vprašanje smisla v samem jedru problematike neprevaranih subjektov.

Pravzaprav se ta problematika zaplete, če upoštevamo dejstvo, da pomota in blodenje zadevata tako prevaranega kot neprevaranega subjekta. Sintagma »neprevarani blodijo« prinaša definicijo postmoderne subjekta, ki v simbolnem univerzumu ne najde več nobene realne opore za razlikovanje med heterogenimi registri človeškega izkustva, toda tega subjekta je treba umestiti napram prevaranemu subjektu, ki podaja neko bolj temeljno razsežnost blodenja. Če zvesto sledimo rdeči niti Lacanove izpeljave, potem moramo izpostaviti, da so neprevarani subjekti tisti, ki se ne pustijo ujeti temeljni razsežnosti simbolnega, ta temeljna razsežnost simbolnega pa je natanko razsežnost prevare. Z drugimi besedami, če neprevarani blodijo, iz tega ni mogoče potegniti nasprotnega sklepa, namreč da prevarani ne blodijo. Če pristanemo na Lacanovo definicijo označevalca kot tistega, kar zastopa

---

<sup>16</sup> Tako kot je na ravni svoje singularnosti Ime Očeta vselej tudi Oče Imena.

subjekta za neki drugi označevalec, potem ta redukcija subjekta na razmik med dvema označevalcema dejansko implicira neko razsežnost pomote. Še več, z malo pretiravanja lahko ta definicija označevalca v okvirih poznega Lacanovega poučevanja nastopa celo kot definicija blodenja. Zakaj? Ni mogoče spregledati, da je bistveni element te definicije njena krožnost. Ta krožnost ni logična napaka, to bi bilo preveč enostavno, temveč povzema logiko označevalca in logiko simbolnega. Znotraj te definicije obstaja neka »pod-definicija«, ki zadeva subjekta in ki to krožnost postavlja v popolnoma drugačno luč. Po tej pod-definiciji je subjekt tisto, kar zastopa označevalec za nekega drugega označevalca oziroma kar pade v minimalni razmik med dvema označevalcema. Toda če je subjekt nekaj zastopanega, potem prva težava nastopi na točki, ko se zastavi vprašanje, kateri označevalec ga zastopa. Strogo gledano, pri nekem drugem označevalcu ga zastopa čisto vsak označevalec, kar hkrati pomeni, da ga ne zastopa nobeden izmed njih. Če ima torej subjekt po eni strani toliko zastopstev, kolikor je označevalcev, pa po drugi strani iz tega sledi, da nima nobenega ustreznega zastopstva, nobenega popolnega zastopstva, temveč je v vsak označevalec vpisan že tudi neki manko zastopstva. Tako da subjekta pravzaprav »zastopa« sam ta manko zastopstva, iz česar potem tudi logično sledi krožnost definicije označevalca, katere osnova je ciklično ponavljanje manka oziroma spodletelosti zastopstva v samem jedru označevalne funkcije. Če je v navezavi na to krožnost mogoče govoriti o blodenju, potem je to zato, ker je subjekt označevalca vpet v proces drsenja od enega označevalca k drugemu. To drsenje je v nekem smislu proces blodenja. Reči denimo, da obstaja subjekt nezavednega, pomeni isto kot reči, da znotraj simbolnega obstaja neka razsežnost pomote in nenazadnje tudi blodenja v smislu izgube orientacije. Blodeči subjekt je subjekt, ki je izgubljen v množtvu označevalcev, od katerih nobeden ni na ravni svoje reprezentativne funkcije, temveč za opravljanje te funkcije kliče po nekem drugem označevalcu in ta zopet po nekem tretjem itd. Nenazadnje to razsežnost pomote in blodenja kot temeljnega

dejstva simbolnega povzema psihoanalitična hipoteza o nezavednem. Lacan je to razsežnost najbolj sistematično izpostavil na točki, ko je kot prevod Freudovega *das Unbewusste* predlagal francosko besedo *une-bévue*, ki v prevodu pomeni natanko pomoto in se potemtakem pomensko prekriva s pomoto kot *errance*. Toda med obojim kljub temu obstaja neka bistvena razlika: *une-bévue*, se pravi nezavedno kot pomota izpostavi tisti moment pomote, ki je reduciran na goli nesmisel, medtem ko beseda *errance* že zaradi golega dejstva, da se v njej prepletata moment pomote in moment blodenja, vse prej meri na subjektovo dejanje razumevanja oziroma osmiselitve te pomote. Kljub temu pa obe razsežnosti pomote merita na tisto razsežnost nezavednega in logike simbolnega, ki subjekta vpleta v neko radikalno nerazmerje. To zelo izčrpno ponazarja sledeča miselna linija iz Lacanovega predgovora k angleški izdaji Seminarja XI:

Da smo v nezavednem, smo gotovi samo tedaj, ko mesto lapsusa nima več nobenega dometa smisla (ali interpretacije). Tedaj to vemo. Toda da bi iz tega izstopili, zadošča, da smo na to pozorni. Kajti ni prijateljstva, ki bi ga to nezavedno podpiralo.<sup>17</sup>

Pomota, reducirana na goli jezikovni nesmisel, je bistvo nezavednega, čista diskrepanca, ki je inherentna simbolnemu kot takemu. Toda če se ta diskrepanca sprevrne v blodenje, potem to pomeni, da subjekt ne spregleda realnega, ki se naznanja kot nesmiselno jedro prevare, temveč v njej vselej išče neki prikriti smisel. Zaradi tega iz te diskrepance tudi ne more izstopiti, tj. doseči neke točke vednosti in gotovosti, ki bi mu lahko služila kot podlaga za minimalno orientacijo znotraj simbolnega in/oziroma nezavednega. Ker nezavedno ne podpira nobenega prijateljstva, se pravi, ker nezavedno za subjekta vselej ostaja njegov Drugi, mora subjekt izstopiti iz njegovega smisla, če naj v njem vzpostavi neki minimum orientacije. Samo tako se lahko izmakne radikalni

<sup>17</sup> Jacques Lacan, »Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI*«, v: *Autres écrits*, op. cit., str. 571.

razsežnosti blodenja, ki mu jo nalaga njegova vpetost v simbolno. Pri vsem tem gre za isti »paradoks«, ki ga Lacan opredeli v odnosu do problematike Imena Očeta: subjekt se ga lahko otrese samo pod pogojem, da se ga posluži.<sup>18</sup> Se pravi, subjekt se izmakne primežu nezavednega samo, če se mu pusti prevarati, tj. če se pusti prevarati njegovi realni razsežnosti, na podlagi katere postane razvidno, da je govoreče bitje subjekt – v obeh primerih besede: tako subjekt kot podložnik – nezavednega po pomoti, celo po pomoti glede pomote. Toda na to pomoto se veže neka realna nujnost, ki vztraja v samem jedru označevalne funkcije.

V tem se že naznanja tudi ločnica med prevaranim in neprevaranim subjektom. Če je smiselno navezati definicijo označevalca na pomoto oziroma blodenje, potem je to zato, ker ločnica med obema subjektoma zadeva ravno logiko označevalca. Kot pove že samo njegovo ime, se prevarani subjekt pusti prevarati šepavemu označevalnemu zastopstvu. Njegovo razmerje do označevalca je sicer zaznamovano s potezo pomote, kolikor pač noben označevalec ni na ravni svoje naloge, vendar pa ravno ta subjektova pomota dela označevalec operativen in učinkovit v regulaciji blodenja. Po drugi strani se neprevarani subjekt ne pusti prevarati označevalni zanki, kar ga zaplete ravno v tisti proces blodenja, ki se mu je hotel izogniti. Prevarani subjekt se skratka pusti zapeljati svoji pomoti (»svojemu« označevalcu, ki ga zastopa pri vsakem drugem označevalcu), medtem ko neprevarani subjekt do pomote-označevalca zavzema distanco, da bi lahko spregledal njeno razsežnost, pri čemer spregleda, da je pomota označevalca njegova lastna subjektivna pomota. Sama njegova distanca od pomote je v sebi že neka pomota, saj neprevarani subjekt s tem, ko se izvzema iz primeža govornice, zaostri sam njen primež.

Primer. Če hočemo najti ilustracijo te pozicije neprevaranca, ostaja misticizem Wittgensteinovega tipa tudi danes poglobljena referenca. Imperativ molka, zloma govornice naj bi v subjektu zbu-

<sup>18</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., str. 136.

dil gotovost glede realnega kot nekakšne neizrekljive zunanosti govornice, toda kar ta zastavitev spregleda, je natanko tista razsežnost govornice, po kateri je ta »radikalna zunanost« šele proizvedena. Ali povedano nekoliko drugače, realno ni nekaj, pred čemer lahko subjekt samo še umolkne in premika kazalec, pač pa je ta nema zunanost učinek samega simbolnega, njegov nemi korelat. Mysticizem neizrekljivega je pozicija neprevaranega subjekta, ki trdi, da je treba molčati o tistem, o čemer ni mogoče govoriti, ne vedoč, da je tisto, o čemer ni mogoče govoriti, učinek samega govora: učinek smisla. Skratka, neprevarani subjekt verjame, da je mogoče izstopiti iz govornice oziroma da se je mogoče iztrgati primežu nezavednega po poteh takšnega izstopa iz sveta govornice v objektivno, a nemo izven-jezikovno realnost. Toda s tem pomota, ki jo subjektu nalaga simbolno, ni očiščena vsakega dometa smisla, temveč je šele zares osmišljena, zaradi česar neprevarani subjekt tudi ne ve, da je s svojim »izstopom« iz nezavednega vanj dejansko šele vstopil.

Prevaranost neprevaranega subjekta je skratka v tem, da svojo vednost o prevari jemlje kot temelj neke zunanje pozicije. Toda ker je njegova vednost v resnici inherentni moment same logike simbolnega, ker sta tako prevaranost kot neprevaranost dve subjektivni poziciji, ki ju nalaga simbolno, in zatorej dve razsežnosti prevare, v katero se zaplete govoreče bitje kot subjekt označevalca, je neprevarani subjekt v resnici subjekt dvojne prevare: najprej ga prevara samo njegovo izogibanje prevari, potem pa ga – tako kot vsakega drugega subjekta – prevara še označevalec. Ker neprevarani subjekt ostaja subjekt označevalca, blodi v istem smislu kot prevarani subjekt, hkrati pa se neka razsežnost blodenja odvija na ravni neprevaranosti, ker subjekt skozi samo izvzemanje iz množice, ki ji pripada, okrepi svojo pripadnost oziroma zapadlost simbolnemu. Njegova neprevaranost je zatorej modulus prevare, od znotraj podvojena prevara.

b) *Praksa blodenja: religiozna prevara in ateistična neprevaranost*

S pluralizacijo Imena Očeta in temu ustrezno prevlado logike neprevarancev torej iz simbolnega kot urejenega sistema označevalcev in označencev nastane simbolno, znotraj katerega ni mogoče najti nobene točke orientacije in v katerem prevlada panika. Simbolno postane natanko »panično simbolno«. <sup>19</sup> Ta moment panike je treba vzeti dobesedno in ga navezati na moment brezglavega blodenja. V tem primeru panika zadeva grožnjo popolne razpustitve simbolnega na golo disperzijo označevalcev, hkrati pa ta razpustitev pomeni, da razkroj vezi med simbolnim in realnim ogroža tudi samo simbolno posredovano realnost. Toda ta moment panike, ki odslej nastopa kot bistvena karakteristika registra simbolnega, je veliko bolj dvoumen, saj sama panika hkrati postane tudi nekakšna varovalka ali blokada, ki preprečuje razpustitev simbolnega. Drugače rečeno, če je realna konsistenca simbolnega s pluralizacijo Imena Očeta postala vprašljiva, to še ne pomeni, da je postala vprašljiva konsistenca simbolnega kot taka. Ko je Lacan v svojem poznem poučevanju za posredovanje strukture človeškega izkustva izbral figuro boromejskega vozla, je hkrati tudi pokazal, da popustitev ene od obstoječih vezi, ki se vzpostavijo med realnim, simbolnim in imaginarnim, v konkretnem primeru med realnim in simbolnim, okrepi vez nasprotnega pola, tokrat med simbolnim in imaginarnim. V paničnem simbolnem torej realno konsistenco nadomesti imaginarna konsistenca, toda realno iz te situacije ni preprosto izključeno, temveč prav tako prevladano s strani imaginarnega. Če je torej za prevaranega subjekta Ime Očeta predstavljalo oporo njegove gotovosti, pa za neprevaranega subjekta paničnega simbolnega ta funkcija pripade smislu. Razlika med obema subjektivnima pozicijama je v tem, da za prvo realno ostaja nekaj heterogenega, medtem ko se za drugo realno bolj ali manj uspešno prekrije s smislom. Prevlada

<sup>19</sup> Cf. Alenka Zupančič, *Nietzsche: filozofija dvojega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2001, str. 35.



pomota, ki postavlja enačaj med realnim in smislom, s čimer imaginarno postane privilegirani register, ki nudi govorečemu bitju dostop do realnega.

Toda prav ta pomota, po kateri se realno kaže kot nekaj smiselnega, je predpostavka religioznega verovanja, religiozno verovanje v svoji čisti obliki – s to razliko, da religijo vselej spremlja postavka pozitivnega obstoja velikega Drugega kot garanta smisla realnega oziroma smisla smisla, medtem ko neprevaranec deklarativno zavrača vsako idejo velikega Drugega, ne pa tudi univerzalne logike smisla, ki jamči za konsistenco njegovega svetovnega nazora, njegove *celostne podobe* sveta kot sveta dozdevkov. Neprevaranec se tako izogne razpustitvi simbolnega registra z delnim privzetjem religiozne hipoteze (smisel brez absolutnega garanta), s čimer pa »po pomoti« prevzame religiozno pomoto in kljub vsemu ostaja v okviru religioznega svetovnega nazora, za katerega ni (materialni) svet nič manj svet dozdevkov. Ta dvojna pomota neprevaranega subjekta se imenuje natanko ateizem, katerega razmah spremlja rojstvo postmoderne.

Danes velja dogmatično prepričanje, da živimo v času dovršitve učinkov smrti Boga. Toda smrt Boga je mogoče razumeti vsaj na dva načina. Postmoderni način bi bil nekako v tem, da razglušamo konec velike krščanske eshatologije. Če je Bog mrtev, potem je bil mrtev že od vsega začetka. Krščanski Bog je mrtvo-rojenec in krščanstvo religija mrtvega Boga, torej iluzija. Toda ob tem evociranju iluzije je treba poudariti, da to ni Freudova pozicija. Freud stavi na prevlado znanstvenega realnega nad religiozno resnico in s tega vidika mu mora religija nujno nastopiti kot iluzija oziroma dozdevek, medtem ko gre v drugem primeru za razumevanje subjekta, za katerega po smrti Boga ni nič bolj gotovo kot obstoj dozdevka. Razlika med Freudom in neprevarancem je skratka v tem, da za prvega register realnega predstavlja vir gotovosti, medtem ko za drugega gotovost izhaja iz dozdevka in imaginarnega. Prav s Freudovo invencijo pa se naznanja drugačno razumevanje smrti Boga in s tem tudi možnost nekega drugega ateizma. Lacan je to razumevanje denimo povzel takole:

Resnični obrazec ateizma ni *Bog je mrtev* – Freud štiti očeta celo tedaj, ko izvir očetovske funkcije utemelji na njegovem uboju –, resnični obrazec ateizma je *Bog je nezaveden*.<sup>20</sup>

Razlika med ateističnim potencialom psihoanalize in postmodernim ateizmom je očitna: medtem ko za neprevaranca Nietzschejevo deklariranje smrti Boga predstavlja zadnjo besedo, pa za psihoanalizo smrt Boga predstavlja točko, iz katere je treba misliti dejanski status Boga. Resnica, ki jo razkrije smrt Boga, ni *Vse je dozdevek*, temveč *Bog je nezaveden*, kar hkrati pomeni, da postmoderni ateizem, po katerem se je subjekt s smrtjo Boga preprosto otresel prevare velikega Drugega, ni na ravni resnice. Sam postmoderni ateizem je zgolj dozdevek ateizma, ker ateistični neprevaranec ne preseže prevare religioznega verovanja, temveč zgolj modificira njegovo vsebino. Ali še drugače, *Bog je mrtev* še vedno nastopa kot resnica religioznega verovanja, medtem ko izjava *Bog je nezaveden* prinaša resnico nekega drugega registra, ki subvertira samo religiozno verovanje in ga postavi v drugačno luč, kar hkrati tudi pomeni, da preseže okvire religije, kar postmodernemu ateizmu že v izhodišču ne more uspeli.

Da bi to postalo bolj razvidno, se je treba spomniti različnih načinov, kako se subjekt pusti prevarati velikemu Drugemu. Obstajajo trije takšni načini.

Prvi je že večkrat omenjeni religiozni način, ki predstavlja verovanje v pozitivni obstoj velikega Drugega. Vernik je prevarani subjekt, za katerega veliki Drugi nastopa kot učinkujoči obstoj. Toda ker do tega obstoja vselej pride na podlagi materialnih učinkov simbolnega, ki jim pripiše neki prikriti smisel, to pravzaprav pomeni, da ga prevara imaginarno v simbolnem. Šele s tem, ko predpostavi neki smisel, dobi podoba velikega Drugega kot garanta tega smisla neko minimalno osnovo.

Drugi način je prav tako že večkrat omenjeni postmoderni ateizem, za katerega veliki Drugi predstavlja zgolj neučinkovito

<sup>20</sup> Jacques Lacan, *Seminar*, knjiga XI, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 57. Modificiran prevod.

fikcijo. Toda ta ateizem neprevaranega subjekta predstavlja zgolj negativ religioznega verovanja, ker samo prevede učinkujoči obstoj v neučinkujoči (ne)obstoj.

Tretji način se naznanja na ravni izjave *Bog je nezaveden*, ki odpira pot nekega radikalnejšega in resničnega ateizma. Trditi *Bog je nezaveden* pomeni umestiti Boga na neko mesto, ki mu ni mogoče pripisati niti obstoja niti neobstoja. To je natanko ekstimno mesto freudovskega nezavednega. Tako kot za Boga tudi za nezavedno ni mogoče reči, da obstaja oziroma ne obstaja, temveč kvečjemu, da učinkuje. Toda to hkrati pomeni, da ima status hipoteze in da se je glede njega mogoče motiti. In tako kot je romantična percepcija nezavednega kot nekakšnega globinskega kraja večnih arhetipov pomota glede nezavednega, ki iz slednjega napravi le še eno metafizično substanco več, ali kot se temu reče: »podzavest«, tako sta tudi religija in postmoderni ateizem pomoti glede Boga, ki napravita iz njega bodisi kozmičnega arhitekta in vrhovno bivajoče bodisi Dozdevek vseh dozdevkov. Religija materialnim učinkom simbolnega po pomoti pripiše neki pozitivni obstoj kot njihov vzrok, medtem ko postmoderni ateizem s postavko o neobstoju velikega Drugega ostane podvržen materialnim učinkom simbolnega, s katerimi ne ve, kaj početi – torej jih mora na novo osmisлити, s čimer zopet pristane v horizontu religiozne logike smisla.

Napram temu pa trditev *Bog je nezaveden* izpostavlja neko veliko bolj paradokсно naravo velikega Drugega. Trdi, da Bog obstaja, tj. da predstavlja neki učinkujoči neobstoj. Toda tedaj Bog ni niti vrhovno bivajoče niti gola fikcija, temveč nastopa kot ime za »množico učinkov govornice«, <sup>21</sup> natanko takšna množica nepredvidljivih materialnih učinkov simbolnega pa je freudovsko nezavedno. Če pa je Bog množica učinkov govornice ali če je hipoteza Boga vezana na golo dejstvo izrekanja, se te hipoteze ni

---

<sup>21</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXII, *R S I*, predavanje 17. decembra 1974, v: *Ornicar?*, 2, Le Graphe, Pariz 1975, str. 103. Ali še drugače, Bog je nekaj, kar ima telo in ne obstaja – kakor se glasi »vic« iz Seminarja XVII.

mogoče otresti z golim zavračanjem verovanja kot zablode, kakor to počne neprevaranec. Če se hoče ateist resnično otresti religiozne podobe velikega Drugega, se mora velikemu Drugemu najprej pustiti prevarati, toda ta prevara mora biti drugačnega tipa kot religiozna – izhajati mora iz materialnih učinkov in pristati pri neobstoju, v tem primeru pri nezavednem. Kot rečeno, se možnost takšnega resničnega ateizma naznanja s psihoanalizo.<sup>22</sup>

Obstaja torej neka razsežnost smrti Boga, glede katere se množični postmoderni ateizem moti. Ta pomota zadeva dejstvo, da smrt Boga slednjega postavi kot dozdevek. Toda ali iz tega res sledi njegova neučinkovitost? Prehod od singularnega Imena Očeta k pluralnosti Imen pokaže ravno nasprotno: pluralizacija Imena Očeta ne pomeni preprosto zatona te funkcije in njene popolne neoperativnosti, ampak nepregledno pomnožitev njenih intervencij v subjektovo realnost. Če je prej intervenirala kot realna opora gotovosti in razločevanja med realnim in dozdevkom, pa sedaj intervenira ravno kot čisti dozdevek, kot osmišljaj nje realnega, kot nerazločljivost realnega in dozdevka. Kjer vlada vseprisotnost dozdevka, tam vlada pluralizem Imena Očeta, se pravi Bog kot svoja lastna pluralnost. Postmoderni ateizem ima povsem prav, ko trdi, da Bog po svoji lastni smrti postane goli dozdevek, toda pri tem spregleda, da ta dozdevek v logiki produkcije smisla še vedno zaseda privilegirano mesto. Produkcija smisla je neločljiva od hipoteze velikega Drugega, ker ima smisel neko vrednost samo za Drugega, ker torej sama produkcija smisla vselej že predpostavlja neko točko Drugega.

Ateist kot poseben primer neprevaranega subjekta pokaže, da je sam ateizem postmoderna deviacija verovanja v Boga, utemeljena na neki pomoti. V samem jedru te pomote stoji podvojitev na vednost o neobstoju in verovanje v dozdevek, pri čemer

<sup>22</sup> Toda ne samo z njo. Veliko pred psihoanalizo se ta možnost naznanja z nastopom moderne znanosti, ki po Freudu prinaša možnost nekega *logično* popolnoma drugačnega svetovnega nazora. Toda kot je bilo pokazano, je ta znanstvena zareza hkrati pomenila tudi okrepitev logike obstoječega svetovnega nazora.

je zelo indikativno dejstvo, da se stožer ateistove gotovosti ne umešča toliko na raven njegove domnevne vednosti, temveč v okviru verovanja, tj. izhaja iz dozdevka. Ker se neprevaranec dozdevku ne pusti prevarati, sklepa na njegovo neučinkovitost in s tem za nazaj podkrepi svojo vednost o neobstoju. To neprevaranec vpne v dvojno gibanje od vednosti k verovanju in nazaj, ki postopoma osmišlja samo sebe. V okviru problematike obstoja Boga je mogoče navedeno podvojitev povzeti na sledeči način: bolj ko ateist ve, da Bog ne obstaja, bolj verjame, da se ne vmešava. Takšna je v osnovi tudi Lacanova teza:

Vsi po vrsti so religiozni, celo ateisti. Njihova vera v Boga je dovolj močna, da verjamejo, kako Bog z njihovo boleznijo nima ničesar. Ateizem je bolezen verovanja v Boga, verovanje, da se Bog v svet ne vmešava.<sup>23</sup>

Toda preden se kakorkoli spotaknemo ob to nenavadno opredelitev ateizma, je treba poudariti še drugi moment tega gibanja: bolj ko verjame, da se Bog v svet ne vmešava, bolj ve, da ne obstaja. Ker med njegovo vednostjo in verovanjem vselej že obstaja določena mera vzajemne podpore, je bistvo postmodernega ateizma v samem tem nihanju med svojo lastno vednostjo in verovanjem, nihanjem, ki je vselej že blodenje. Ravno zaradi tega nihanja lahko nad njim ponovno prevlada moment religioznega verovanja, na kar meri natanko opredelitev ateizma kot boleznijo verovanja v Boga.

Razglasiti ateizem za bolezen verovanja gotovo predstavlja zelo posebno stališče, vendar pa to ne pomeni, da je bolezen tudi religija kot takšna. Vse prej predstavlja določeno sprevrnitev Freudove miselne linije, kolikor gre podlago takšne opredelitve iskati v postavki prehoda od singularnega Imena Očeta k množtvu Imen Očeta. V luči tega prehoda zasede pluralnost mesto bolezenske etiologije postmodernega verovanja v dozdevek, to verovanje

<sup>23</sup> Jacques Lacan, »Odgovori na vprašanja študentov«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), Krtina, Ljubljana 1995, str. 89.

pa sprevrže verovanje v Boga kot Ime Očeta. Toda ta ateistična »subverzija« zgolj postavi na glavo staro resnico.

Mimogrede, ravno zaradi tega insistiranja religiozne resnice pozni Lacan, kadar govori o krščanstvu, uporablja sintagmo resnična religija. Kaj naj bi to pomenilo? Krščanstvo je resnična religija vsaj v dveh ozirih: najprej v banalnem pomenu, da jemlje kot podlago verovanja neko resnico glede velikega Drugega (realna smrt Boga na križu in temu ustrezno rojstvo simbolnega Boga Očeta<sup>24</sup>) – ta resnica krščanskega svetovnega nazora podpira smiselni okvir realnosti, izloča smisel, s katerim religija prežema realnost govorečega bitja. Toda krščanstvo je resnična religija tudi z ozirom na postmoderni ateizem. Slednji je bolezen – blodenje – verovanja v Boga, kolikor se na deklarativni ravni odpove religiozni resnici in se ne pusti prevarati paradoksalnim učinkom velikega Drugega, bodisi v smeri njegovega obstoja bodisi v smeri učinkujočega neobstoja. Postmoderni ateizem v svoji neprevarnosti ne proizvede nobene resnice, temveč kvečjemu deregulirano blodi na podlagi lastne pomote. Edino, kar ga lahko učinkovito ozdravi njegove panične odtujenosti v simbolnem, v katerem vladajo prazni dozdevki, je smiselni presežek religiozne resnice, katere bolezenska deviacija v osnovi je; in ker ne proizvede nobene lastne resnice, tj. nobene resnice, ki bi ga iztrgala iz primeža resnične religije in to resnico hkrati postavila na laž, zanj tudi ni nobenega drugega upanja, kot ponovni zdrs v okviru religioznega verovanja, katerega post-modernizirana različica je.

Pač pa religiozna resnica vstopi v realno, če lahko tako rečemo, s psihoanalizo – s tem pridržkom, da resnica v realnem ravno ni več religiozna, ker nima več nobenega smisla. Psihoanalizi je uspel preboj iz religioznih okvirov prav na točki, ko je uspela pokazati, da se veliki Drugi v subjektovo realnost vseskozi vmešava kot neobstoj oziroma da se učinkovito vmešava samo, kolikor ne obstaja. Samo s tem je veliki Drugi desakraliziran, torej mišljen

<sup>24</sup> Glede realne in simbolne smrti Boga cf. Alenka Zupančič, *Nietzsche: filozofija dvojega*, op. cit.

onstran okvirov logike smisla, in nastopa kot logična funkcija simbolnega. Nasprotno pa postmoderni ateizem kot bolezen verovanja v Drugem ravno ne uspe razločiti obstoja in učinkovanja. Ko Freud razglasi religijo za iluzijo, je v tem treba razumeti, da religija zvari skupaj obstoj in učinkovitost za ceno izključitve neobstoja iz polja učinkovitosti, torej za ceno izključitve ekstimnega karakterja realnega.

Način razumevanja smrti Boga, ki nastopi s psihoanalizo, prav tako predstavlja neko prevaro. Gre za tisti modus prevare, ki meri na realno. Lacan v seminarju *Neprevarani blodijo* navaja kot primer takšne prevare samega Freuda. Freud je bil *dupe du réel*, se pravi nekdo, ki se je pustil prevarati realnemu, kar ga dela za »dobrega prevaranca, namreč tistega, ki ne blodi«. <sup>25</sup> Ta prevaranost se kaže v rokovanju z neobstojem, denimo v primeru Praočeta, čigar uboj po Freudu utemelji očetovsko funkcijo. Ta freudovski mit o izvoru Imena Očeta govori natanko o realnih učinkih neobstoja, ki se manifestirajo skozi paradokсно realnost nezavednega. Nevrotiki na ravni svojih »individualnih mitov« ponavljajo ta neobstoječi dogodek, katerega materialni učinek je bolezenska realnost subjekta v analizi. Obstaja torej neka razsežnost prevare, ki zadeva realne učinke simbolnega in ki zaradi tega suspendira proces blodenja in razsežnost pomote, ker je realno, če se mu seveda pustimo prevarati, nekaj, kar v subjektu ne pušča nobenega prostora za dvom. Ravno kolikor realno nastopa kot točka subjektove gotovosti in točka orientacije, ni absurdno reči, da iz te razsežnosti prevare namesto blodenja sledi njegovo suspendiranje.

Da je bil Freud *dupe du réel* se na privilegirani način kaže tudi na ravni njegovega scientizma, v njegovi stavi, da bo iz antagonizma med znanostjo in religijo znanost izšla kot zmagovalka. Kopernikanski udarec človeškemu narcizmu, po katerem nastopi moderna znanost kot »znanost o realnem«, <sup>26</sup> prinaša radi-

<sup>25</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXI, *Les non-dupes errent*, predavanje 11. decembra 1973.

<sup>26</sup> Lacanova oznaka za matematizirano galilejsko znanost. Za izčrpano

kalni prelom z velikim Drugim, ne samo v religioznem pomenu besede, ampak tudi z velikim Drugim kot simbolno funkcijo. V času, ko Nietzsche razglašá smrt Boga, se dejansko naznanja možnost prevlade svetovnega nazora znanosti nad religioznim svetovnim nazorom, in ko Freud kasneje povzdiguje svetovni nazor moderne znanosti, hkrati pokaže, da znanstveni svetovni nazor temelji na izključitvi etičnih in eksistencialnih vprašanj s področja svojega delovanja, s čimer hkrati tudi razkriva resnično naravo velikega Drugega: neobstoj, ki znotraj imaginarnega in simbolnega proizvaja realne učinke.

Na tej točki se velja navezati nazaj na problematiko svetovnega nazora. Radikalna izključitev vsega imaginarnega izpostavlja neznosno razsežnost moderne znanosti, ki ni kompatibilna z nobenim obstoječim tipom svetovnega nazora. Če se znanost ne ozira na vprašanja etičnega in eksistencialnega tipa, se umešča na pól, nasproten interesom življenja, kar v zadnji instanci privede do najslavnejše fantazme moderne dobe, namreč fantazme globalnega opustošenja planeta in absolutnega uničenja življenja. Če torej v zgodovini obstaja točka, na podlagi katere je mogoče napovedati prevlado znanosti, pa ta točka hkrati odpre prostor za konstrukcijo fantazme o znanosti kot uničevalki življenja, ki takšno prevlado obenem tudi zablokira. Ta fantazma je nekaj popolnoma novega in kot takšna predstavlja minimalni okvir, na podlagi katerega je možna regulacija znanosti in njenega napredovanja. Je fantazma, ki tvori popek paničnega simbolnega postmoderne in napravi znanost dovzetno za neki minimum svetovnega nazora.

Ni nenavadno, da Lacan preide k triumfu religije ravno na podlagi opazovanja tega paničnega stanja znotraj simbolnega in strahov, povezanih z moderno znanostjo. Če Freud še lahko slika podobo znanosti kot glasnice resnice napram iluzijam preteklih stoletij, pa je v Lacanovem času ta podoba znanosti že močno zbledela. Natančneje rečeno, zbledela je freudovska ideja znanosti

---

obravnavo tega problema ponovno napotujem na Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op. cit.



kot nosilke nekega konsistentnega svetovnega nazora, ki je zmožen spodrinuti iluzije osmišljajočih svetovnih nazorov. Ker obstaja cela paleta družbenih strahov, ki izpostavljajo tesnobno dimenzijo znanosti, je znanost vse prej postala dejavnik nelagodja v kulturi. Zavzela je tisto mesto, ki ga je Freud še pripisoval religiozni represiji, s to razliko, da znanost ničesar ne zatira, temveč vse prej producira in razkriva – neko realno. Konflikt med znanostjo in religijo se skratka radikalizira na točki, ko v zvezi z znanostjo in njenim realnim prevlada fantazma globalnega uničenja.

Rečeno je že bilo, da se v postmodernem stanju tradicionalni konflikt med znanostjo in religijo na poseben način manifestira v obliki etičnih komisij. Slednjim danes pripada tista regulativna funkcija, ki je nekoč pripadala religiji. Medtem ko religiozni svetovni nazor še temelji na ideji velikega Drugega kot pozitivnega obstoja, pa etična komisija nastopa kot reprezentant različnih svetovnih nazorov, katerih skupna točka je vednost o odsotnosti vsakega pozitivnega garanta, skratka vednost, da veliki Drugi ne obstaja. Toda kot rečeno, vednost o neobstoju krepi verovanje v nevmešavanje. Ni torej nenavadno, da etične komisije v zadnji instanci privedejo do povsem religioznega sklepa, da nas lahko pred to novo podobo biblijskega opustošenja, ki ga naznanja nastop znanstvenega Antikrista, »reši samo še kakšen Bog«, kakor se glasijo Heideggerjeve preroške besede. To izjavo je treba vzeti veliko resneje kot je bila nemara mišljena. Če postmoderni ateizem predstavlja zgolj podvojitve religiozne prevare, potem njegova pot gotovo ne more pripeljati do preboja iz religioznega svetovnega nazora. Pač pa pripelje do sklepa, da je edini način ozdravljenja od panike, ki prežema postmoderno simbolno, vrnitev religije, katere resnica – kot rečeno, razlika med religioznim verovanjem in postmodernim ateizmom kot njegovo bolezensko deviacijo je v tem, da slednji ne prinaša nobene resnice, temveč zgolj mnenjski pluralizem – nevtralizira učinke nelagodja, ki jih v neprevaranemu subjektu denimo zbuja moderna znanost.

Primer znanosti je tukaj privilegiran zato, ker znanstveno realno še naprej ostaja radikalno heterogeno imaginarnim okvi-

rom postmoderne realnosti. Moderna znanost *onesnažuje* pomirljivo in konsistentno realnost govorečega bitja,<sup>27</sup> in s tem ko jo onesnažuje, spreminja njeno neproblematično podobo. Da je potrebna regulacija takšne znanosti, se za neprevaranega subjekta kaže tudi ali predvsem skozi dejstvo, da sami znanstveniki niso imuni na občutje tesnobe oziroma da je tesnoba temeljno občutje znanosti kot četrtega nemogočega poklica.<sup>28</sup> Tako je fantazma znanosti kot uničevalke navsezadnje tudi znanstvena fantazma, varovalka, ki od znotraj inhibira neovirano napredovanje znanosti. Toda če znanstvenikom njihovo lastno početje zbuja tesnoba, potem to pomeni, da je realno za same znanstvenike postalo problem in da je znotraj znanosti prevladala ista nerazločljivost realnega in dozdevka, kakršno propagira postmoderna doksa. Zgolj mimogrede omenimo, da to za znanost pomeni začetek zabrisovanja meje med znanostjo in fikcijo, celo začetek njunega medsebojnega prekrivanja. Ni torej nenavadno, da je Lacan skupaj s triumfom religije napovedal prevlado fikcije znotraj znanosti oziroma prihodnost znanosti kot *znanosti-fikcije*.<sup>29</sup> To je končno znanost po meri postmodernega stanja in to je tudi znanost, ki bo spodbujala nadaljnje množenje etičnih komisij in nadaljnjo potrebo po množični produkciji religioznega smisla. Toda to pomeni natanko triumf religije nad znanostjo, ali še splošneje, triumf smisla (imaginarne religiozne resnice) nad realnim (realnimi registri vednosti).

<sup>27</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Triomphe de la religion*, op. cit., str. 76.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, str. 73–75.

<sup>29</sup> Cf. Jacques Lacan, »Krise psihoanalize ne more biti«, dostopno na spletni strani <http://www.krtaca.si>. Ustrezni francoski izraz se glasi *science-fiction*, kar sicer pomeni znanstveno fantastiko. Tukaj ga prevajam kot *znanost-fikcijo*, da bi poudaril moment fikcije kot imaginarnega zajetja realnega in s tem prevlado imaginarnega na ravni same znanosti.

# Bežen pogled v arhive islama

Slavoj Žižek

Islam za številne zahodne zgodovinarje religije predstavlja problem – kako je lahko nastopil za krščanstvom, to poslednjo vseh religij? Že samo njegovo geografsko mesto priča o lažnosti klišeja o vzhodnjastvu: lokacija islama, bolj kot na njegovo pripadnost Vzhodu, kaže na islam kot usodno oviro pravi združitvi Vzhoda in Zahoda – poanta, ki jo na zgleden način poda Claude Lévi-Strauss:

Danes lahko vidim, onstran islama, do Indije, a to je Indija Bude, pred Mohamedom. Zame kot Evropejca, in zato, ker sem Evropejec, je Mohamed [...] posegel med našo refleksijo in indijske nauke, ki so ji najbližji, in s tem preprečil združitev Vzhoda in Zahoda, ki jima je bilo namenjeno, da se stakneta. [...]

Če bo Zahod sledil svojim notranjim napetostim do njihovega vira, bo ugotovil, da nas je islam, s tem ko se je vrnil med budizem in krščanstvo, islamiziral, ko se je Zahod tekom križarskih vojn pustil ujeti v opozicijo z njim in mu s tem pričel postajati podoben, namesto da bi se – v primeru neobstoja islama – izročil počasni osmozi z budizmom, ki bi nas še bolj pokristjanila, in sicer na način, ki bi bil še toliko bolj krščanski, kolikor bi se bili dvignili onstran krščanstva samega. Zahod je prav takrat zamudil svojo priložnost, da ostane ženska.<sup>1</sup>

Ta odlomek z zadnjih strani *Žalostnih tropov* (*Tristes tropiques*) izraža sanje o neposrednem stiku in pomiritvi med Zaho-

---

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Pariz 1955, str. 472–473.

dom in Vzhodom, krščanstvom in budizmom, moškim in ženskim principom. Ta neposreden stik bi bil, kot harmonično spolno razmerje, priložnost za Evropo, da postane ženska. Islam je služil kot ekran, ki se je vrnil med njiju in s tem preprečil vzpon harmonične hermafroditske svetovne civilizacije – Zahod je z njegovim posegom zamudil svojo zadnjo priložnost, da »ostane ženska«. (Kot bomo kmalu videli, to stališče pozabi upoštevati, da je islam sam utemeljen na utajeni ženskosti in se poskuša otresti popkotine, ki ga povezuje z ženskim.) Islam potemtakem deluje kot tisto, kar je Freud poimenoval *Liebesstöber*: motilec/ovira harmoničnega spolnega razmerja. To harmonično razmerje bi bilo seveda tisto, v katerem bi prevladala ženskost: moški Zahod bi bil ponovno združen z ženskim Vzhodom in bi na ta način »ostal ženska«, se umestil znotraj ženskosti.

François Regnault je Jude opredelil kot »naš objekt *a*« – toda ali niso tu muslimani tisti, ki prevzemajo vlogo aseksualnega »delnega objekta«? Navadno govorimo o judovsko-krščanski civilizaciji – morda je prišel čas (še posebej, če upoštevamo konflikt na bližnjem vzhodu), da spregovorimo o *judovsko-muslimanski civilizaciji* kot osi, ki je nasprotna krščanstvu. (Spomnimo se presenetljivega znamenja te globlje solidarnosti: potem ko je Freud leta 1938 objavil svojo knjižico o *Mojzesu* in Jude s tem oropal njihove utemeljitvene figure, so najbolj divji odzivi na to prišli s strani muslimanskih intelektualcev v Egiptu!) Ali temu ni bil na sledi že Hegel s svojim vpogledom v spekulativno identiteto judovstva in islama? V skladu s splošno predstavo je judovstvo (tako kot islam) »čisti« monoteizem, medtem ko je krščanstvo, s svojo Trojico, kompromis s politeizmom; Hegel islam celo označi za paradigmatsko »religijo sublimnosti« v njeni najčistejši obliki, za univerzalizacijo judovskega monoteizma:

V mohamedanstvu je omejeno načelo Judov preseženo z razširitvijo v univerzalnost. Bog tu ni več, tako kot pri daljnih Azijcih, motren kot obstoječ na neposredno čuten način, pač pa je zapopaden kot *ena* neskončna sublimna moč, ki se dviga na vse množstvo sveta.

Mohamedanstvo je torej, v najstrožjem pomenu besede, religija sublimnosti.<sup>2</sup>

To nemara pojasnjuje, zakaj v islamu najdemo toliko antise-mitizma, namreč zaradi skrajne bližine obeh religij. Heglovsko rečeno: islam se v judovstvu srečuje S SAMIM SABO v svoji »nasprotni določenosti«, v modusu partikularnosti. Razlika med judovstvom in islamom konec koncev torej ni substancialna, temveč povsem formalna: judovstvo in islam sta ISTA religija v različnem formalnem modusu (v pomenu, v katerem Spinoza trdi, da sta realni pes in ideja psa substancialno eno in isto, razlika je zgolj v njunih modusih).<sup>3</sup> – Zoper to stališče je treba zatrditi, da je judovstvo tisto, ki predstavlja »abstraktno negacijo« politeizma in ki ga, kot takega, politeizem še vedno preganja (v tej smeri kaže cela vrsta indicev: »Jehova« je množinski samostalnik; Bog v eni svojih zapovedi Judom prepoveduje čaščenje drugih bogov »pred menoj«, ne zunaj dosega njegovega pogleda itd.), medtem ko je krščanstvo edini resnični monoteizem, ker v Eno vključi samorazcep – njegov nauk se glasi: da bi v resnici imel Eno, potrebuješ TRI.

Kaj je torej islam, ta moteči presežek, ki reprezentira Vzhod za Zahod in Zahod za Vzhod? Fethi Benslama v svoji knjigi *Psihoanaliza na preizkusu islama*<sup>4</sup> ponudi sistematično iskanje »arhiva« islama, njegove obscene skrivne mitske opore, ki »se ne preneha ne zapisovati« in kot taka podpira izrecno formulirano dogmo. Ali, na primer, zgodba o Hagári ne predstavlja »arhiva« islama, ki je do njegovih izrecnih naukov v takšnem razmerju, kot je

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, TWA X, str 61–62.

<sup>3</sup> Zdi se, da tu trči na oviro celo Heglova logika triad: triada, ki se ponuja, a je Hegel ne more priznati, je seveda triada judovstvo–krščanstvo–islam: najprej je tu neposredni/abstraktni monoteizem, ki mora zaradi svojega neposrednega značaja plačati ceno utelešenja v partikularni etnični skupnosti (zato se Judje odpovedujejo vsakemu proselitizmu); sledi krščanstvo s svojo trojico; in končno islam kot resnično univerzalen monoteizem.

<sup>4</sup> Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, Pariz 2002 (paginacije v oklepajih, ki sledijo navedkom, se nanašajo na to knjigo).

judovska skrivna mojzesovska tradicija do izrecnih naukov judovstva? Eric Santner v svoji razpravi o freudovski figuri Mojzesa vpelje ključno razlikovanje med simbolno zgodovino (nizom izrecnih mitskih poročil in ideološko-etičnih predpisov, ki konstituirajo tradicijo skupnosti, njeno »etično substanco«, kot bi temu rekel Hegel) in njenim obscenim Drugim, nepripoznavno »spektralno«, fantazmatsko skrivno zgodovino, ki dejansko podpira izrecno simbolno tradicijo, a mora ostati izključena, če naj bo operativna.<sup>5</sup> Freud si v svoji knjigi o Mojzesu (zgodba o njegovem umoru itd.) prizadeva rekonstituirati takšno spektralno zgodovino, ki preganja judovsko religiozno tradicijo. Člani neke skupnosti ne postanemo enostavno tako, da se identificiramo z njeno izrecno simbolno tradicijo, ampak šele, ko vzamemo nase tudi spektralno razsežnost, ki vzdržuje to tradicijo, nemrtve duhove, ki preganjajo žive, skrivno zgodovino travmatičnih fantazij, ki se prenaša »med vrsticami«, skozi vrzeli in popačitve izrecne simbolne tradicije. Trmasta navezanost judovstva na nepripoznano nasilno utemeljitveno gesto, ki kot spektralni dodatek preganja javni pravni red, je Judom omogočila, da se brez ozemlja in skupne institucionalne tradicije obdržijo in preživijo skozi tisočletja: niso se hoteli odreči svojim duhovom, pretrgati vezi s svojo skrivno, utajeno tradicijo. Paradoks judovstva je v tem, da ohranja zvestobo nasilnemu Dogodku natanko skozi njegovo NEPRIZNAVANJE, tj. brez njegove simbolizacije: ta »potlačeni« status Dogodka je tisto, kar daje judovstvu vitalnost brez primere.

Kaj je potemtakem tisti potlačeni Dogodek, ki daje vitalnost islamu? Ključ do tega ponuja odgovor na neko drugo vprašanje: kako se islam, tretja Religija Knjige, prilega tej seriji? Judovstvo je religija genealogije, niza generacij; v krščanstvu nato Sin umre na križu, kar pomeni, da umre tudi oče (česar se je povsem zavedal Hegel) – umre patriarhalni genealoški red kot tak, sveti Duh ne ustreza družinski seriji, vpeljuje post-očetovsko/družinsko skup-

<sup>5</sup> Glej Eric Santner, »Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism«, v: *Sexuation*, Duke University Press, Durham 2000.

nost. V nasprotju tako z judovstvom kot s krščanstvom, ostalima dvema religijama knjige, islam Boga izključuje iz domene očetovske logike: Alah ni oče, ni niti simbolni oče – Bog je eden, ni niti rojen niti ne rojeva bitij. *V islamu ni prostora za sveto družino*. To je razlog, zakaj islam toliko poudarja dejstvo, da je bil Mohamed sirota; to je razlog, zakaj Bog v islamu intervenira natanko v trenutkih suspenza, umika, neuspeha, zatemnitve očetovske funkcije (ko sta mati ali otrok zapuščena ali prezrta s strani biološkega očeta). To pomeni, da Bog v temelju ostaja v domeni nemožnega–Realnega: je nemožno–Realno zunaj očeta, tako da je med »človekom in Bogom genealoška puščava« (320). To je točka Freudovih težav z islamom, saj njegova celotna teorija religije temelji na vzporejanju Boga in očeta. A kar je nemara pomembneje, je, da to dejstvo politiko vpisuje v samo srce islama, saj »genealoška puščava« onemogoča osnovanje skupnosti na strukturah starševstva ali na drugih krvnih vezeh: »puščava med Bogom in Očetom je mesto utemeljitve političnega« (320). Skupnosti z nastopom islama ni več mogoče utemeljiti na način *Totema in tabuja*, z umorom očeta in iz njega izhajajočo krivdo, ki poveže brate – od tod nepričakovana aktualnost islama.

V nasprotju z judovstvom in islamom, kjer je žrtvovanje sina v zadnjem trenutku preprečeno (angel intervenira pri Abrahamu), pa se *zgolj krščanstvo odloči za dejansko žrtvovanje (uboj) sina* (286). To je razlog, zakaj mora islam, kljub temu, da priznava Biblijo kot sveto besedilo, zanikati to dejstvo: v islamu Jezus ni zares umrl na križu, Judje so dejali: »'Ubili smo Jezusa, Mesijo, Marijinega sina in Božjega poslanca!' A niso ga ubili in niso ga križali, ampak so si le domišljali.« (4,157).<sup>6</sup> V islamu je dejansko na delu dosledna proti-žrtvena logika: Abrahamova odločitev, da ubije svojega sina, v koranski različici Izakovega žrtvovanja ni razumljena kot ultimativno znamenje Abrahamove pripravljenosti slediti Božji volji, pač pa kot posledica njegove *napačne*

<sup>6</sup> Odlomke iz *Korana* navajamo po izdaji: *Koran*, Učila international, Tržič 2004.

*interpretacije svojih sanj*: angel s tem, ko prepreči dejanje, sporoči, da se je Abraham zmotil, da Bog ni zares hotel tega dejanja (275).

Kolikor je Bog v islamu neko nemožno–Realno, to v zvezi z žrtvovanjem velja v obeh ozirih: lahko deluje zoper žrtvovanje (ni simbolne ekonomije menjave med verniki in Bogovi, Bog je čisto Eno Onstrana), a tudi v prid žrtvovanju, ko božansko Realno postane nadjazovska figura, ki terja »darovanje nekega žrtvenega objekta temačnim bogovom« (Lacan, *Seminar XI*). Zdi se, da islam niha med tema dvema skrajnostima, z obsceno žrtveno logiko, ki doseže vrhunec v ponovnem opisu zgodbe o Abelu in Kajnu – *Koran* takole poroča o zgodbi

o Adamovih sinovih, kakor se je odvila. Žrtveni dar enega je bil sprejet, drugega pa ne. In drugi je rekel: »Resnično, ubil te bom!« »Bog sprejme dar le od dobrih,« je odvrnil prvi. »Tudi če stegneš roko proti meni, da bi me ubil, je jaz ne bom stegnil proti tebi, zakaj bojim se Boga, Gospodarja svetov. Želim, da vzameš s seboj ta greh skupaj z drugimi in da prebivaš v ognju.« To je kazen za vse nasilnike. Strast ga je napeljala k bratomoru. Resnično ga je ubil in postal eden pogubljenih. (5,27–5,30)

Ni torej zgolj Kajn tisti, ki si želi ubijanja: Abel sam je dejavno udeležen pri tej želji, izziva Kajna k dejanju, tako da bi se tudi on sam (Abel) znebil svojih grehov. Benslama ima prav, ko na tem mestu opaža sledove »idealnega sovraštva«, ki se razlikuje od imaginarnega sovraštva kot agresivnosti proti svojemu dvojniku (289): žrtev si sama aktivno želi zločin, katerega žrtev bo postala, tako da bo kot mučenec vstopila v raj in krivca poslala v pekel. Z današnjega vidika nas mika poigrati se z anahronistično špekulacijo, da je »teroristično« logiko mučenčeve želje po smrti mogoče najti že tu v *Koranu* – četudi je problem seveda treba umestiti v kontekst modernizacije. Težava islamskega sveta je, kot je dobro znano, v tem, da je islam, ker je bil naglo izpostavljen Zahodni modernizaciji, brez potrebnega časa za »predelavo« travme njenega udarca, brez potrebnega časa, da bi zanj zgradil simboli-fikijski prostor/zaslon, lahko na ta udarec reagiral samo



na način površne modernizacije, imitirane modernizacije, obsojene na neuspeh (iranski šahovski režim), ali pa – zaradi neobstoja pravega simbolnega prostora fikcij – z neposrednim povratkom k nasilnemu Realnemu, k odkriti vojni med islamsko Resnico in zahodnjaško Lažjo, brez prostora za simbolno posredovanje. V tej »fundamentalistični« rešitvi (gre za moderen pojav, ki nima nobene neposredne zveze z muslimanskimi tradicijami) se božanska dimenzija ponovno uveljavi v svoji nadjazovski, Realni razsežnosti, kot morilska eksplozija žrtenega nasilja, ki bo pomirilo obsceno nadjazovsko božanstvo.

Nadaljnja ključna razlika med judovstvom (vključno z njegovim krščanskim nadaljevanjem) in islamom je – kot lahko vidimo na primeru Abrahamovih dveh sinov – v tem, da judovstvo izbere Abrahama kot simbolnega očeta, izbere falično rešitev očetovske simbolne avtoritete, uradnega simbolnega sorodstva, zavračajoč drugo žensko, s čimer izvede »falično prisvojitve nemožnega« (153). Islam se nasprotno odloča za Hagárinu potomstvo, za Abrahama kot biološkega očeta, ohranjajoč distanco med očetom in Bogom, ohranjajoč Boga v domeni Nemožnega (149).<sup>7</sup>

Tako judovstvo kot islam potlačita svoji utemeljitveni gesti – kako? Kot kaže pripoved o Abrahamu in njegovih dveh sinovih z dvema različnima ženskama, lahko tako v judovstvu kot v islamu oče postane oče, prevzame očetovsko funkcijo, samo s posredovanjem *druge* ženske. Freudova hipoteza se glasi, da potlačitev v judovstvu zadeva dejstvo, da je bil Abraham tujec (Egipčan) in ne Jud – utemeljujoča očetovska figura, ki prinaša razodetje in vzpostavi zavezo z Bogom, mora priti od zunaj. V islamu potlačitev zadeva žensko (Hagáro, egiptovsko sužnjo, ki je dala Abrahamu njegovega prvega sina): čeprav sta Abraham in Izmael (mitski praoče vseh Arabcev) v *Koranu* večkrat omenjena, pa Hagára

<sup>7</sup> Seveda je mogoče trditi, da je že v *Genezi* na delu implicitno spodkopavanje uradne ideologije, ko Bog vendarle posreduje, da bi rešil Hagárinega sina, napovedujoč mu slavno prihodnost – (tudi) *Geneza* se postavi na stran druge ženske, ki je bila zreducirana na orodje prokreacije.

ostaja neomenjena, izbrisana iz uradne zgodovine. A kot taka še naprej preganja islam, njene sledi so se ohranile v obredih, kot je na primer obveza romarjem v Meko, da šestkrat tečejo sem in tja med hriboma Safa in Marva, kjer gre za neke vrste nevrotično ponavljanje/uprizorjanje Hagárinega obupanega iskanja vode za svojega sina v puščavi. – Tole je zgodba iz *Geneze* o Abrahamovih dveh sinovih, ki predstavlja ključno popkovno povezavo med judovstvom in islamom – najprej *Izmaelovo rojstvo*:

Žena Sarája Abrammu ni rodila otroka; imela pa je egiptovsko deklo, ki ji je bilo ime Hagára. Sarája je rekla Abrammu: »Glej, GOSPOD mi ni dal, da bi rodila. Pojdi k moji dekli! Mogoče bom po njej dobila otroka.« Abram je poslušal Sarájo. Potem ko je preteklo deset let, odkar se je Abram naselil v kánaanski deželi, je Abramova žena Sarája vzela svojo egiptovsko deklo Hagáro in jo dala možu Abrammu za ženo. Šel je k Hagári in je spočela. Ko pa je videla, da je spočela, je začela zaničevati gospodarico. Sarája je rekla Abrammu: »Ti si kriv, da me žali. Dala sem ti svojo deklo v naročje, ko pa je videla, da je spočela, me je začela zaničevati. Naj GOSPOD sodi med menoj in teboj!« Abram je rekel Saráji: »Glej, tvoja dekla je v tvoji roki; naredi z njo, kar se ti zdi prav!« Tedaj je začela Sarája z njo tako trdo ravnati, da je Hagára pobegnila od nje.

GOSPODOV angel jo je našel pri studencu v puščavi, pri izviru ob poti proti Šuru. Rekel je: »Hagára, Sarájina dekla, od kod prihajaš in kam greš?« Rekla je: »Bežim od svoje gospodarice Saráje.« GOSPODOV angel ji je rekel: »Vrni se k svoji gospodarici in se podrêdi njeni roki!« Potem ji je GOSPODOV angel rekel: »Silno bom namnožil tvoje potomstvo, da ga ne bo mogoče prešteti.« In GOSPODOV angel ji je rekel: »Glej, spočela si in rodila boš sina; daj mu ime Izmael, kajti GOSPOD te je slišal v tvoji stiski. Ta človek bo pravi divji osel. Njegova roka bo proti vsem in roke vseh proti njemu; nasproti vsem svojim bratom se bo naselil.«

Imenovala je GOSPODA, ki je z njo govoril: »Ti si El Roí«; rekla je namreč: »Ali sem res tukaj videla tistega, ki me je videl?« Zato se vodnjak imenuje Beêr Laháj Roí; glej, je med Kadešem in Beredom.

Potem je Hagára Abrammu rodila sina. Abram je dal sinu, ki ga je rodila Hagára, ime Izmael. (1 Mz 16,1–16,15)

Abraham je po čudežnem rojstvu Izaka, čigar brezmadežno spočetje, kot se zdi, anticipira Kristusa (Bog je »obiskal Saro« in jo napravil nosečo), ko otrok ni bil več dojen, pripravil veliko gostijo:

Ko je Sara nekoč videla sina Egipčanke Hagáre, ki ga je rodila Abrahamu, kako se igra, je rekla Abrahamu: »Naženi to deklo in njenega sina! Kajti sin te dekle ne sme dedovati skupaj z mojim sinom Izakom.« Ta beseda Abrahamu zaradi sina ni bila prav nič pogodu. Bog pa mu je rekel: »Naj ti ne bo žal ne dečka ne dekle! Poslušaj Saro, kar koli ti poreče! Kajti po Izaku se ti bo imenovalo potomstvo. A tudi iz deklinеga sina bom naredil narod, kajti tvoj potomec je.«

Abraham je zgodaj zjutraj vstal, vzel kruha in meh vode, dal to Hagári na rame in jo z dečkom poslal proč. Šla je in blodila po beersšébski puščavi. Ko pa je voda v mehu pošla, je vrgla dečka pod enega od grmov. Potem je šla in sedla za streljaj puščice daleč; rekla si je namreč: »Naj ne gledam, kako deček umira!« Ko je tako sedela v bližini, je na glas zajokala. Bog je pa slišal dečkov glas in Božji angel je iz nebes poklical Hagáro ter ji rekel: »Kaj ti je, Hagára? Ne boj se, kajti Bog je slišal dečkov glas od tam, kjer leži. Vstani, poberi dečka in ga drži s svojo roko! Kajti iz njega bom naredil velik narod.« Bog ji je tedaj odprl oči, da je zagledala studenec. Šla je, napolnila meh z vodo in dala piti dečku. (1 Mz 21,9–21,19)

Pavel v *Pismu Galačanom* poda krščansko različico Abrahama, Sare in Hagáre:

Povejte mi, vi, ki hočete biti pod postavo: ne slišite, kaj pravi postava? Pisano je namreč, da je Abraham dobil dva sinova, enega od dekle in enega od svobodne. Toda sin, rojen iz dekle, se je rodil po mesu, sin pa, rojen iz svobodne, po obljudi. To je povedano v prispodobih: gre namreč za dve zavezi. Ena izvira s Sinajske gore in rodi za sužnost: takšna je Hagára. Hagára je gora Sinaj, ki je v Arabiji: ta se sklada s sedanjim Jeruzalemom, ki je suženj s svojimi otroki vred. Oni Jeruzalem, ki je zgoraj, pa je svoboden in ta je naša mati. Pisano je namreč: »Razveseli se, nerodovitna, ki ne rodiš; zavriskaj in vzklikni, ki nisi v porodnih bolečinah; zakaj več je otrok zapuščene, kakor tiste, ki ima moža.« Vi pa, bratje, ste kakor

Izak otroci obljube. In kakor je takrat tisti, ki je bil rojen po mesu, preganjal tistega, ki je bil rojen po duhu, tako se dogaja tudi zdaj. Toda kaj pravi Pismo? Odpôdi deklo in njenega sina, kajti sin dekle ne bo dedoval s sinom svobodne. Zaradi tega, bratje, nismo otroci dekle, temveč svobodne. (Gal 4,21–4,31)

Pavel tu uprizori jasno simetrično soočenje: Izak nasproti Izmaelu je enako simbolnemu očetu (Ime–Očeta) nasproti biološkemu (rasnemu) očetu, »poreklo preko imena in duha nasproti poreklu preko substancialne transmisije življenja« (147), otrok svobodne nasproti otroku sužnje, otrok po duhu nasproti otroku po mesu. Toda takšno branje mora poenostaviti svetopisemsko pripoved v (vsaj) treh ključnih točkah:

(1) Očitna skrb Boga za Hagáro in Izmaela, njegov poseg, s katerim mu reši življenje;

(2) nenavadna karakterizacija Hagáre, ki ni enostavno ženska mesa in sle, ničvredna sužnja, ampak tista, ki VIDI Boga (»Imenovala je GOSPODA, ki je z njo govoril: 'Ti si El Roí'; rekla je namreč: 'Ali sem res tukaj videla tistega, ki me je videl?'«). Hagára kot izključena druga ženska, zunaj simbolne genealogije, ne predstavlja zgolj poganke (egiptovske) plodovitosti Življenja, temveč tudi neposreden dostop do Boga – neposredno vidi videti samega Boga, kar ni bilo dano niti Mojzesu, ki se mu je Bog moral prikazati v podobi gorečega grma. Hagára kot taka naznanja mistični/ženski dostop do Boga (razvit kasneje v sufizmu);

(3) ne zgolj pripovedno dejstvo, da k izbiri (med mesom in duhom) nikoli ni mogoče pristopiti neposredno, kot k izbiri med dvema hkratnima možnostima. Da bi Sara dobila sina, ga mora najprej dobiti Hagára, kar pomeni, da gre tu za nujno zaporednost, ponavljanje, kakor da moramo, če hočemo izbrati duha, najprej izbrati meso – šele drugi sin je lahko resnični sin po duhu. Simbolna kastracija govori prav o tej nujnosti: »kastacija« pomeni, da ni mogoč neposreden dostop do Resnice – kot pravi Lacan, resnica vznikne iz sprevida, pot do Duha vodi samo skozi Meso itd.

Spomnimo se Heglove analize frenologije, ki sklene poglavje o »Opazovanju samozavedanja« iz njegove *Fenomenologije duha*:

Hegel se tu zateče k metafori, ki zadeva natanko falos, organ očetovske ploditve, z namenom razložiti nasprotje dveh možnih branj propozicije »Duh je kost« (vulgarno materialistično »redukcioniistično« branje – oblika naše lobanje dejansko in neposredno določa poteze človekovega duha – in spekulativno branje – duh je dovolj močan, da zatrdi svojo identiteto s kar najbolj inertno materijo in jo »odpravi«, celo najbolj inertna materija ne more uiti posredovalni moči Duha). Vulgarno materialistično branje ustreza pristopu, ki v falosu vidi zgolj organ scanja, medtem ko je spekulativno branje v njem sposobno razložiti tudi mnogo višjo funkcijo ploditve (natanko »konceptijo« kot biološko anticipacijo koncepta):

Tisto *globoko*, kar duh žene od znotraj navzven, ampak le tja v svojo *predstavno zavest* in pušča v njej, – in *nevednost* te zavesti, kaj je to, kar sama pravi, je isto zvezanje visokega in nizkega, ki ga na živem narava naivno izraža v zvezanju svoje najvišje dovršitve, organa ploditve, in organa scanja. –

Neskončna sodba kot neskončno bi bila dovršitev samega sebe zajemajočega življenja; v predstavi ostajajoča zavest le-te pa se obnaša kot scanje.<sup>8</sup>

Natančno branje tega pasusa razkrije, da Heglova poanta NI v tem, da mora prava spekulativna drža, v nasprotju z vulgarnim empiricističnim duhom, ki vidi zgolj scanje, izbrati ploditev. Paradoks je v tem, da je neposredna izbira ploditve zanesljiv način, da jo zgrešimo: neposredna izbira »resničnega pomena« ni mogoča, TREBA je pričeti z »napačno« izbiro (scanja) – pravi spekulativni pomen vznikne le skozi ponovljeno branje, kot kasnejši rezultat (ali stranski produkt) prvega, »napačnega« branja ... In lahko bi dodali, da Sara lahko dobi svojega otroka šele potem, ko je Hagára dobila svojega.

Kam natanko se tu umešča kastracija? Preden na prizorišče stopi Hagára, Sara, falična-patriarhalna ženska, ostaja jalova,

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 180.

neploidna natanko zato, ker je preveč močna/falična; nasprotje, ki smo mu priče, torej ni enostavno nasprotje med Saro, v celoti podvrženo patriarhalnemu/faličnemu redu, in neodvisno ter subverzivno Hagáro, ampak je nasprotje, inherentno Sari sami, njenima dvema vidikoma (falična ošabnost, materinstvo). Sara je sama tista, ki je preveč močna, oblastna in ki jo je Hagára morala ponižati, da bi ona sama lahko dobila otroka in s tem vstopila v patriarhalni genealoški red. Znamenje te kastracije je sprememba njenega imena iz Saraje v Saro. Toda ali je kastrirana zgolj Sara? Ali ni kastriran tudi Abraham? S Hagáro je lahko zaplodil otroka na neporeden-biološki način, a zunaj prave genealogije simbolnega sorodstva; to je mogoče šele preko zunanjega posega Boga, ki »obišče Saro« – ta vrzel med simbolnim in biološkim očetovstvom JE kastracija.

Izbira Hagáre, neodvisne jasnovidke Boga, in ne pokorne gospodinje Sare v islamu, nam ponuja prvi namig na nezadostnost običajnega pojmovanja islama kot skrajnega moškega monoteizma, bratskega kolektiva, iz katerega so ženske izključene in morajo ostati prekrите s tančico, ker je njihovo kazanje kot tako ekscesivno, moteče, ker izziva moške in jih odvrča od njihovega služenja Bogu. Spomnimo se absurdne talibanske prepovedi nošenja kovinskih pet pri ženskah – kakor da bi, celo če so ženske v celoti pokrite z obleko, moške še vedno izzival zven njihovih pet ... Toda obstaja cel niz potez, ki oporekajo temu običajnemu pojmovanju. Prvič, potreba po tem, da ženske ostajajo prekrите, implicira *skrajno seksualiziran* univerzum, v katerem je že samo srečanje z žensko provokacija, ki se ji noben moški ne more upreti. Represija mora biti tako močna, ker je tako močna seksualnost sama – kakšna je družba, v kateri zven kovinskih pet pri moških izzove izbruh poželenja? Neki časopis je pred leti poročal o tem, kako sta bila moški in ženska, ki nista bila v sorodu, nekaj ur skupaj ujeta v gondoli, ker se je stroj pokvaril. Čeprav se ni nič zgodilo, pa se je ženska zatem ubila: sama predstava o tem, da si več ur sam s tujcem, naredi predstavo, da se »nič ni zgodilo«, za nezamisljivo ... Nič nenavadnega torej, da Freud v *Psihopatolo-*

giji vsakdanjega življenja, ko analizira slavne sanje o »Signorelliju«, poroča, da je bil neki stari musliman iz Bosne in Hercegovine tisti, ki mu je posredoval »modrost« o seksualnosti kot edini stvari, zaradi katere je vredno živeti: »Ko nisi več zmožen imeti spolnih odnosov, ti preostane le še smrt.«

Drugič, tu je predzgodovina islama, s Hagáro, primordialno materjo vseh Arabcev, ki je *Koran* ne omenja; in poleg tega še zgodba o Mohamedu in Kadiji (njegovi prvi ženi), ki mu je omogočila potegniti ločnico med resnico in lažjo, med sporočili angela in demona. Obstajajo primeri, kjer so božja sporočila, ki jih prejema Mohamed, nevarno blizu koristoljubnim izmišljotinam, med katerimi je nemara najbolj znana tista o njegovi poroki z Zejnebo, ženo njegovega posvojenca Zejda. Mohamed prične, potem ko jo vidi napol golo, strastno hlepeti po njej; potem ko Zejd izve za to, se ji vestno odreče (se od nje loči), tako da bi lahko vstopil v igro njegov očim in se poročil z njo. Toda na žalost je bila pod veljavnim arabskim zakonom takšna zveza prepovedana, a Mohamed je – glej ga zlomka! – ravno tedaj prejel razodetje, s katerim ga je Alah izvzel veljavnosti tega zakona (*Koran* 33,37; 33,50). Tu je v Mohamedu celo mogoče videti element praočeta, očetovske figure, ki poseduje vse ženske v svoji veliki družini.

Toda dober argument v prid Mohamedovi osnovni iskrenosti je ta, da je bil on sam prvi, ki je radikalno podvomil v božansko naravo svojih videnj in jih odpravil kot halucinatorna znamenja norosti ali kot jasne primere demonske obsedenosti. Svoje prvo razodetje je doživel, ko se je v času ramadana umaknil na obrobje Meke: ugledal je nadangela Gabriela, ki ga je pozval: »Pripoveduj!« (*qarâ'*, od tod *Qur'ân*). Mohamed je mislil, da se mu je zmešalo, in ker preostanka svojega življenja ni hotel preživeti kot vaški idiot iz Meke in je smrti dajal prednost pred sramoto, se je odločil, da se vrže z visoke skale. A potem se je vizija ponovila: zaslišal je glas od zgoraj, ki je govoril: »O, Mohamed! Ti si apostol Boga in jaz sem Gabriel.« Toda tudi ta glas ga ni pomiril, zato se je počasi vrnil v svojo hišo in v globokem obupu dejal Kadiji, svoji prvi ženi (kakor tudi prvi osebi, ki je vanj verjela):

»Zavij me v odejo, zavij me v odejo.« Ona ga je zavila in Mohamed ji je povedal, kaj se mu je zgodilo: »Moje življenje je v nevarnosti.« Kadija ga je vestno potolažila.

Ko so po nadaljnjih Mohamedovih videnjih nadangela Gabriela njegovi dvomi še vedno vztrajali, ga je Kadija prosila, naj ji pove, ko ga bo naslednjič obiskal, da bi na ta način lahko potrdila, ali gre v resnici za Gabriela ali le za običajnega demona. Mohamed je tako naslednjič rekel Kadiji: »To je Gabriel, ki je pravkar prišel k meni.« »Vstani in se usedi na mojo levo.« Mohamed je to storil in ona je dejala: »Ga vidiš?« »Da.« »Potem pa vstani in sedi na mojo desno.« Tako je storil in dejala je: »Ga vidiš?« Ko je povedal, da ga vidi, ga je Kadija prosila, naj se prestavi in se ji usede v naročje, in – potem ko se je razkrila in odvrгла tančico – ponovno vprašala: »Ga vidiš?« In on je odgovoril: »Ne.« Nato ga je pomirila: »Raduj se in bodi dobre volje, on je angel in ne hudič.« (Obstaja nadaljnja različica te zgodbe, v kateri se, ob zadnji preizkušnji, Kadija ne le razkrije, pač pa naroči Mohamedu, naj »vstopi v njeno žensko srajco« (seksualno penetrira vanjo), nakar Gabriel odide. In dejala je apostolu Boga: »Resnično vam povem, to je angel in ne hudič.« Implicitna domneva je ta, da bi se angel, za razliko od pohotnega demona, ki bi užival ob pogledu na kopulacijo, vljudno umaknil s prizorišča.) Mohamed je bil odrešen dvomov in je lahko pričel s svojo kariero glasnika Boga šele potem, ko mu je Kadija priskrbela dokaz o pristnosti njegovih srečevanj z Gabrielom.<sup>9</sup>

Mohamed je svoja razodetja sprva torej doživljal kot znamenja poetičnih halucinacij – njegov prvi odziv nanje je bil: »Nobena od Božjih bitij pa nisem bolj sovražil kot zanesenega pesnika ali obsedena.« Prva oseba, ki ga je odrešila te njegove neznosne negotovosti, kot tudi vloge družbenega izobčenca, vaškega idiota, in prva oseba, ki je verjela v njegovo sporočilo, prvi musliman, je bila Kadija, *ženska*. V zgornjem prizoru nastopa kot lacanovski

<sup>9</sup> Edina kasnejša priložnost, ob kateri demonska intervencija pokvari njegova videnja, je slavna epizoda iz »Satanskih stihov«.



»veliki Drugi«, garant Resnice subjektovega izjavljanja, in on lahko verjame v svoje sporočilo in vernikom služi kot glasnik Resnice samo v obliki te krožne opore, skozi nekoga, ki veruje vanj. Verovanje nikoli ni neposredno: da bi verjel, mora nekdo drug verjeti vame, in tisto, v kar verjamem, je to verovanje drugega vame. Spomnimo se prislovičnega dvomečega junaka, vodje ali kake druge figure avtoritete, ki – četudi je obupan – izpolni svoje poslanstvo, ker drugi (njegovi privrženci) verjamejo vanj in on ne more prenesti misli na to, da bi jih razočaral. Si je mogoče zamisliti hujši pritisk od tistega, ki ga doživljamo, ko nas nedolžen otrok pogleda v oči in reče: »Toda jaz zaupam vate!«

Pred leti so nekatere feministke (Mary Ann Doanne) Lacana obtožile, da daje prednost moški želji: samo moški so zmožni polnega neposrednega želenja, medtem ko lahko ženske le želijo želeti, histerično posnemajo želenje. Z ozirom na verovanje je stvari treba postaviti na glavo: ženske verujejo, medtem ko moški verjamejo tistim, ki verjamejo vanje.<sup>10</sup> V osnovi gre tu seveda za tematiko objekta *a*: drugi, ki »verjame vame«, v meni vidi nekaj več od mene samega, nekaj, česar se sam ne zavedam, objekt *a* v meni. Sodeč po Lacanu je ženska za moške zreducirana na objekt *a* – kaj pa, če je stvar obratna? Kaj, če je moški tisti, ki si želi objekta svoje želje, pri čemer se ne zaveda vzroka svojega želenja, medtem ko je ženska bolj neposredno osredotočena na (objekt-) razlog želje?

Tej potezi je treba pripisati vso težo: ženska poseduje neko vednost o resnici, ki predhodi celo prerokovi lastni vednosti. – Ta oris še nadalje zaplete natančen modus Kadijine intervencije, način, kako je bila zmožna potegniti ločnico med resnico in lažjo, med božjim razodetjem in demonično obsedenostjo: tako da je

---

<sup>10</sup> Nekoč sem sanjal običajne ostudno samovšečne sanje o tem, da sem dobil neko veliko nagrado; moja reakcija, V SANJAH, je bila, da to ne more biti res, da gre le za sanje, in vsebina sanj je bila v tem, da sem se s sklicevanjem na celo vrsto indiciev (uspešno) prepričal, da ne gre le za sanje, temveč za realnost – tisto, kar je tu potrebno odkriti, je, kdo je bila ženska, ki se je skrivala v sanjah, kdo je bila moja Kadija.

postavila v ospredje (*vrinila vmes*) samo sebe, svoje odkrito telo kot utelešenje neresnice, skušnjavo za pravega angela. Ženska: laž, ki (v najboljšem primeru) ve, da je utelešenje laži. V nasprotju s Spinozo, kjer je resnica znamenje same sebe in laži, je tu laž znamenje same sebe in resnice.

Kadija doseže demonstracijo resnice s tem, da se provokativno pokaže (avtor uporabi besedo *monstration*, 207). Potemtakem ne moremo postaviti enostavnega nasprotja med »dobrim« islamom (spoštovanje do žensk) in »slabim« islamom (zakrite zatirane ženske). Poanta ni v preprostem vračanju k »potlačenim feminističnim izvorom« islama in s tem k obnovi islama v njegovi feministični razsežnosti: ti zatrti izvori so hkrati izvori zatiranja žensk. Zatiranje ne zatira enostavno izvorov, pač pa mora zatreti SVOJ LASTNI izvor. Ključni element genealogije islama je ta prehod od ženske kot edine, ki lahko verificira Resnico samo, k ženski, ki ji po naravi manjkata razum in vera, k ženski, ki vara in laže, izziva moške, se kot moteč madež vriva mednje in Boga in ki jo je zato treba izbrisati, narediti nevidno, jo nadzirati, saj njen ekscesivni užitek grozi moškimi, da jih bo pogoltnil.

Ženska kot taka je ontološki škandal, njeno javno razkazovanje žali Boga. Ni preprosto izbrisana, pač pa ji je dovoljen ponovni vstop v strogo nadzorovan univerzum, katerega fantazmatični temelji so najbolj vidni v mitu o večni devici: razvpite *houris*, device, ki čakajo mučence v Raju, nikoli ne izgubijo svoje nedolžnosti – njihov himen je po vsaki penetraciji zopet magično povrnjen v prvotno stanje. Tukaj gre za fantazmo nerazcepljenega in nemočenega faličnega užitka, za fantazmo univerzuma, v katerem so izbrisane vse sledi ženskega drugega užitka (255–256). Najgloblji odgovor muslimanke na vprašanje, zakaj prostovoljno nosi tančico, je: »zaradi sramu pred Bogom«, da ne bi užalila Boga. V razkazovanju ženske je neka erektilna štrlina, neka obsceno-vsiljiva kvaliteta, in ta kombinacija vizualnega vsiljevanja in enigmatične vednosti je eksplozivna, podira ontološko ravnovesje univerzuma.

Kako naj na ozadju tega potemtakem beremo administrativne ukrepe, kot je francoska prepoved nošenja tančice v šolah pri

mladih muslimankah? Paradoks je dvojen. Prvič, ta prepoved prepoveduje nekaj, kar tudi sama kvalificira za erekтивно razkazovanje, znamenje lastne identitete, ki je premočno, da bi bilo dovoljeno, in ki podira francosko načelo egalitarnega državljanstva – tudi nošenje tančice je, s francoskega republikanskega stališča, provokativno kazanje, »*monstration*«. Drugi paradoks je v tem, da *ta državna prepoved prepoveduje prepoved samo* (215), in morda je ta prepoved najbolj zatiralska od vseh – zakaj? Ker prepoveduje prav tisto potezo, ki konstituira (družbeno-institucionalno) *identiteto* drugega: to identiteto deinstitucionalizira in jo spremeni v nepomembno osebno idiosinkrazijo. Takšno prepovedovanje prepovedi ustvarja prostor univerzalnega Človeka, za katerega so vse razlike (ekonomske, politične, religiozne, kulturne, seksualne ...) indiferentne, stvar naključnih simbolnih praks itd. Je ta prostor res spolno nevtralen? Ne – a ne v smislu skrivnega gospostva moške »falocentrične« logike: ravno nasprotno, prostor brez legitimne zunanosti, ki ni zaznamovan z nobeno zarezo, ki bi povlekla črto vključitve/izključitve, predstavlja prostor »ženskega« ne-vsega in je kot tak vse-obsegajoč, prostor brez zunanosti, v katerem smo vsi umeščeni v neke vrste »absolutno ženskost, Žensko-Svet« (217), ki obdaja vse nas. V tem univerzumu, z njegovo prepovedjo prepovedi, ni krivde, toda ta odsotnost krivde je plačana z neznosnim vznikom tesnobe. Prepoved prepovedi je neke vrste »obči ekvivalent« vseh prepovedi, univerzalna in s tem univerzalizirana prepoved, prepoved vse dejanske drugosti: prepovedati prepoved drugega pomeni prepovedati njegovo drugost (216). V tem je paradoks tolerantnega multikulturalističnega univerzuma mnoštva življenjskih slogov in drugih identitet: bolj kot je toleranten, bolj je zatiralsko homogen. Martin Amis je nedavno tega napadel islam kot najdalgočasnejšo vseh religij, ki od svojih vernikov zahteva, da vedno znova izvajajo iste neumne obrede in se učijo na pamet vedno iste svete formule – globoko se je motil: pravi dolgčas je na strani multikulturalistične tolerantnosti in permisivnosti. Ženska torej poseduje vednost o resnici, ki predhodi celo Prerokovi lastni vednosti.

Vrnimo se k vlogi žensk v predzgodovini islama, ki ji je treba dodati Mohamedovo spočetje, kjer zopet trčimo ob skrivnostno domeno »med-dvema-ženskama«. Potem, ko je na svoji zemlji obdeloval ilovico, se je Abdulah, njegov bodoči oče, odpravil k hiši neke druge ženske in ji pričel dvoriti, ona pa ga je zavrnila, ker je bil ves umazan od ilovice. Pustil jo je, se umil, odšel k Amini in z njo občeval – tako je Amina spočela Mohameda. Nato se je vrnil k drugi ženski in jo vprašal, ali je sedaj še vedno voljna; ona je odgovorila: »Ne. Ko si šel mimo mene, je med tvojimi očmi sijala bela luč. Klicala sem te, ti pa si me zavrnil. Odšel si k Amini in ona ti je vzela luč.« Uradna žena dobi otroka, druga dobi vednost – v Abdulahu vidi več od Abdulaha samega, »luč«, nekaj, kar poseduje, ne da bi vedel za to, nekaj v njem več od njega samega (spermo, s katero bo zaplojen Prerok), in ta objekt *a* je tisti, ki poraja njeno željo. Abdulahov položaj je položaj junaka v detektivskem romanu, ki ga nenadoma pričnejo preganjati, mu celo groziti s smrtjo – ve nekaj, kar lahko ogrozi velikega kriminalca, a on sam (ali ona – navadno gre za žensko) ne ve, kaj to nekaj je. Abdulah v svojem narcizmu ta objekt *a* v sebi zamenja za samega sebe (pomeša objekt in vzrok ženske želje) in zato se kasneje zopet vrne k njej, zmotno prepričan, da si ga bo še vedno želega.

To opiranje na ženskost (in vrh vsega še na tujo žensko) tvori potlačeni temelj islama, njegovo nemišljeno, ki si ga prizadeva izključiti, izbrisati ali vsaj obvladati s pomočjo kompleksne ideološke strukture, pri čemer pa ga ta temelj še naprej preganja, ker predstavlja sam vir njegove vitalnosti. – Zakaj ženska v islamu potemtakem predstavlja tako travmatično prisotnost, takšen ontološki škandal, da mora ostati prikrita? Pravi problem ni groza brezsravnega razkazovanja tistega, kar se skriva pod tančico, temveč prej narava tančice same. To žensko tančico je treba povezati z znanim Lacanovim branjem anekdote o tekmovanju med Zeuksisom in Parrasiosom, dvema starogrškima slikarjema, ki tekmujeta v tem, kdo bo ustvaril bolj prepričljivo iluzijo.<sup>11</sup> Najprej

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 97.

je Zeuksis naslikal tako realistično sliko grozdja, da je privabila ptice, ki so grozdje skušale pojesti. Nato je zmagal Parrasios, tako da je na steno naslikal zagrinjalo, nakar mu je Zeuksis, potem ko mu je Parrasios pokazal svojo sliko, dejal: »No, in zdaj nam pokaži, kaj si naslikal zadaj za tem.« Iluzija Zeuksisove slike je bila tako prepričljiva, da je Parrasios podobo zamenjal za stvar samo; iluzija Parrasiosove slike pa je na delu v samem pojmovanju, da pred seboj vidimo zgolj tančico, ki prekriva skrito resnico. To je način, kako po Lacanu deluje ženska maškarada: ženska nosi masko, da pri nas izzove reakcijo, kakršno je pri Zeuksisu izzvala Parrasiosova slika – *No, snemi masko in nam pokaži, kaj si v resnici!*

Ni naključje, da so predstavniki dvojne maškarade vedno ženske: medtem ko se moški lahko zgolj pretvarja, da je ženska, pa se samo ženska lahko pretvarja, da je moški, ki se pretvarja, da je ženska, samo ženska se lahko pretvarja, da je to, kar je (ženska). Da bi pojasnil ta specifično ženski status pretvarjanja, se Lacan skliče na žensko, ki nosi zakrit lažen penis, da bi evocirala, da je falos:

Takšna je ženska za svojo tančico: odsotnost penisa iz nje naredi falos, jo spremeni v objekt želje. Če na to podrobnost še podrobneje opozorite s tem, da ji nadenete ljubko lasuljo in plesno obleko, tedaj nam boste imeli – oziroma bo imela – res kaj povedati: učinek je stoodstotno zagotovljen, pravijo tisti, ki se prav nič ne obotavljajo.<sup>12</sup>

Logika, ki je tu na delu, je mnogo bolj zapletena, kot pa se nemara zdi: ne gre zgolj za to, da očitno lažen penis evocira odsotnost »pravega« penisa; strogo paralelno s Parrasiosovo sliko se prva reakcija moškega, potem ko vidi obrise lažnega penisa, glasi: »Snemi ta smešen ponaredek in mi pokaži, kaj imaš spodaj!« Moški s tem spregleda, da je lažen penis na nek način stvar sama: »falos«, ki je ženska, je senca, ki jo meče lažen penis, tj. pošast neobstoječega »realnega« falosa pod preobleko lažnega. Ženska

<sup>12</sup> Jacques Lacan, »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 301.

maškarada ima v tem natančnem pomenu strukturo mimikrije, kajti za Lacana v mimikriji ne gre za posnemanje podobe, s katero se želim zlit, pač pa za posnemanje tistih potez te podobe, za katere se zdi, da kažejo na to, da je v ozadju neka skrita realnost. Tako kot v primeru Parrasiosa ne posnemam grozdja, temveč tančico: »Mimikrija daje nekaj videti, prav kolikor se to nekaj razlikuje od tistega, čemur bi lahko rekli on sam in kar je zadaj.«<sup>13</sup> Status falosa ustreza statusu mimikrije. Falos je v zadnji instanci neke vrste madež človeškega telesa, ekscesivna poteza, ki ne ustreza telesu in tako poraja iluzijo neke druge skrite realnosti za podobo.

To nas pripelje nazaj k funkciji tančice v islamu: kaj pa, če pravi škandal te tančice ni žensko telo, ki ga tančica zakriva, temveč NEOBSTOJ ženskosti? Kaj pa, če je posledično ultimativna funkcija tančice natanko v tem, da vzdržuje iluzijo, da za njo JĚ nekaj, substancialna Stvar? Če sledeč Nietzschejevi izenačitvi resnice in ženske žensko tančico zamenjamo s tančico, ki zakriva ultimativno Resnico, potem še jasneje vidimo prave zastavke muslimanske tančice. Ženska predstavlja grožnjo, ker priča o »neodločljivosti« resnice, o nizu tančic, za katerimi ni nobenega ultimativnega skritega jedra; s tem, ko jo prekrijemo, ustvarimo iluzijo, da se za tančico skriva ženska Resnica – grozljiva resnica o laži in prevari, seveda. V tem vidimo prikriti škandal islama: samo ženska, samo utelešenje neodločljivosti resnice in laži, je lahko garant Resnice. Iz tega razloga mora ostati zakrita.

To nas privede do naše začetne teme: ženska in Vzhod. Prava izbira ni izbira med bližnje-vzhodnim moškim islamom in bolj žensko daljno-vzhodno duhovnostjo, pač pa med daljno-vzhodnim povzdigovanjem ženske v Mater-Boginjo, generativno in destruktivno substanco Sveta, in muslimansko nezaupljivostjo do žensk, ki – paradokсно – na negativen način mnogo bolj neposredno priča o travmatični–subverzivni–kreativni–eksplozivni moči ženske subjektivnosti.

<sup>13</sup> Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, op. cit., str. 94.

# Milost telesa<sup>1</sup>

*Rowan D. Williams, nadškof Canterburyjski*

Zakaj je seksualnost pomembna? Večina ljudi se zaveda, da je seksualna intimnost zanje v nekaterih pogledih strašljiva, da gre kratkomalo za kraj, kjer so se pričeli učiti zrelosti, kolikor je že premorejo. Večina izmed nas ve, da je celotna zadeva brezupno komična, obdana s tolikimi čudnimi pripetljaji in priložnostmi, da se osmešimo. Mnogi vedo, da je to kraj, kjer so kar najgloblje prizadeti in nemočni. Kultura nasploh in še posebej religija sta posvetili ogromno energije jalovi nalogi, da prideta tej reči na kraj. V pričujočem eseju želim poskusiti malce bolje razumeti, zakaj je ta naloga obsojena na neuspeh in zakaj je prav to dejstvo ključno za to, da v polnejši meri uvidimo, zakaj in kako je pomembna – pa tudi, da v polnejši meri uvidimo, kaj ima ta pomembnost opraviti z Bogom.

Najbolje je, da začnemo pri posameznem, pri neki zgodbi. *Raj Quartet* Paula Scotta je prepoln prodornih in zelo poglobljenih analiz tragedij seksualnosti: tema, ki teče skozi vse štiri romane in združuje njihove različne obsežne zgodbe, je uničenje Ronalda Merricka in propad njegove lastne človečnosti in človečnosti vseh, ki mu pridejo v roke. Ta propad se dejansko začne v trenutku, ko odkrije, kako ga vzburja, kako vdira v njegovo zasebnost dražljivo telo nekega moškega, kar ga navda z odporom

---

<sup>1</sup> [Prevedeno po: Rowan D. Williams, »The Body's Grace«, v: *Theology and Sexuality*, ur. Eugene F. Rogers ml., Blackwell, Oxford 2002, str. 309–321.]

in grozo. Njegov prvi poskus, da bi kaznoval in zatrl objekt svoje želje, izpusti s povodca sile smrti in skrunitve, ki ga zatem spremeljajo povsod. Seksualno zavrnitev dramtizira s prakticiranjem odnosa gospodar–hlapec: ponižuje tisto, po čemer hrepeni, da ne bi bilo ogroženo njegovo gospostvo in da seksualna polomija lahko postane nekakšna politična tragedija. Merrick je ikona »političnega telesa«: njegov teror, njegova zavrnitev in njegovo propadanje so metafora Vladavine<sup>2</sup> kot take, oblasti, ki se hote odvrta od priznanja tistih želja in potreb, ki jih lahko odpre in zadovolji le ranljivost v odnosu do preziranega in ponižanega tujca.

Merrickova tragedija se prepleta z zgodbo o Sari Layton, liku, ki se ves čas zaveda svoje nemoči spričo dogodkov, svoje nezmožnosti, da bi opravila s krivicami in grozotami preteklosti, ki pa hkrati vseskozi poskuša na stvari gledati in se nanje odzivati resnicoljubno in velikodušno. Sara se ob koncu drugega romana iz serije pusti zapeljati, sicer brez ljubezni, a vendar ne kar tako: njeno voljnost še zlasti spodbode zapeljivčeva neusmiljeno jasna percepcija nje same. Ona, tako ji pravi, ne pripada ničemur, pa četudi se še tako trudi podvreči konvencijam Vladavine. V njeni resnični velikodušnosti zija izgubljeno in prazno mesto: »Ti ne poznaš nobenega veselja, kajne?«<sup>3</sup>

Izvezeta iz življenja družine, ki si jo obupano prizadeva podpirati, izvezeta iz življenja evropske skupnosti v Indiji, Sara v resnici ne obstaja za nikogar in za nič. Zaradi svoje naravne resnicoljubnosti in pomanjkanja egoistične samoobrambe je sposobna to priznati takoj, ko je bila izrečena opazka: tuje ji je vsako veselje, ker ni zmožna biti nikjer. Ko je končno zmamljena v posteljo, ko »gresta skozi« nežnost, ki v resnici ni nežnost ljubimcev, Sara pride k sebi: več ur zatem, ko z vlakom potuje nazaj k svoji družini, se ozre v ogledalo in vidi, da je bila »deležna milosti svojega telesa«<sup>4</sup>.

Kaj to pomeni? Stavek se v nadaljevanju romana večkrat ponovi, a popolnoma jasno je, da za Saro ni nobenega trajnega

<sup>2</sup> [Raj – beseda se uporablja kot oznaka britanskega imperija v Indiji.]

<sup>3</sup> Paul Scott, *The Day of the Scorpion*, Heinemann, London 1968, str. 450.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 454.



veselja. Sledita nosečnost in splav; osamljenost še naprej. Kljub temu pa nič v tem izčrpavajoče bolečem romanu ne kaže na to, da je bil Sarin trenutek »milosti telesa« utvara. Nekako se je zavedala, kaj je ta trenutek bil in kaj ne: prekoračena je bila meja, in to je bilo in ostaja milost; biti prisoten, četudi to lahko pomeni vedeti, da je milostno telo bolj kot kdaj vir ranljivosti. A to je vendarle milost, zapolnitev praznine, vstop v neko drugo vrsto identitete. Četudi je Sarin spolni odnos morda premogel le malo ljubezni, celo bolj malo plemenitosti, pa je odkrila, da je njeno telo lahko vzrok njene sreče in sreče drugega. To odkritje je tisto, ki najjasneje pokaže, zakaj bi tu lahko govorili o milosti. Za krščanskega vernika je milost transformacija, ki je v veliki meri odvisna od naše vednosti o tem, da smo videni na poseben način: kot pomembni, kot hoteni.

Celotna zgodba o stvarjenju, utelešenju in naši vključitvi v občestvo Kristusovega telesa nam govori, da si nas Bog želi, *kot da bi bili Bog*, kot da bi bili tisti brezpogojni odgovor Božjemu dajanju, ki je v življenju Trojice Božje sebstvo. Ustvarjeni smo, da bi se lahko ujeli v to, da bi se naučili z vsem srcem ljubiti Boga preko spoznanja, da nas Bog ljubi kakor Boga.

Osnovno načelo – če ne tudi stalna praktična realnost – življenja krščanskega občestva je naloga naučiti nas, da naše odnose uredimo tako, da bi človeška bitja lahko sama sebe videla kot zaželena, kot razlog veselja. Nič presenetljivega ni v tem, da se tako v Svetem pismu kot zunaj njega za prikaz te novosti percepcije prosto uporablja seksualne podobe. Manj pa je jasno, zakaj se na dejstvo seksualne želje, na konkretne zgodbe o človeški seksualnosti, za razliko od posplošujočih metafor, ki jih proizvaja, tako težka gleda kot na stvar milosti oziroma se jih prizna kot stvar milosti samo, če so ograjene z mrežo pogojev. Če želimo to razumeti, moramo stopiti korak nazaj, da bi si natančneje ogledali naravo seksualne želje; tu pa grozita abstraktnost in čezmerno ambiciozna teorija.

V eni redkih senzibilnih in domiselnih analiz seksualne želje spod peresa filozofa Thomas Nagel zapiše:

Seksualna želja vključuje neke vrste percepcijo, a ne zgolj eno samo percepcijo njenega objekta, kajti v paradigmatškem primeru vzajemne želje naletimo na kompleksen sistem dodatnih vzajemnih percepcij – ne le percepcij seksualnega objekta, ampak percepcij samega sebe. Nadalje, seksualna zavest o drugem v prvi vrsti vključuje znatno mero zavesti o sebi – več, kot je najdemo v vsakdanji čutni percepciji.<sup>5</sup>

Spočetka me lahko vzburi nekdo, ki se ne zaveda, da ga percipiram, in to vzburjenje je pomembno za nov način mojega »identificiranja z lastnim telesom«, a še ne zadostuje za govor o polnem razponu seksualnosti. Vzburjen sem kot kulturno in ne zgolj biološko bitje; svoje telo moram torej prinesiti v skupen svet jezika in (v najširšem smislu!) »občevanja«. Moje vzburjenje ni le moja stvar: da bi vedel zanj, da bi ga prepoznal, da bi lahko bilo kaj drugega kot zgolj bežno naključje, potrebujem njegov vzrok. Da bi se moja želja torej lahko ohranila in razvijala, mora biti sama percipirana; in če naj se razvije tako, kot se razvija po naravi, mora biti s strani drugega percipirana kot zaželeno – to pomeni, da mora ta moje vzburjenje in želja postati vzroka želje nekoga drugega.

Da bi se moja želja ohranila in sploh imela upanje na izpolnitev, mora biti izpostavljena tveganju, da bo videna s strani svojega objekta. Nagel v tem celotnem kompleksnem procesu vidi poseben primer tega, kar se dogaja v vsakem jezikovnem poskusu, da bi z drugimi delili pomen neke reči. Moja razumljivost je deloma odvisna od tega, da vem, da »vidiš«, da hočem povedati nekaj smiselnega. In to, da ti povem ali pokažem, da to hočem, implicira, da te »vidim« kot nekoga, ki hoče razumeti. »Seksualnost ima podobno strukturo: vključuje željo po tem, da našega partnerja vzburi prepoznanje naše želje, da bi bil ali bila vzburjena.«<sup>6</sup>

Vse to nakazuje, da v seksualnem odnosu nimam več oblasti nad tem, kar sem. *Vsako* pristno izkustvo želje me pušča v tem

<sup>5</sup> Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, str. 44–45.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 47.

položaju: sam po sebi ne morem zadovoljiti svojih hotenj, ne da bi jih popačil ali naredil trivialne. Toda v *tem* izkustvu imamo opraviti s posebno intenzivnim primerom nemoči jaza samega. Da bi bilo moje telo zame vzrok veselja, cilj vrnitve k sebi, mora biti tam za nekoga drugega, mora biti percipirano, sprejeto, negovano. In to pomeni, da je izročeno stvarjenju veselja v tem drugem, kajti le kot naravnano k užitku, k sreči drugega, postane vredno ljubezni brez vsakih zadržkov. Želeti si lastno veselje pomeni želeti si veselje tistega, ki si ga želim: moje iskanje užitka preko telesne prisotnosti drugega je hrepenenje po tem, da se uživam v svojem telesu. Kot je zapisal Blake, spolna partnerja drug v drugem »občudujeta poteze uslišane želje«. Ugaja nam, ker ugajamo.

Natanko s tega vidika, pravi Nagel, lahko razumemo potrebo po jeziku seksualnega neuspeha, nezrelosti, celo »perverzije«. Samotna spolna aktivnost deluje na ravni sproščanja napetosti in posebnega lokaliziranega fizičnega ugodja; a kolikor nima prav veliko opraviti s tem, da me nekaj onstran mene percipira na način, da spremeni mojo zavest o sebi, za diskusijo o seksualnosti kot procesu in odnosu nima posebnega pomena ter pove bore malo o milosti. Nagel mimogrede poda številna zanimiva opažanja o seksualnih stikih, ki bodisi ne dopuščajo nobene izpostavljene spontanosti, ker so zvezani s specifičnimi metodami seksualnega vzdraženja – kot je sado-mazohizem –, ali pa dopuščajo zgolj omejeno zavest o utelešenju drugega, ker je v odnosu na delu tolikšno neravnovesje, da je želja drugega zame nepomembna ali minimalna – posilstvo, pedofilija, bestialnost.<sup>7</sup> Te »asimetrične« spolne prakse lahko do neke mere upravičeno označimo za perverzne, ker enemu akterju dejansko podeljujejo oblast nad situacijo – se pravi enemu akterju, ki mu ni treba čakati na željo drugega. (Sicer pa, če to pomeni, da je norma heteroseksualnega občevanja, ki je družbeno odobrena v številnih kulturnih okoljih, »perverzija« – no, potem je to povsem resna domneva.)

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 49–50.

Če za sedaj pustimo ob strani terminološka vprašanja o tem, kaj je normativno ali idealno, pa je videti, da imamo tukaj vsaj približno predstavo o tem, kaj bi utegnil biti *najsplošnejši* pomen seksualnosti. In domnevam, da bi se moralno vprašanje moralo glasiti: Koliko naj bo naša seksualna aktivnost komunikativna? Kolikšno širino človeških možnosti in kolikšen občutek, da je telo zmožno zaceliti in oplemeniniti življenje drugih, naj izkazuje? Naglova razmišljanja kažejo na to, da nekatere oblike seksualne aktivnosti pačijo ali omejujejo človeško domiselnost, globino ali prostranost pomena, ki bi ga utegnila nositi takšna aktivnost: da vključujejo domnevo, po kateri seksualna aktivnost nima toliko opraviti z zadevami človekove osebne rasti in človekove integritete, kot mislimo mi sami. Pri odločitvah glede seksualnega življenjskega sloga, sposobnosti, da nekatere vzorce opredelimo za sterilne, nerazvite ali celo pokvarjene, gre – v tej luči – za odločitve glede tega, kaj hočemo, da naše telesno življenje izraža, kako naj bodo naša telesa vpeljana v celoten projekt »človeškega osmišljanja« nas samih in drug drugega.

Zmožnost sprejemanja takšnih odločitev je pomembna. Povsem konvencionalna (heteroseksualna) morala nas enostavno odveže težav, s katerimi bi nas soočila odločitev. Vprašanje človeškega pomena se ne zastavlja niti nam nič ne pomaga uvideti, kakšno vlogo igra seksualnost, ko se učimo biti človeški drug do drugega – vstopiti v milost telesa –, saj je vse, kar moramo vedeti, zgolj to, da je seksualnost v enem kontekstu dovoljena, v drugem pa ne. Zato ne preseneča, če je odziv pogosto bodisi: »Ni pomembno, kaj (govorim o) počnem s svojim telesom, saj štejejo predvsem moje notranje življenje in čustva«, ali pa: »Edini kriterij je v tem, kaj nudi ugodje in ne škoduje.« Oba odziva se v resnici odrekata človeški resnosti vsega tega.

Tako kot konvencionalna etika so tudi to poskusi, kako se izogniti tveganju. Nagel se približa tistemu, za kar osebno menim, da je na tem mestu treba reči, namreč da je seksualna »perverzija« seksualna aktivnost brez tveganja, brez nevarnega priznanja, da je moje veselje odvisno od veselja drugega, kot je njegovo odvisno

od mojega. Popačena seksualnost predstavlja poskus ponovne pridobitve nadzora nad lastno srečo in poskus zavrnitve možnosti, da bi moje telo na novo ustvarila percepcija kake druge osebe. To posledično pomeni umik mojega telesa iz podviga, v katerem človeška bitja postajajo smiselna [*make sense*] skozi sodelovanje, v skupnosti, pomeni umik mojega telesa iz jezika, kulture in politike. Večina ljudi, ki se jim je o tem zdelo vredno razmisliti, je opazila določeno nagnjenje k spregi nenavadnih oblik seksualne aktivnosti in političnega izkrivljanja besed ter korupcije (zopet Merrick iz *Raj Quartet* – kajpada prava patologija mučitelja). Tisto, kar so nas o politiki pornografije naučile ženske avtorice, kot je Susan Griffin, je izostrilo to opažanje.

Toda kako naj pravilno ravnamo s tem tveganjem, z vstopom v kolaborativni način osmišljanja [*making sense*] naših celotnih materialnih sestev? Seveda je natanko to tisto, zaradi česar je, kot sem že omenil, sam projekt »priti tej reči na kraj« obsojen na neuspeh. Tragiki in komiki seksualnosti ne bo nič napravilo konca. V prvi vrsti gre za področje našega življenja, kjer smo lahko s svojim celotnim telesom zavrjnjeni, kjer lahko tvegamo in se prepustimo »izpostavljeni spontanosti«, o kateri govori Nagel, in pri tem izpademo neumni ali celo odvrtni, tako da je percepcija nas samih, ki nam je ponujena, negativirajoča in pogubna (menim, da o tem precej vedo homoseksualci). In to je tudi kraj, kjer se lahko strašna nesmiselnost naše situacije prikaže kot komedija, celo farsa. Mimogrede, mika me reči, da se spolnost lahko zdi zares smešna samo kulturam in ljudem, ki premorejo določeno mero moralne zavesti o tem, kako spolnost oblikuje osebe, in zato zavest o moralnem in osebnem tveganju, s katerim je povezana: za pornografa in znanstvenega proučevalca, ki raziskuje načine maksimiranja vrhuncev, se zdi, da praviloma ne vidita prav veliko nevarne absurdnosti celotne zadeve.

Če spolna percepcija udari ob mino ali se kako drugače zmoti, lahko, tako kot vsak dialog, v katerem govorimo drug mimo drugega, postane farsa – tudi če smo na robu bolečine. Shakespeare (kot po navadi) ve, kako stopati po tako težavnem robu: se Malvo-

liu smejemo ali ne? Kajti njega preobrazi zmota, da je zaželen – in če tovrstne preobrazbe, tovrstne preobrnitve ne bi bile del našega seksualnega izkustva, ne bi videli vica.

Vic pa se zalomi zato, ker je vsa zadeva konec koncev resna. Malvolio je smešen, in tisto, kar ga dela smešnega, je hkrati tisto, kar celotno epizodo dela strašno in nepopravljivo bolečo. Mož je konec koncev tvegat droben korak v ranljivost, v skupen svet seksualno percipiranih teles, in bil neusmiljeno, s posmehom zavržen. V igri, ki je skorajda preobložena s seksualno ambivalenco in željami, ki udarjajo v prazno, Malvolio na brutalen način kaže, zakaj imajo vsi »resni« liki tako ali drugače težave s seksualnostjo, zakaj se izogibajo zaupanju in izpostavljanju, zaljubljeni v svoje privatne fantazije posplošene ljubezni.

Odkritje seksualnega veselja in življenjskega vzorca, v katerem je to veselje moč doseči, mora vključevati negotovosti »izpostavljene spontanosti« – izkustvo napačnega razumevanja ali (naglega ali počasnega) odkritja, da v tem razmerju ne gre za veselje. Če so ta odkritja sploh znosna, potem so znosna zato, ker so vsaj uspela spremeniti možnosti naših življenj na tak način, da imamo še vedno neko predstavo o tem, kaj bi utegnilo biti veselje. A treba je vedeti, da odkritje veselja pomeni nekaj več od golih dejstev seksualne intimnosti. Milost telesa lahko v celoti odkrijem samo, če si vzamem čas, čas, ki je potreben za vzajemno spoznanje o tem, da jaz in moj partner drug za drugega nisva le pasivni orodji. Teh reči se naučimo v tkivu celotnega odnosa pogovarjanja in sodelovanja; seveda pa drži, da več ko si vzamemo časa, dlje vztraja neke vrste tveganje. Dlje ko to traja, bolj se izpostavljam, in ohraniti moramo voljo po tem, da dopustimo, da nas oblikujejo percepcije drugega. Če jo pravilno razumemo, seksualna zvestoba ni izogibanje tveganju, pač pa ustvarjanje konteksta, v katerem se lahko razraste milost, ker obstaja zaveza, da ne bomo zbežali pred percepcijo drugega.

Ko blagoslovimo seksualne zveze, jim damo življenje, realnost, ki ni odvisna od bežnih misli in čustev udeleženih; a to storimo z namenom, da bi si lahko z določeno svobodo »vzeli čas«

za dozorevanje in gojenje kar se da globokih čustev. Tega ne bi smeli storiti z namenom ustvariti popolnoma brezosebno in vsiljeno »zvezo«; če storimo to, potem tvegamo, da bomo blagoslov spremenili v prekletstvo, milost v zakon, umetnost v upoštevanje pravil.

Drugače rečeno, prepričan sem, da obljuba zvestobe, neomejeno posvečanje časa drug drugemu, ostaja ključna za razumevanje polne »domiselnosti« in milosti seksualnih zvez. Enostavno ne verjamem, da bi nam brez obstoja brezpogojnih javnih zaobljub – bolj tveganih, bolj zahtevnih, bolj obetavnih – uspelo dojeti vse, kar je vsebovano v vzajemnem preoblikovanju oseb, med katerimi je stkana seksualna vez.

A realnost naših izkušenj pri iskanju takšnih možnosti precej jasno kaže, da je brezpogojna izjava, da se morajo spolna partnerstva podvreči vzorcu zaobljube, sicer imajo naravo greha *in nič drugega*, nerealna in neumna. Ljudje v zelo bežnih in ne ravno »obetavnih« (v vseh pomenih besede)<sup>8</sup> srečevanjih vseeno najdevajo – tako kot Sarah Layton – milost: morda jih prav to spodbudi k temu, da hočejo polnejše, daljše raziskovanje milosti telesa, ki ga nudi zvestoba. Pripoznanje tega – ki ni nič drugega kakor pripoznanje dejstev zgodb mnogih, heteroseksualnih ali homoseksualnih ljudi v naši družbi – bi moralo biti mogoče, ne da bi to izzvalo tesnobo pred oslavitvijo ali ogrožitvijo osrednjega pomena obveze in zaobljube v našem krščanskem razumevanju in »moralnem zamišljanju« tega, kaj je lahko seksualna zveza.

Tu povzroča mnogo več škode vztrajanje pri fantazijski različici heteroseksualne zakonske zveze kot edinega ideala, medtem ko dejstva situacije kažejo, da velikansko število »sankcioniranih« zvez ponuja okvir zaskrbljujoče veliki meri nasilja in človeške uničevalnosti; zadostitev formalnim družbeno-religioznim kriterijem spolne zveze nas ne odreši moralne nevarnosti in negotovosti. Ponavljam, da gre pri odločitvah glede seksualnega življenjskega sloga bolj za to, koliko pomena naj nosijo naša telesna seb-

<sup>8</sup> [*promising*, »zaobljubljen«]

stva, kot pa za to, kakšne čustvene potrebe zadovoljujemo ali katerim zakonom s tem zadostimo. »Mar potemtakem z vero razveljavljamo postavo? Nikakor, ampak postavo uveljavljamo.«<sup>9</sup> (Rim 3,31) Pavel na srečo ni le Pavel (v tej zvezi pogosto navajanega) prvega poglavja Rimljanov!

Omenil sem že, da ima prisotnost ali odsotnost milosti telesa precej opraviti z zadevami, ki niso osebne. Pogosto je bilo rečeno, še posebej pri feminističnih avtoricah, da pretvarjanje telesa v oddaljen in nevaren objekt, ki je lahko bodisi podjarmljen ali pa pomirjen s hitro zadovoljitvijo, predstavlja vir seksualnega zatiranja. Če jaz nisem moje telo, potem je želeča percepcija mojega telesa povezana z nekim območjem nevarnosti in tujosti, tako da se na vse, kar me vpleta v to, da želim ali sem želen, odzivam s strahom in sovražnostjo. Moški se boji in si podjarmi žensko; in tako se nadaljuje argument – to dovoljuje in utemeljuje celo vrsto procesov, ki služijo nadzoru tujega: »narave«, tujca, neznane prihodnosti. Tu ne gre za nekritično zatiranje, da je seksualna motnja vzrok vsake človeške patologije, pač pa za dopustitev, prvič, tega, da je seksualnost zelo prisotna v vseh vrstah različnih motenj, in drugič, da predstavlja neke vrste paradigmatični primer zmote in popačenja, nekaj, kar nam kaže, kaj pomeni zavrnitev drugosti materialnega sveta in kaj pomeni poskus, da ga imamo še naprej za drugega, oddaljenega in pod nadzorom. Gre za paradigmo tega, kako je ne smem osmisliti z umikom stran od neprijetne vednosti, da brez drugih ne morem imeti smisla, da ne morem spregovoriti, dokler ne prisluhnem, da se ne morem imeti rad, ne da bi bil objekt ljubezni, ali uživati, ne da bi bil vzrok veselja.

Razmislek o seksualnosti v vseh njenih implikacijah vključuje razmislek o vstopu v občutenje samega sebe *onstran* pregrade med »notranjim« in »zunanjim«, zasebnim in skupnim, ki si jo

<sup>9</sup> [Angleški prevod, ki ga navaja avtor, je eksplicitnejši od slovenskega in se v prostem prevodu glasi: »Mar potemtakem z vero razveljavljamo postavo? Nikakor, pač pa postavi dajemo trdnejši temelj.«]



navadno predstavljamo. Vodi nas v vednost o tem, da naša identiteta nastaja v relacijah teles, ne pa preko zasebnega izvajanja volje ali fantaziranja: spadamo drug k drugemu in pripadamo drug drugemu, ne našemu »zasebnemu«<sup>10</sup> sebstvu – kot je za vzajemno spolno zaobljubo dejal Pavel (1 Kor 7,4)<sup>10</sup> –, a drug drugemu kljub temu ne predstavljamo orodja zadovoljitve.

Vse to, nadalje, ni le možna, pač pa dejanska *politična* vednost, vednost o tem, kaj bi utegnila pomeniti urejena človeška skupnost. Brez osnovnega političnega mita o tem, da je moja blaginja odvisna od tvoje in tvoja od moje, mita o skupnih osebnih potrebah, ki jim je lahko zadoščeno le vzajemno, se obsodimo na politiko krivičnosti in konfrontacije. Čeprav je bilo o politiki erotizma zadnje čase izrečenih precej nesmislov, pa bi morali kljub temu priznati, da je razumevanje naših seksualnih potreb in možnosti naloga velikega političnega pomena. S seksualnostjo povezanih »vprašanj«<sup>11</sup> ni mogoče ločiti od širšega projekta družbenega predružačenja in pravičnosti.

Kot sem namignil zgoraj, ima sama milost telesa človeški pomen le, če najpoprej posedujemo jezik milosti; to je v prvi vrsti odvisno od posedovanja jezika stvarjenja in odrešitve. Obrise ljubeče radosti drugega, ki oblikuje našo človečnost, lahko zlahka in z upanjem prepoznamo, če smo se naučili ali se učimo tudi tega, da smo objekt brezvzročne, ljubeče radosti Božje, objekt Božje ljubezni do Boga preko utelešenja Božjega Duha v skupnosti in privzetja identitete Božjega Otroka. Zaradi naše potrebe, da to perspektivo obdržimo jasno pred očmi, skupnost potrebuje nekatere, ki so poklicani onstran ali vstran od običajnih vzorcev seksualnih odnosov, da bi svojo identiteto v samotarskem življenju neposredno izročili v roke Bogu. To ni alternativa odkritju milosti telesa. Vsi tisti, ki sledijo samotarskemu poklicu [*vocation*], morajo nekaj vedeti o želenju in zaželenosti, če naj njihov samotarski poklic ne bo sterilen in izmikajoč se. Njihova odloči-

<sup>10</sup> [»Žena nima oblasti nad svojim telesom, marveč mož, enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, marveč žena.«]

tev (ki je enako tvegana kot zaobljuba seksualne zvestobe) je v tem, da ugotovijo, ali lahko najdejo sebe, svoje telesno sebstvo v življenju, ki je osnovano zgolj na zaupanju v velikodušno radost Boga – tega Drugega, ki od nas po definiciji ne more hoteti, da blažimo pomanjkljivosti v blaženosti božanskega jaza, temveč čigar celotno življenje je neko »biti-za«, gibanje daru.

Sebastian Moore pripominja, da so »pravi celibati redki – a ne v pomenu superiornosti, ampak v pomenu, kot so redki urarji«. <sup>11</sup> Najti telesno/seksualno identiteto v poskusu, da se najprej in predvsem izpostavimo želeči percepciji Boga, je bolj težavno in kočljivo, kot se zdi marsikomu izmed nas, ter povzroča težave pri soočanju z dejstvom, da v samotarskem življenju ne prenehamo enostavno seksualno želeti in biti želeni. Nenehno umeščanje takšnega izkustva v kontekst Božje želje je težavna naloga – čas mora biti posvečen Bogu in ne enemu človeškemu žarišču seksualne zaobljube. Ta nenavaden eksperiment pa se zdi »upravičen po svojih plodovih«, in sicer iz dveh očitnih razlogov. Pri rabi retorike erotične ljubezni za govorjenje o Bogu ima celibatni mistik veliko svobode; in, kar je celo bolj pomembno, z lahkoto sprejme telo, njegove potrebe in omejitve, kar je značilno za zrele zavezance celibatu, kot je bila Terezija Avilska v zadnjih letih njenega življenja. Ta poklic je, ne glede na ceno, bistveni del ozadja za razumevanje milosti telesa: naj se sliši še tako paradoksnost, en vidik vloge, ki jo ima poslanstvo celibata v krščanski skupnosti, je negovanje in širjenje krščanske seksualnosti.

Vredno se je povprašati o tem, zakaj je v zadnjih letih tako malo odzivov v zvezi s seksualno moralo in statusom homoseksualnih moških in žensk v cerkvi prišlo s strani pripadnikov naših religioznih redov. Močno sumim, da ima veliko zavezancev celibatu dejansko bolj izostren čut za te reči, kot nekateri izmed njihovih poročenih so-kristjanov. In vsakdo, ki pozna kompleksnosti pravega celibatnega poslanstva, bi bil zadnji, ki bi simpatizi-

---

<sup>11</sup> Sebastian Moore, *The Inner Loneliness*, Crossroad, New York 1982, str. 62.

ral z nenavadno idejo, da homoseksualna usmerjenost avtomatično kaže na življenje v celibatu – skorajda tako, kot da je celibat pred Bogom manj zahteven, celo manj tvegan za homoseksualca, kot je za heteroseksualca.

Ko poskušamo razmišljati o seksualnosti, se ni mogoče izogniti vprašanju, od kod natanko izvira trenutno tako prevladujoča masivna kulturna in religiozna tesnoba v zvezi z istospolnimi razmerji. V tem zadnjem razdelku želim predstaviti nekatere misli o tem problemu. Sprašujem se, ali to nemara ni povezano z dejstvom, da nas istospolna razmerja silijo k temu, da o telesnosti in seksualnosti razmišljamo na bolj neposreden način, kot pa ob družbeno in religiozno sankcioniranih heteroseksualnih zvezah. Ko razmišljamo o slednjih, so vpletena še druga vprašanja, med katerimi je omembe vredno tisto, ki ga je neki neo-marksistični sociolog poimenoval lastništvo nad sredstvi za produkcijo človeških bitij. Zakonska spolnost načeloma vsebuje neko odprtost za bolj otipljive cilje produciranja otrok; njena »upravičenost« je konkretnjša od tistega, kar sem nakazal kot notranjo logiko in proces samega seksualnega razmerja. Če lahko gibanje seksualne želje postavimo v okvire tega višjega smotra, lahko nemara lažje prenašamo zadrego in negotovost želje: vse služi dobremu namenu, in to dobremu namenu, katerega koristnost in uspeh je mogoče nazorno in enostavno oceniti.

Istospolna ljubezen pa moteče zastavlja vprašanje, kaj pomeni želja – sama na sebi, ne v službi kakega drugega procesa, kot je obljudenje zemlje. Sooča nas ne le z možnostjo obstoja bolečine in ponižanja brez vsakega očitnega poplačila, pač pa tudi, kar je enako zaskrbljujoče, z možnostjo nefunkcionalnega veselja – veselja, manj togo rečeno, katerega materialno »produkcijo« uteleša oseba, ki se zaveda milosti. Vprašanje je enako tistemu, pred katerega nekatere moraliste postavlja obstoj klitorisa pri ženskah: nekaj, česar funkcija je veselje. Če bi bil Stvarnik v »svojem« odnosu do seksualnosti res tako instrumentalističen, potem bi ti namigi na razsipnost in odvečnost v načinu, kako cela stvar deluje, v nas utegnili zbuditi zaskrbljenost glede tega, ali je konec koncev

res imel vse pod razumno kontrolo. A če nas je Bog ustvaril za veselje ...?

Nenavadno je, da je ta občutek za pomen seksualnosti onstran biološke reprodukcije najbolj v ospredju v svetopisemski rabi seksualnih metafor za odnos Boga do človeštva. Bog kot soprog zemlje je dovolj poznan trop, toda Ozejeva projekcija zgodbe o možu-in-ženi na zgodovino Izraela namerno spodkopava klišeje o Bogu-in-zemlji, prisotne v bližnje-vzhodnih kultih: Bog ni potentni sejalec semena, ampak ljubimec, ki ga razjedajo muke, in dar rodovitnosti zemlje je pogojen s tem, da se bolečine nezvestobe in zavrnitve zacelijo.

Imaginarij ostaja strogo patriarhalen, kar ne preseneča, presenetljivi pa sta njegova vsebina in smer. Ozeju je zapovedano, da ljubi svojo ženo, »kakor Bog ljubi Izraelove sinove« (Oz 3,1) – vztrajno, brez takojšnjega vračila, izpostavljač se ponižanju. Tisto, kar se kaže kot prerokovo lastno odkritje neke vrste seksualne tragedije, omogoča novo presenetljivo in prodorno predstavo o tem, kaj za Boga pomeni, da je zedinjen, ne le z zemljo, temveč z ljudstvom, ki je sámo ranljivo in nestanovitno. Bog je na milost in nemilost prepuščen percepcijam neobvladljivega partnerja.

John Boswell je podal opažanje, ki je s tem tesno povezano: »Ljubezen v stari zavezi je preveč idealizirana kot seksualna privlačnost (in ne kot ploditev). Samuelov oče reče svoji ženi – ki je neplodna in strtega srca, ker ne proizvaja otrok: 'Ti ne pomenim več od desetih otrok?'« In nadalje pripominja, da enako velja za novo zavezo, ki »je v svojih poudarkih opazno nebiološka«. <sup>12</sup> Tako Jezus kot Pavel obravnavata zakonsko zvezo, ne da bi pri tem uporabila ploditev kot njeno racionalo ali njeno funkcionalno opravičilo. Pavlove krepke besede iz 1. pisma Korinčanom (7,4) o partnerjih v zakonski zvezi, ki se odpovesta individualnemu »lastništvu« nad svojima telesoma, prinašajo pomembnejšo prevrednotenje seksualnosti kot karkoli drugega v krščanskih svetih

---

<sup>12</sup> John Boswell, »Rediscovering Gay History«, Gay Christian Movement, London 1982, str. 13.

spisih. In raba podob zakonske zveze za ilustracijo odnosa med Kristusom in cerkvijo v Pismu Efežanom (5), kljub očitni predpostavki moške avtoritete, v metaforiki še vedno vztraja pri relacijskem in osebno kreativnem elementu: »Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe. Saj vendar ni nihče nikoli sovražil svojega mesa.« (5,28–5,29)

Povedano drugače, če iščemo seksualno etiko, ki lahko zares temelji na našem Svetem pismu, potem nas precej stvari odvrne od privzetja tega, da je reproduktivna spolnost edina norma, pa naj bo še tako važna ali teološko pomembna. Pri iskanju jezika, ki bi bil dovolj domiseln, da bi lahko spregovoril o kompleksni in težavni zvestobi med Bogom in Božjim ljudstvom, se je več svetopisemskih avtorjev obrnilo k seksualnosti, ki jo v veliki meri razumejo kot proces »vstopa v milost telesa«. Če nas je strah soočenja z realnostjo istospolne ljubezni, ker nas sili, da skozi in skozi premislimo o procesih telesne želje in radosti kot takih, bi nemara morali biti previdnejši pri našem obračanju k Svetemu pismu, ki da opravičuje le plodilno heteroseksualnost.

V cerkvi, ki sprejema legitimnost kontracepcije, se mora absolutna obsodba istospolnih intimnih razmerij opirati bodisi na abstraktno fundamentalistično rabo določenega števila skrajno dvoumnih svetopisemskih besedil ali pa na sporno in nesvetopisemsko teorijo o naravni komplementarnosti, ozko in površno aplicirano na fizično razlikovanje, ne oziraje se na psihološke strukture. Mislim, da nas bo o teologiji in etiki seksualne želje več naučilo bolj celovito raziskovanje seksualnih metafor v Svetem pismu, kot pa enolično citiranje osamljenih besedil; in upam, da se bo drugim teologom te stvari zdelo vredno raziskati obširneje, kot sem to na tem mestu lahko storil sam.

Teologija milosti telesa, ki je zmožna dati polno priznanje izkustvu konkretnega seksualnega odkritja v vsej njegovi bolečini in raznoterosti, po mojem prepričanju ne predstavlja obrobne čudaštva v spektru doktrine. Močno je odvisna od verovanja v določeno vrsto Boga – v trojiškega Stvarnika in Odrešenika sveta –, v krščansko razumevanje človeštva prinese zelo veliko tem

in nam pomaga bolj kritično zapopasti naravo in nevarnosti skupnega človeškega življenja.

Zagotovo je čas, da temu posvetimo čas, še posebej zato, ker so mnogi javni krščanski komentarji o teh rečeh ne le neteološki, pač pa odločno antiteološki. A za sedaj naj zaključim z nekaj besedami nekrščanske avtorice, ki ji je o resnični teologiji uspelo povedati več kot večini tako imenovanih poklicnih strokovnjakov, kot sem jaz sam.

Tragedije nas bo osvobodila predvsem percepcija. Ne percepcija iluzije ali fantazije, ki bi zanikala moč usode in narave. Ampak percepcija, združena z materijo samo, vednost, ki prihaja do nas od občutka telesa, modrost, rojena iz celosti duha in telesa, ki se stakneta v srcu. Srce v nas umre. To je sebstvo, ki smo ga izgubili, sebstvo, ki ga dnevno žrtvujemo.<sup>13</sup>

Ne poznam boljše opredelitve milosti telesa, kot tudi njene krhkosti.

*Prevedel Simon Hajdini.*

<sup>13</sup> Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge against Nature*, Harper and Row, New York 1981, str. 154.

# Dovršitev nihilizma pri Heglu

Zdravko Kobe

Ob koncu 18. stoletja, natančneje leta 1799, samo nekaj mesecev pred tem, ko je tek časa tudi človeku z ulice vsilil razpravo o ontološkem statusu nič, je v javnem pismu Fichteju Jacobi izrekel neki ugovor, ki vse odtelej zaznamuje filozofijo kot poskus refleksijske utemeljitve vednosti. Če je res strogo imanentna in v vseh korakih svoje izpeljave priznava edino veljavo razumskih načel, se filozofija, zatrjuje Jacobi, pri »raziskovanju mehanizma, tako narave *jaza* kakor *nejaza*, izteče v čisti *na-sebi-nič*«. Njen projekt se izkaže za »filozofsko vedenje nič«, in nasproti temu Jacobi kot eden velikih antifilozofov vehementno izreče svojo privrženost »filozofiji nevedenja«:

Resnično, dragi moj Fichte, ne bi me vznejevoljilo, če bi vi, ali kdorkoli že, poimenovali *himerizem* to, kar jaz postavljam nasproti idealizmu, ki ga sam grajam kot *nihilizem*.<sup>1</sup>

Jacobijev očitek je sicer vse prej kot nov. Že sam je v številnih spisih izrazil več ali manj vse ključne argumente, ki nastopajo v pismu Fichteju. Prav tako Jacobi tudi ni skoval izraza nihilizem: pokazati se da, da so ga neposredno pred njim v zelo podobnem

<sup>1</sup> F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Werke (ur. Roth in Köppen), III, str. 44. – Kot opazko lahko dodamo, da je himera pravzaprav Fichtejev priljubljen izraz, s katerim je označeval samovoljne izmisleke, ki jim v redu stvari ne ustreza nič, in ki še prav posebej zadene Jacobijev »skok vere«. Ker zoperstavitev himerizma in nihilizma toliko implicira *izbiro med dvema ničema*, gre v sporu o nihilizmu že od samega začetka tudi za *problem prave določitve nič*.

kontekstu uporabili nekateri drugi avtorji, npr. Jaensch.<sup>2</sup> Nasploh Jacobi ni bil toliko inovator, temveč bolj propagator in katalizator. Njegova zasluga je predvsem v tem, da je v primerno občutljivem trenutku našel ustrezno priostreno formulacijo za neki problem, ki je sicer strukturna zagata filozofije kot take.<sup>3</sup> Tisto, kar sta vsak na svoj način utelešala spinozizem in kriticizem, naj bi zdaj prišlo do izraza v čisti obliki v skrajnem idealizmu vedoslovja. Jacobi zato Fichteju najprej izkaže dvomljiv poklon, češ da je »filozofija iz enega kosa« možna edino na njegov način in da mora potemtakem vsakdo, ki do konca vztraja na stališču filozofije, pristati pri njegovem vedoslovju; vendar to naredi samo zato, da bi lahko nato toliko učinkoviteje napadel filozofijo, tj. vednost nasploh.

## I

Jacobijev napad bi lahko predstavili kot zaporedje treh vedno bolj specifičnih ravni argumentacije. Najsplošnejši okvir tvori teza, ki je Jacobija v sporu o spinozizmu sploh ustoličila na filozofskem prizorišču: Vsaka filozofija, kolikor je dosledna, je spinozizem.<sup>4</sup> Če je namreč filozofija drugo ime za projekt razumskega spoznanja in če je modus delovanja razuma iz strukturnih razlogov nujnost, potem je lahko svet, kakor ga spozna razum, samo mehanični svet,<sup>5</sup> v katerem ni niti svobode niti ljubezni niti lepote. Seveda niso vsi filozofi v zgodovini zagovarjali takš-

<sup>2</sup> Za dober pregled debate o nihilizmu cf. Otto Pöggeler, »Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion«, *Man and World*, 3, str. 163–199, in Wolfgang Müller-Lauter, »Nihilismus als Konsequenz des Idealismus«, v: Alexander Schwan (ur.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, str. 113–163.

<sup>3</sup> Glede Jacobija cf. še vedno Valerio Verra, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963.

<sup>4</sup> Cf. npr. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, Werke, IV.1, str. 55f.

<sup>5</sup> Cf. npr. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza. Beilagen*, Werke, IV.2, str. 149: »Neko stvar pojмимо, če jo lahko izpeljemo iz njenih najbližjih vzrokov ali če po zaporedju uvidimo njene neposredne pogoje: kar lahko uvidimo ali izpeljemo na ta način, nam prikazuje neko mehanično sovisje.«



nega sistema. Vendar je to za Jacobija ravno dokaz, da *niso bili dosledni* in so v neki točki *v nasprotju z načelom razuma* npr. zatrdili možnost svobode. In obratno, eksemplarična vrednost Spinoze, celo nekakšno herojstvo, je natanko v tem, da je dosledno izpeljal vse konsekvence, ki jih narekuje načelo razuma. Spinoza je bil preprosto do konca filozof, zaradi česar si zasluži vse naše priznanje, celo občudovanje. Težava je edino v tem, da se po tej poti vse, kar tvori veličino človeka, sprevrže v slepo zaporedje učinkujočih vzrokov, da se ljubezen zvede na pretakanje telesnih sokov in Shakespearova tragedija na zaporedje črk. Jacobi sklene:

Če kdo to lahko sprejme, njegovega mnenja ne znam ovrечи. Kdor pa tega ne more sprejeti, ta mora postati antipod Spinoze.<sup>6</sup>

Čeprav je stališče Spinoze za Jacobija nevzdržno in tudi moralno nesprejemljivo, pa zanj še ni uporabil oznake nihilizma, kolikor je Spinoza pač nedvomno zagovarjal obstoj materije.<sup>7</sup> Ta obtožba se pojavi šele v drugem koraku, ko Jacobi določneje napade Fichtejev idealizem kot »materializem brez materije« (s čimer obenem zatrdi, da se Spinoza in Fichte gibljeta znotraj istega skupnega polja). V ta namen preprosto opiše spoznavni proces, kakor se kaže s stališča spoznavajočega subjekta in kakor ga nena zadnje sprejema tudi transcendentalni idealizem sam. Kaj se namreč dogaja v procesu spoznavanja? V njem se pač ne poskušamo polastiti reči same, ki biva neodvisno od nas. Nasprotno, da bi jo spoznali, jo moramo pregnesti v nekaj predstavnega: reč samo moramo odpraviti, jo spremeniti v nič in namesto nje postaviti njeno predstavo.

<sup>6</sup> F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, Werke, IV.1, str. 60–61.

<sup>7</sup> Nevarnost nebiti pri Spinozi grozi iz druge smeri. V pogovoru z Lessingom Jacobi kot duh spinozizma opredeli »prastaro načelo: a nihilo nihil fit«; če ga vzamemo zares, iz njega samodejno izhaja, da nič v resnici ne nastane in ne premine, temveč so vse domnevne končne reči samo določitve in omejitve enega, ki edino resnično je. »Kolikor torej obstajajo le na neki določen način, so posamične reči non-entia.« (F. H. Jacobi, *op. cit.*, Werke, IV.1, str. 182–183.)

Človek spozna le, vtem ko pojmi; in pojmi le, vtem ko – spreminja-  
joč stvar v golo podobo – *podobo naredi za stvar, stvar za nič*.<sup>8</sup>

Ta anihilacija pa ne prinese samo nekakšne sprevrnitve prave hierarhije bivajočega, ni gola konverzija v idealni obstoj, s katero se domnevno ne bi izgubilo nič vsebinskega. Kajti ker »stvar poj-  
mimo le, kolikor jo lahko konstruiramo, jo v mislih proizvedemo  
pred seboj«,<sup>9</sup> naše spoznanje ne more biti adekvatno nadomestilo  
za izgubljeno stvar, temveč veliko bolj izraža dejstvene zmožnosti  
našega spoznavnega aparata. Kar je spoznano na ta način, so v  
prvi vrsti *konstruktiva tega bistveno omejenega subjekta spoznanja*<sup>10</sup>  
in ti se tako v primerjavi z reči samimi tudi po vsebini izkažejo  
za neveljavne in nične. »Filozofiranje čistega uma mora biti torej  
kemični proces, s katerim se vse razen njega preobrazi v nič.«<sup>11</sup>  
Njegova resnica je, da uniči svet, kakor je, in namesto njega tako  
rekoč iz nič ustvari svet, katerega veljava je nična: postavi ga sam  
in obstaja zgolj zanj, kot določilo njegovega obstoja.

V tem drugem koraku je subjekt sicer izgubil svet, toda zato  
je vsaj njegov lasten obstoj ostal neokrnjen. V nekem smislu se je  
njegov bivanjski način celo povišal, saj je postal takorekoč absolut  
svojega sveta. No, sedaj pa Jacobi pokaže, da je podrobno sledil  
nedavnemu razvoju filozofije, in argument, ki je v osnovi Kantov,

<sup>8</sup> F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Werke, III, str. 20. – Jacobi nadaljuje:  
»Razločnejše! Stvar pojмимо le, kolikor jo lahko konstruiramo, kolikor lahko  
naredimo, da nam v mislih pred nami nastane, *postane*. Kolikor je ne moremo  
konstruirati, kolikor je ne moremo sami proizvesti v mislih, je ne pojмимо.«

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cf. npr. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza. Beilagen*, Werke,  
IV.2, str. 132: »Univerzum si prilastimo, tako da ga raztrgamo in si ustvarimo  
svojim sposobnostim primeren, dejanskemu svetu povsem neenak svet *iz  
podob, idej in besed*. Kar ustvarimo na ta način, popolnoma razumemo, kolikor  
je to naša stvaritev; česar se ne da ustvariti na ta način, ne razumemo; naš  
filozofski razum ne seže preko naših lastnih proizvodov.«

<sup>11</sup> F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Werke, III, str. 20. – Cf. tudi *op. cit.*, str.  
21: »Če naj bi neko bitje postalo za nas *dovršeno* pojmljeni predmet, bi ga  
moral *objektivno* – *kot za sebe obstoječe* – v mislih odpraviti, uničiti, in ga  
pustiti nastati vseskozi *subjektivno*, kot našo lastno stvaritev – *golo shemo*.«

obrbe proti transcendentalnemu idealizmu samemu. Kant namreč opozarja, da za spoznanje jaza veljajo isti splošni pogoji, kot jim je sicer podvrženo spoznanje nasploh. Pokazalo pa se je, da spoznati pomeni uničiti stvar samo in jo ponovno ustvariti iz nič: jaz se lahko polasti sveta samo toliko, kolikor nastopa kot njegov stvarnik.

Toda tudi svoj lastni stvarnik je lahko samo pod navedenim občim pogojem; *po bitju* se mora uničiti, da bi nastal, se imel edino v *pojmu*: v pojmu nekega čistega absolutnega izhajanja in vhajanja, izvorno – *iz nič*, *k nič*, *za nič*, v nič.<sup>12</sup>

Ker si je subjekt dan le v predstavnem modusu, tudi njega zadene ista usoda, ki sicer velja za predmete spoznanja: postane nekaj ničnega, slepilo samega sebe, *forma neke forme*,<sup>13</sup> nič, ki se prikazuje nekemu nič, skratka nekaj breztemeljnega, kar se mora v prevzetnem poskusu, da bi se utemeljilo zgolj v sebi, razpustiti v brezno lastnega nič. V tej skrajni radikalizaciji nihilizma ne vidi Jacobi nobene druge alternative, kot da privzamemo obstoj nečesa, kar nas presega in kar edino lahko zagotovi bit, nenazadnje tudi nas samih.

Človek pa ima tole izbiro, to edino: *nič* ali *Bog*. Če izbere nič, naredi *sebe* za Boga, se pravi, za Boga naredi *prikazen*; kajti če ni Boga, je nemogoče, da ne bi človek in vse, kar ga obdaja, bila gola *prikazen*. Ponavljam: Bog je, in je *zunaj mene*, *živo*, *za sebe obstoječe bitje*, ali pa sem bog *jaz*. Tretjega ni.<sup>14</sup>

Kdor izbere filozofijo, tega dosledna raba načela razuma nujno privede do idealizma Fichtejevega vedoslovja, znotraj katerega

<sup>12</sup> *Op. cit.*, str. 20–21.

<sup>13</sup> Cf. F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben*, Werke, II, str. 216: »Jaz sem vse in zunaj mene v pravem pomenu ni nič; in jaz, svoj vse, sem na koncu prav tako pač le *prazno slepilo* nečesa; *forma neke forme*; ravno tako prikazen, kot so druge reči, ki jim pravim pojavi, kakor celotna narava, njen red in njeni zakoni.«

<sup>14</sup> F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Werke, III, str. 49.

je jaz absolutna substanca svojega sveta. Vendar zdaj že vemo, da je njegova vsemogočnost zgolj začasna in navidezna. Kajti če je filozofija res konsekventna, in filozofija je le toliko, kolikor je konsekventna, če se torej na tej točki ne zaustavi, temveč misli naprej, potem se absolutni jaz sam razkrije za absolutno praznino, iz katere ga lahko odreši edino privzem nečesa, kar obstaja neodvisno od jaza. To je absolutna izbira, pred katero stoji filozofija, tretjega ni. Ironija usode je hotela, da je s padcem Fichtejevega absolutnega jaza, ki je brez opore Boga zgrmel v brezno nič, tudi Fichtejev empirični jaz podlegel očitkom brezboštva.<sup>15</sup>

## II

Obtožba nihilizma je imela izjemen odmev. Ne samo, da je Jacobi spet enkrat uspel določiti okvire filozofske debate, problematika nihilizma se je prebila v splošno zavest učene javnosti. Za posebej dovzetne so se izkazali literati, ki so v obdobju zgodnje romantike že tako posvečali posebno pozornost brezdanjim globinam (lastne) subjektivnosti in jim je izbira med vsem in ničem nudila ravno še dovolj velik razpon za veličino njihove osebe. V nesporni fascinaciji nad ničem se je v njihovem krogu razvil pravi *nihilistični diskurz*, v katerem so igrali osrednjo vlogo izrazi, kot so *nič* in *noč*, *brezno*, *praznina*, *prikazen*, *smrt* ipd.; postal je tako razširjen, da v prisotnosti teh izrazov dostikrat ne smemo videti nič drugega kot znamenje duha časa. Kot naključen indikator razsežnosti pojava navedimo, da je Jean Paul svojo *Malo šolo estetike* začel s predstavitvijo »poetičnih nihilistov«, ki »v naperjenosti na jaz raje uničijo svet in veseljstvo, samo da bi si v ničü naredili prostor za *igro*«. <sup>16</sup>

<sup>15</sup> Glede spora o ateizmu cf. Klaus-Michael Kodalle in Martin Ohst, *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

<sup>16</sup> Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, Felix Meiner, Hamburg 1990, str. 31; Jean Paul na istem mestu npr. pristavlja: »Zaničevalec veseljstva ne spoštuje ničesar drugega kot sebe in se v noči ne boji ničesar drugega kot svojih stvaritev.« – Za predstavitev jenskih literarno-estetskih vzporednic nihilizma cf.

Seveda pa je Jacobijeva metoda poenostavljanja v izsiljene izbire pustila najglobljo sled pri filozofih, in tu morda v prvi vrsti ravno pri Heglu. Če npr. Hegel v *Predavanjih o zgodovini filozofije* trdi: »Spinoza je odločilna točka moderne filozofije: ali Spinoza ali ni filozofije«,<sup>17</sup> potem s tem samo priznava pravilnost *Jacobijeve* zastavitve. Celó slavno programsko izjavo, češ da je treba resnično pojmovati ne samo kot substanco, temveč v enaki meri tudi kot subjekt, lahko povsem utemeljeno beremo kot formulacijo projekta, kako skozi Spinozo (substanco) vendarle ohraniti svobodo (subjekt), kako vztrajati pri filozofiji in se obenem izogniti tistim konsekvencam, ki se po Jacobijevem mnenju neizogibno navezujejo nanjo.

Tudi glede razprave o nihilizmu Hegel na začetku jenskega obdobja zavzame v osnovi enako držo. Njegova prva gesta je sprejetje Jacobijeve diagnoze, priznanje, da se filozofija Fichtejevega tipa nujno izteče v prazni formalizem. Vendar Hegel še enkrat ne more sprejeti Jacobijeve rešitve: »skok vere« pomeni odpoved filozofiji, ki se pravemu problemu samo izogne in celo sam prispeva k njegovi učvrstitvi in nerešljivosti. Če je Jacobi vztrajal pri alternativni ali nič ali Bog, tretjega ni, Hegel zato pristavi:

---

urednikovo uvodno študijo v Dieter Arendt (ur.), *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970, zlasti str. 9–38.

Nasploh bi bilo zanimivo preučiti pomen *literarne* dimenzije za sam *filozofski* diskurz o nihilizmu; prim. npr. prikaz čiste subjektivnosti kot vrvenja podob pri Jacobiju (npr. v že navedenem *Davidu Humu*, Werke, II, str. 216: »Jaz sem vse in zunaj mene v pravem pomenu ni nič; in jaz, svoj vse, sem na koncu prav tako pač le prazno slepilo nečesa; forma neke forme; ravno tako prikazen ...«), Fichteju (npr. v *Bestimmung des Menschen*, Werke [ur. I. Fichte], II, str. 245: »Jaz sam sploh ne vem in nisem. Podobe so: one so edino, kar obstaja, in one vedo zase, na način podob; – podobe, ki se prikazujejo, ne da bi obstajalo kaj, čemur bi se prikazovale ...) in Heglu (npr. v t. i. *Jenski realni filozofiji*, *Jenaer Systementwürfe*, III, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, str. 172: »Človek je ta noč, ta prazni nič, ki v svoji enostavnosti vsebuje vse – bogastvo neskončno mnogih predstav, podob, od katerih mu nobena ravno ne pade – ali ki niso nič drugega kot pričujoče ...«).

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA, 20, str. 163–164.

Je tretje, pravi nasprotno filozofija, in filozofija je s tem, da tretje je.<sup>18</sup>

Nadaljnji obstoj filozofije je strogo vzeto odvisen od tega, koliko ji bo uspelo razrešiti zagato nihilizma, in to bi ji uspelo toliko, kolikor bo *proti izključujoči logiki refleksije* za svoj predmet vzela nič in skozenj vendarle uspela proizvesti nekaj.

Pri tem se je Hegel lahko izdatno oprl na Schellingova izvajanja. Ta je neodvisno že prej razvil nastavke za filozofijo absolutnega, znotraj katere je bil *nič ovrednoten pozitivno*, in to še zlasti v navezavi na intelektualni zor kot tisto obliko spoznavanja, ki ni vezana na običajne omejitve refleksije. »Kajti če se nič imenuje tisto, kar sploh ni *objekt*, potem mora nič zagotovo nastopiti tam, kjer bi ne-objekt vendarle hoteli zreti objektivno.«<sup>19</sup> Tisto, na čemer temelji celotni svet končnih, pogojenih reči, pač ne more biti reč refleksije. *Za refleksijo* je ta točka – naj jo podrobneje opredelimo kot čisti jaz, kot bit samo ali tudi kot absolutno – vse prej čisti nič. Toda razlog za to ni v ničnosti jaza ali biti, temveč nasprotno v vezanosti refleksije na končno in omejeno, v njeni neprimernosti, da bi zajela nepogojeno samo. Refleksija v skladu s – spet Spinozovim! – načelom *omnis determinatio negatio est* deluje v modusu nasprotipostavljanja, svoja določila postavlja z zoperstavitvijo, z zanikanjem nasprotja in je zato bistveno ujeta v sfero končnosti in razdvojitve. Če se torej filozofija za Jacobija izteče v nihilizem, trdi Hegel, potem se to zgodi samo zato, ker je sam absolutiziral refleksijo v njeni končnosti in jo obravnaval kot edino sredstvo spoznanja. Prav ker je ostal v horizontu formalne refleksije, se mu je absolutno samo, ki je prva naloga resnične filozofije, spreverglo v prazni nič.<sup>20</sup> Nihilizem *njegove* filozofije je

<sup>18</sup> G. F. W. Hegel, *Glauben und Wissen*, TWA, 2, str. 411.

<sup>19</sup> F. W. J. Schelling, *Werke*, I/1, str. 326.

<sup>20</sup> Cf. npr. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, TWA, 2, str. 367: »Za refleksijo ... se nič začne tam, kjer ni absolutne, izolirane, od absolutne substance abstrahirane končnosti, in nič refleksije zoperstavljena realnost refleksije, nekaj refleksije je sploh le ta absolutna zoperstavitev in absolutna konč-

*samozakrivljeni nihilizem*, ki nastopi kot nujna posledica samovoljne omejitve filozofije na logiko refleksije, dejstva, da se pred ničem zaustavi. In obratno, ta nihilizem je sposobna preseči šele tista filozofija, ki ta nič zares vzame za svoj predmet: *dovršena filozofija sovpade z mišljenjem nič*.

Prvo filozofije pa je spoznati absolutni nič, česar Fichtejeva filozofija nikakor ne uspe, naj jo Jacobijeva še tako zavrača zaradi tega; nasprotno, obe sta v filozofiji zoperstavljenem niču.<sup>21</sup>

Da bi spoznali absolutni nič, je očitno treba preseči refleksijsko logiko zoperstavljanja, vendar enako očitno ne na način, da bi se ji preprosto odpovedali, kot je storil Jacobi, saj je s tem ravno učvrstil tisti izključujoči ali-ali in s tem še enkrat zapadel nazaj v omejitve refleksije. Edina možnost za preseganje refleksije je zato za Hegla v tem, da *refleksijo pripoznamo kot notranji moment samorazvoja absolutna samega*. Nenazadnje tudi razdvojitve modernega sveta ni mogoče odpraviti s poskusom obnovitve izgubljene enotnosti: razdvojitve je dejstvo sodobnega sveta, je prav »eden od faktorjev življenja«, in zato se lahko enotnost vzpostavi le na ozadju sile razdvojitve in skozi njo. Podobno Hegel meni, da je mogoče refleksijo preseči samo s tem, da jo afirmiramo v vsej njeni *negativni moči* in njeno lastno negativnost izkoristimo za njeno *imanentno samopreseganje*.

Kako si je to Hegel predstavljal, si lahko v grobem zasnutku ogledamo v *Spisu o diferenci*. Hegel je tam refleksijo obravnaval z dveh vidikov, kot formalno in absolutno refleksijo, kot razum in um: oba naj bi bila po bistvu identična, razlika je pravzaprav zgolj v tem, da razumu manjka njegova zavest o identiteti z umom. Razum je preprosto um, ki se je na neki parcialni točki zaustavil in jo začel obravnavati kot absolutno. Razum je um, ki

---

nost.« – Poudarili smo že, da je spor o nihilizmu tudi spor o pravem pojmovanju nič. Ker je Jacobi realnost pripisal nečemu končnemu in ničnemu in se mu je neskončno in absolutno sprevrglo v nič, je *njegov* nič prava naloga filozofije.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, TWA, 2, str. 410.

v svoji logiki ni šel do konca. Zato za preseganje slabe refleksije oziroma za dvig razuma na stališče uma ni treba nekakšnih zunanjih dodatkov, temveč je treba zgolj *vztrajati na negativnosti refleksije* in jo po njenih lastnih zakonih prignati do njenega skrajnega roba. Heglova stava je, da bo v tistem trenutku »razum in njegov svet doletel propad«. Ker namreč refleksija deluje v režimu nasprotipostavljanja, se lahko kot ta končna refleksija ohrani le toliko, kolikor svojo imanentno protislovnost izvrže na svoj rob, kolikor »ima pred seboj in za seboj neko nedoločeno« in se sama zadržuje v vmesnem področju »med dvema nočema«; ko pa se enkrat logika refleksije totalizira, ko nima več nobene zunanosti, v katero bi se lahko zatekla, njeno notranje protislovno neizogibno vdre na plan. Kot ta formalna refleksija se sesuje in preoblikuje v absolutno refleksijo, v um.

Kolikor refleksija naredi za svoj predmet samo sebe, je njen najvišji zakon, ki ji je dan od uma in s katerim postane um, njeno uničenje; kakor vse, refleksija obstoji le v absolutu, vendar mu je kot refleksija zoperstavljena; da bi torej obstala, si mora dati zakon samouničenja.<sup>22</sup>

### III

Kot rečeno, se ta miselni tok v veliki meri vpiše v Schellingov model samomanifestacije absoluta. Končnega strogo vzeto ni: njegova ničnost se manifestira s tem, da – na podlagi imanentne nujnosti – *kot končno* propade in s tem ponovno vzpostavi svojo bistveno istost z absolutom. Cilj spoznanja naj bi bil spoznati to absolutno identiteto. Ker pa je absolutna identiteta za formalno refleksijo smrt, jo lahko spozna le negativno, tako da ob danem končnem določilu zatrdi tudi njegovo nasprotje, ju tako obe v njuni končnosti izniči in naveže na absolut. Ta nič končnega naj

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, TWA, 2, str. 28.



bi bil znamenje neskončnega sredi končnega samega in zato najvišje spoznanje, ki ga je zmožna refleksija.

Toda, se moramo vprašati, kaj zdaj? Kakšen je *pozitivni rezultat* tega samouničenja refleksije? Ali ni njegov proizvod ne absolutni nič, temveč natanko tisti vedno isti prazni nič, abstrakcija praznine, ki smo se mu z absolutnim spoznanjem ravno hoteli izogniti? Ali nismo torej s tovrstnim poskusom preseganja Jacobijeve alternative zapadli nazaj v isti nič, v katerega je pred tem zdrknil Jacobi?

Sum o strukturi analogiji med Schellingovim absolutnim spoznavanjem in Jacobijevim verovanjem dodatno podkrepi nenavadna sorodnost subjektivne držbe obeh filozofov. V spisu *Verovanje in vedenje* Hegel »refleksijski filozofiji subjektivnosti« ne očita samo absolutizacije končnega in formalne refleksije, temveč pri Jacobiju še posebej razkriva njen pragmatični paradoks. Hegel priznava, da bi pri nekem zares neposrednem, neobremenjenem verovanju načeloma mogli dopustiti možnost neposrednega vedenja absolutnega, ki bi s tem premagalo omejitve refleksijskega spoznavanja. Toda če takšno verovanje nastopi kot filozofska držba, vztraja Hegel, potem v celoti izgubi tisto »čisto neobremenjenost«, ki naj bi ga odlikovala, saj se s postavitvijo v razmerje do refleksije tudi *kot vera* »aficira« in »onečisti«. Poleg tega je tudi filozofsko irelevantno.

Celotna sfera končnosti, tistega biti sam nekaj, čutnosti, v resnični veri potone pred mišljenjem in gledanjem večnega, kar tu postane eno, vse muhe subjektivnosti zgorijo v tem požirajočem ognju, in *celo zavest* tega predavanja in uničenja je uničena.<sup>23</sup>

Ker se subjekt resničnega verovanja kot subjekt izbriše, je edina sled, ki jo lahko pusti za seboj, pravzaprav samo sled poraza. Če namreč deklarira uspeh, s tem neposredno pokaže, da mu je spodletelo. V vsakem primeru nam zaradi odsotnosti objektivnih kriterijev pri takem verovanju edino *subjektov odnos do sebe*

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, TWA, 2, str. 382.

posreduje nekaj objektivne resnice njegove vednosti. Kolikor pa se subjektivnost Jacobijevega verovanja »v samem svojem uničenju reši«, se za Hegla s tem pozitivno izkaže njena zlaganost, ki je toliko bolj vredna obsojanja, ker je obenem *zvita*. Ker namreč »onečisti vero« ravno z deklariranim vztrajanjem pri njeni čistosti in »posveti subjektivnost« prav z razpredanjem o potrebi po njenem izbrisu, je v nekem smislu nedostopna in lahko na videz že vnaprej zavrne očitek nečistosti in »samopobožanjenja«. <sup>24</sup> Zdi se pač, da nekomu, ki vehementno izreka zahtevo po desubjektivaciji, že zaradi zavezujočnosti besed ni mogoče očitati, da ima njegov postopek za posledico ravno vztrajanje pri partikularni subjektivnosti in njenih muhah. Spor se lahko v najboljšem primeru izteče v suho zagotavljanje, ki pomeni sesutje skupnega diskurzivnega polja. Toda ravno zato je, še enkrat, treba v okoliščinah, ko je objektivna presoja nemogoča, *objektivno resnico iskati v subjektivni drži*.

Kaj to pomeni za Jacobijevo filozofijo verovanja ali občutenja, je na dlani: dovolj si je ogledati lik Allwila ali Woldemarja. <sup>25</sup> Toda po tem kriteriju se tudi Schellingova teorija absolutnega spoznavanja izkaže za enako neresnično! Na objektivni ravni je njen rezultat *vedno isto zagotavljanje praznega ničā*, ki je kot noč, v kateri so vse krave črne; na subjektivni ravni je najvišja modrost *dosežena brez vsakega truda*, tako rekoč mehanično s preprosto zatrditvijo nasprotja, s katerim se obe določili izničita in spoznata kot eno z absolutom. Namesto da bi absolutni nič

<sup>24</sup> Cf. *op. cit.*, str. 383: »In ker je v njem oboje, tako uničena kot rešena subjektivnost, je subjektivnost upravičena, kajti sklicuje se na svojo uničenost.«

<sup>25</sup> Cf. *op. cit.*, str. 386–387: »Osnovni ton teh likov pa je zavestno pomanjkanje objektivnosti, ... motrenje samega sebe, ki z lepo individualnostjo izvede isto preobrazbo, ki se je zgodila z vero, da si namreč s to zavestjo individualne svobode dá zavest odpravljenega subjektivnosti in odpravljenega egoizma, vendar s to zavestjo postavi ravno skrajno subjektivnost in notranje malikovanje in ju hkrati upraviči.« – Za zanimiv poudarek, ki se nekoliko razlikuje od našega, cf. Kazimir Drilo, »Aneignung des Absoluten in Jacobis 'Woldemar' und Hegels Kritik in 'Glauben und Wissen'«, *Hegel-Jahrbuch 2005*, str. 215–220.

*mislila*, se zadovolji z ničem nedoločnosti, ki ga drži skupaj neka prav tako nedoločena zmožnost transcendentnega zrenja, ki je povrh vsega stvar genialne inspiracije. Verodostojnost ji daje edino subjektivno zagotavljanje, torej je njena resnica lahko le afirmacija subjektivnosti. Po tej plati se skratka Schellingovo absolutno spoznavanje ne razlikuje od Jacobijeve filozofije verovanja!

Sami menimo, da je to eden od razlogov, zaradi katerih se je Hegel že v spisu o vednosti in verovanju začel oddaljevati od Schellingovega stališča. Njegov program bi lahko povzeli v dveh tezah: *naloga filozofije je absolutni nič zares misliti*, zajeti ga je treba v pojem, in to med drugim implicira, da mora biti tudi rezultat samouničenja refleksije pojmljen refleksijsko oziroma pozitivno, določno; in drugič, *mišljenje je bistveno naporno*, implicira zastavitev lastne subjektivnosti. Obe tezi lahko najdemo združeni v sklepnih formulacijah, ki jim moramo zato pripisati programsko vrednost.

Čisti pojem ali neskončnost kot brezno niča, v katerem potone vsa bit, mora neskončno bolečino, ki je bila prej le zgodovinsko v omiki in kot občutje, na katerem sloni religija novega časa, občutje: Bog sam je mrtev, ... označiti čisto kot moment, vendar tudi nič več kot le moment najvišje ideje, in tako temu, kar je bilo denimo ... pojem formalne abstrakcije, dati neko filozofsko eksistenco in tako filozofiji idejo absolutne svobode, in s tem ponovno vzpostaviti absolutno trpljenje ali spekulativni Veliki petek, ki je sicer bil historičen, in to v vsej resnici in ostrini njegove brezbožnosti ...<sup>26</sup>

Pojem sam se mora soočiti z neskončno bolečino, nalogo mišljenja – »in naloga nihilizma vsekakor leži v čistem mišljenju« – mora prignati do točke zloma, kjer se mu vse trdno zamaje in vse določno na podlagi lastne negativnosti dokončno sesuje v nič. Toda ob tem soočenju z ničem čisti pojem ravno ne sme obupati in se bodisi zateči k veri (Jacobi) ali pa ta prazni nič samovoljno zatrditi kot svoj vse (Schelling). To neskončno bolečino

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, TWA, 2, str. 432–433.

je treba nasprotno vzdržati, izkusiti je treba radikalno zapuščenost in kljub totalni brezupnosti – *mislimi naprej*. Kajti če je občutje neskončne brezdanjosti nič vsekakor nujni moment absolutne ideje, Hegel obenem vztraja, da *ne sme biti tisto zadnje*, marveč mora biti res *zgolj* moment. Mišljenje mora torej nastopati ne samo kot »negativna stran absoluta, ki je čisto uničenje nasprotja ali končnosti«, temveč mora biti obenem predvsem »vir večnega gibanja ali končnosti, ki je neskončna, tj. ki se večno uničuje, in iz tega nič in čiste noči neskončnosti se ... dviga resnica«. <sup>27</sup> Naloga nihilizma ali dovršene filozofije se tako nazadnje glasi, da na koncu križevega pota refleksije z vztrajanjem v njenem niču dá vstati pojmu v njegovi pozitivnosti.

Primerjava s historičnim Velikim petkom ni zgolj metaforična. Z njo Hegel ne napotuje samo na uničenje vsega neposredno bivajočega, temveč obenem poudarja, da podobno kot je na religioznem področju trpljenje človeka v zapuščenosti od Boga pogoj za vzpostavitev duhovnega občestva, tako je tudi na področju filozofije moment subjektivne potrditve mišljenja eden od pogojev možnosti ponovnega vstajenja pojma iz brezna nič. Hegel očitno meni, da se mora absolutna negativnost ustrezno izraziti tudi na subjektivni ravni. To manifestacijo je Hegel najprej mislil zlasti v navezavi na smrt, ki naj bi bila »pogaj negativnega absoluta, čiste svobode«, <sup>28</sup> pozneje pa jo je razširil v sklop pojmov, kot so *strah, ostrina, resnoba, delo, napor*, ki jih združuje to, da izražajo subjektivno doživetje tiste negativnosti, ki poganja svobodo, mišljenje in nazadnje absolut. Ti pojmi so način, kako se imanentna negativnost absolutnega vpisuje v bit subjekta samega.

Seveda to ne pomeni, da je že samo trpljenje zagotovilo resničnosti subjektive vednosti. Toda kolikor je za osamosvojitve formalne refleksije in posledično obtičanje v niču kriva ravno prezgodnja opustitev naloge mišljenja, konceptualna lenoba,

<sup>27</sup> *Op. cit.*, str. 410.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, TWA, 2, str. 479.

toliko je subjektivna zavezanost k mišljenju pogoj možnosti spekulativnega vstajenja. Na srečo pa za Hegla ta subjektivni moment nazadnje ni edini kriterij. Podobno kot se drevo spozna po sadežu, enako je za presojo uspešnosti premagovanja nič odločilno predvsem vprašanje, ali se je skozi samouničenje refleksije dejansko odprl *nov prostor*, ki ga prej ni bilo, neko novo pozitivno določeno spoznanje. Šele tedaj lahko razširimo veselo novico, da je tudi filozofija po poti čistega pojma vstala iz brezna absolutnega nič.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Tu predlagano branje Heglove implicitne kritike Schellinga se v veliki meri ujema z izvajanji, ki jih je o Žižkovem modelu »transgresije skozi eksplisitno imanenco« podal Robert Pfaller v članku »Negation and Its Realibilities. An Empty Subject for Ideology?« (*Sic* 2, str. 225–246). Rečeno nekoliko poenostavljeno, naj bi Žižek izhajal iz stališča, da se ravno ob poskusu pobega pred ideologijo subjekt toliko čvrsteje ujame v njen primež, saj je domnevna neideološka resnica pač tipično ideološki konstrukt; edini način negacije ideologije tako ostane v tem, da se odrečemo vsaki onstranosti in z vsebinsko prazno gesto svoje stališče eksplicitno pripoznamo kot bistveno ideološko. Nasproti temu Pfaller najprej opozarja, da je takšno »zvito zanikanje« ideologije pravzaprav precej razširjena sestavina številnih (post)modernih ideologij, ki jih kljub vsej njihovi zvijačnosti pri preseganju ideologije praviloma izdaja enoznačna materialnost. Predvsem pa poudarja, da »če hočemo preseči neki prostor, moramo priti v neki drugi prostor«, nadalje, da mora ta prostor »imeti pozitivno naravo«, in nazadnje, da morajo iz njega izhajati tudi pozitivni učinki. Ker pa opisani način preseganja obstoji v »goli gesti« negacije in nima specifičnih pogojev in učinkov, je Pfallerjeva ocena ostra: »Dialektični pojem transgresije skozi eksplicitno imanenco je pojem ideološke integracije.« (*Op. cit.*, str. 236.) Na to Pfaller naveže še druge preudarke, ki poudarjajo ontološko in topološko prednost Spinoze (in Althusserja) pred Heglom (in Lacanom).

Pfallerjeva argumentacija je povsem veljavna. Toda če je naša interpretacija pravilna, v resnici *ni naperjena proti Heglu, temveč proti Schellingu*, saj pravzaprav zgolj povzema miselno pot Heglove kritike Schellinga. Kajti čeprav je Hegel skupaj s Schellingom hotel preseči nihilizem z negativnostjo samo, je obenem vztrajal, da se lahko to zgodi le s pojmovno predelavo nič, torej pod specifičnimi pogoji, in da mora iz tega iziti določen, torej pozitiven rezultat. V *Fenomenologiji duha*, potem ko zastor pojavov pade in postane očitno, da zadaj za njim ni ničesar, če tja ne stopimo mi sami, Hegel tako pravi: »Vendar se hkrati tudi izkaže, da ni mogoče kar tako naravnost iti tja zadaj.« (*Cf. Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 96.) In ko se zdi, da opisuje

## IV

V trenutku, ko je bil zapisan, je program spekulativnega Velikega petka v veliki meri ostal zgolj program. Heglu je tedaj manjkalo konceptualno orodje, kako na pozitiven način misliti tisti nič, ki se vzpostavi po samouničenju končnosti. To mu je uspelo šele, ko je razvil pojem drugega samega sebe in je negativnost vnesel v sam absolut, ne samo v njegov pojav – skratka, ko je absolutno začel pojmovati kot duha. Ko se je to zgodilo, je nihilistični diskurz izgubil svojo vlogo in je kmalu tudi zares izginil. Kljub temu je mogoče reči, da se je specifično Heglovo stališče spekulativnega idealizma, ki vztraja pri *mišljenju protislovja*, oblikovalo ravno v soočenju z nihilizmom. In tudi če se je izraz skoraj v celoti umaknil v ozadje, je sama problematika negativnosti, nič in nihilizma ostala pomembna prvina Heglovega dokončnega sistema.<sup>30</sup>

V *Fenomenologiji duha* lahko npr. tako rekoč nazorno vidimo, kako se je nekdanja debata o nihilizmu prevedla v vprašanje skepticizma. Napredovanje zavesti je prikazano kot pot dvoma in obupa,<sup>31</sup> kot »der sich vollbringende Skepticismus«. Ta skepti-

---

ravno transgresijo z eksplicitnim vztrajanjem pri imanenci: »Nadčutno je torej pojav, kot pojav,« Hegel nemudoma pristavi: »Če pri tem kdo misli, da nadčutno torej je čutni svet ..., je to sprevrnjeno razumevanje; kajti nadčutno vse prej ni svet čutnega vedenja in zaznavanja, postavljen kot bivajoč, temveč ... kot odpravljen.« (Cf. *op. cit.*, str. 85.) Če nam torej Hegel pravi, da nadčutnega ne smemo iskati onstran čutnega ali nad njim, potem to ne pomeni *niti*, da je nadčutno preprosto isto kot čutno, *niti*, da nadčutnega ni; nasprotno, s tem hoče reči, da nadčutnega ne smemo iskati nikjer drugje kot v čutnem in ga moramo prav v njem *pojmovno proizvesti*. Proti Pfallerjevi spinozistični tezi o primatu pozitivnosti bi tako Hegel verjetno zagovarjal stališče, da novopridobljeni prostor sicer vsekakor mora biti pozitiven in produktiven, vendar nikakor ni nujno, da neposredno od zunaj zamejuje starega, saj ga neodvisno od dela negativnosti ravno še ni in vse dotlej, če sploh, obstaja le v gubah in razpokah starega prostora.

<sup>30</sup> Cf. Wolfgang Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bouvier, Bonn 1977.

<sup>31</sup> Povsem na koncu *Fenomenologije duha* je označena celo kot »kalvarija absolutnega duha«.

cizem pa je treba razlikovati, pravi Hegel, od onega običajnega skepticizma filozofije, »ki v rezultatu vidi vedno le čisti nič« in »konča z abstrakcijo nič ali praznine«. Da se skepticizem ne bi prikazoval kot zgolj negativno gibanje, se je treba le dokopati do pojma »določne negacije«, katere nič je nič tega, iz česar izhaja, in je zato tudi sam določen. In za to »na sebi povsem enostavno opažanje« ni treba kakih zunanjih dodatkov, temveč le »ne smemo abstrahirati«: treba je vztrajati, skepticizem je treba prignati do konca, pa se nam bo iz tega nič, ki je »noč gole refleksije in rezonirajočega razuma« dvignilo »poldne življenja«. Hegel tu učvrsti vednost pred napadi skepticizma ravno skozi dovršeno izpeljavo skepticizma samega, kakor je prej poskušal preseči nihilizem ravno skozi dovršeni nihilizem. Pravzaprav nam že sam pojem *Aufhebung*, ki skozi negacijo afirmira, ohranja vso dediščino dovršenega nihilizma, ki izvede spekulativno *Auferstehung*.

V tem smislu tudi ni napak reči, da je Heglova filozofija spekulativna dovršitev temeljnega nauka krščanstva. Le da je treba upoštevati, da je po Heglu medij religije občutje, medij filozofije pa čisti pojem. Četudi bo mišljenje vedno ostalo težko, ker je delo pojma bistveno naporno, je v tem smislu patetika znamenje nedovršenosti filozofije. Prisotnost močnih podob prej razkriva šibkost pojma. Natančneje, manjša ko je njegova določnost, bolj je odvisen od navzočnosti subjektive partikularnosti v mišljenju; moč pojma pa se bo obratno vedno izkazala skozi zabris mislečega subjekta. Prav zato je naloga mišljenja za subjekta težka: zahteva njegovo samoutajitev. In prav zato mora tudi sam subjekt iti skozi *izkustvo* spekulativnega Velikega petka: absolutno trpljenje je natančno v izbrisu njegove partikularnosti, ki se mora skriti za določnostjo mišljenja samega.

Namesto da bi poudarjali mesta *Fenomenologije duha*, kjer Hegel – zanimivo, zlasti v predgovoru – podaja nalogo filozofije s slikovitimi primerami, bi zato za konec raje opozorili na tisto izkustvo zavesti, ki je za Hegla neposredni pogoj vstopa v red čistega mišljenja. Gre seveda za izkustvo hlapčevske zavesti, ki nikakor ni v tem, da bi se ta ustrašila za to ali ono, tudi če temu

rečemo življenje. Čistemu samozavedanju ni težko umreti, njemu je nasprotno težko odreči se samostojnosti, težko mu je brez nje živeti.<sup>32</sup> Temu momentu lahko rečemo čast: samozavedanje je za svojo čast pripravljeno tudi umreti. Subjekt se je pripravil odreči čemurkoli, svoji časti, svojemu imenu ne. Toda ravno s tem se izkaže, da je vezan na neko partikularnost, da je v njem ostalo nekaj rečevnega in da torej ni v celoti samozavedanje, katerega bistvo je natanko v absolutni negativnosti vsega bitnega. Nasprotno pa je hlapčevska zavest v soočenju s smrtjo izkusila absolutni strah: »V njem se je notranje razpustila, v sebi je vseskozi trepetala, in vse fiksno v njej se je pretreslo.«<sup>33</sup> To »absolutno utekočinjenje vsega obstoja« pa je, dodaja Hegel, natanko tista »čista negativnost«, ki tvori bistvo samozavedanja. Hlapčevska zavest je tako v absolutnem strahu ne samo izkusila svoje lastno bistvo, temveč je predvsem spoznala, da v njej kot čisti negativno-

<sup>32</sup> Figuri gospodarja in hlapca ne nastopata brez razloga v razdelku pod naslovom »Samostojnost in nesamostojnost samozavedanja«, ki samo sledi prvi konkretizaciji samozavedanja po njegovi vzpostavitvi. Tu bi lahko celo tvegali tezo, da v poglavju o samozavedanju (»Resnica gotovosti samega sebe«) Hegel obravnava natanko očitek nihilizma, ki ga je (Fichtejevi) filozofiji jaza postavil Jacobi. S samozavedanjem namreč na neki način dosežemo cilj *Fenomenologije duha* (vstopimo v »domačo kraljestvo resnice«, »predmet ustreza pojmu«), vendar na tej prvi stopnji tako ta čisti jaz sam kot njegov predmet nimata obstoja, se odpravita (»razlika ne biva«, »izgubi se samo glavni moment sam, namreč enostavni samostojni obstoj za zavest«). Prav kolikor je čisti jaz hotel biti povsem samostojen, se mu podobno kot pri Fichteju vse razpusti v nič, in obratno, šele skozi svoje drugo, kot nesamostojen, se lahko postavi kot samostojen (»samozavedanje prejme svojo zadovoljitev šele v drugem samozavedanju«). Toliko bi lahko rekli, da po Heglovem mnenju subjekta šele intersubjektivnost obvaruje pred sicer nenehno grožnjo nihilizma.

Toda če Hegel tu res rešuje tisti problem, na katerega je ob Fichtejevem jazu opozoril Jacobi, je treba dodati, da s tem ubere neko pot, ki sta jo utrla Fichte in Jacobi sama. Cf. npr. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, Werke, IV.1, str. 211: »Kajti brez ti tudi jaz ni možen.« Podobno tudi J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Werke, III, str. 39: »Človek ... postane človek le med ljudmi; in ker ne more biti nič drugega kot človek in sploh ne bi bil, ko ne bi bil to – če naj ljudje sploh so, potem jih mora biti več.«

<sup>33</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str. 108.



sti ni ničesar, kar bi bivalo na način biti. Kar se navzven kaže kot bojazljivost, znamenje šibkosti, je v resnici izraz moči samozavedanja, ki ni več vezano na nobeno bit, se kot čista negativnost odreče vsemu in je tudi brez časti in brez svojega imena *vendarle zmožno živeti*.

Ta subjektivna departikularizacija je pogoj za vstop v polje občosti oziroma mišljenja. Hlapec bo tako nekega dne lahko zasedel prestol in postal gospodar, lik gospodarja pa bo za vedno ostal slepa veja v razvoju zavesti. Ker se ni bil pripravljen ponižati, mu je dimenzija občega ostala zaprta: gospodar ima domislice, zanimive ideje, toda misli ne! Nasprotno bo hlapec vzel nase nalogo mišljenja, ki, kot rečeno, zahteva delo, delo samozatajevanja, in nekega dne napisal *Znanost logike*. Kar je bilo prej odeto v slikovite podobe brezdanjosti ničā, to bo sedaj napredovalo z mirnim tokom pojma. In šele kot negativni odnos do samega sebe, kot ta absolutna refleksija, ki je

*gibanje od ničā k ničū, in s tem nazaj k samemu sebi,*<sup>34</sup>

bo filozofija končno premagala svoj nihilizem. Jacobi je imel v nekem smislu prav, gibanje refleksije je dejansko to čisto izhajanje in vhaianje iz ničā v nič; toda ker je prezkodaj odvrnil pogled od ničā, ker se ni bil pripravljen »zadržati pri negativnem«, ni opazil, kako se v tem gibanju nič vrne nazaj k sebi, doseže neko enakost s seboj in se tako sprevrže v bit.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Znanost logike* II, Analecta, Ljubljana 1994.

<sup>35</sup> In Fichte? V skoraj natanko istem času, ko je Hegel zapisal gornji stavek, je Fichte v odgovor ponudil: »Kaj pa bi bilo resnično sredstvo, da bi se izognili temu sesutju realnosti, temu nihilizmu? Vednost se spozna kot *gola shema*: zato mora nekeje vendarle sloneti na čisti realnosti: se ravno spoznati kot *absolutna shema*, absolutni pojav. Zato moramo ravno reflektirati *do konca*. Refleksija, kolikor uničuje realnost, nosi svoje zdravilo sama v sebi; prav sama nosi *dokaz realnosti vednosti*.« (J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1812), Werke, X, str. 325.)



# Badioujeva anti-dialektika

Jurij Simoniti

Če se ne bojimo prehitrih formul in enostavnih definicij, bi lahko rekli, da se je *filozofija rodila kot potreba po zanikanju ničā*. Predsokratska arhe-ologija ni nič drugega kot dodatno – nekaj nepotrebno – zatrjevanje polnosti biti, dokler Parmenid ne izreče resnice principov vode, ognja, atomov, štirih elementov in *apeirona*: *Je le bit, ničā pa sploh ni*. Izhodišče filozofije ni nevtralna (deskriptivna) vednost o bivajočem, temveč je v temelj take vednosti vselej vpisana neka želja, neko *moranje*: »Govoriti in uvidevati je *treba* le to, da bivajoče biva.«<sup>1</sup> Zakaj je treba kar naenkrat mentalno energijo usmerjati v izjavljanje obstoja nečesa, kar tako ali tako že obstaja samo po sebi, in deklaracijo neobstoja nečesa, česar tako ali tako ni?<sup>2</sup> Zdi se, da je to zunajfilozofski pogoj filozofije, na katerega filozofija najprej ne more dati odgovora, lahko pa ga obeleži, mu da ime in je temu lastnemu vzniku zvesta.

Filozofija je torej posledica vznika nečesa v družbenem polju grštva, česar to iz samega sebe ne more pojasniti: ta nekaj je *sam nič*. Prehod iz religiozne družbene ureditve relativne polnosti biti v politično obvladovanje tostranskosti, kriza aristokracije, začetek demokratičnega sofizma, to so pogoji, ki napovedujejo in podpirajo *invencijo ničā*. Ta invencija potegne za sabo novo obliko diskurza za rokovanje z njo. Filozofija je v svoji prvi podo-

<sup>1</sup> Parmenid, *Fragment št. 6*, poudaril J. S.

<sup>2</sup> Tautologija v filozofiji ponavadi pomeni le prikrivanje želje. Vselej je zato treba razkrinkati pozicijo, ki tiči za potrebo, da izjavlja čisto formo nevtralnosti.

bi čista tavnološka negacija tega 'izrodka biti' in mu kot ta želja izkaže svoje prvo dolžno dostojanstvo. *Nič je prvi – morda edini – Dogodek filozofije kot take*, dogodek, ki filozofijo šele vzpostavlja. In seveda smo tu, z izrazi situacija, obeleženje, poimenovanje, zvestoba in dogodek, na terenu francoskega filozofa Alaina Badiouja.

Če Hegel svetovno zgodovino opredeli kot napredovanje v zavesti svobode, bi lahko enega od aspektov zgodovine filozofije označili kot *napredovanje v zavesti nič*. Zgodovina zahodne logike se začne kot rehabilitacija nič s Platonom, ki v dialogu *Parmenid* z očetomorom svojega velikega predhodnika vendarle prizna bit nebiti, se nadaljuje kot potreba po dokazovanju obstoja Boga iz pozicije nebiti (Descartes, Spinoza, Leibniz), s Kantovo izključitvijo transcendence biti iz samonanašalnosti transcendentnosti, do ključnega obrata v hierarhiji klasične metafizike v Heglovi *Logiki*, kjer sekundarni modusi negacije (nič, drugost, meja, sprememba, videz itd.) postanejo primarni agens logičnega napredovanja, Nietzschejeve afirmacije volje moči kot radikalnega izkustva nič in Heideggrovega proizvajanja bivajočega iz biti prek difference, ki jo vzpostavlja najbolj totalen nič – smrt, pa vse do osrednjih konceptov, kot so manko, prazno mesto in razlika. In če je nič dogodek filozofije, potem je zgodovina filozofije pač zvestoba temu dogodku.

A če hočemo določiti funkcijsko vrednost nič v logiki, potem lahko rečemo: *nič vedno naredi eno tam, kjer je bilo neko dvoje*. Ali drugače: *nič je rojstno mesto dialektike*. Badiou se po drugi strani razglša za *anti-dialektika*, ki v dogodku vidi neko pozitivnost in afirmacijo, nerazvezljiv suplement, celo dualizem. Zdi se, da Badiou kot filozof dogodka spregleda prav tisti En dogodek filozofije, kar ga vselej spelje nazaj k patosu nekakšne psevdo-religioznosti.

## 1. Badiou in Kant

Tako v Badioujevi *Etiki* kot v *Kritiki praktičnega uma* gre za utemeljitev univerzalnosti skozi singularno točko bodisi dogodka bodisi moralnega zakona prek negacije partikularnosti. Oba temu pravita *dobro*. Dobro je pri Kantu vzeto bržkone v najčistejši obliki, ki jo pozna filozofija. Kantov praktični zastavek temelji na dobrem, ki nima nobene pozitivne določitve, na dobrem kot čisti formi. To pomeni: če ima vznik kategoričnega imperativa status dogodka, saj je, v Badioujevem jeziku, neka prezentacija brez reprezentacije, transliteralni začetek nove kavzalne verige, odnos do volje in ne do reči, torej neka nebit z vidika biti, potem dobi *dobro* kot posledica dogodka in izraz najgloblje zvestobe njemu vso svojo vsebino iz čiste singularnosti zakona, katerega impetus je v njegovi univerzalnosti. Kantovsko dobro nima potemtakem nobene zveze s partikularnim pomenom slovarske ('enciklopedične') besede *dobro*, ne pomeni ne srčne dobrote ne dobrega počutja. Ravno v tem, da Kant ni popustil in je ohranil *dobro* kot 'neimenljivo' partikularno-kavzalne situacije ter ga določil le po dogodku in naknadno, je vsa moč Kantove definicije dobrega. Tu bi si lahko to definicijo drznili izpisati: *dobro je singularizacija univerzalnega prek negacije partikularnega*. Kant potrebuje *faktum* moralnega zakona, ki kot singularni suplement univerzalnosti šele omogoča, da se odlepi od slabe neskončnosti (kavzalno-fenomenalne) partikularnosti.

Zdi se, da Kanta beremo kot *anti-dialektika*, saj govori o *faktumu* uma, glasu vesti, vzniku moralnega zakona, ki ni odvisen od obstoja kritične filozofije. Po drugi strani pa lahko beremo sosledje treh *Kritik* kot *zvezno* in sledeč eni logiki, napredovanju enega Uma. Kolikor Kantovega dobrega ravno ne razumemo kot *neke nove vsebine*, temveč kot izraz povsem formalnega moralnega zakona, potem se dobro in moralnost vpisujeta v nek razcep, ki ga je za sabo pustila prva *Kritika* in še posebej njen sklepni del, ki nima nobenega drugega imena kot ravno *Dialektika*. Čeprav je moralni zakon *dogodek* Kantovega sistema, pa to ne pome-

ni, da ni izpeljiv iz situacije, v kateri je nastal. Zato si oglejmo prehod iz prve v drugo Kritiko.

Spoznavni kategorialni aparat se vzpostavi kot izčrpnost kategorij, ki imajo svoj temelj ne v neki pred-kategorialni, 'zunanji' realnosti, temveč prav v *izključitvi* le-te, ki dobi ime reči-na-sebi, transcendentnega X. Epistemologija subjektive razumske sinteze je v sebi *breztemeljna* in se utemeljuje na goli predpostavki možnosti sintetičnih sodb *a priori*. Tako lahko *pogojenost* kategorialne sinteze dobi svoje *nepogojeno* ne več v reči na sebi, temveč, da tako rečemo, v 'pogojevanju, vzetem s stališča samega pogojevanja'. To nepogojeno, ki je le pogojevanje pogojenosti, je seveda dialektika, transcendentalne ideje uma. Um ni neka substanca nasproti pogojenosti razuma, temveč refleksija same pogojenosti razuma. Um je tako rekoč vednost, da razum nima temelja mimo samega akta svoje primarne sinteze. Tu je treba pazljivo določiti, *v čem je Kant dialektik in v čem ne!* Kar ostane zunaj transcendentalnega spoznavnega sistema, je *točka čiste biti*, reč na sebi, ki je torej točka anti-dialektike; dialektizira pa se navezava subjekta razuma na substance uma, kot so Bog, nesmrtnost in svoboda, ki se izkažejo za čisti videz in so zunaj območja možnega spoznanja. Um je kot zavest o navideznosti tisto *nekaj-manj* od breztemeljnosti razuma. Dialektika kot logika videza je zgolj *resnica navideznosti samega razuma*, kolikor je ta iz sebe izključil pozitivno bit. Um je *kraj nebiti* (niča), ki dialektizira svet metafizičnih substanc s svetom fenomenov (in jih tako demistificira). *Točka navezave* obeh svetov pa je osnovna lastnost uma kot zmožnosti razumskosti, njegova *izvorna kreativnost, kreacija fenomenalnosti*. Prav *transcendentalna svoboda* je tista zmožnost, ki porodi primarno sintezo razuma in z njo celoten fenomenalen svet, in hkrati tista, ki daje vso konsistenco substancam uma. Če pa je svoboda tista osnovna zmožnost uma, ki drži skupaj Kantovo spoznavno teorijo, potem se vanjo, *ne naknadno in ob robu, temveč v sam njen temelj*, že vpisuje praktična filozofija, ki bo zagotovila objektivno realnost tistemu, kar je spekulativni um lahko le mislil. To pove Kant zelo koncizno na prvi strani *Kritike praktičnega uma*:

Pojem svobode je tako, kolikor je njegova realnost dokazana z apodiktičnim zakonom praktičnega uma, *sklepni kamen* celotne zgradbe sistema čistega uma, tudi spekulativnega. Oba druga pojma (pojem Boga in nesmrtnosti), ki kot goli ideji v spekulativnem umu nimata opore, se navezujeta na pojem svobode in prejmeta z njim in prek njega svojo konsistentnost in objektivno realnost, se pravi, njuna *možnost je dokazana* tako, da je svoboda dejanska; ta ideja se namreč razodeva skozi moralni zakon.<sup>3</sup>

Svoboda je sklepni kamen čistega uma in praktični um je tako le *čisti čisti um*, izraz njegovega temeljnega gonila, ne pa nek naknadni dodatek. Kolikor je torej zakon praktičnega uma čisti formalni izraz te transcendentalne svobode, potem je 'dogodek' zakona izraz dialektike, nikakor pa ne anti-dialektike. Tisto, kar omogoča dialektiko, je *zglob nebity* v jedru produkcije biti kot fenomenalnosti.

Tu se Badiou in Kant razideta. Badiou se razglša za anti-kantovca in trdi: »Ni druge etike kot etike *resnic*. (...) Etika ne obstaja. Obstaja le etika *česa* (politike, ljubezni, znanosti, umetnosti).«<sup>4</sup> Kantova etika ni etika česa, temveč prej pogoj možnosti etičnosti kot take. *Ni nedialektični suplement nekemu fenomenu, temveč dialektična resnica fenomenalnosti v celoti*.

Badiou nasprotno vztraja na neki povsem partikularni situaciji, kjer (naključno) nastopi nekaj: *dogodek*, ki se ga ne da razvezati nazaj na posredovanost/relacije partikularij, kar je torej povsem singularno, izvzeto, nerelativno, in zatorej nastopi kot zahteva, da bi – kot resnica – veljalo za vse. Nad situacijo neke polnosti bivajočega se doda še en pozitiven, afirmativen dodatek. V *Svetem Pavlu* opiše Badiou dogodek kot »točko realnega, ki jezik spravi v slepo ulico«. <sup>5</sup> V *Manifestu* pa parafrazira Wittgensteina: »Se pravi, da je čisto preprosto napačno trditi, da je treba

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 2003 (KpV 4–5).

<sup>4</sup> Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 26.

<sup>5</sup> Alain Badiou, *Sveti Pavel*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 49.

o tistem, o čemer ni mogoče govoriti (v pomenu, v katerem ne moremo reči ničesar, kar bi ga specificiralo, kar bi mu dalo razločevalne lastnosti), molčati. Prav narobe, treba ga je imenovati, treba ga je razločiti kot nerazločljivo.«<sup>6</sup> Ob dogodku je torej treba deklarirati: »To je dogodek!«

Problem Badioujevega antikantovstva je na tej ravni predvsem v tem, da se Badioujevo etiko primerja s *Kritiko praktičnega uma*, ko pa se logika dogodka formalno povsem sklada z neko drugo kantovsko logiko: imamo nekaj, česar ne moremo simbolizirati in kar je treba prav zato deklarirati, nekaj, kar izhaja iz situacije, a ni zvedljivo nanjo. Seveda gre za estetske reflektirajoče sodbe in za lepi objekt. Lepo je tisto, kjer simbolno obmolkne, a ga mora prav zato obeležiti v sodbi, *sodbi okusa*. Če je *um* v prvi Kritiki nazadnje prevzel nase avtorstvo za celotno fenomenalnost (čutnost je le drugo razuma), a prek izključitve reči na sebi, tedaj je *ugodje* kot afekt lepega prav izraz *možnosti emancipacije fenomenalnosti od reči*. Ko se ob nekem naključnem objektu nenamerno ujemata upodobitvena moč in razum, fenomenalnost kot taka in kategorialnost kot taka, tedaj ta objekt preseže svojo spoznavno bit in postane lepi objekt, objekt brez reči. Um se, v povsem heglovski logiki, ne reprezentira le v celoti fenomenov, temveč še v enem fenomenu posebej, ki postane direktni reprezentant uma kot razuma.<sup>7</sup> Tu sodba obmolkne in postane gola deklaracija okusa: »To je lepo!«, česar odzven lahko vidimo v Badioujevi deklaraciji dogodka.<sup>8</sup> *Badioujevo Dobro je bliže Kantovemu lepemu*. Lepo je situacijsko in naključno, odvisno od

<sup>6</sup> Alain Badiou, »Manifest za filozofijo«, *Filozofski vestnik* 1/1992, str. 180.

<sup>7</sup> Tako kot Bog po svoji podobi ustvari vsakega človeka, potem pa se utelesi še v enem posebej, v Kristusu, v katerem umre sama njegova onstranskost. Glej: Slavoj Žižek, »Hegel in krščanstvo«, v: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 92.

<sup>8</sup> Badiou na področju etike celo posvoji retoriko Kantove tretje in ne druge Kritike, ko pravi, 'da se etična konsistenca kaže kot *nezainteresirani interes*' ali pa, da je 'Isto tisto, kar šele *pride*,' tj. lepo ni sodba soizmernosti subjekta z objektom, temveč subjekta z drugimi subjekti skupnosti, torej je Isto šele naknadno strinjanje nekega kulturnega občestva.



slučaja, da v naravi naletimo na objekt, ki je lep. Je singularni suplement partikularnemu polju fenomenalnosti.

Če so Kantovi primeri etičnega delovanja primeri v čisti obliki (lagati ali ne itd.), so Badioujevi 'etični' primeri vselej vezani na konkretne dogodke in torej prej kompatibilni s Kantovimi sodbami okusa: dogodek Schönberg, Einstein, Grothendieck. Situacija etike dogodka je vselej partikularno enkratna, na enem kraju in ob enem času, zgodovinsko in družbeno umestljiva, tako da pusti za sabo svoje lastno ime: denimo *Haydn* ali pa *leto '68*. Badioujevi primeri etičnega delovanja so poetična kreacija, politična invencija, znanstvena revolucija ali pa ljubezenska enkratnost. Gre torej za kreativna, inovativna, revolucionarna in enkratna dejanja, ki pač ne spadajo v register morale, temveč *estetske produkcije*. Badioujeva etika je tako neka *etika estetike*, ki se je razmahnila po Nietzscheju.

Vendar pa primerjavo med Kantovo estetiko in Badioujevo etiko lahko zasledujemo še naprej. Po analogiji med lepim in Dobrim lahko v hrbtni strani lepega, v sublimnem, morda prepoznamo Badioujevo Zlo.

Kant zapiše: »Zdi se torej, da je lepo razumljeno kot prikaz nedoločenega pojma razuma, sublimno pa kot prikaz nedoločene pojma uma.«<sup>9</sup> Lepo vzbuja ugodje samodistance uma v razumu, sublimno pa je kot neugodje obrat te distance, je čista bližina uma do samega sebe. Ko od uma odštejemo razum, um postane norost. Sublimno se tako kaže kot nekonsistenca brezdoločilne absolutne bližine, kot brezformno divjanje narave. Če je lepo emancipacija fenomenalnosti od reči na sebi, je sublimno emancipacija uma od fenomenalnosti.

Poglejmo, kako definira zlo Badiou. »Če Zlo obstaja, potem ga je treba misliti, izhajajoč iz Dobrega. Če Dobrega in s tem tudi resnic ne upoštevamo, potem nam preostane le kruta nedolžnost življenja, ki je tostran Dobrega *in Zla*.«<sup>10</sup> Zlo je možna

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, ZRC, Ljubljana 1999, KU 75.

<sup>10</sup> *Etika*, str. 48.

razsežnost resnice, možen učinek samega Dobrega. Tako da, »če Zlo sploh obstaja, potem je kaotičen učinek moči resničnega«. <sup>11</sup> Vsaka situacija se osredinja okoli neke praznine, ki je *nevedeno* te situacije, a »predstavlajte si, da dogodek ne prikliče praznine, pač pa polnost predhodne situacije« <sup>12</sup>; zlo je torej polnost na mestu praznine, nek *preveč* tam, kjer bi moral biti nič.

Dve od treh oblik Badioujevega Zla bi lahko zvedli na dva Kantova sublimna. Zlo kot simulaker ali teror lahko izenačimo z matematičnim sublimnim. Zdi se, da druga oblika, Zlo kot izdaja Nesmrtnega, sodi na drugo raven: je zgolj popuščanje svoji živalskosti in patologiji, torej Kantovo etično zlo. V Zlu kot katastrofi pa bi lahko videli formalne vzporednice z dinamičnim sublimnim.

O prvi obliki Zla Badiou pravi: »Kadar pod imeni, sposojenimi od dejanskih procesov resnice, neka radikalna prekinitev v situaciji prikliče na mesto praznine »polno« partikularnost ali domnevno substanco te situacije, bomo rekli, da imamo v tem pomenu opraviti s *simulakrom resnice*.« <sup>13</sup> To je lep opis matematičnega sublimnega: prekinitev v situaciji kot polna partikularnost. Kantovo sublimno je tisto absolutno veliko oziroma »*sublimno je to, v primerjavi s čimer je vse drugo majhno*«. <sup>14</sup> V Kantovem svetu ni nič tako velikega, da ne bi moglo biti majhno; pod zvezdnim nebom ima vse le relativno velikost – lahko bi rekli, da gre za svet badioujevskih neskončnih množic. Toda ta svet ima vendarle absolutne vrednosti ne v matematični, temveč v estetski oceni velikosti: vsakič ko povzemanje, *comprehensio*, ne more dohajati dojemanja, *apprehensio*, zaznani objekt razpade v neko nekonsistentno množstvo. Polnosti zaznavnega polja se ne da organizirati v objekt: gre za *polno partikularnost*.

Naslednja (tretja) oblika Zla, katastrofa, je poistovetenje resnice s totalno močjo, ki je »totalna moč jezika-subjekta. To se pravi zmožnost imenovati in oceniti *vse* elemente objektivne situ-

<sup>11</sup> *Etika*, str. 48.

<sup>12</sup> *Etika*, str. 55.

<sup>13</sup> *Etika*, str. 57.

<sup>14</sup> KU 84.

acije glede na proces resnice. Jezik-subjekt ... bi hotel ... poimenovati totalnost realnega in s tem spremeniti svet.«<sup>15</sup> Prav ta moment svet spreminjajoče totalnosti zanima Kanta v dinamičnem sublimnem. Če hoče um videti naravo kot smotrno, potem mora v razkritju svoje zadnje predpostavke uvideti, da je smotrnost le način njegovega samopostavljanja v samodistanci in da lahko slednjič sam pred sebe brez distance stopi le v podobi golega uničevanja. Tedaj um uvidi, da je narava le njegova predpostavka. Skalni previsi, nevihtni oblaki, blisk in grmenje, vulkani in orkani so podoba uma 'za sebe', *so svet, ki je postal um sam*, brez preobleke razuma: um sam v smislu, da umu odvzamemo njegovo točko nujne zunanosti, ki ga varuje pred samim sabo. Tako kot mora po Kantu um ostati v svoji samodistanci, tako po Badiouju Dobro pomeni le 'vstop v dano situacijo', svet pa mora ostati tostran Dobrega in Zla: »Dobro je Dobro le, kolikor si ne prizadeva svet narediti dober.«<sup>16</sup> Svet, ki postane dober – oziroma kantovsko: narava, ki direktno postane um sam –, pa je *katastrofa*.

Dobro in Zlo tako drži Badiou v disjunkciji: Zlo lahko nastane le tam, kjer lahko nastane tudi Dobro, a kjer je Zlo, tam ni Dobrega. Zdi se, da je tako tudi pri Kantu: kadar se aprehenzija ubada s sublimnim občutjem, tedaj ni receptivna za lepo. Toda Kant izpelje za analitiko lepega in sublimnega še točko, kjer oba pogojujeta drug drugega. Lahko bi rekli, da je pri Kantu mogoče vsaj misliti dialektiko lepega in sublimnega: v postavi genija.

V Kantovem geniju lahko vidimo sposobnost Badioujevega subjekta, da prepozna dogodek. Če primerjamo naslednja dva odlomka, Kantovega in Badioujevega, se zdi, da govorita o istih rečeh. Kant pravi, seveda v *Kritiki razsodne moči*:

Pojem lepih umetnosti pa ne dopušča, da bi sodbo o lepoti njenega produkta izpeljali iz pravila, katerega določitveni razlog je *pojem*, da bi jo torej utemeljevali na pojmu o načinu, glede na katerega je

<sup>15</sup> *Etika*, str. 63.

<sup>16</sup> *Etika*, str. 64.

produkt možen. Torej si lepe umetnosti ne morejo same izmisliti pravila, glede na katero morajo proizvesti svoj produkt. A ker se brez vnaprejšnjega pravila produkt nikoli ne more vnaprej imenovati umetnost, mora narava v subjektu (in z uglasitvijo njegovih zmožnosti) dati umetnosti pravila. Drugače rečeno, lepe umetnosti so možne le kot produkt genija.<sup>17</sup>

Badiou pa:

Zato je treba predpostaviti, da je tisto, kar pozove k sestavi subjekta, *dodatek* [en plus], oziroma, da je to, kar nenadoma vznikne v situacijah kot tisto, česar ni mogoče pojasniti iz teh situacij in običajnega načina, kako se v takih situacijah vedemo. Recimo, da *subjekt*, ki presega žival (...), zahteva, da se zgodi nekaj, česar ni mogoče reducirati na njegov običajni vpis v »tisto, kar je«. To dopolnilo bomo imenovali *dogodek* in ločili množstveno bit, na ravni katere ni resnice (pač pa samo mnenja), od dogodka, ki nas sili, da se odločimo za *nov* način biti.<sup>18</sup>

Hkrati Badiou seveda ne naseda romantičnemu kultu genija: »Tudi subjekt umetniškega procesa ni umetnik ('genij' itn.). Dejansko so 'točke-subjekti' umetnosti sama umetniška dela.«<sup>19</sup>

Koncept genija kot neposredno bogate notranjosti, ki za logiko posredovanja vselej ostaja netransparentna, je sicer upravičeno na slabem glasu, pa vendar bi se ga dalo narediti produktivnega. Navdih, iskrica genialnosti, *göttliche Funken* ne zahtevajo razlage. Nenavadno pa je, da se na genija sklicuje prav Kant v svoji poslednji dialektiki, brani pa se ga Badiou, ki vselej prisega na neposredovani *en plus* dogodka, ki se mu pri svetem Pavlu reče *milost* in ki je formalno nevarno blizu tistemu več, ki ga v sebi nosi genij.

Kar ne sodi v Badioujev sistem, je kult osebnosti, sublimne romantične individualnosti, ki lebdi okoli Olimpijca Goetheja

<sup>17</sup> KU 148.

<sup>18</sup> *Etika*, str. 34.

<sup>19</sup> *Etika*, str. 36.

ali diaboličnega Beethovna. Romantični koncept genija je zamejnal vzrok in posledico: medtem ko pri Badiouju subjekt nastane šele prek dogodka in po njem, romantična iluzija obstaja v tem, da je genij tisto prvo, nepredirno globok subjekt, ki potem zdolgočaseno in naključno iz sebe stresa velika dela visoke umetnosti. Badiou na sprejema danosti subjekta, nekega »nekoga« v neskončnem mnoštvu partikularne biti. Glede »umetnika« se sprašuje, »sicer pa za katerega 'njega' naj bi tu sploh šlo?«<sup>20</sup> Tem manj pa je Badioujeva filozofija nezdružljiva s konceptom genija, ki bi se vzpostavljala retroaktivno glede na njegova dela, glede na njegove točke-subjekte. Vendar pa, če pobliže pogledamo romantično teorijo genija, morda ta nikoli ni trdila nič drugega kot to. Kak Goethe se je odpovedal mladostnemu viharštvu in na stara leta trdil, da je pač vse skupaj bilo le trdo delo. »*Es bildet ein Talent sich in der Stille*,« pravi v *Torquatu Tassu*: talent, genij, je nekaj, kar se vsekakor *bildet*, a v tišini, tako da na zunaj v tujih očeh deluje povsem neposredno in božansko.<sup>21</sup> Če pa se vendarle ne da vsake invencije razložiti z delom, potem je to, kar je še ostalo od genija, formalno zelo blizu badioujevskemu subjektu. Kult o Mozartu, paradigmi genija, imenovanem Amadeus oziroma *Götterlieblich*, ravno ni kult o nekem *Nekom*, temveč o nekem, ki je netransparenten prav toliko samemu sebi kot drugim, nekem, ki se ne zaveda lastne genialnosti, ki pa svojo produktivnost zvaža na *göttliche Funken*, od Boga poslane iskre, ki seveda niso nič drugega kot točke-subjekti, iz same človeške živali neizpeljivi presežki. Genij ni le zmotni koncept javnosti, ki mistificira svoje velike osebnosti, ampak je tudi 'zmotni koncept', 'samomistifikacija', ki jo človek velikih dejanj včasih potrebuje o samem sebi. Človek si svojo subjektivnost, svojega subjekta, lahko razloži le

<sup>20</sup> *Etika*, str. 36.

<sup>21</sup> »... *sich ein Charakter in dem Strom der Welt*«, se nadaljuje ta znani citat. Talent genija je tako nekakšen 'notranji karakter', 'značaj brez sveta', proizvod notranjega posredovanja, ki ga 'tok sveta' še ni spoznal. Svet genija tedaj zagleda vsega naenkrat, ko je že *gebildet*, in ga mistificira v točko božanskosti, saj ne pozna poti njegove notranje *Bildung*.

tako, da ga obesi na neko naključno točko zunanje imanence, na božanske iskre (lahko bi rekli: Badioujeve dogodke). Če je Picasso trdil, da ne slika sam, ampak le sledi neki sili, ki je v njem višja od njega samega, tedaj bi lahko teoretizacijo tega umetnikovega napuha videli v Badioujevi sintagmi: »Ne popustiti glede tistega v meni, česar sam ne poznam.«<sup>22</sup> Tisto, kar torej človeka naredi za subjekta, kar je v njem več od živali, človek potuji, s tem da to hkrati eksternalizira in imanentizira: to nisem bil jaz, človeška žival, to je bil dogodek – jaz sem mu le sledil; toda sedaj jaz, nastali subjekt, nisem nič drugega kot ravno sledenje temu dogodku, in ta tvori jedro moje identitete. Genij je torej prav toliko mistifikacija kot samomistifikacija, prav tako neka romantična iluzija kot samoiluzija subjekta, ki svojo konstitucijo postavlja naknadno glede na punktualne presežke neke zunanosti, tako da »'nekdo' obstaja, ne da bi to vedel.«<sup>23</sup> Lahko bi rekli, da je genij že subjekt, ne da bi bil *individuum*.<sup>24</sup> Če v *göttliche Funken* vidimo formalno podobnost z dogodki, potem je genij posledica in ne vzrok, torej natanko tisto, kar od subjekta zahteva Badiou.

Toda v geniju lahko vidimo tako badioujevski '*nekaj-več*' kot Kantovski '*nekaj-manj*', tako anti-dialektiko, kot prvi, nujni vzgib dialektike. Tedaj genij ni poslednji blišč visoke kulture, temveč prva in temeljna lastnost uma kot takega.

Če zelo poenostavimo, lahko tretja Kritika govori o smotrnosti narave le s stališča že vzpostavljene kulture – narava je lahko lepa le, če je človek že na ravni umetnosti. Smotrnost narave kot nujni zunanji moment uma se izkaže za golo posledico tega, da

<sup>22</sup> *Etika*, str. 38.

<sup>23</sup> *Etika*, str. 38.

<sup>24</sup> Mistifikacija, kult genialnosti, je tako zgolj odgovor na neko radikalno demistifikacijo, ki vzpostavlja genija. Če se običajni *individuum* še ima za neko bolj ali manj trdno substanco, ki najprej je in naknadno tudi deluje, ki je najprej nek jaz in šele potem vstopa v interakcijo z drugimi ljudmi, pa je genij izkustvo čiste notranje decentriranosti, prednosti dejanja pred bitjo, dela pred identiteto. Genij je vednost, da na sebi ni nič razen vrnitve iz drugosti svojih nepredvidljivih točk navdiha in produkcije. Je 'eksistencialni Sokrat', 'Sem, da nič nisem'.

je um v osnovi 'umetniški', torej brez smotra in zato predpostavljajoč smotrnost zunaj sebe. Kant pravi: »Umetnost se razlikuje od narave tako kakor delanje (*facere*) od delovanja ali udejstvovanja nasploh (*agere*) ...«<sup>25</sup> Umetnost je le zavestno delanje tega, kar je začela že narava. Toda stvar bi lahko tudi obrnili: narava se nam kaže kot neko smotrno udejstvovanje le, kolikor je naknadna nekemu primarnemu 'delanju' uma. Kolikor na naravo gledamo s stališča uma, je torej *umetnost pogoj narave, kultura pred naturo*. Prav zato lahko tu umetnost, to zgolj kratkočasno, naknadno, zgodovinsko gledano najkasnejše človeško početje razvite civilizacije, postane del kritične, celo apriorne obravnave. Genij pa ni nič drugega kot subjekt umetnosti (saj lahko »dokažemo, da je potrebno lepe umetnosti glede na pomen, ki ga tu dajemo besedi, nujno obravnavati kot umetnosti genija«<sup>26</sup>) in kot tak *subjekt uma*, nemara poslednja – in primarna – podoba transcendentalnega subjekta, sintetične enotnosti apercepcije. Genij kot nekakšen 'Nullpunkt subjekta' je tako *dialektika lepega in sublimnega*.

Prva Kantova definicija pravi, da je genij »talent proizvesti tisto, za kar ni mogoče dati nobenega pravila – ... Njegova prva lastnost je torej *izvornost*.«<sup>27</sup> Genij v tem smislu predstavlja neko temeljno potezo uma, je tisti, ki si drzne iti do *izvora uma*. Tu ne veljajo več očitki Hegla, predvsem pa Nietzscheja, da je Kant napisal estetiko s stališča opazovalca, ne pa producenta estetskih vsebin, umetnika. Genij ni le naključna podoba, eden od subjektov Kantovega uma, ampak najbolj osnovna podoba temeljnega razcepa subjekta, tako da lahko teoretičnega, praktičnega subjekta in subjekta razsodne moči vidimo le kot njegove variacije. Kantov um je že od svoje prve transcendentalne zastavitve v prvi Kritiki naprej postavljen kot *inherentno produktiven*. Eksemplaričnost tega ali onega genija ni le v tem, da je zgled za prihodnje rodove, ampak je genij kot tak eksemplaričen za um sam. Genij je točka,

<sup>25</sup> KU 173.

<sup>26</sup> KU 181.

<sup>27</sup> KU 182.

kjer um stopi še pred obstoj samih apriornih kategorij, tako »da genij sam ne more opisati ali znanstveno pokazati, kako proizvede svoj objekt, pač pa tako kot *narava* daje pravilo«. <sup>28</sup> Genij ni točka mistifikacije: razlog, da ne more pokazati, kako je proizvedel svoj objekt (razlog 'dogodkovnosti invencije' v Badioujevem jeziku), leži samo v tem, da ga je proizvedel na ravni, ko orodje prikaza, denimo tabela sodb, še ni vzpostavljeno. Genij je točka *pred* pravilom, *predhodnost kategorialnosti* in tako dno uma sama. Um je primarno genialen in sekundarno sistematičen.

Subjekt prve Kritike je *spoznaven*, je postavljanje fenomenalnosti zunaj sebe ob izključitvi reči na sebi; subjekt druge Kritike je *moralen*, je očiščenje od zunanosti kot aficirane s predpostavko 'asubjektne zunanosti', reči na sebi; subjekt tretje Kritike pa je *genialen*, je interiorizacija vsake možne zunanosti, uvid v to, da je vsaka možna zunanost (tudi reč na sebi) le predpostavka uma kot izvorno kreativnega. Tej primarni vzgibanosti uma, <sup>29</sup> dejstvu, da um nikoli ni sam pri sebi, ampak vselej že pri nečem drugem, pravi Kant *dub*:

*Dub* je, v estetskem pomenu, poživljujoče načelo v čudi. ...  
... to načelo ni nič drugega kot zmožnost prikaza *estetskih idej*. Estetsko idejo pa razumem kot tisto predstavo upodobitvene moči, ki daje veliko misliti, a ji ne more ustrezati nobena določena misel, se pravi, noben *pojem*, kot predstavo torej, ki je noben jezik ne more popolnoma doseči in narediti razumljive. – Ni težko videti, da je estetska ideja nasprotje (pendant) *ideje uma*, ki je, obratno, pojem, ki mu ne ustreza noben *zor*. <sup>30</sup>

Če je vsa čutnost zgolj produkt kategorialne sinteze, pa se tu, v estetski ideji, zgodi nekaj nezaslišanega: zor tudi 'po logiki' stopi pred pojem, um proizvede kos čutnosti, za katerega nima

<sup>28</sup> KU 182.

<sup>29</sup> Pri kateri pa ne gre za nikakršen vitalizem kake polnosti biti, ampak za izvorno heterogenost uma, katere temelj je, da tako rečemo, nebit, izvorna negativnost.

<sup>30</sup> KU 192–193.



kategorije. V estetski ideji bi lahko videli *proizvajanje reči na sebi*. V tem smislu – in ponavljamo, da tu mimo Kanta neko njegovo obrobno malenkost povzdiguje v prvi princip – ima genij ne le transcendentalno pozicijo, temveč še več: je temelj transcendentalnosti kot take. Kant trdi, da »je genij vzorna izvornost subjektovega naravnega daru, da *svobodno* uporablja svoje spoznavne zmožnosti«. <sup>31</sup> To izjavo lahko razumemo še bolj daljnosežno kot Kant: genij kot ta, ki svobodno razpolaga s spoznavnimi zmožnostmi, je hkrati tista svoboda, ki spoznavne zmožnosti ne le uporablja, temveč šele vzpostavlja. Genij v svoji transcendentalni zastavitvi ni maksimum subjekta, kot ga prikazuje Kant; nam pomeni prej *minimum subjekta*, subjekta kot takega v svojem prvem aktu vzpostavitve. Kantov genij torej ni nič drugega kot *dogodek v temelju uma*, ki ni noben mistični dodatek, ampak 'izvorna dialektičnost', rojstno mesto subjekta kot prvi (ne pa naknadni in naključni) razcep na um in reč. Odtlej subjekt vedno obeležuje kraj, kjer 'se kaj dogaja': je tisto nenapovedljivo, napreračunljivo, eruptivno, kreativno, dogodkovno in slednjič genialno.

Če je lepo tisto, kar z bleskom ovije praznino v temelju uma, manko reči na sebi, sublimno pa pozitivira to praznino kot brezformno polnost, kot bivajoči nič, potem se genij nahaja ravno na tej meji kaosa in bleska. Genij ne potrebuje ne skalnih previsov in vulkanov niti ni subjekt sodb okusa. Lahko bi rekli, da je genij tisti, ki si drzne pogledati v predkategorialno notranjost uma, katere bistvo je sama nebit, in nanjo odgovarja z nujno heterogeno zunanostjo, prek katere šele postane on sam. Če drugi ljudje nebit zvrčajo na zunanji svet (v smislu spinozističnega *conatusa*), jo genij zmore ugledati v svoji notranjosti; v *izvorni zunanosti*, ki jo postavlja sam, tako ugleda tisto, kar od znotraj predhaja njega samega. Ta prva zunanost je tako pravilo, ki ga daje, pravilo lepe umetnosti ali estetski objekt. Če povzamemo, *je genij tisti, ki sublimno manka temelja samega sebe neposredno prevede v lepi objekt zunaj sebe*.

<sup>31</sup> KU 200.

Kantov sistem ima dva velika Dogodka, ki vsak po svoje dialektizirata poprejšnjo strukturo. Prvi je moralni zakon, čisti formalni izraz transcendentadne svobode, je dialektika noumenalnega in fenomenalnega. Moralni zakon je izraz Enega v *dualizmu uma in razuma*: je prikaz, da je čisti um že izvorno praktičen in je celota fenomenalnosti le produkt *svobodne* razumske sinteze. Prva dialektika teoretičnega in praktičnega pa ni popolna, saj iz nje izpade predpostavka reči na sebi. Tretjo kritiko lahko beremo kot odpravo tega preostalega dualizma, *dualizma uma in reči*. Drugi veliki Dogodek bi bil tako še najbolj predstavljen v figuri genija, ki prek točke kontingence lepega zna misliti sublimno notranjost uma. Moralni zakon je umik v pred-fenomenalno brezsvetnost, genij pa ravno sestop k *pred-kategorialni kontingenci*. Je *kreacija reči pred konstitucijo kategorij*. Fizikalna analogija genija bi lahko bil *prapok* kot dejanje pred vzpostavitvijo fizikalnih zakonov ter prostora in časa. Genij je fikcija visoke kulture, ki v modusu *als ob* prevzame nase nemogoče *avtorstvo reči na sebi*.<sup>32</sup> Pri Heglu lahko genij postane kar svetovni duh sam, ki pod sabo spravi naravo, družbo in Boga, pri Kantu pa mu je odmerjena le obrobna vloga povsem na repu subjektivnosti, kjer zgolj *kot da* ustvarja smotrno naravo.

Genija, ki je pri Kantu le najbolj oddaljena podoba transcendentadne subjektivnosti, ki se je ne spomni skorajda noben interpret, beremo kot *mesto absolutne dialektike* (Hegel bi rekel: absolutne refleksije). Lepi objekt, glede na katerega se naknadno vzpostavi genij, je zgolj produkcija bleska po izkustvu 'notranjega' sublimnega, je izvržek minimalne kontingence na tleh predkate-

<sup>32</sup> Kult genija je denimo simptom družbe, ki postaja vse bolj ateistična, kjer je Bog že izgubil svojo posvetno relevantno (denimo prevedljivost religioznih hierarhij v politične strukture), vendar njegova smrt še pušča za sabo prazno mesto. Ker zunaj spoznavnega ostaja reč na sebi, zunaj moralnosti fenomenalnost, zunaj reflektirajočega pa narava v celoti, je genij – kolikor nasedamo kultu in ne mislimo njegove demistifikacije – edina psevdoreligiozna točka, ki v svoji 'mistični ustvarjalnosti' še povezuje teoretično, praktično in estetsko, torej čutno predstavnost, moralno dovršenost in kreacijo reči.

gorialne norosti uma (pri čemer *reč* ni več tisto 'za objektom', njegova polna notranjost, temveč sama *primarna objektnost*, volja po kreaciji prve zunanosti). Genij se vzpostavi na mestu ničā (v tem smislu je heideggerjanski *Platzhalter des Nichts*), ničā uma kot sublimnega, njegove odvisnosti od točke minimalne kontingence, da bi postal konsistenten.

Če bi hoteli tu sprožiti poslednjo primerjavo med Kantom in Badioujem, je treba misliti prav ta *odnos med ničem in kontingenco*. Točka kontingence pri Kantu ni nič empirično efemernega, nič izginjajočega, temveč lep objekt, ki s svojo (relativno) trdnostjo in zunanostjo (refleksivnemu) subjektu podeljuje konsistenco. Lepo je na empirični ravni neko *naključje*, a se v konstituciji subjekta izkaže za bistveno točko, ki naposled strukturira celoten kritični načrt. Je naključje, ki pridobi status bistva. Kontingenca je točka *razsrediščenosti*, ki s svojo predkategorialno empiričnostjo šele lahko razkrije nič na mestu *središča*. Preden postavimo kontingenco, sistem vselej vztraja v iluziji, da obstaja nekaj takega kot 'polnost bistva'. Šele naključni empirični dodatek razkrije praznost mesta vrnitve. Kolikor mislimo kontingenco v razmerju z ničem, tedaj vselej iz nekega dualizma preidemo v monizem. Kant je 'dualizem' empirizma in racionalizma mislil skupaj prav prek samonanašalne ničnosti transcendentalne subjektivnosti, ki se vzpostavlja prek minimalne zunanosti dejstva izkustva. V tretji Kritiki pa je 'dualizem' narave in smotrnosti mislil kot 'monizem' genija, produkcijo lepote na mestu ničā sublimnosti. Točka kontingence tako ni nek nerazvezljiv suplement situaciji, temveč 'nujno naključje', ki je *edini vzvod dialektike*. Kontingenca je vedno moment neke *demistifikacije transcendence*: v transcendentalnosti prve Kritike 'dejstvo izkustva' potegne za sabo demistifikacijo racionalističnih substanc (svoboda, duša, Bog), na področju reflektirajočih sodb pa lepi objekti demistificirajo božansko smotrnost, obstoj Božjega načrta, ki si podreja vso naravo. Dialektika je tako *minimum ateizma*. Kjer filozofija zmore misliti razmerje ničā in kontingence, tam lahko vzdrži brez religioznih predikatov (milosti, daru, presežka itd.)

Kantovo situacijo lahko preslikamo na Badioujevo in pogledamo, kaj štrli ven. Tu se nočemo spuščati v kompleksnosti Badioujeve matematične ontologije in bomo primerjavo izvajali bolj na površju. Analog Kantovemu polju fenomenalnosti kot empirični osnovi so Badiouju partikularna množstva. Prva danost je množstvo, ki samo po sebi ne potrebuje nobene dialektike, saj v njem ni praznega mesta, ni ničesar, kar bi izpadlo.<sup>33</sup> Osnovna danost je torej že drugačna od Kantove: je popolna koekstenzivnost ontologije in matematike ob odsotnosti filozofije. Tu se zastavlja temeljno vprašanje: *čemu potreba po zagotavljanju enakosti med matematiko in ontologijo?* V čem je sistemska potreba po vpeljavi prav matematike, ne pa česa drugega (epistemologije, lingvistike, semantike, morda fizike itd.)? V matematiki lahko vidimo simptom *polnosti biti*, ki ne zmore misliti nič in torej tudi subjekta ne. Morda se ta začetna teoretizacija polnosti porodi iz resentmenta nad neko nepredušno pozitivno partikularnostjo. V enačbi ontologija = matematika lahko nemara detektiramo sovraštvo do liberalne ekonomije. Šele na naslednji ravni, ravni reprezentacije, samo dejanje matematizacije, štetja-za-eno, ustvari tisto neimenljivo situacijo, iz katerega lahko vznikne dogodek kot čisti presežek, ki ni dialektično razvezljiv nazaj na situacijo. Situacija ne pripravi dogodka in ga tudi ne more napovedati – dogodek je čisto naključje, ki v nobenem momentu ne more privzeti statusa nujnosti.<sup>34</sup>

Če primerjamo s Kantom, Badiou izhaja iz nekega polja trdnega monizma (matematizirane biti). Na mestu neimenljivega

<sup>33</sup> »Strogo rečeno seveda štetju v resnici ne uhaja nič, oziroma natančneje rečeno, tisto, kar mu uhaja, je natanko 'neki' nič ...« (Peter Klepec, »Badioujeva tematizacija matematike«, *Filozofski vestnik* 1/2000, str. 105.)

<sup>34</sup> Produktivna branja Badiouja ga morajo tako vedno nekoliko domesticirati, ga brati dialektično in morda kantovsko (v smislu genija kot *prapoka uma*), postaviti pred red matematizirane biti še nek pra-Dogodek: »Zato moramo postaviti ključno vprašanje: ali obstaja Bit brez Dogodka, ki bi bila povsem zunanja Dogodku, ali pa je VSAK red Biti zanikanje-pozaba utemeljitvenega Dogodka, 'perverzni' je *sais bien, mais quand même ...*, redukcija-ponovni vpis Dogodka v kavzalni red Biti?« (Slavoj Žižek, *Kako biti nihče*, Analecta, Ljubljana 2005, str. 9.)

situacije te partikularne biti (že sama vpeljava ničā v tej polni partikularnosti je filozofsko zelo vprašljiva – mi njene konceptualne čistosti nismo uvideli) pa vznikne singularni suplement, katerega univerzalnost ni monistično-materialna, temveč nosi prej predikate transcendence, kot sta neskončno ali ideja. Namesto prehoda iz dualizma v monizem se zgodi prehod monizma v dualizem, materializma v nekakšen dodatni spiritualizem. Morda bi lahko v razmerju med dualizmom in monizmom videli dve osnovni formuli filozofije in religije: filozofija je prevrat dualizma v monizem, religija pa prevrat monizma v dualizem. Način filozofskega prevrata je dialektika, njen vzvod pa nič (in kontingenca), način religioznega prevrata je anti-dialektika, njen vzvod pa afirmativna podvojitve.

Razmerje med ničem in kontingenco je pri Badiouju obrnjeno. V dialektični filozofiji je točka kontingence vselej relativno trdna in glede na center, subjektivno pozicijo ničā, vsaj *minimalno decentrirana*. Je kot lepi objekt, ki ga 'centrični' (pred)subjekt nazadnje najde zunaj sebe. Zunanje naključje tako postane notranja, strukturna nujnost. Badioujev dogodek je po drugi strani empirično izginjanje, je neka nebit sredi pozitivne biti, in je čisto naključje, ki ga prejšnja situacija nikakor ne more izpeljati sama iz sebe. To naključje ne more pridobiti statusa kontingence, saj ga empirično sploh ni, in takoj, ko se pojavi, že izgine. Po našem branju tako Badiou *uniči sam ničā*, ga takoj zapolni z naključjem, iz njega takoj izpelje nek suplement, ki ima strukturno nujno že takoj pozicijo transcendence. Če je mesto kontingence v filozofiji mesto demistifikacije neke transcendence, potem je Badioujevo naključje kot presežek znotraj čiste imanence zgolj nek dodatek poleg že tako polne biti.<sup>35</sup> (Je tako rekoč religiozna podvojitve

<sup>35</sup> Če lahko vsako filozofijo vedno določimo kot demistifikacijo neke transcendence, se zastavlja vprašanje: *katera je tista transcendenca, ki jo demistificira Badiou?* Pri Kantu je to povsem jasno: so racionalistične substance, ki jih Kant zvede na logiko videza. Pri Heglu je to vsaka pozitivna bit, ki ne bi bila produkt gibanja negacije, vsaka neposrednost, tako Boga kot človeka, tako duha kot narave. Pri Nietzscheju je to vsak malik od biti do Boga, od logike do

polnosti biti s transcendentnim pomenom.) Tisto, kar v dialektiki vzdržuje mesto nič, je njegova razlika do razsrediščene kontingenca: trdna bit naključja reprezentira nič središča. Badioujeva ontologija pa iz polnosti predhodne biti izolira nek nič, ki ga jemlje za dodatek, ga naredi za nekaj izjemnega in psihološko veličastnega. Subjekt na mestu te praznine ni več agent dialektike, navezave naključja na svojo nebit, temveč nekakšen naknadni varuh same transcendentne izjemnosti praznine. Badioujevo praznino bi morda lahko opisali s sicer sumljivim izrazom: *polnost nič*. Je točka, kjer sovpadeta kontingenca in nič, kjer med njima ni več razlike, kjer je naključje povsem nično in nič čisto naključčen. Ker je naključje empirično povsem evakuirano in je zgolj v izginjanju, ta njegova nebit podeli praznini situacije status suplementa, pozitivnosti, Nečesa. Praznina je točka mistifikacije: sam nič postane *statično mesto obeleženja*, afirmativne deklaracije. Zato razpadejo stvari, ki jih je dialektika mislila v enem gibanju: ontologija in filozofija, bit in dogodek, štetje in subjekt.<sup>36</sup> Situacija iz sebe ne more izpeljati dogodka, filozofija dogodkov ne proizvaja, subjekt je le naknadna afirmacija. Za prehod od ontologije do filozofije, od biti k dogodku in subjektu, je zato vedno treba misliti še točke transcendentne afirmacije, *točke milosti in dodatka*. Odtod tudi Badioujev jezik afirmativne militantnosti

---

morale. Pri Heideggru je to bit kot nekaj bivajočega in vsak pomen, ki mu daje smisel zgolj 'se'. Badiou pa se zdi najbolj konvencionalen in zastarel ravno pri svojem 'somraku malikov': v zagotavljanju, da ni Boga, ker ni Enega, da ni nekega Nekoga kot Človeka ... Mar moderna filozofija ne obstoji v tem, da nima Boga in ji, drugič, tudi njegove smrti ni več treba deklarirati? Še najbolj originalen pozitivni program je njegov napad na liberalno ekonomijo in živalski humanizem, vendar pa ne določi točke njune transcendence, ki gotovo obstaja in bi jo bilo treba razkrinkati.

<sup>36</sup> »... gesta, s katero se Badiou odmakne od Lacana, je postavka, da praznina ni subjekt, ampak to, kar situacijo prišije na njeno bit. Praznina je vezana na pojem situacije, prezentacije, in subjekt lahko nastopi kot to, kar situacijo prisili, da v sebi artikulira svoj lastni moment nemožnega. Subjekt je zasnovan strogo afirmativno ...« (Ana Žerjav, »Ontologija strasti in pozicije subjekta«, *Problemi* 3–4/2005, str. 210.)

in revolucionarnega patosa, zgolj suplementarne verbalne poze glede na partikularno realnost. Filozofski kič nastane vedno tam, ko dva nič padeta skupaj in zaplodita nekakšno transcendentno afirmacijo: ko se praznemu mestu Boga začno pridajati predikati odsotnosti (ko se ga začne slaviti prav kot odsotnega, nedoumljivega itd.), ko nespoznavno bistvo postane sama Skrivnost, ali pri Badiouju, ko šele neujemljivost dogodka da zagon našemu vselej uporniškemu angažmaju.<sup>37</sup>

Dialektika se vedno sooča z nekim dualizmom 'ontične', 'empirične' ravni bivajočega in transcendentne biti na drugi strani ter misli *mesto njune inkongruence* kot mesto nič; prek vzvoda kontingence natakne transcendenco na imanenco, subjekt pa tedaj predstavlja akterja tega gibanja kot mesto vrnitve iz zunanosti kontingence. Dialektika tako iz dvojega naredi eno in v tem premiku konstituira subjekta kot interiorizacijo dvojega nič in kontingence. Anti-dialektika nasprotno izhaja iz enega kot množstva partikularne biti, potem pa ustvari dvoje tam, kjer se sredi enega kaže nič. Dvoje na mestu nič je njegova *pozitivacija*, statično obeležje, medtem ko dialektični nič ni drugega kot subjektova akcija negacije kontingence. Če kantovsko množstvo kot svoj pogoj možnosti po deduktivni nujnosti *zahteva* vznik transcendentalne subjektivnosti v vseh treh variacijah, je Badioujev subjekt stvar naključja, odločitve in zvestobe. Dogodek je prepuščen *poljubnosti* – lahko vznikne ali ne –, subjektov odgovor pa je spet stvar samovolje, njegovega Dobrega ali Zla. Subjekt filozofije je v taki ali drugačni obliki vselej nek *Platzhalter des Nichts*, je sam agent negacije, Badioujevemu subjektu pa ne pre-

---

<sup>37</sup> Kar je, mimogrede, morda tipični francoski fenomen zadnjih nekaj desetletij, opazen denimo v filmih o *amour fou* s primesmi bovariziranja in budoariziranja, ki izvajajo svojo večvredno 'drugačnost' prav iz te *poze nič*, namigov, ki nočejo pomeniti, dialogov, ki se jih ne da umestiti v situacijo, tišine, ki spregovori, itd., pa v celi plejadi francoskih igralk, od Jeanne Moreau do Isabelle Huppert, ki svojo 'materialno' netaleantiranost prevrednotijo v nekakšno pretenciozno intelektualno superiornost zgovorne neizrekljivosti, enigmatičnih pogledov in na pladnju prinešene praznine.

ostane drugega kot afirmacija. Ker je ontološko naknaden, slučajen, odvisen od milosti, je tudi njegova akcija vselej le deklarativna, patetična in pozerska.

Iz abstraktne primerjave dialektike z anti-dialektiko sledijo namreč povsem konkretne, 'svetovnonazorske' razlike. Najprej se lahko vprašamo, zakaj Badiou ločuje Dobro in Zlo? Zakaj je subjekt zgolj naknadna afirmacija in zaradi tega ne more prevzeti nase avtorstva Dogodka? Zakaj Badiou ne zna misliti nujnosti nastopa Dogodka in s tem posledično koncepta genija?

Pri Kantu je genij ultimativna dialektika uma in v njej lepega ne moremo misliti mimo sublimnega. Ker pa je pri Badiouju Dogodek tisto 'nekaj-več', 'še-eden' kot začetek Dvojega, pa Dobro in Zlo razpadeta na dva disjunktivna načina zvestobe Dogodku. Ker situacija ne proizvede nujnosti za nastop Dogodka, se Dogodek ohranja kot suplementarnost glede na situacijo, zato zavezuje ne ontološko, temveč 'zgolj etično': povsem subjektivna odločitev je, ali smo mu zvesti ali ne. Zato mora dogodek ostati v svoji *posameznosti*, v svoji nezvedljivi singularnosti kot neposredovan presežek nad vednostjo. Je presežek lastnega imena (Haydn, Schönberg itd.) nad samo 'zgodovino situacij': čeprav dogodki spreminjajo svet, je v spominu treba ohranjati le singularnost Dogodka, ne pa njegov doprinos h kakemu napredovanju duha.<sup>38</sup> Badiouja zanima prelom, ne pa kontinuiteta (kake smisel-

<sup>38</sup> Kantov genij je točka 'naknadnega stvarjenja sveta', naknadne možnosti reflektiranja narave kot teleološke, potem ko ni več Boga, da bi dal to garancijo. Če je genij singularna točka, katere produkcija lepega naj velja univerzalno, je to le naknadni poskus (kot da) zajetja partikularnosti v umno celoto, ne pa dokončno preseženje partikularnega. Zato Kant, v nasprotju z Badioujem, v svojih dogodkih (lepega) lahko misli točke, v katerih »kultura čedalje bolj napreduje« (KU 203), v katerih se torej singularnost razveže nazaj v partikularno. Tako imamo pri Kantu (in Heglu, ki je napredovanje kulture mislil dejansko, ne le *als ob*) še vedno besedo Bog, pa vendar se retribucija singularnih presežkov v partikularnost posredovanja vselej dogaja kot gibanje demistifikacije transcendence, medtem ko Badiou, deklarirani ateist, nazadnje v opisih dogodkov vselej konča pri psevdoreligioznem besednjaku in tako postane nekakšen *konfesionalni anti-dialektik*.



ne Zgodovine), zanima ga čisto nedialektizabilno naključje dogodka in ne teleologija, zanima ga dejanje deklaracije, ne pa njeni posvetni učinki. Haydn je gotovo prav toliko kontinuiteta baročnega sloga kot izum klasičnega, a Badiou izpostavi le to drugo polovico, singularnost Haydnove prelomnosti. Prav v tem je razlog, da se Badiou raje kot na Kanta sklicuje na Nietzscheja, ki je filozofiral s kladivom, bil prvi pametni v zgodovini in je to prelomil na dvoje.

Kolikor smo namreč Badiouju podtaknili sintagmo 'polnost ničā', kolikor singularnosti ne zna dialektizirati v posredovanje med univerzalnim in partikularnim, se singularnost vedno oklene neke neposredne partikularnosti, iz katere izhaja. Bolj manifestno kot kantovski ostane Badioujev subjekt vezan na partikularnost situacije, katere vznik dogodka obeležuje. Dogodek lahko mislimo le kot *primer dogodka* z vso njegovo partikularno težo: Badioujeva filozofija je filozofija lastnega imena, kraja in časa njegove pojavitve. V tem, čemur bi rekli *singularnost partikularnega*, lahko mislimo navezavo Badiouja na Nietzscheja, sovražnika vsake univerzalnosti.

## 2. Badiou in Nietzsche

Nedialektizabilno singularno se navidez dobro sklada s tem, čemur Badiou pravi Nietzschejeva antifilozofija, z njegovim filozofskim dejanjem, imenom vseh imen, Nietzschejevim samoimenovanjem: »Dejanje je dogodek. Ta dogodek je nek absolutni prelom, katerega lastno in neprosojno ime je Nietzsche.«<sup>39</sup>

Dandanes se Nietzscheja vedno deli na dve polovici, paktira z eno in zanika drugo. Potemtakem imamo dve šoli branja. Prva je nekakšen 'hermenevtični perspektivizem', 'pozitivno' ovrednotenje nietzschejanskega sofizma, resnice kot oblike laži, utemeljevanja resničnosti izjave glede na njeno izjavno mesto, zvajanja

<sup>39</sup> Alain Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, *Filozofski vestnik* 3/2000, str. 107.

*ad rem* na *ad hominem*. Če se danes kak Američan deklarira za nietzschejanca, lahko pričakujemo zagovornika pluralnosti resnice, dialoga med kulturami, nevtralnega prostora izmenjave mnenj in pripovedovanja zgodb o nas samih drug drugemu. Toda perspektivičnost, navidezno 'pluralnost', moramo misliti do konca, do njenih najbolj radikalnih predpostavk: tam se skriva druga, 'transcendentalna' polovica.

Badiou je s svojo militantno univerzalnostjo, ki instantno velja 'za vse', seveda najhujši nasprotnik kakega kulturnega relativizma. V nasprotju s 'hermenevtiki' in 'perspektivisti', ki preko 'prvega Nietzscheja' ne vidijo drugega, kot filozof militantnosti paktira s tem 'drugim Nietzschejem' in ne upošteva prvega, Nietzscheja sofista. »Nietzschejanska polemika je sofistična, nietzschejanska veličina je poetična.«<sup>40</sup> Kar seveda Badiouja zanima na Nietzscheju, je sam Dogodek, prelom (zgodovine na dvoje), eksces, singularnost premočevanja.

Nietzschejev dosledni relativizem perspektivičnosti seveda pomeni, da nevtralnega prostora za dialog ni in ga ne more biti, temveč je edina resnica zgolj *stalna vojna* laži med sabo; tega ne uvidijo zagovorniki prvega Nietzscheja. Resnica ni zunanji vpogled v 'končnost' vsakega stališča in spravno dopuščanje vseh resnic, temveč pred tem predvsem dialektika med lastno lažjo in zavestjo njene lažnosti, tako rekoč življenje izjave in izjavljalnega mesta obenem, eksistencialno gledano komajda znosna pozicija na skrajnem robu med 'sedmo samoto' in norostjo – vojna postane notranje stanje, moment konstitucije subjekta. Česar ne uvidi militantni zagovornik drugega Nietzscheja, pa je dejstvo, da afirmativni *Da* ni nedialektizabilni, naključni suplement. Je način preživetja radikalne deziluzije, seveda ne s kake 'ptičje perspektive' (češ, od zgoraj so vsi ljudje le mravljičice, vsaka na svoji blodni poti), temveč iz soočenja z notranjim razcepom med svojo blodno potjo in njeno nujnostjo, 'edinostjo', po smrti višje perspektive. Smrt vsakega boga je vedno moment za stopnjo bolj neizprosnega

<sup>40</sup> »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, str. 117.

soočnja s samim sabo. Nič Neba prinese s sabo vselej neko razsrediščenje sestva. *Da* tako ni suplement punktualno-subjektivne pozicije glede na nihilizem nekega nevtralnega zunanjega množva, temveč izraz nihilizma kot jedra subjektivnosti. Poetičnost je le sofizem, prignan do konca, sofizem pa je *notranja* vednost, ki jo mora sam subjekt prenesti o sebi, ne pa kako kulturnoteoretsko razpravljanje o *Zeitgeistu*. Zdi se, da Badiou Nietzscheja bere napačno, denimo v *20. stoletju*:

To je zelo očitno pri Nietzscheju, ki je v tem smislu prerok tega stoletja. Postavi izjemno natančno diagnozo nihilizma, ki jo pripiše genealogiji negativnih afektov (krivda, resentment itd.). Toda istočasno obstaja tudi voluntaristična gotovost velikega Poldneva, ki pa ni z nihilističnim gospostvom v nikakršnem razmerju rezultata ali dialektičnega povzdiga. Ni teorije negativnosti, ki bi lahko zagotovila ta prehod ...<sup>41</sup>

Toda Nietzschejeva teorija sploh ni nič drugega kot mišljenje radikalne negativnosti, ki omogoča povzdig ne-jev v *Da*. Smrt malikov ni neka vrnitev k trdnosti lastne singularnosti, temveč prav popolna disolucija le-te v množstvo partikularnosti. Somrak malikov je začetek *drame subjekta*, vznik dialektike med lastno zgolj-kvantiteto moči in introspektivnim pogledom nanjo. Tako je »*mera moči* to, koliko navideznosti, nujne laži si lahko priznamo, ne da bi propadli«. <sup>42</sup> Moč ni popravek posamezne laži v posamezno resnico, temveč uvid v nujnost laži, *vpeljava notranje samodistance do svojih laži* po koncu možnosti vseh zunanjih, 'objektivnih', 'komunikacijskih', normativnih korekcij posameznih zmot. Nihilizem ni le razvrednotenje resnic drugih, temveč prepoznanje lažnosti lastne resnice brez zapadanja iluziji, da se to laž dá popraviti v neko 'parcialno resnico'. Moč se torej meri v preživetju lastne laži in *resnica tako ni korekcija, temveč sposobnost prenesti notranjo laž*. Prevrednotenje vseh vrednot je le zuna-

<sup>41</sup> Alain Badiou, *20. stoletje*, Analecta, Ljubljana 2005, str. 49.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, SM, Ljubljana 1991, str. 17.

nji moment notranjega prevrednotenja človeka v subjekta nihilizma. *Da* je forma tega najbolj notranjega nič, ki vzpostavlja subjekta, ne pa nek Badioujev dodatek k sofizmu sveta. *Da* ni nevtralni suplement k nekemu zunanemu svetu, temveč izraz drame, konstitucije subjekta.

Nietzsche ima dve časovni metafori, ki se nanašata vsaka na svojo stran nihilizma. Prva je *večno vračanje enakega*, najbolj brezupni čas, edini čas brez iluzije, odsotnost smeri in zgodovine časa, neumna nujnost materije znova in znova v nesmiselnem krogu. To je čas sofizma, a še vedno tudi 'privatni čas' (Nietzschejeva največja groza pred tem konceptom sta reinkarnaciji matere in sestre). A perspektiva, ki ob spoznanju take narave časa ne propade, ki torej zavzame distanco do lastne laži brez pretenzije po univerzalni (dialoški itd.) resnici, zablešči v trenutku čistega povnanjenja lastne moči, saj je ves svet le projekcija nje same in njene moči navzven. Temu trenutku, ki presvetli nesmiselno in slabo večnost, Nietzsche pravi *veliko poldne*.

Večno vračanje je, v badioujevskih terminih, neskončno mnoštvo, partikularno in nesmiselno. Veliko poldne pa je *dogodek* nihilističnega sveta: v empiričnem oziru takoj ko vznikne, že izgine. To je trenutek, lahko bi rekli, *ko perspektiva postane subjekt*, subjekt celo v Badioujevem smislu. Nietzschejevo ime tega subjekta je *nadčlovek*. Nadčlovek ni tisti, ki bi kvantitativno presegel določeno mejo moči, ampak tisti, ki prenese radikalno in nesmiselno resnico, da je svet v svojem 'inteligibilnem karakterju le volja do moči in nič drugega', torej tisti, ki najpoprej prenese svojo *notranjo radikalno kvantitativnost*. Je kvalitativni preskok znotraj sveta samih kvantitet, a le na podlagi tega, da je kvantitativni preskok v svetu kvalitete, torej tisti, ki zmore preživeti degradacijo vseh kvalitete (univerzalnosti) na čiste kvantitete (partikularnosti). Hkrati je uvid v *kvantiteto samega sebe*, zvajanje neke poprejšnje točkaste samoevidence v goli kvantum moči. Nadčlovek je preživeti tega, da ni več Človeka, je le še 'aristokracija celic'. Toda pazite: to ni naključni kvalitativni/kvantitativni preskok, odvisen od nekega transcendentnega presežka ali dodatka,

temveč zgolj nujnost, ki sledi uvidu v radikalno kvantifikabilnost vsega, kar je. Nadčlovek je singularnost sveta, katerega edina univerzalnost je v tem, da je vse, tudi on sam, partikularno. Je subjekt tistega 'radikalnega eksistencialnega ničā', ki se mu reče nihilizem, medtem ko veliko poldne zasede mesto njegove minimalne zunanjosti, kontingence, 'nujnega časovnega naključja', v blesku katerega se šele fiksira kot subjekt.

Nietzschejev nihilizem ni nič drugega kot dialektika povsem partikulariziranega subjekta, dialektika čiste nesmiselne kvantitete časa (večno vračanje kot odsotnost teleologije, slikovite cikličnosti letnih časov ipd.) in kvalitete trenutka (poldne), dialektika popolne animalizacije, bestializacije človeka in kulta osebnosti na drugi strani. Ni več Zgodovine, sta le vračanje in trenutek, ne obstaja Človek, temveč le dialektika živali in lastnega imena, denimo *blonde Bestie* in Goetheja. Tisti, ki se fiksira kot lastno ime, pa je *preživetje* svoje bestialnosti, ne njena negacija (na primer na Goetheju je Nietzscheja najbolj navduševala njegova pozna erotika, ne predromantični idealizem).

Nietzschejeva etika je nasprotna Kantovi: je partikularno preseganje okoliščin, prevrednotenje vrednot, pozaba zgodovine, somrak univerzalnosti. Če je Kant filozof dobrega, je Nietzsche *filozof sreče*. Sreča je afekt velikega poldne. In kaj je sreča kot filozofski koncept? Definirali bi jo lahko kot obrat dobrega: *sreča je singularizacija partikularnega prek negacije univerzalnega*. Ta 'filozofska sreča' ima z vsakdanjim pomenom sreče prav tako malo skupnega kot Kantovo dobro z dobrotljivostjo in blagrom. Je sreča v formalnem oziru, *sreča kot etična norma*. Prav Nietzsche je od vseh filozofov najdosledneje mislil ne le razliko, temveč celo izključevanje med moralo in etiko: njegov imoralizem je sam po sebi že etični program. Sreča je tako negativ dobrega, ontološko opravičilo, da je lahko lastno partikularno (izjavljalno) mesto povzdignjeno na raven zakona, da lastna partikularnost nosi svoj *raison d'être* v sebi, ne da bi se ji bilo treba sklicevati na kakršnokoli univerzalnost. Sreča je slednjič dispozitiv manifestnega ateizma, edini možni imanentni garant biti. V njej ima, obratno kot

pri dobrem, partikularnost ontološko prednost pred univerzalnostjo: čeprav je sreča čustvo, dobro pa dolžnost, njena formalna funkcija ni nič manjša. Le (ekstatično, ne pa zadovoljno, pomirjeno, družbeno koristno) srečen človek lahko živi svojo laž, svojo moč, svoje izjavljalno mesto. Tako ima sreča pri Nietzscheju argumentativni karakter: na nekaterih mestih nam skuša povedati, da ima prav in da je njegova filozofija prelomna le zato, ker je po tolikih letih nesreče, glavobolov in sedme samote začutil božansko srečo. Navsezadnje je ta argumentacija pravilna, saj lahko v svetu brez univerzalnosti perspektiva dobi kakršnokoli pravico do biti le v imanentnem potrjevanju svoje gole partikularnosti. Sreča je tako rekoč 'ontološki dokaz o obstoju človeka po smrti Boga'. Kajti s smrtjo vseh malikov je pri Nietzscheju tudi sama bit postala vprašljiva in človek po somraku univerzalnosti, kot so ustvarjenost po božji podobi, svetost življenja, človeško dostojanstvo itd., dokaz o svojem obstoju tudi dejansko potrebuje. V goli razpustitvi na celice, centre, kvantitete, lahko le ekstatičnost, razsrediščenost sreče, še singularizira disperzno partikularnost sestva samega (tako kot lahko šele transcendentalna svoboda in njena forma dobrega osredinita drsečega transcendentalnega subjekta kot 'Jaz mislim', ki se le naknadno pridaja posameznim predstavam).

Srečo omenjamo zato, ker je v tem 'etičnem' in 'formalnem' smislu bistvena sestavina Badioujevega dogodka. Tako kot Nietzsche tudi Badiou razlikuje med dvema srečama, ki bi jima lahko rekli: čredna in gosposka. Po eni strani trdi, da je vsaka definicija, ki temelji na človeški sreči, nihilistična, saj človeka zvede na njegov lastni blagor in ga naredi za žival. Po drugi strani pa je sreča – ki ima pri Badiouju več imen – obeležje subjekta in ima argumentativni značaj prav v Nietzschejevem smislu:

... kajti o tem, da me je zagrabila resnica, *priča brezprimerna intenzivnost obstoja*. Tej intenzivnosti bi lahko dali različna imena: v ljubezni je to sreča; v znanosti je to veselje (v Spinozovem pomenu: duhovna blaženost); v politiki je to entuziazem; in v umetnosti je

to ugodje. Ti »afekti resnice«, ki nakazujejo, da je nekdo stopil v subjektivno konstitucijo, hkrati izničijo vse pomisleke o odpovedi.<sup>43</sup>

Lahko bi rekli, da je sreča (veselje, entuziazem ...) nujni 'eksistencial' tam, kjer eksistenca ni več nič enega in evidentnega. Tako kot Nietzsche razpusti človeka v 'aristokracijo celic', Badiou trdi, da nekega Nekoga ni. Kjer je celo Človek zgolj še množstvo, kvantiteta, kjer Človeškost nima več vnaprejšnjega univerzalnega mandata, tam ga lahko drži skupaj le nek akt preseganja, preloma, ekscesa in ekstaze. Odtod obsesija obeh filozofov z lastnimi imeni. Pri Nietzscheju imena Goethe, Napoleon, Julij Cezar pomenijo malodane filozofsko kategorijo. Veliki ljudje ne pišejo nobene smiselne zgodovine ali napredovanja duha, pač pa je njihova 'univerzalnost' le v drznosti partikularnega. Tisti, ki 'opravičijo obstoj celih tisočletij', so singularna mesta zmage partikularnega nad univerzalnim, so točke-subjekti, ki imajo občo veljavo le kot vzgledi drznosti, živeti lastno nezgodovinsko, amoralno, asocialno partikularnost. So dokaz, da lahko sreča v redu biti stopi pred dobro.

Sreča je minimalna kontingenca (dobesedno: ex-staza), ki fiksira subjekta glede na njegov uvid v nihilistično jedro biti, je minimalna decentriranost glede na izkustvo totalnega eksistencialnega ničā. V kantovskem svetu univerzalnosti je *lepo* kontingenca, ki subjekta dvigne nad brezno norosti predkategorialnega uma. V Nietzschejevem svetu partikularnosti pa je *sreča* kontingenca, 'empirični eksistencialni presežek', ki subjekta dvigne nad brezno brezupa pred-eksistentne volje. Najprej je sreča, potem šele bit kot samoevidenca. Namesto dialektike sublimnega in lepega imamo dialektiko obupa in sreče, nihilizma in afirmacije. Toda premik od Kanta k Nietzscheju je premik od še mogoče univerzalnosti k zgolj partikularnosti (*lepo je za vse*, sreča je zgolj *zame*), nikakor pa ne premik od dialektike k anti-dialektiki. Nietzschejev patos preloma, filozofiranja s kladivom, 'prvega pametnega v

<sup>43</sup> *Etika*, str. 43.

zgodovini', nas ne sme preslepiti, da bi ga brali anti-dialektično. *Da* je zgolj forma totalnega *Ne*, nič dodatnega, transcendentnega, milostnega. Sreča je forma doslednega nihilizma, ne pa kaka blazirana afirmacija.

Tudi Badioujeve subjekte lahko beremo kot eksistence notranje intenzije – sreča v taki ali drugačni obliki je njihovo edino opravičilo biti. Dogodek je dvojnost kantovskega singularnega momenta univerzalnega in nietzschejanskega singularnega momenta partikularnega. V dogodku lahko vidimo, če se tako izrazimo, nemogoč *sovpad lepega in sreče*, čiste nepartikularne univerzalnosti deklaracije in čiste neuniverzalne partikularnosti intenzije. Tu smo morda prišli do točke, kjer lahko rekonstruiramo nekaj takega kot *genezo anti-dialektike*. *Lepo* nam pomeni moment, kjer 'za vse' predhaja realni biti, kjer deklaracija predhaja razlogu: sodba okusa se naslavlja na strinjanje ostalih subjektov, ne na notranje kvalitete objekta. *Sreča* pa predstavlja moment, kjer 'za mene' predhaja eksistenci, kjer je notranja intenzija ontološko prednostna pred zunanjim obstojem: bit se proizvaja le v akciji premočevanja. Zdi se, da je Badiou vzel kontingentna momenta 'za vse' in 'za mene' ter ju mislil strogo koekstenzivno, ne da bi upošteval njuno dialektično funkcijo. Pri Badiouju se notranja intenzija zmore neposredno prevajati v zunanjo deklaracijo, ker obe misli zgolj suplementarno. A Kantov 'za vse' je le način dialektike uma in zunanosti, Nietzschejev 'za mene' pa le način dialektike volje in moči.

Seveda obstaja mladostni revolucionarni zanos, tako nezmotljiv kot občutek prvih zaljubljenosti, zavezujoč kot strast velikih znanstvenih odkritij in nezamenljiv kot instinkt umetniške kreacije. In obstaja pretenzija, celo pretencioznost, da je to nedolžno čustvo že generično univerzalizabilno. Ko nek 'za mene' doživi pretirano intenzijo, se vselej prelije v tipično nesamokritičnost, da mora veljati 'za vse'. Obstajajo 'kozmične zaljubljenosti', ki, namesto da bi peljale v posteljo z ljubljenim objektom, vodijo v prisilo razsvetljevanja drugih. Rodi se naivna vera, da je notranja strast že neposredno prevedljiva v zunanje občestvo, da je zasebni



občutek direktno že univerzalni zakon. Hegel takšni zavesti posveti poglavje v *Fenomenologiji duha: Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*. Tu se samoprecenjevanje srca vselej hoče povnanjiti v neki instantni občosti, tako da partikularnost v podobi npravne skupnosti postavi v oklepaj; toda v poskusih 'avtentične udejanjitve' naleti srce na druga srca, ki uveljavljajo svoj zakon, tako da se vsak posamezni zakon srca kot čisti transcendentni dogodek, kot nedialektični suplement polju socialnega posredovanja, izkaže za popolno notranje naključje. Tedaj začne en dogodek delovati proti drugemu (to je, mimogrede, moment, ki pri Badiouju nekako ne pride do izraza, saj je bistvo dogodka v njegovi deklaraciji, ne pa v njegovem naknadnem vplivu na partikularnost).<sup>44</sup>

Če si filozofijo predstavljamo kot odpravljanje – po svoji formi religioznega – dualizma partikularnega in univerzalnega prek singularnih točk njune navezave, tako da ni nekega drugega ateizma kot postopek odpravljanja nekega takšnega ali drugačnega 'teizma', če je torej v dialektiki suspenzija partikularnega začasna in traja le, dokler ne izsili tudi dokončne suspenzije transcendentnega univerzalnega, gre pri Badiouju nasprotno za popolno emancipacijo od partikularnega kot edino možnost, misliti 'za mene' in 'za vse' skupaj. Na dogodku sta pomembna njegov trenutek in njegova singularnost, ne pa način, kako naknadno prestrukturira partikularno, kako 'spremeni svet'. Enostavno rečeno, Badioujev dogodek ne vodi nikamor. Na tem mestu se Badiou začne zatekati h konceptom, ki bi jim brez pretiravanja lahko rekli psevdoreligiozni. Če je religija v osnovni obliki podvajanje vsake partikularnosti v transcendenco, 'magično naddoloč-

<sup>44</sup> Tako se je leta '68 – priljubljen Badioujev primer – vsaj za nekaj mesecev ali let vzpostavila neposredna prevedljivost zasebnega ekscesa v univerzalno zakonitost: že sproščanje seksualnih nagonov je imelo transcendenten pomen višjega družbenega poslanstva. Za hip je 'za mene' dejansko pomenil 'za vse', seveda nujno zgolj kot upor proti partikularnosti, svetu konvencij, starševskih in družbenih pravil. Pravzaprav je enakost 'mene' in 'vseh' vso svojo pozitivno vsebino dobivala zgolj iz zoperstavljanja represivni partikularnosti.

nost', se v točkah krize (ki jo sproža prav filozofija) vzpostavlja neka *psevdo-religija*, katere mehanizem je vselej na eni strani *diskvalifikacija partikularnosti* in na drugi *institucija za stopnjo bolj oddaljenega onstrana*. Svet postane solzna dolina, Bog pa vse bolj odsoten, točkast, izmuzljiv, dogodkoven. Če je poteza filozofije, da razkrinka ne zgolj obstoj Boga, temveč tem bolj samo potrebo po njegovi 'efemerizaciji' in postopni mistifikaciji, potem vselej obstaja *reakcija*, ki filozofsko zvestobo niču zapolni z novimi, bolj rafiniranimi oblikami transcendence.

Badioujev *formalizirani nehumanizem* postavlja neskončno pred končno, formo pred človeka, Idejo pred žival. Nekega filozofa se da kritizirati že zgolj, če vzamemo najbolj plitko površino njegove filozofije, patos njegovega besednjaka. Kar Badiouja odlikuje, so izrazi, kot so milost, intenzivnost življenja, brezmejni dar, eksces, enostavna in močna ideja, ki nas prevzame; navdušuje se celo nad nadrealističnimi svetlimi plameni, živahnimi himerami, gorenjem misli, alkimijo itd. V vsem tem lahko prepoznamo željo po *reinstytuciji transcendence*, ki pa je lahko poslej le še povsem empirično evakuirana. Nazadnje lahko psevdo-religija živi celo brez Boga, ne pa brez njegove forme. Če Badiou ima Boga (njegovo vztrajno zatrjevanje, da ni Boga, ni Enega, ni Vsemogočnega, je morda prav izraz nelagodja ob njegovi sistemski nujnosti), potem je to časovno in prostorsko točkast Bog, tako majhen, da se mu reče že kar imanenca. S. Žižek uvršča Badiouja celo v linijo »francoske tradicije katoliških dogmatikov od Pascala in Malebrancha naprej«. <sup>45</sup> Zaščitni znak psevdo-religije pa je vselej predvsem en: sovraštvo do partikularnega.

Nevarnost zanikanja partikularnosti je v tem, da smo ob omalovaževanju množstva v neki singularnosti sposobni prepoznati že čisto univerzalnost, v neki ideji (kot umisleku, *Einfall*) že Idejo (kot program). Lahko postavimo programatsko vprašanje: zakaj filozofija mora misliti partikularno? Odgovor je preprost: le zno-

<sup>45</sup> Slavoj Žižek, »Alain Badiou kot bralec svetega Pavla«, v: *Sveti Pavel*, str. 117.

traj partikularnosti vznikne kontingenca, ki obeležuje nič.<sup>46</sup> Edino empirični objekt, ki ni le izginjanje, lahko v partikularnem polju zasede mesto demistifikacije transcendentne univerzalnosti. Partikularnost ni zgolj poligon polnosti biti tehnicistične znanosti ali liberalne ekonomije, temveč predvsem nekakšno zavarovanje, da mestu nič ne podelimo predikatov biti. Kolikor nič mislimo ven iz biti kontingence, tedaj nič postane mesto subjektivacije, ne pa neko statično mesto afirmiranja (čeprav le neke efemernosti: neimenljivo, milost itd.).

Ena od lepih ilustracij Badioujeve podvojitve na transcendenca je njegova obravnava Kristusa, kolikor jo primerjamo s Heglovo. Badioujev primer čistega dogodka je Pavlova izjava: 'Jesus je vstal.' Na Kristusu je torej bistveno njegovo *vstajenje*, transcendiranje partikularnih, fizikalnih zakonov, pot v nebo. Moment 'za vse' se skriva v njegovi eksplicitni božanskosti, ne v empirični smrti na križu, ki jo Badiou celo omalovažuje kot promoviranje žrtvenega telesa, iz česar sledi živalski humanizem, sočutje s človeško živaljo.<sup>47</sup> Hegel pa se v *Absolutni religiji* osredotoči prav na ta moment. V dualizmu tuzemskega življenja in onstranskega Boga predstavlja Kristus kontingentno točko, prek katere se zgodi neka dvojna prerazporeditev: umre onstranski Bog in obenem tostranska 'solzna dolina' postane edini možni kraj neskončnosti. Tako lahko dogodek Kristus mislimo le kot *eksplicitno empiričnega*. V smrti na križu ni direktnega transcendentnega pomena 'za vse', ki bi ga bilo treba deklarirati, temveč je prej neka empirična konkretnost, ki samemu polju partikularnosti odslej podeljuje status možne prevedljivosti v univerzalno. Kar krščanstvo drži skupaj, ni neka 'miselna' deklaracija dogodka, njegova po-

<sup>46</sup> Le iz empirične kontingence lahko tudi prevrednotimo liberalno ekonomijo in živalski humanizem. Vznik take kontingence lahko vidimo v situaciji, kjer sama poslušnost konvencijam porodi *patološki presežek*. Najlepši primer tega so Goethejeve *Izbirne sorodnosti*, kjer zakonca *morata* spati skupaj in zaradi te prisile medtem fantazirata o seksu z drugima osebama, iz česar se rodi otrok z lastnostmi slednjih.

<sup>47</sup> 20. stoletje, str. 214.

dvojitev v svetu misli, temveč prav reprodukcija njenega empiričnega jedra. Kontingenca ni mesto milosti, temveč mesto njene desubstancializacije. Dogodek kot mehanizem dialektike je, če kaj, *obrat nazaj k partikularnemu* in se vedno vzpostavi kot potreba po *demistifikaciji neke predhodne dvojnosti in transcendence*. Dogodek Einstein je demistifikacija podvojitve fizičnega na materialne objekte in neskončni eter prostora in časa. Dogodek Haydn je demistifikacija sakralne glasbe kot socialno neposredovanega, nematerialnega dviga k Bogu. Moj najljubši primer bi bil dogodek Goethe, demistifikacija subjekta kot univerzuma v orehovi lupini (Shakespeare), junaškega viteza (Cervantes, Don Kihot) ali lepe duše (Schiller), skratka demistifikacija *duše* kot njena prodaja. Če je torej pred Kristusom še morala obstajati milost kot naključni dar onstranskega Neba, kot mana iz nebes, pa se je po dogodku Kristus končno in neskončno dialektiziralo prav do te mere, da dejansko milost ni več 'ontološko potrebna' in lahko partikularno začne proizvajati univerzalno.<sup>48</sup> Badiou nasprotno s svojo empirično opredelitvijo dogodkov napotuje prav na 'pred-Kristusove' dogodke kot *čudeže*, ki se jih je vselej moralo pojesti, da bi v svoji empirični ničnosti še lahko reprezentirali transcendenco.

Singularnost dialektike tako ni mesto zgolj nič partikularnosti v prid afirmaciji univerzalnosti, temveč mesto, kjer *nič partikularnega sovpade* (in se ne podvoji!) z *ničem univerzalnega*. Dialektika univerzalnega in partikularnega je tako *inherentno nihilistična*, subjekt pa ni nič drugega kot agens dialektike. In kaj je tedaj ta? *Dialektika je zvestoba niču*. Če je, kot smo zatrdili na začetku, nič največji dogodek filozofije, ki religiozno *vzporedno podvajanje* polnosti bivajočega v polnost biti zamenja v *singularno prevedljivost* partikularnega v univerzalno, potem je Badioujeva filozofija dogodka prav filozofija nezvestobe sami filozofiji.

<sup>48</sup> Ali morda obstaja še kakšna druga matrica ateizma kot prav dopuščanje, da partikularno proizvaja univerzalno? Kristus kot izrecno tostranski dogodek tako označuje začetek štetja zemeljskega časa, kvantifikacijo kvalitete, odpoved naključjem Neba.

Naj za konec zgolj še demistificiramo enega od Badioujevih priljubljenih primerov, *ljubezen*. Običajno se ljubezen razume kot tujek v socialnem polju in celo uradna psihiatrija v njej pogosto vidi patologijo, ki jo je treba preboleti. Nemara jo zato Badiou tako rad izpostavlja in malikuje. Kot kaže, je ljubezen suspenzija partikularnega: zaljubljenici bežijo od pogledov drugih, se zdijo v času zaljubljenosti imuni na vse institucije družbenega pripoznanja in lahko očitno živijo od zraka. Ljubezen je intenzija, ki navidez transcendirira in postavi v oklepaj človeško žival v celoti. Toda ljubezen je prav tako neko dejstvo, ki se je pojavilo v določenem zgodovinskem trenutku, morda zato, da bi izpolnjevala neko socialno, povsem partikularno funkcijo. Naša teza je, da je ljubezen točka kontingence, ki odpravlja tipični dualizem, za katerim trpi vsaka socialna formacija. Zato je ljubezen seveda izrecno socialni fenomen. Struktura družbe je neka neodpravljljiva dvojnost: imamo polje socialnih relacij, povnanjenih, legalnih, razrednih razmerij (to bi bila empirična raven), smisel družbe pa je po drugi strani vedno le omogočanje in varovanje svobode posameznika, njegovega pravno in nravno neujemljivega dostojanstva, enkratnosti in privatnosti (raven transcendence). Nujni drugi, suplementarni pol družbe je vselej nek mistificirani Jaz, mesto povsem svobodnih hotenj, nepredvidljivih dejanj in nepredirne notranjosti. Seveda nastane problem navezave asocijalne Samo-Volje čistega jastva na nek socialni sistem. Podoba je, da sem Jaz substanca, ki se naknadno akcidentalno povnanjam v odnosih z drugimi ljudmi – objekti. A tedaj se v en naključni objekt zaljubim, enemu podelim status, višji od mene samega, priznam nič manj kot *prednost naključnega objekta pred lastnim subjektom*. Ne reprezentiram se zgolj v vsoti interakcij z drugimi ljudmi, temveč se (de)subjektiviram še v enem samem človeku posebej, tako kot je Heglov Bog ustvaril vse ljudi po svoji podobi, potem pa je ustvaril še enega direktno iz svojega semena. Moj ljubezenski objekt je torej tu zato, da reprezentira mojo notranjo nesubstancialnost, da me demistificira kot Jaz. Zdi se, da se ljubezensko razmerje sliši kot priznanje npravnemu občestvu: 'Da, sem

le pomilovanja vredna odvisnost od objekta in nič več, zato sem generično družbeno bitje.' Ljubezen je konkretna ponavzočitev tega, da Jaza kot takega sploh ni pred njegovim vstopom v socialno interakcijo. Šele ljubezen obrne red substance in akcidence: substanca Jaza, njegove svobode, samovolje in zasebnosti, postane le *posledica* socialnih akcidence. V ljubezni ne umre nek tostranski socialni subjekt, kot sprva kaže, temveč prav *onstranski Jaz*, njegova navidezna pred-socialna substanca. Čeprav se ljubezen najprej izkusi kot *nič partikularnosti*, kot upad zanimanja za vsakdanji svet, je ta hipna asocialnost tu zgolj zato, da bi diskvalificirala neko asocialnost na višji ravni, transcendenco Jaza kot nad-družbenega bitja. V ljubezni skupnost za trenutek izgubi svojega člana, da bi ji ta v tej izgubi priznal svojo 'transcendentalno' navezanost nanjo. Tisto, česar družba ne more nadzorovati in izpeljati iz svoje pozitivnosti, a je od tega konstitutivno odvisna, je torej zunanja točka kontingence ljubezni, kar bi lahko povedali v heglovski neskončni sodbi: Družba = ljubezen.

Ljubezen je singularna točka, ki navezuje poprej ločena univerzalno in partikularno. V nasprotju z Badioujem nas ne zanima vznik Dvojega v ljubezni, temveč prav vznik Enega, odprava dualizma Jaza in socialnega reda v monizem socialnega posredovanja. Na ljubezni ni ključen moment preseganja in zanikanja partikularnih družbenih vezi, temveč nasprotno moment retribucije nazaj vanje. Badioujevo precenjevanje ljubezni temelji na konceptu *ljubezni kot upora*, vendar pa je ljubezen v svoji celovitosti prav *funkcija partikularnosti*, robni pogoj socialne ekonomije.

Če hoče danes kdo na vsak način atestirati konec ljubezni, trditi, da ne ljubimo več oziroma da je ljubezen izgubila svojo nekdanjo funkcijo osrednjega življenjskega hrepenenja, potem bi verjetno moral iz tega izpeljati tudi radikalno formulo enaindvajsetega stoletja: *Družbe ni več*. Je le še nadsocialna ekonomija narcizma. Toda kolikor Badiou dogodka ne more po nujnosti izpeljati iz situacije, tudi ni jasno, kako sploh lahko obstajajo situacije, ki vznik dogodka preprečujejo. Kar seveda pomeni, da tudi najbolj nepredušna ekonomija ne izgubi sposobnosti za dogodek.

# Deleuze in jezik<sup>1</sup>

*Jean-Jacques Lecercle*

*1 »La linguistique a fait beaucoup de mal« [Lingvistika je naredila veliko škode]*

Leta 1997, dve leti po Deleuzovi smrti, so Éditions du Montparnasse objavile *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*,<sup>2</sup> *Abecedarij Gillesa Deleuza*, tri videokasete, ki v obliki od A do Z (»A pour Amitié« itd.) prikazujejo osemurni pogovor Deleuza s Claire Parnet (s katero sta se skupaj podpisala pod *Dialogues* [*Dialogi*, 1977, 1996]). Kasete so bile posnete okoli leta 1990, se pravi v času, ko je Deleuze ustvarjal *Kaj je filozofija?*,<sup>3</sup> vendar je Deleuze vztrajal na tem, da se kaset ne objavi pred njegovo smrtjo.

Gledanje teh kaset je posebno doživetje. Pred nami ni oddaljen, nujno anonimni glas avtorja knjige, temveč tako rekoč fizična prisotnost govorca. To ni knjiga, temveč serija predavanj, in ker je Deleuze ves čas obrnjen proti nam, ker govori meni (Claire Parnet je glas v ozadju, njeno diskretno navzočnost lahko občasno uzremo kot odsev v ogledalu, ki stoji za Deleuzom), je to serija privatnih predavanj: veliki filozof govori samo meni.

Doživetje ima tri glavne vidike. Prvo sta glas in obraz. Relevantnost Guattarijevega poudarjanja semiotike obrazov (»ob-

<sup>1</sup> Pričujoči tekst je skrajšani in prirejeni prevod drugega poglavja iz knjige *Deleuze and Language*, London: Palgrave Macmillan, 2002, str. 62–98.

<sup>2</sup> *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Pariz: Éditions du Montparnasse, 1997; tri videokasete.

<sup>3</sup> Slov. prevod Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, Ljubljana: Študentska založba, 1999.

raznosti«) in zvoka (»ritornellov«) postane tu očitna. Jezik, četudi je to intervju, ni več edino sredstvo izraza. Naša konstrukcija Deleuzovega pomena se ne zanaša več izključno na dvoumne niti besed in ne žaluje za neizbežnim izginotjem njihovega izvornega govorca, ampak lahko docela izkoristi geste, nasmeške in kimanja ter vse vrste obraznih izrazov. In kakšen glas je to, kakšen obraz! Veliki filozof in očitno veliki učitelj, na kar je tudi upravičeno in očitno ponosen (tekom intervjuja poudari svojo življenjsko zavezanost umetnosti predavanja), je tudi veliki demagog, ki igraje uporabljaja vse zvijače govornika. Gledalec se lahko samo še zave, da je bil zapeljan, kar pa mu je tako kot pri dobrem romanu ali filmu všeč. Zdaj lahko razumemo, zakaj so imela Deleuzova predavanja na Vincennesu tako številčne in navdušene privrženice, in tudi, zakaj je privlačil najbolj raznolike in nenavadne ljudi. Paradoks je seveda v tem, da so kasete primer jezika, ki se je razširil v obsežno zapeljevanje preko komunikacije, vendar nenavaden glas ne proizvede le *phone*, temveč tudi *logos*: tu so razložene glavne teme Deleuzove filozofije, zato so kasete pomemben dodatek k Deleuzovemu korpusu.

Doživetje ima tako drugi vidik. Tako kot za Lacanove *Seminarje* včasih pravijo, da so Lacan v navadni francoščini, tako nam dá *Abecedarij* eksotičnega Deleuza. Deleuze je, kot vsi vemo, težak avtor – prvo branje bo težko izčrpalo domet *Différence et répétition* [*Razlika in ponavljanje*, 1968], meni, ki sem bolj počasne pameti, je vzelo 30 let, da sem začel dojemati *Logique du sens*.<sup>4</sup> Z *Abecedarijem* pa ni tako: gledalca vzame v roke najbolj večš pedagog, tako da ta stvari takoj razume in ima pri tem celo zadovoljujoč občutek, da je inteligenten. Stvari so podane po točkah, argumenti so na kratko povzeti, prisotna je nujna redundanca. Težavnejše teme doktrine Deleuze skrbno zaobide: televizijski poslušalci morda niso gluhi, so pa omejene pameti – Deleuzovemu elitizmu in zaničevanju medijev je v *Abecedariju* dana prosta pot –, toda Deleuze pokaže, da zna z nami govoriti, ne da

<sup>4</sup> Slov. prevod *Logika smisla*, Ljubljana: Krtina, 1998.



bi na nas gledal zviška. Tako imamo izjemen občutek, da smo priče dogoditvi dogodka: razvijajoči se misli v trenutku, ko se pojavi in izbruhne v besedah in stavkih. Seveda če smo prebrali ostali korpus in prepoznamo tekstualni izvor vsake postavke.

Tretji vidik doživetja izhaja iz pogoja, ki ga je postavil Deleuze, in sicer da se kasete lahko predvajajo šele po njegovi smrti. To, da govori iz groba, mu daje popolno svobodo izražanja: privilegij ne le starosti, temveč kar smrti, mu dovoljuje, da je neolikan, kot se mu zahoče, in tako lahko kar nekajkrat slišimo besedo »*Imbéciles!*«. Vljudnost in spravljivost nista več potrebni. To je maščevanje učitelja po dolgoletni pedagoški odgovornosti in posledični nemoči (»Vaš ugovor je zelo zanimiv, celo bistven ...«, kar, kot vemo, pomeni: »Tepec, niti besede od tistega, kar sem povedal, nisi dojel!«). Deleuze to dodobra izkoristi, celo do te mere, da je že krivičen: tako je Eco vsevednež, Wittgenstein morilec filozofije, novinarji bedaki in sedanja kulturna scena katastrofalna (v takšnih izjavah je več kot le trohica starega trmoglavca: starec, ki se spoprijema s prihajajočo smrtjo) – čeprav, če smo do Deleuza pravični, njegovo navdušenje nad temami, ki so mu ljube (filozofija, poučevanje, umetnost in prijateljstvo), nikakor ne pojenja.

Med njegovimi odkritimi in brezkompromisnimi pripombami najdemo obsodbo lingvistike, ki jo lahko parafraziramo takole:

Zato da bi razumel stil, ne smeš vedeti ničesar o lingvistiki. Lingvistika je naredila veliko škode. Za kaj gre? Za to, da obstaja nasprotje med lingvistiko in literaturo, ki ne gresta dobro skupaj. Za lingvistiko je *langue* [jezik] sistem v stanju uravnovešenosti, ki je zato lahko objekt znanosti. Vse ostalo, vse variacije so potisnjene na stran kot pripadajoče *parole* [govor] in ne *langue*. A pisatelj dobro ve, da je jezik sistem, ki je po naravi daleč od tega, da bi bil uravnovešen, sistem, ki je v stalnem stanju neravnotežja, tako da med ravnijo *langue* in ravnijo *parole* ni nobene razlike. Jezik je sestavljen iz vseh vrst heterogenih tokov, v stanju mnogokratne neuravnovešenosti.

To je povzetek iz razdelka črke S, »S kot Stil«, in pomenljivo je, da v *Abecedariju* ni nobenega »L kot Langue/Jezik« (L je za

Literaturo) ali »D kot Diskurz« (D je za Désir/Željo). Očitno je, da je zavrnitev lingvistike zelo temeljita. Dvoumnost, lastno francoščini, kjer »*langue*«, preden postane oznaka za Saussurjev sistem, pomeni naravni jezik (»*la langue française*«), Deleuze izrabi za to, da zanika dihotomijo, na kateri je Saussure utemeljil strukturalistično in strukturalistično znanstveno lingvistiko: dihotomijo *langue/parole*. Zdi se, da je to stališče namernega nazadovanja, in to tem bolj, ker Deleuze presenetljivo obdrži izraz »stil«, ki se v francoski kulturi sliši zastarelo. Njegov strateški cilj je torej stopiti nazaj, pred utemeljitveni moment strukturalistične lingvistike – na izhodiščno točko, s katere je mogoče zanikati središčnost jezika in s tem vlogo lingvistike kot modelne znanosti.

Drug zanimiv vidik tega je, da lingvistika ni več dojeta neodvisno od literature, četudi sta ostro ločeni. Po drugi plati pa je tu v osnovi neko stališče, ki se tiče pomembnosti vsake od njiju. Literatura ni eno od področij, ki s teksti oskrbuje empiričnega lingvista, da bo ta iz njih demokratično izbral svoje primere, ni enakovredna jeziku oglaševanja ali kuharstva. Tudi ni posebno področje jezika, pogosto imenovano poetični jezik, in ni predmet posebnega dela lingvistike, imenovanega stilistika. Literatura je tu dojeta kot drugo lingvistike, kot njeno nasprotje, kot tisto, kar jo postavi na njeno mesto (se pravi na nobeno mesto). To pomeni, da je literatura ločena od lingvistike, da ni njen možen objekt, da ni pod njeno nadvlado (kar postavi na glavo celoten trend strukturalistične literarne teorije, kot jo je zastavil Barthes). To tudi pomeni, da je literatura kot praksa enakovredna lingvistiki; kar zadeva filozofsko zanimanje zanjo, ji je najbrž celo nadrejena. (Je lingvistika v resnici znanost? Ali so empirične znanosti s področja lingvistike pomembne za filozofijo? Ali dajejo takšno vrsto vednosti o jeziku, ki ga filozof, ki ga mi vsi potrebujemo? Močno se zdi, da ne.) Dejansko je torej treba izbirati med literaturo in lingvistiko, in to je izključujoča izbira. Pot lingvistike in pot literature se ne križata in nobenega dvoma ni, po kateri moramo stopati. Predmet te vaje je v bistvu zanikati relevantnost saussurjevskega pojma *langue* in ga nadomestiti s pojmom,

ki se sklada s potrebami filozofa, kolikor te zadevajo jezik, s pojmom stila, pojmom, ki hkrati problematizira tako predstavo jezika kot predstavo literature. Takšna konstrukcija običajno privzame obliko korelacije, kar lahko ponazorimo takole:

1	2	3
lingvistika	sistem	homogenost
literatura	variacija	heterogenost
4	5	6
uravnovešenost	<i>langue</i>	znanost
neuravnovešenost	stil	filozofija (umetnost)

Prvi stolpec da korelaciji le svoje ime. Drugi stolpec postavi pod vprašaj znanstveni temelj lingvistike, jedro saussurjevske revolucije oziroma spremembe paradigme. Za post-saussurjevske lingviste je naš odnos do jezika znanstven vselej, kadar iz neskončne raznolikosti pojavov ekstrahiramo objekt, ki je sistematičen. Kanonski primer tega je nasprotje med neskončno raznolikostjo zvokov, ki jih je mogoče fonetično opisati, in omejenim sistemom fonemov, ki definirajo jezik – fonemov, ki nimajo neodvisnega pomena, ampak le razločevalno vrednost kot del sistema, ki je neodvisen od govorca, prostora ali časa (to je sinhrona sovisnost sistema). Opazimo, da Deleuze še vedno uporablja besedo »sistem«: ne slavi torej neskončne *raznolikosti* pojavov, temveč nasproti sovisnosti in homogenosti sinhronije postavlja množstvo *variacij*. Objekt, jezik, je lahko racionalno opisan, toda kot množstvo heterogenih tokov, med katerimi ima vsak svojo »hitrost« ali časovnost, vsak sledi svoji lastni črti bega. Opazimo tudi, da je tisto, kar sinhronični sistem *langue* izključi, imenovano »ostalo«, nekaj, kar sem drugje poskušal razložiti s pojmom »ostanka«.<sup>5</sup> Ta stolpec torej postavlja »znanstveni« lingvistiki dva ugovora. Prvi nam je zdaj znan: gesta izključitve, na kateri je znanost

<sup>5</sup> J.-J. Lecercle, *The Violence of Language*, London: Routledge, 1991.

utemeljena, izpusti ostanek, ki se potem tako kot Banquojev duh vrne, da bi preganjal znanstvenega lingvista. Zgodovina lingvistike je zgodovina nikoli povsem uspešnih poskusov, da bi tega duha spravili k počitku. Drugi je ta, da *langue* kot sistem ne upošteva tistega, kar je v jeziku procesne narave: prizadeva si izključiti »nastajanje« jezika pod imenom diahronije (polje, ki ga je vredno raziskati, a skrbno ločeno od osrednjega področja sinhronije); in prizadeva si izključiti oziroma odriniti na rob proučevanje variacij. Zadnja točka je za Deleuza pomembnejša: jezik je tako kot kateri koli drug objekt podvržen zgodovinski menjavi; lahko pa tudi rečemo, da je v stanju konstantne in zato konstitutivne spremenljivosti, tako da nastajanje ni učinek, ki bi ga bilo treba iz končne točke dolgotrajnega procesa soditi po njegovih rezultatih, temveč sámo življenje, sama narava jezika. Takšna variacija je torej središče vsakega proučevanja jezika in od tod vztrajnost izraza »sistem« v Deleuzovih tekstih: jezik ne variira na slepo srečo, temveč vzdolž črt bega, ki jih je mogoče začrtati, skozi gibanja deterritorializacije in reterritorializacije, ki jih je potrebno skrbno opisati.

Tretji stolpec iz te razlike med sinhronim *langue* in Deleuzovim jezikom potegne naravne posledice. Sinhroni sistem je homogen: osnovan je na kombinaciji in medsebojnem učinkovanju elementov, npr. fonemov, ki so enake vrednosti in so podobno obravnavani. Sistem morda loči med različnimi ravnmi, na primer med dvema ravnema, ki sta vključeni v dvojno artikulacijo, a odnosi med takšnimi ravnmi so fiksni (fonemi se tako kombinirajo v enote naslednje ravni, morfeme). To pa ne velja za Deleuzov jezik, ki je sestavljen iz elementov brez fiksnega položaja in je vedno ujet v nenehne variacije, prizorišče »razlik v potencialu« (metafora iz elektrike), ujet v heterogene tokove (še ena metafora iz elektrike), ki ustvarjajočasne konfiguracije posamičnih točk. Za Deleuza ta slika ne zadeva le jezika, temveč celoto sveta in misli: kaos, iz katerega vse izvira, je sestavljen iz potencialov, iz katerih so porojene singularnosti, ki sestavljajo svet ali misel ali jezik.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Gl. Deleuze, *Abécédaire*, »Z je za Zorro«.

Četrty stolpec razvije to konsekvenco. Sinhrono *coupe d'essence* (frazo sem si sposodil pri Althusserju<sup>7</sup>) definira stanje uravnovešenosti, mirnost in stabilnost, ki so potrebni za opazovanje – etimološko teorija pomeni kontemplacijo –, poskus in napovedovanje. Zamrznimo kapljico biološke juhice na stekelce in preštajmo bakterije oziroma foneme. Celo v dobi računalnikov rabimo čas, da registriramo dialekte oziroma registre. A časa ni: jeziki umrejo, preden jih lingvisti uspejo fotografirati za zanamstvo, registri se spremenijo, preden je lahko njihov opis objavljen. Takšna zamuda in pomanjkljivost nista naključni, kajti jezik ni homogen, *langue* je abstrakcija, ki mu je vsiljena, njegova stabilnost je dosežena za ceno umetne tvorbe; jezik se vedno giblje onkraj gramatike, ki si ga prizadeva zamrzniti v sistem. To je tisto, na kar mislita Deleuze in Guattari, ko trdita, da »jeziki puščajo«. Le individualni stil, le literatura lahko zajame spremembo v hitrosti, pri kateri se pojavi, zato ker vanjo poseže, zato ker ni toliko njen odsev kot njen dejavnik. Le literatura, ne lingvistika, je lahko pravična do neuravnovešenosti jezika.

Zato v petem stolpcu nasprotje *langue* ni *parole*, ampak stil. Stara dihotomija uteleša izključitev, ki ni odslikava dejstev, temveč zahteva – vsiljenje teoretske odločitve. Lingvistika v svoji chomskyjevski različici poskuša to prikriti z naturalizacijo te odločitve in njeno umestitvijo v duševnost-možgane. Metafizična cena tega (vse filozofske parafernalije vrojenih idej in filozofije duha [*mind*]) je visoka. Deleuze seveda nasprotje gladko zanika: literature noče slaviti kot oblike *parole* (taktika, ki diši po lingvističnem imperikalizmu: dvomljiva znanost stilistike, revni sorodnik prave lingvistike, je tako postavljena zato, da se ubada s temi epifenomeni), ampak jo pozdravlja kot polje, kjer takšno razlikovanje ne more imeti smisla. Po drugi strani opazimo, da Deleuze ne zanika

<sup>7</sup> Althusserjevo kritiko pojmov sinhronije in diahronije najdemo v »L'objet du capital«, v: L. Althusser et al., *Lire le Capital*, 2. zvezek, Pariz: Maspero, 1965. Za komentar k temu gl. mojo *The Violence of Language*, op. cit., str. 201–205.

možnosti sistema, mišljenja v terminih *langue*. To, kar zanika, je ontološka hierarhija in ločevanje od *parole*. Sistem morda obstaja, a je tako nenavaden, da ga sistematični lingvist ne bi prepoznal. Obstajajo omejitve gramatike, a to niso zakoni, prej so maksime, ki jih je mogoče razveljaviti; posplošitve so mogoče, a so le delne – ne obstajajo univerzaliije jezika; sistem morda lahko opišemo, a je čuden, heterogen in konstitutivno neuravnotežen, paradoksn sistem singularnosti, objekt znanosti o singularnem. In stil je za Deleuza prav to.

Šesti stolpec, moj dodatek, pripelje korelacijo do začasnega konca (korelacije so, kot vemo, rizomatske, njihovi stolpci težijo k povečevanju in množenju). Izrazi, ki sem jih izbral za spodnjo vrstico stolpca, so nekoliko arbitrarni («umetnost» je nevarna beseda, ki grozi s pompoznostjo, čeprav Deleuze nevarnost blaženo prezre in besedo na veliko uporablja). Zaznamuje opustitev tiste oblike znanosti, kakršno na področju jezika pozna *mainstream*. Jezik oziroma stil kot praksa pripada sferi umetnosti, kot reflektivno ustvarjanje pojmov pa sferi filozofije. Samo v teh poljih se lahko ohrani kompleksnost jezika, njegovo življenje.

Vse to seveda poraja vrsto vprašanj. Če sprejmemo, čeprav neradi, rečeno v uglajeni in ublaženi obliki, da »lingvistika ni storila vsega dobrega, kar se je od nje pričakovalo«, še vedno ostajamo sirote. Bo literatura dejansko lahko služila kot nadomestek lingvistike? Žal moramo tu izraziti plahe dvome. A Deleuzu nikoli ne zmanjka odgovorov in laskanj. Tako je tu naslednji predlog, ki nam nekoliko obrazloži, zakaj je bil izbran izraz »stil«. Naša naloga ni, da iz jezika ekstrahiramo homogen sistem, ampak da izdelamo *pojem jezika*. In eden od načinov, kako to naredimo, je preko genealogije. Vendar ne na star način iskanja izvora jezika, ki so ga že davno opustili kot dvomljivega, temveč kot vprašanje njegove geneze. *Logique du sens* ponuja dodobra razvito teorijo tega, a tu je podoben odlomek iz *L'Anti-Oedipe* [*Anti-Ojdip*, 1972]:

Znak je položaj želje; a prvi znaki so teritorialni znaki, ki v telesa zasadijo svoje zastave. In če hoče kdo imenovati ta vpis v golo

meso 'pisava', potem je treba reči, da govor v bistvu predpostavlja pisavo in da je ta kruti sistem vpisa znakov tisti, ki človeka napravi zmožnega za jezik in mu da spomin govornjene besede.<sup>8</sup>

To kaže značilno nonšalanco in energičnost Deleuza in Guattarija v njunih najboljših (ali najslabših) trenutkih. Trdita, da je bil na začetku znak. A ne saussurjevski znak: znak, kot razumeta izraz v etologiji, naravni znak, ki se vpiše v telo kot simptom, ali elementarni nenaravni znak, ki zaznamuje teritorij ne glede na to, ali ga postavi človek ali zver. V gesti, ki spominja na nekatere psihoanalitike (v mislih imam Sergeja Leclaira<sup>9</sup>), je takšen vpis znakov v telo zemlje ali subjektivno telo oblika pra-pisave, postulirani izvor govornjene besede in človeškega jezika. Opazimo lahko, da dihotomijo *langue/parole* nadomesti nasprotje pisava/govor in da to pojmovanje »pisave«, ki se zdi v tem odlomku povsem naturalizirano, ni tako daleč od *écriture* literature: takšna bližina, a tudi oddaljenost, ki jo zajema izbira izraza »stil«, je osrednja tema Deleuzove zbirke poznih esejev *Critique et clinique* [Kritika in klinika, 1993]. V intervjuju, ki ga najdemo v *Pourparlers* [Pogajanja, 1990], poskuša Deleuze pojasniti svoje stališče do literature, ki je, kot pripomni njegov izpraševalec, »prisotna povsod v (njegovem) delu«. To stori z izrazi, ki združujejo kritično in klinično, in z izrazi znakov:

Ne gre le za diagnozo. Znaki kažejo na načine življenja, možnosti eksistence, so simptomi življenja, ki prekipeva ali se umika. Ne pišeš s svojim egom, s svojim spominom in svojo boleznijo. V aktu pisanja je poskus, da bi napravil življenje več kot osebno, da bi ga osvobodil tistega, kar ga vklepa. [...] Pišeš tako, da imaš pred očmi še nerojene ljudi, ki še nimajo jezika. Ustvarjanje ni komuniciranje, ampak upiranje. Med znaki, dogodki, življenjem in vitalizmom je globoka povezava: moč neorganskega življenja, ki se lahko utemelji v črti, ki se vleče, črti pisanja, črti glasbe.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> G. Deleuze in F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Pariz: Minuit, 1972, str. 170.

<sup>9</sup> S. Leclair, *Psychoanalyser*, Pariz: Seuil, 1968.

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Pariz: Minuit, 1990, str. 24.

Tega navedka ne ponujam kot rešitve za naše pričujoče teoretske težave, saj poraja več vprašanj, kot pa ponuja rešitev, še posebej z bergsonovskim slovarjem vitalizma. Mi pa smo šele na začetku našega poizvedovanja. In navedek nam kaže, da povezava med jezikom, naravnimi znaki, telesom, pisavo in stilom pri Deleuzu ni naključna – da ni zgolj filozofska gestikulacija, ampak šop pojmov, ki se med seboj začenjajo povezovati.

## 2 Kaj je narobe z lingvistiko? Razvijanje Deleuzove kritike

Obstajajo trije vidiki Deleuzove kritike lingvistike. V celotnem njegovem delu najdemo kritiko spodletele ambicije lingvistike, da bi bila *znanost*. V tekstih, pod katere sta se podpisala skupaj z Guattarijem, kritika privzame obliko potlačene *politike*, ki je lastna takšnemu znanstvenemu prizadevanju, medtem ko v tekstih, pod katere se je podpisal sam, prej najdemo kritiko *filozofije*, ki podpira proklamirano znanost. Najširše in eksplicitno mesto za kritiko je Plato št. 4 v *Mille plateaux* [*Tisoč platojev*, 1980], ki ga bomo raziskali pozneje. Pred tem bom razvil tri vidike, začenši z odlomkom iz knjige *Foucault* [1986]. Foucaultova arheologija se, kot trdi Deleuze, izogne dvema glavnima tehnikama, ki so ju dotlej uporabljali arhivisti: formalizaciji in interpretaciji. V interpretaciji se interpret pomakne z ravni manifestnega pomena besedila na drugo raven, ki jo vidi kot skrivno povezano s prvo: »na ta način je inicialni vpis podvojen z drugim vpisom«. <sup>11</sup> Arheolog, po drugi strani, ne interpretira: elementi, ki jih izolira v besedilu, so na isti ravni s tistim, kar je rečeno. Izogne se tako globoki strukturi formalizacije kot globljemu pomenu hermenevtike.

Kritika lingvistike kot znanosti se potemtakem začne s kritiko formalizacije. Na prvi pogled se morda zdi, da je to kritika ideje metajezika (objekta ene Lacanovih najbolj slavnih izjav). Z metajezikom kot takšnim ni nič narobe. Očitno ga rabimo – ni

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Pariz: Minuit, 1986, str. 24.



govorjenja o jeziku, ne da bi se pri tem zatekli k tehničnim izrazom. In nenazadnje, kaj so filozofski pojmi drugega kot metajezikovni izrazi: Aristotelovi pojmi s področja jezika so zdaj naš gramatični zdravi razum. Res je, da je razcvet tehničnega žargona v »znanstveni«<sup>1</sup> lingvistiki pomembna zadeva. In to lahko seže tudi onkraj težnje po žargonu posameznih lingvistov, kolikor ti zahtevajo znanstvenost: takšno razraščanje zlahka pokaže na to, da je meta-*jezik* problematičen, da se jezik aktivno upira vsem poskusom, da bi se ga ujelo in formaliziralo. Paradoks nam je domač in nas tu ne bi smel zadrževati: tehnični jezik o jeziku je še vedno del jezika, kljub pogumnim poskusom bolj matematično usmerjenih lingvistov, da bi izdelali pravo formalizacijo za svojo disciplino. A ost Deleuzove kritike je drugje: ne boji se žargona, ki ga je sposoben zasukati v domiselne metafore; njegov objekt je stratifikacija, ki jo implicira zatekanje k metajeziku in formalizaciji. To, čemur resnično nasprotuje, je *geologija* znanstvene lingvistike, kjer je stavek le površinska sled globljega, formaliziranega niza specializiranih simbolov. Vprašanje, ki ga zastavi Deleuze, je: kdo je gospodar? Je to lingvist, ki prevaja in interpretira jezik, s tem ko ga formalizira? (Med formalizacijo in interpretacijo obstaja globoka sovisnost, celo homologija: to, kar formalizacija prinaša, ni struktura jezika, temveč interpretacija, ki ponuja prednost eksplicitnosti, a tudi običajno tveganje samovoljnega vsiljevanja.) Ali pa je to jezik, ki ignorira interpretacijo in se ji upira, ter njegov služabnik, stilist?

Za Deleuza ima lingvistična formalizacija dvojno napako *abstrakcije* (oziroma bolje, napačno raven abstrakcije: je preveč abstraktna, da ne bi izdala fenomenov, in premalo abstraktna, da bi dosegla diagramatično raven abstraktnih mehanizmov) in *univerzalizacije*. S kantovskimi izrazi bi rekli, da lingvistične sodbe trdijo, da so *reflektirajoče*: trdijo, da izhajajo iz fenomenov in iz njih abstrahirajo in posplošujejo. Običajna trditev, ki jo je na primer izrecno postavil Chomsky, je, da gramatika kot teorija naravnega jezika poskuša generirati vse sprejemljive izjave v jeziku in samo te. Smo s tem kaj bliže dejanskim fenomenom? Kljub takšnim

trditvam (ki jim klasična strukturalistična lingvistika ni bila zvesta) pa si lingvistične sodbe nasprotno prizadevajo biti *določitvene* sodbe, ki jih Kant definira kot sodbe, ki izhajajo iz abstraktnih in univerzalnih kategorij in subsumirajo fenomenalno mnogovrstnost pod sabo. Zanimivo bi bilo preučiti politiko zvezdice in začetnega vprašaja (ki označujeta nesprejemljive in dvomljive izjave) med chomskyjanskimi lingvisti: hitro bi se zavedli, da so znamenja moči, namenjena temu, da prisilijo fenomene k podreditvi univerzalnim zakonom, ki jih zahteva teorija. Glavna tarča Deleuzove kritike je tako arhitektonika lingvistike, kjer globlje plasti formalizirajo in interpretirajo površje jezika, s hierarhijo ravni, ki jo ta prinaša s sabo (globina je pomenljiva). Nasproti temu Deleuze tako na področju jezika kot tudi na drugih področjih ves čas zagovarja starejšo in navidez bolj frivolno teorijo kartografije: risanje zemljevida obravnava jezik kot ravnino, ravnino imanence in konsistentnosti; spoštuje heterogenost in raznovrstnost jezika, njegovih tokov nastajanja ne zamrzne v strukture, njegovih črt bega ne sili v hierarhijo kanalov; predvsem pa ne izvaja izključitve, na kateri temelji »znanstvena« lingvistika, ki v najboljšem primeru omeji proučevanje jezika na to, kar Bourdieu imenuje interna lingvistika, in v najslabšem izpusti ostanek, kjer tisto, kar je v procesu jezika najbolj živo in ustvarjalno, najde svoje zatočišče. Deleuze je navdušen nad jezikom ne le v vseh njegovih raznolikostih, ampak v njegovih variacijah, kar je ravno nasprotno od pristopa »znanstvenega« lingvisti, čigar edina skrb je jeziku pristriči peruti, da bi obmiroval in bi ga bilo mogoče secirati. In z Deleuzove strani to ni zgolj neoromantična gesta slavljenja poetičnih odlik jezika; to je filozofija jezika, integralni del metafizičnega pogleda, v katerem je jezik, naj bo še tako fascinant, zgolj lokalnega pomena – četudi predstavlja, kot poskušam prikazati, za Deleuza poseben problem.

Nasprotje je kot ponavadi mogoče zajeti v korelacijo. Število stolpcev je skorajda neomejeno, tu je nekoliko arbitraren izbor:

1	2	3
znanstvena lingvistika in logika filozofija	formalizem  kartografija	globoka nasproti površinski strukturi ravnina imanence in konsistentnosti
4	5	6
demokracija korpusa literarni tekst kot manifestacija	struktura mehanizem	interpretacija učinki pomena in črte bega najvišje moči jezika

Deleuzovi dvomi o filozofski središčnosti logike so glasno izraženi v *Kaj je filozofija?*. Četrty stolpec je še en izraz elitizma Deleuzove visoko modernistične pozicije: med teksti zanj ni nobene enakosti – Proust nam o delovanju jezika pove več kot dnevni izbruhi televizijskega novinarja. Peti stolpec, stari favorit, vztraja na dinamičnem vidiku jezika kot tudi na njegovi materialnosti kot nasprotju idealnosti strukture. Sledi te korelacije lahko najdemo v naslednjem odlomku iz *Anti-Ojdipa*:

Nihče ni bil sposoben postaviti problema jezika, razen kolikor so lingvisti in logiki prvi odpravili pomen; in največja sila jezika je bila odkrita šele, ko je bilo *delo* ugledano kot mehanizem, ki proizvaja določene učinke, ki so na voljo določeni uporabi. Malcolm Lowry pravi o svojem delu: je, karkoli hočete, da je, vse dotlej, dokler deluje – 'In kot sem odkril, tudi deluje, verjemite mi' – mašinerija. Ampak pod pogojem, da pomen ni drugega kot uporaba, da postane trden princip samo, če imamo na voljo *immanentne kriterije*, ki lahko določijo legitimne uporabe – kot nasprotje nelegitimnim, ki namesto tega uporabo povežejo s hipotetičnim pomenom in ponovno vzpostavijo nekakšno transcendenco.<sup>12</sup>

Pozdravimo lahko prisotnost fraze »problem jezika« in obenem opazimo, da je Deleuzova in Guattarijeva taktika bolj kom-

<sup>12</sup> Deleuze in Guattari, *L'Anti-Oedipe*, str. 130.

pleksna, kot pa sem to do zdaj prikazal. Na lingviste in logike se obračata kot na potencialne zaveznike proti hermenevtiki oziroma prisilnemu iskanju transcendentnega pomena. Imanenco je treba pri Deleuzu vzeti v precej širšem smislu kot pa v strukturalistični lingvistiki (»princip imanence« je tisto, zaradi česar je lingvistika »interna« disciplina). Kljub temu sta Deleuze in Guattari pri zagovarjanju nove pragmatike v svojem pristopu odločno »eksterna«: jezik je od sveta in v svetu. Zdi se, da sklepata zavezništvo s trdo, distribucionalistično ameriško različico strukturalistične lingvistike, pri kateri opis lingvistične strukture temelji na radikalni izključitvi pomena – zavezništvo s formalizmom torej, proti mehkejši evropski različici, ki je bila vedno osumljena vrnitve k hermenevtiki in ki bi jo lahko zastopala teorija izjavljanja Émila Benvenista. Takšno zavezništvo pa je čisto taktično. A vendar Deleuze pokaže svojo »strukturalistično« žilico, najbolj očitno v *Logiki smisla*; in mar ni konec koncev avtor tistega izrednega pedagoškega eseja »Po čem prepoznamo strukturalizem?«. <sup>13</sup> Navsezadnje z določenim ironičnim užitkom opazimo tudi, da ponovna uvedba pomena v drugi polovici odstavka ne le potrebuje, kot napoveduje naša korelacija, literarni tekst, temveč da ima wittgensteinovske prizvoke pomena, ki je definiran preko uporabe.

»Znanstvena« lingvistika je kritizirana zaradi izključevanja, vsiljevanja hierarhične strukture, dvojnega greha formalizacije in interpretacije, napačne ravni abstrakcije in posplošitve. Takšna stališča, kot to kaže fraza »znamenja moči«, ne morejo biti nedolžna, zato kritika postane *politična*. Tu naj zadošča le majhen namig, saj bo ta kritika, značilna za Deleuza cum Guattari, razvita v naslednjih razdelkih. Izbrana linija ni nepričakovana. V klasičnem koraku v polemikah proti strukturalizmu znova nastopi zgodovina kot del slike. Strukturalistična različica znanstvene ling-

<sup>13</sup> G. Deleuze, »A quoi reconnaît-on le structuralisme?«, v: F. Châtelet (ur.), *Histoire de la philosophie*, zvezek 8: *Le XXe siècle*, Pariz: Hachette, 2000 (prva izdaja, 1973), str. 299–335, slov. prevod »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: Aleš Pogačnik (ur.), *Sodobna literarna teorija*, Ljubljana: Krtina–Temeljna dela, 1995, str. 41–64.

vistike zgodovino dvakrat zanika, in sicer z osredotočenostjo na sinhronijo (spomnil sem že na probleme, ki jih porodi to, kar Althusser imenuje »*coupe d'essence*«) in diahronijo, kjer je sicer prisotna, a le kot zgodovina jezika: Deleuzovo in Guattarijevo stališče je tu, da ne more obstajati zgodovina jezika samega. Zgodovina se tako maščevalno vrne. Ahistorična drža lingvistike je historizirana. Vidimo lahko, da njena arhitektonika privilegira določeno obliko oblasti; da njena hierarhična zgradba napravi gramatična znamenja za znamenja oblasti; da nas njena praksa izključitve (variacij, če ne variant) močno spominja na tiste, ki prakticirajo razredni boj tako, da zanikajo, da bi kaj takega kot razredni boj sploh obstajalo. Lingvistika je tako pregnana iz svojega slonokoščenega stolpa. Če že ne postane ravno »buržoazna znanost« kot v stari marksistični hereziji, pa postane vsaj del ideološke strukture kapitalizma: univerzalni abstraktni *langue*, ki ga ustvari, je vidik jezika, ki ga potrebuje kapitalizem, in fraza »imperializem označevalca« ni nobeno pretiravanje. Naj je to stališče še tako zanimivo (in ponuja nastavke za zanimive refleksije), pa je vendarle tudi samo del zgodovine: diši po politični konjunkturi po letu 1968, po tistem, kar je Deleuze imenoval »*le gauchisme ordinaire*«, »običajno levičarstvo«. <sup>14</sup>

A pri Deleuzu najdemo tudi precej bolj centralno in precej bolj nepopustljivo kritiko lingvistike: *filozofsko* kritiko. Sloni na naslednjih tezah. (1) Za vsako raznolikostjo »znanstvene« lingvistike stoji filozofija jezika, implicitna ali eksplicitna (Chomskyjev raziskovalni program ponuja s tega vidika bistveno prednost: njegove filozofske oporne točke so povsem eksplicitne). (2) Filozofije jezika, ki podpirajo »znanstveno« lingvistiko, so vse podvržene *logiki reprezentacije*. Deleuzova filozofska kritika ling-

<sup>14</sup> Politična kritika lingvistike seveda nikakor ni omejena na Deleuza in Guattarija. Poleg Bourdieujeve »eksterne« lingvistike (*Ce que parler veut dire*, Pariz: Fayard, 1982) jo najdemo pri Kressu in Hodgeu (G. Kress in R. Hodge, *Language as Ideology*, London: Routledge, 1979), Faircloughu (N. Fairclough, *Language as Power*, London: Longman, 1989) in Andersenu (R. Andersen, *The Power of the Word*, London: Paladin, 1988).

vistike je skorajda povsem eksplicitno prisotna že v njegovi kritiki reprezentacije.

Za lažji začetek vzemimo »besedo« za ohlapen ekvivalent lingvističnemu znaku, katerega teorijo formulira lingvistika. Zlahka pokažemo, da glavne značilnosti reprezentacije zanjo povsem veljajo. Beseda uteleša razliko med reprezentirajočim in reprezentiranim: beseda ni stvar. Lingvistični znak nekoliko izboljša starejša pojmovanja znaka, s tem ko podvoji *ločitev* in opravi premik od designacije (beseda je ločena od stvari, vendar neposredno kaže nanjo) k denotaciji (»kazanje na« zavzame mesto znotraj besede, med označevalcem in označencem, medtem ko je stvar, referent, izgnana v zunanjo temačnost). Deleuzova logika skupka [*assemblage*] je protest proti pomanjkanju kontigvitete oziroma kontinuitete, ki jo prinašata takšna razlika in ločitev. Beseda je substitut tistega, kar reprezentira: torej gre tudi za *nadomestitev*. Kot nam je znano iz žalostnega stanja v Laputi,<sup>15</sup> je takšna nadomestitev dobra stvar: vseh naših referentov ne moremo nositi na svojih hrbtih (čeprav pojmi vsaj ne tehtajo dosti). To nadomestitev formalizem prižene do skrajnosti, ko simboli ne le nadomeščajo, ampak tudi posplošujejo. Deleuzova filozofija jezika ima po drugi strani rada nečedne mešanice, kjer se beseda veselo peča s svojim referentom in ga ne nadomesti kar naravnost. V lingvističnem znaku je navzoča *hierarhija*, struktura neposrednih sestavnih členov je struktura sintagmatskih dreves. Tu ne gre toliko za hierarhijo med reprezentirajočim in reprezentiranim (član parlamenta je kljub nasprotnim zagotovilom bitje višjega reda kot njegov volivec – v primeru jezika ima odsotna stvar, kot odsotna, ne le pogrešana, ampak umanjkana, neko mistično superiornost) kot za hierarhijo med znaki samimi, ki delujejo, le kolikor so hierarhično urejeni. To pa ne velja za Deleuzov rizom. In dalje, *abstrakcija* (napačne vrste) dvigne svojo grdo glavo. »Ime« je ontološka metafora, ki fenomene, s tem ko jih zamrzne, zato da lahko

<sup>15</sup> Gl. Jonathan Swift, *Gulliverjeva potovanja*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967, str. 213–215.

z njimi upravlja, izda; in simboli, ki jih znanstvena lingvistika uporablja, da zgradi svojo lego strukturo, izdajo proces variacije, ki je za jezik konstitutiven. Nasproti temu *Logika smisla* ponudi teorijo geneze jezika, ki je osnovana na artikulaciji divergentnih nizov in cirkulaciji smisla: adaptacijo strukturalizma, a osnovanega na *logiki cirkulacije*, ne reprezentacije. In dva zvezka *Kapitalizma in shizofrenije (Anti-Ojdip in Tisoč platojev)* razvijeta *logiko skupka*, kar Deleuze imenuje logiko IN, prej kot pa logiko NAMESTO. Kritika mora biti tu natančna, kajti Deleuze dosledno postavlja logiko IN nasproti logiki JE (igra na besedno igro *ET/EST*), ki je značilna za esencializem, kakršen je mučil filozofijo skozi celotno njeno zgodovino. Če abstrakcija (napačne vrste) tako ostane napaka, lahko zaveznitvo skleneta razlika in ločitev, s tem da sta razumljeni kot nekaj, kar organizira sistem odnosov, ne pa podobnosti. Deleuzov odnos do strukturalizma je v resnici ambivalenten. Naslednji odlomek, ki se resda bolj tiče Godardovega filma kot pa lingvističnega znaka, je tipičen:

Ključna stvar je Godardova uporaba IN. To je pomembno, kajti vsa naša misel je sicer oblikovana po modelu glagola 'biti', JE. Filozofijo obremenjujejo razprave o atributivnih sodbah (nebo je modro) in eksistencialnih sodbah (Bog je) ter možnostih in nemožnostih reduciranja enih na druge [...]. Celo veznike se obravnava z izrazi glagola 'biti' – vzemite silogizme. Angleži in Američani so skorajda edini, ki so osvobodili veznike s tem, ko mislijo o odnosih.<sup>16</sup>

IN, veznik, ki imenuje logiko skupka, je znamenje, da se direktni odnos reprezentacije umika mešanici skupkov in posledični jecljavosti jezika. Jezik ne deluje v skladu z urejenimi hierarhijami ali stabilnimi in ustaljenimi abstrakcijami, ampak jeclja naprej, po črti, ki ni nikoli ravna, po aktivni in kreativni črti bega. Ne NAMESTO reprezentacije ne JE esence ne moreta obvladati intenzivnih mnogoterosti, ki tvorijo jezik.

Nič čudnega torej ni, da so mesta, kjer se Deleuze dotika glavnih velikih dveh lingvistov, Saussurja in Chomskega, kritična.

<sup>16</sup> Deleuze, *Pourparlers*, str. 65.

Odlomek v *Razliki in ponavljanju* raziskuje to, kar Deleuze imenuje »lingvistična Ideja« (izraza kljub videzu ne smemo interpretirati kot platonističnega: za nobeno transcendenco ne gre, lingvistična Ideja je struktura).<sup>17</sup> Deleuze se pozitivno izreče o pomembnosti odnosov v definiciji strukture – diferencialnosti elementov in njihovih odnosov, kritizira pa Saussurja, ker je takšno raznovrstnost diferenciacije pojasnil z negativnimi izrazi *opozicije*. Ko Saussure diskretnost in vrednost interpretira z izrazi negativnosti (ko fonem »b« ni definiran le preko svoje razlike z drugimi fonemi, ampak v opoziciji do njih: »b« »ni samoglasnik«, »ni 'p'«, »ni 't'« itd.), je svobodna igra jezika, to, kar imenuje »met lingvistične kocke« (kar se spet nanaša na literaturo, na Mallarméjev »*coup de dé*«, met kocke – čeprav je za Deleuza pojem, ki ga fraza imenuje, značilen za strukturalizem), zastrta. Nasproti Saussurjevi negativnosti postavi francoskega lingvista Gustava Guillaumea in njegovo pozitivno obravnavo imperativov kot stalnega procesa in stopanja preko lingvističnih pragov (kot nasprotja opoziciji med diskretnimi entotami).

Kritike negativnosti v Saussurjevem pojmovanju jezika se Deleuze spet loti v *Anti-Ojdipu*, kjer jo poveže s *transcendenco* označevalca.<sup>18</sup> Sistem opozicij, ki ustvari saussurjevske »vrednote«, elemente zamrzne na mestu in jih napravi imune za variacije. Tako ustvarjena ravnina imanence je podvržena transcendenci označevalca: označevalec je zadnje jamstvo, da sistem deluje, označenec mu je podrejen, tropi so odvisni od njega in celoten jezik je mogoče razložiti preko metafore igre. Nasproti takšni »lingvistični označevalca« Deleuze in Guattari branita lingvistiko »tokov in kodov«, ki jo pripisujeta danskemu lingvistu Hjelmslevu: v njegovem delu sta označevalec in označenec enako pomembna in pri tem ne gre za nobeno transcendenco – čeprav se lahko vprašamo, če obtožba transcendence, v skladu z Deleuzovo nenehno privr-

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, Pariz: PUF, 1968, str. 265.

<sup>18</sup> G. Deleuze in F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, str. 287.



ženostjo filozofiji imanence, zadeva lingvistični označevalec, kot ga je definiral Saussure.

Tretja tema Deleuzove kritike Saussurja zadeva napačno raven *abstrakcije* v lingvistovih abstraktnih mehanizmi. V določenih pogledih je lingvistični sistem preveč abstrakten: izključi del fenomenov, ki jih noče upoštevati (na primer področje jezika, kakršnega je kasneje obravnavala pragmatika). V drugih je premalo abstrakten: ne uspe mu posplošiti in abstrahirati do ravni (onkraj *organona*, ki jezik razloži kot organski in ga ponovno vključi v telo, iz katerega izhaja), kjer zelo abstraktni režimi znakov (Deleuze in Guattari imenujeta to raven abstrakcije diagramatična) ustvarijo, med drugim, sisteme, kot so obrazi in ritor-nelli, tokove in prekinitve, kodiranja in mehanizme, zaradi katerih jezik deluje.<sup>19</sup>

Negativnost, transcendenca, napačna raven abstrakcije – nekatere teh kritik zadevajo Chomskega, vendar ker Chomsky ni izdelal le lingvistične teorije, temveč tudi eksplicitno filozofijo jezika, je napad nanj bolj globalen in se tiče njegove pozicije kot produkta *podobe misli* (zato je glavna ost kritike politična, zato naj bi bila sintaktična znamenja znamenja moči/oblasti). Podobe misli pri Deleuzu v grobem ustrezajo Foucaultovemu pojmu *episteme*. Podoba misli, ki jo izdelata Chomsky, je včasih imenovana Državna (kot nasprotje nomadski – to je dialekt *Anti-Ojdipa*) podoba misli in včasih dogmatska podoba misli (to je zgodnejši dialekt *Razlike in ponavljanja*). V *Dialogues* je Državna podoba misli, ki se eksplicitno nanaša na Chomskyjeva znamenja moči/oblasti, opisana z izrazi univerzalnosti (platonskih Idej ali človeške narave), vprašanja in odgovora (Platonove majevtike in filozofskega poizvedovanja kot dialoga), sodbe (naravne oblike filozofske trditve), prepoznanja (razkritja že prisotnega bistva ali resnice) in pravih idej (ne inventivnost, temveč adekvatnost je glavna vrlina).<sup>20</sup> V

<sup>19</sup> G. Deleuze in C. Parnet, *Dialogues*, Pariz: Flammarion, 1996 (2. izd.), str. 137.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 20.

*Razliki in ponavljanju* je razlaga dogmatske podobe misli precej temeljitejša in bolj razdelana: vključuje osem »postulatov« (filozofovo dobro voljo, zdrav razum in *concordia facultatum*, prepoznanje, reprezentacijo itd.),<sup>21</sup> ki delujejo v tišini eksplicitnega in zadržanega ustvarjalno misel pod težo logike reprezentacije.

Chomsky, daleč od tega, da bi bil glavni igralec v spremembi paradigme, glavni igralec kuhnovske znanstvene revolucije, je tako le eden od valov na dominantni podobi misli. Razumemo, zakaj je izdelal eksplicitno filozofijo jezika in zakaj je takšna filozofija tako regresivna, zakaj je skorajda neznosno breme, ki teži njegov lingvistični raziskovalni program.

En vidik podobe misli, ki je deležen posebne kritike zaradi svoje pomembnosti ne le pri Chomskem, temveč za celotno strukturalistično lingvistiko, je *binarizem*. Binarna struktura (sintaktični vozli težijo k temu, da bi imeli dve veji in samo dve; fonetične značilnosti imajo binarno, 'plus in minus', 'da in ne' organizacijo) teži k temu, da bi bila predstavljena kot naravna, kot lastnost realnosti – težnja, ki jo je znatno spodbudil vzpon računalniške znanosti. A nobene nujnosti ni, da bi moral biti jezik (ali celota jezika) organiziran po binarnih principih. V sintaksi so bili na primer predlagani drugi, ne-binarni modeli – da ne omenjamo polja lingvistike izjavljanja ali pragmatike, kjer se binarizem sploh ne uporablja več. Binarizem se tako izkaže za ideološko ali splošno politično vsiljevanje. Povezan je s pojmovanjem, da je glavna funkcija jezika prenašanje informacij (Deleuze je kot ponavadi odrezav in nekoliko osoren: »informacija je mit in jezik v osnovi ni informativen«<sup>22</sup>). In glavna značilnost binarne sintakse, v čisti inverziji Chomskyjeve ideje vrojenosti, ni, da je del naravnega reda narave, temveč da tvori strukturo, ki se jo da zlahka naučiti v obliki ukazov: sledite tej, ne tisti veji. Sintaksa nikakor ni naravni objekt, ampak je konstrukcija moči/oblasti.

Rezultat kritike binarizma je sprememba metafore, s katero lahko razloži strukturo jezika: ne drevo s svojimi koreninami in

<sup>21</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, str. 210–217.

<sup>22</sup> Deleuze in Parnet, *Dialogues*, str. 58.

vejami, se pravi s svojo hierarhično strukturo, temveč korenika, rizom, dobesedno anarhična rast, ki se ji ne da jasno pripisati korenine ali izvora, katere razvoj ne sledi nobenemu vidnemu načrtu, ampak se zdi, da sledi svojim lastnim črtam bega. Jezik ni gozd iglavcev, ampak je krompirjevo polje. In rizoma seveda, kljub temu, kar sem ravnokar rekel, ne smemo vzeti kot metafore, ampak dobesedno: je pojem. Kot vsi Deleuzovi pojmi se razvija vzdolž ravnine imanence in ponuja vrsto značilnosti. Teorija rizoma je predstavljena na začetku *Tisoč platojev* (samostojno je bila kot kratek pamflet objavljena pod naslovom *Rhizome*<sup>23</sup>): rizom opredeljuje določeno število »principov«, povezave, heterogenost, mnogoterost, neoznačevalni prelom (»rizom je lahko zlomljen, uničen na določenem mestu, a bo znova pognal na enem svojih starih poganjkov ali pa iz novega poganjka«<sup>24</sup>), kartografija in dekalkomanija (rizom nima genetske osi ali globoke strukture, je zemljevid, imun za logiko sledenja ali reprodukcije). Ta teorija rizoma je že popolnoma razvita, ne-saussurjevska in anti-chomskyjevska filozofija jezika, četudi rizomatska organizacija zadeva precej širše polje. Kritika je vseobsegajoča: drevesaste strukture so strukture reda, a tudi strukture subjektivacije, vsiljevanja individuu njegovega oz. njenega mesta kot subjekta in govorca. Nasproti temu teorija rizoma prinese možnost, da jezik dojamemo kot ne-osrediščeno družbo besed (frazo, ki si jo Deleuze in Guattari sposodita pri semiotikih Rosentiehlu in Petitotu<sup>25</sup>). Jasni sta nam dve značilnosti »skupkov izjavljanja«, ki so za Deleuza in Guattarija primerne enote za proučevanje jezika: so kolektivni in proizvajajo izrekanja v Foucaultovem smislu (»izjave«), se pravi izjave, za katere ne jamči nobena transcendenca in ki ne potrebujejo nobene interpretacije, ker nimajo nobene globoke strukture in ne dopuščajo nobenega šifriranega pomena.

<sup>23</sup> G. Deleuze in F. Guattari, *Rhizome*, Pariz: Minuit, 1976.

<sup>24</sup> G. Deleuze in F. Guattari, *Mille plateaux*, Pariz: Minuit, 1980, str. 13.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 27.

### 3 Imperializem označevalca

Bistvo Deleuzove kritike Saussurja zadeva, kot smo videli, označevalec. A kritika je nekoliko nejasna in zavajajoča in kolikor se pojavi v glavnem v dveh knjigah *Kapitalizma in shizofrenije*, se zdi, da zadeva bolj označevalec pri Lacanu (ki je lahko in je bil opisan kot transcendenten<sup>26</sup>) kot pa pravi lingvistični označevalec. Kot je zdaj splošno znano, je odnos Lacanovega označevalca do Saussurjevega eponimen: delita si ime in ne prav dosti drugega; en trdi, da je potomec drugega, a testi, ki bi lahko to potrdili, niso mogli ugotoviti očetovstva.<sup>27</sup> Soočeni smo torej s projekcijo, na ozadju nič hudega slutečega Saussurja, pojma označevalca, ki ima z lingvističnim označevalcem le zelo ohlapne vezi. V tem obstaja element samokritike, kolikor *Logika smisla* ponuja teorijo smisla in geneze jezika s strukturalističnimi prizvoki. Za kritiko imperializma označevalca lahko rečemo, da je poseben prispevek Guattarija k skupnemu projektu.

Začnimo z eksoteričnim Deleuzom. V *Dialogues* je označevalec opisan kot »mala umazana skrivnost«, vir, vzrok in središče procesa interpretacije.<sup>28</sup> V lacanovskem preobratu označevalec ni več tisti, ki ga je treba razložiti, ni končni element, ki ga prinese lingvistična analiza, temveč tisti, ki interpretira nas. In težava z interpretacijo – vsaj te vrste interpretacijo – je, da je odgovor vedno že dan vnaprej: označevalec, trdi Deleuze, nas vedno vodi k mami in očetu, tako kot pri malem Hansu. Od tod deleuzovski moto: vedno eksperimentiraj, nikoli ne interpretiraj.

Za lingviste to ne bo prav pomembno, saj se njih to očitno ne tiče. A kritika gre precej dlje. Deleuze zavrača *primat označevalca*, saussurjevsko idejo, da je semiologija, znanost o znakih, podaljšek in posplošitev lingvistike, da je lingvistični znak (označevalec vs. označenec) model za vse znake. A režimi znakov, kar

<sup>26</sup> Gl. F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, 1. zvezek, Pariz: Hachette, 1998, str. 290 (1. izdaja, Pariz: La Découverte, 1992).

<sup>27</sup> Gl. M. Arrivé, *Linguistique et psychanalyse*, Pariz: Klincksieck, 1985.

<sup>28</sup> Deleuze in Parnet, *Dialogues*, str. 58.

Guattari imenuje »semiotika«, so nešteti in le teoretski *fiat* jih lahko zreducira na jezik in njegovo semiotiko: takšna projekcija je v osrčju znanstvenega programa lingvistike in razloži vztrajno prisotnost obraznosti in ritornellov v *Tisoč platojih*, kolikor so ti semiotika, ki je drugačna od lingvistične semiotike.

Tu kritika imperializma označevalca nazadnje doseže lingvistiko in ta kritika ni zgolj odsev Deleuzove in Guattarijeve znane sovražnosti do psihoanalize. Napreduje v treh korakih in nakazano imamo korelacijo: lingvistični označevalec tako kot njegov lacanovski ekvivalent deluje preko transcendence, medtem ko se jezik razprostre na ravnini imanence; označevalec kot pojem mora biti historiziran in pri tem se izkaže za despotski znak (kot nasprotje teritorialnemu znaku); in binarizem označevalca, njegov bi-univokni odnos do njegovega označenca (to se ne nanaša več na lacanovski označevalec), zatre dvoumnost, večglasno razraščanje, ki je prava značilnost jezika.

Tudi lingvistični označevalec potemtakem vključuje obliko transcendence. Deleuzova in Guattarijeva taktika tu je, da zvestobo Lacanovega označevalca Saussurju in njegovim naslednikom vzmeta za sprejeto (kasnejše kritike, kot smo pravkar videli, zbujaajo močne dvome o tem). V psihoanalizi je določeni objekt, despotski označevalec, ločen od označevalnega niza, sestavljenega iz neoznačevalnih, ločljivih elementov. Ta ločeni označevalec da celotni verigi, v kateri manjka, pomen, s trianguliranjem njenih elementov jo napravi koherentno (Deleuze in Guattari imata rada to kartografsko metaforo). Falos je tisti ločeni označevalec, ki triangulira verigo libidinalnih delnih objektov.<sup>29</sup> Na prvi pogled je primer lingvistične verige precej drugačen: zdi se, da noben posamičen ločen označevalec ne pripiše pomena in ga zamrzne vzdolž celotne verige. A organizacija verige je dvojna: ni le sintagmatska (kar Jakobson imenuje os kombinacije), je tudi paradigmatska (os selekcije), tako da je na vsakem posameznem mestu v verigi virtu-

<sup>29</sup> Deleuze in Guattari, *L'Anti-Oedipe*, str. 87.

alna paradigma ponovno uvedena kot manjkajoča, *in absentia*, odsotna prisotnost, kar pomeni, da je skozi negativnost opozicije celoten sistem transcendentno prisoten v vsakem aktualnem nizu označevalcev. Vloga transcendence v sistemu je običajna: kot lacanovski tapetniški gumb (oziroma točka prešitja) triangulira vsak element v verigi, jamči, da je pomen dosežen, da je vrednost (v saussurjevskem smislu) vsake variable oziroma besede določena.

Od tod drugi vidik kritike, da je označevalec despotski znak, v nasprotju s teritorialnim znakom. Označevalec je tu očitno ujet v kvazi-marksistično periodizacijo *Anti-Ojdipa*. Njegov nastanek je povezan z nastankom države in tistega, kar imenujeta imperialni oziroma despotski mehanizem. Ta proces nastanka pa je proces abstrakcije, v katerem se spremeni sama narava znaka: znak ni več teritorialen, ni konkretno znamenje pripadnosti (*ritornello*, *la ritournelle*, je značilen za teritorialno semiotiko: zaznamuje subjektov teritorij); skozi deteritorializacijo je postal abstrakten, nič več ni neposredno znak, temveč »znak znaka«, »zgolj deteritorializirani znak sam«, znak ne kot opozorilo ali simptom, temveč kot črka. To je dejansko vir transcendence označevalca, v tisti izvorni povezavi z davno izginulim despotom. Od tod slavna izjava: »Lingvistika, celo ko govori švicarsko ali ameriško, rokuje s senco orientalnega despotizma.«<sup>30</sup>

Tretji korak kritike, ki je povsem povezan s prvima dvema, zadeva »bi-univoknost« označevalca. Naslednji odlomek je tipičen:

Ne obstaja lingvistično polje, ki ne bi imelo bi-univoknih relacij – bodisi med ideografskimi in fonetičnimi vrednostmi bodisi med artikulacijami različnih ravni, monemi in fonemi –, ki končno zagotovijo neodvisnost in linearnost deteritorializiranih znakov. A takšno polje še naprej definira transcendenca, celo če to transcendenco razumemo kot odsotnost ali prazno mesto, ki izvaja nujna gubanja, izravnavanja [*rabattements*] in podreditve – transcendenca, iz katere skozi sistem izide neartikuliran materialni fluks, v

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 244.

katerem ta transcendenca operira, oponira, selekcionira in kombinira: Označevalec.<sup>31</sup>

Namen bi-univoknosti lingvističnega znaka in binarizma lingvistične analize je zatreti polivoknost, večglasnost pojavov. Za lingvistiko vprašanje homonimije in dvoumnosti vselej predstavlja problem, a ne ustvarjalno pomenljivega – pozabiti si ga želi v takojšnjih binarnih rešitvah. Večglasnost, ki jo je druga, starejša lingvistika želela zajeti, je semiotika označevalca zreducirala, zatrla, izrabila – kar je povezano z razporeditvami moči/oblasti, ki govorcju vsilijo pomenjanje (*signifiance*) in subjektivacijo.<sup>32</sup> Kaj je narobe z imperializmom označevalca, je zdaj jasno: govorcju vsili subjektivno strukturo; interpelira ga na mesto ravno v tistem trenutku, ko verjame, da se, s tem ko si je v svojih govornih dejanjih prilastil jezik, izraža svobodno. In to zadeva tako saussurjevsko definicijo označevalca (znak predstavlja objekt za subjekta) kot tudi lacanovsko (označevalec predstavlja subjekt za drugega označevalca).<sup>33</sup> Označevalec, nosilec sile, orodje moči/oblasti, je glavni igralec v procesu subjektivacije.

V *Tisoč platojih* Deleuze in Guattari zbereta skupaj svoje kritike označevalca – zdaj je jasno, da je to popolna kritika pojma znaka, na katerem je osnovana celotna lingvistika kot znanstveni poskus – v diagram,<sup>34</sup> ki vključuje lingvistični označevalec, a prav tako druge elemente: obraze, politično in versko ureditev države, ritual grešnega kozla itd. Jezik pri Deleuzu in Guattariju ni nikoli ločen oz. ločljiv od sveta, v katerem je govoren. Takšnega sveta ne tvori in ga tudi ne zgolj izreka ali predstavlja; vanj je ujet in posreduje v njem kot zobnik v stroju, kot komponenta v skupku moči/oblasti. In ker so to zgodovinske konstrukcije, je tip semiotike, v katerem naj bi jezik igral osrednjo vlogo v obliki imperia-

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 245.

<sup>32</sup> Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 221.

<sup>33</sup> Za razlago te maksime glej mojo *Interpretation as Pragmatics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999, str. 79–80.

<sup>34</sup> Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 169.

lizma označevalca, le eden od mnogih. Izrazi se razlikujejo: v *Tisoč platojih* so štiri tipi semiotike imenovani pred-označevalni, označevalni, proti-označevalni in po-označevalni. Bojim se, da je v tem element dramatične ironije: označevalna semiotika z uporabo predpon, zato da bi opisala ostale tri, ponovno pridobi središčnost, ki jo je razraščanje poskušalo zanikati. To je še en primer paradoksa razmerja Deleuza do jezika: jezik je za Deleuza v resnici problem.

[...]

### 5 Postulati lingvistike

Doslej je bila Deleuzova kritika lingvistike vodena *en passant*, kar zadeva podrobnosti doktrine, in nesistematično. Četrty plato iz *Tisoč platojev* pa zajema sistematično kritiko tistega, kar avtorja imenujeta »štiri postulati lingvistike«.

Kaj lahko mislita s postulati lingvistike? Za pozitivno ekspozicijo takih postulatov moramo narediti ovinek preko knjige Jean-Clauda Milnerja *L'amour de la langue*.<sup>35</sup> Za lacanovskega lingvista ima *langue* opraviti z Realnim (kot nasprotjem skonstruirani realnosti, s katero živimo), kolikor njegovo mejo definira določena vrsta nemožnosti (tipično znamenje Realnega): zato da bi vedeli, ali niz besed pripada *langue*, ali je sprejemljiv glede na to, če upošteva pravila, ki obvladujejo sistem, je vse, kar moramo storiti, to, da izrečemo sodbo: »to je/ni mogoče reči (v angleščini)«. *Langue* je definiran negativno, kot nekaj, kar organizira hrbtno stran niza izjav, ki jih »ni mogoče reči«. Lingvist nekoliko oholo trdi, da ta bližina Realnemu loči lingvistiko, ki je od nekdanj obstajala (o tem priča Paninijeva gramatika sanskrta), od drugih družboslovnih znanosti, npr. sociologije, ki prebivajo v sferi imaginarnega in svoj objekt skonstruirajo.

Tu je postulat (Milner ga seveda imenuje aksiom): Realno *langue* je lahko predmet kalkula. Sprejetje tega aksioma (ki ga je

<sup>35</sup> J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, Pariz: Seuil, 1978.



tako kot vse aksiome mogoče zanikati) loči znanstveno lingvistiko od amaterske. Iz njega lahko izpeljemo štiri maksime (izražene so v obliki ukazov), iz katerih se da deducirati celotno znanstveno lingvistiko: razčlenijo operacijo kalkula.

*Prva maksima.* *Langue* mora biti konstituiran kot Realno, ki je, kot Realno, *causa sui*. Od tod arbitrarni značaj znaka: nobene nujnosti ni, da bi moral tak in tak znak označevati točno ta referent; tako so dane tudi sprejemljive izjave in kot takšne jih moramo sprejeti: kot govorci nimamo druge možnosti intervencije, kot da prepoznamo, da so to, kar so.

*Druga maksima.* *Langue* mora biti konstituiran kot objekt formalizacije. Je objekt za formo simbolnega pisanja, ki jo prakticirata logika in matematika. Pojem, ki nam dovoljuje, da to možnost aktualiziramo, je saussurjevski pojem znaka: *langue* je sistem dvojnih znakov (označevalec/označenec), sprejemljive izjave pa so prava kombinacija takšnih znakov.

*Tretja maksima.* *Langue* mora govorca zreducirati na to, kar je potrebno za to, da je nosilec kalkula: zgolj na pošiljalca ali oddajnika znakov, ki nima nobenih drugih značilnosti (kot so telo, nezavedno, mesto v družbi ali zgodovinski položaj). *Langue* potrebuje in prepozna le angele.

*Četrta maksima.* *Langue* mora zreducirati skupnost govorcev na to, kar je potrebno za kalkul: na izmenjavo sporočil med pošiljateljem in prejemnikom, oddajnikom in naslovnikom, kar smo se naučili, da imenujemo »komunikacijska situacija«, kakršna je opisana z Jakobsonovim diagramom komunikacije.

Iz teh štirih pojmov (arbitrarni značaj znaka, znak sam, govorci, komunikacija) je mogoče izpeljati vse možne oblike lingvistike. Seveda naš lingvist, ki je tudi lacanovec (in ljubitelj poezije: je avtor razprave o prozodiji<sup>36</sup>), ne trdi, da je *langue* ves jezik ali da znanstveni pojem razloži ustvarjanje pesnikov: lacanovskilanguage, ki je resnični predmet njegove knjige, razloži tiste dele jezika,

<sup>36</sup> J.-C. Milner in F. Regnault, *Dire le vers*, Pariz: Seuil, 1987.

ki jih *langue* ne doseže.<sup>37</sup> *Langue* je tisto, kar galilejevska znanost abstrahira iz neurejenih fenomenov, ki sestavljajo jezik, preko procesa izključitve in ločitve, ki jih napravi za prave fenomene v kantovskem smislu, se pravi, ki jih torej napravi primerne za kalkul. To ima seveda svojo ceno: kar se tiče jezika, *langue* nikoli ne more imeti zadnje besede; vendar pa prinese tudi običajno korist, in sicer eksplicitnost, jasnost in obljubo kumulacije vednosti.

Čeprav Deleuze in Guattari iz očitnih razlogov nikoli ne omenita Milnerja (Milner je pisal v istem času kot onadva), privzameta do lingvistike isti pristop, s tem ko izolirata štiri postulate – a s to razliko, da so takšni postulati neveljavni.

Štirje postulati so formulirani takole:

*Prvi postulat.* »Jezik naj bi služil informaciji in komunikaciji.«<sup>38</sup> Pogojnik (»le *langage serait* informatif ...«) postulat formulira ter hkrati nanj vrže dvom. Postulat v grobem odgovarja Milnerjevi četrti maksimi: jezik je zreduciran na najbolj abstraktno obliko komunikacijske situacije, kjer se informacija izmenjuje kar najbolj nevtralnno, ne oziraje se na čustva, potrebe in hotenja govorca.

*Drugi postulat.* »Obstaja abstraktni mehanizem jezika, ki se ne obrača na noben 'zunanji' faktor.«<sup>39</sup> To odgovarja Milnerjevi prvi maksimi. *Langue* se prilagodi strukturalističnemu »principu imanence«, je *causa sui* in zato so vsi odnosi, ki jih ima s svetom, kontingentni – oziroma bolje, ti ne spadajo v področje lingvistike, temveč neke druge, sekundarne znanosti. Lingvistika živi v slonokoščnem stolpu, *langue* je imun za svetne vplive. Prednost takšne konstitutivne ločitve je, da jezik lahko »služi informaciji in komunikaciji«.

*Tretji postulat.* »Obstajajo konstante ali univerzalije jezika, zaradi katerih jezik lahko definiramo kot homogen sistem.«<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Za razlago tega vidika Milnerja gl. J.-J. Lecercle, *Philosophy Through the Looking-Glass*, London: Hutchinson, 1985, str. 81–82, in *The Violence of Language*, London: Routledge, 1990, str. 32–42.

<sup>38</sup> Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 95.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 109.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 116.

Nisem prepričan, če bi lahko rekli, da to ustreza kateri od Milnerjevih maksim, razen posredno njegovi drugi maksimi, ki znak definira kot osnovno enoto sistema, ki mora biti homogen (oziroma ki ga sama konstrukcija pojma znaka napravi homogenega). A iskanje lingvističnih univerzalij je staro toliko kot lingvistika – lahko bi rekli, da inspirira chomskyjevski raziskovalni program, in sama definicija galilejske znanosti jo sili v iskanje konstant, s pomočjo katerih bomo lahko opisali sistem kot homogen.

*Četrty postulat.* »Jezik je lahko znanstveno proučevan le pod pogoji standardnega oziroma večinskega jezika.«<sup>41</sup> To jedrnato opiše celotno znanstveno početje; lahko bi rekli, da je neposredna posledica Milnerjeve tretje in četrte maksime. Redukcija govorca na angela in situacije komunikacije na uglajeno konverzacijo med angeli v nebesih neogibno spremeni *langue* v normalno ali, kot temu pravijo, »standardno« obliko jezika: angeli ne govorijo dialektov, nimajo socialnega ali regionalnega naglasa oziroma besednjaka. In ker so nebesa kraj nedopovedljivega dolgčasa, ki hudo potrebuje kakšno kačo, da bi ga napravila zanimivega, angeli kljub svojim liram niso poeti.

Deleuzovo in Guattarijevo stališče glede teh postulatov, ne nepričakovano, je, da takšni postulati ne razložijo resničnega delovanja jezika in da se deli, ki si jih prizadevajo izključiti, maščevalno vrnejo kot Freudovo potlačeno. Nasprotovanje Milnerju je zato temeljito: zavračata, da bi se *langue* obravnavalo kot nekaj, kar pripada Realnemu – očitno je pač, da nista lacanovca. Zanju ločevanje med tem, kar je mogoče reči, in tem, česar ni mogoče reči, ni nekaj danega (kar je, je; nič ne moremo storiti v zvezi s tem), temveč nekaj, kar je vsilila oblast/moč in kar je formulirano v »*mot d'ordre*«: Reci to! Ne reci tega! Brez težav pokažeta, da se takšne odredbe tekom zgodovine spreminjajo (Milnerjeve maksime predpostavljajo sinhrono *coupe d'essence*), da so različno vsiljene različnim delom govoreče populacije itd. Od tod v četr-

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 127.

tem postulatatu beseda »večinski« (ki je že sama po sebi kritika znanstvenega pojma *langue*), ki hkrati z večinskim idiomom predpostavlja obstoj manjšinskih, ki ne bodo zreducirani na Milnerjev *lalangue* in »točke poezije«. A pojdimo po vrsti.

Kritika prvega postulata je osnovana na ponovni vpeljavi pragmatike, seveda izključeni iz znanstvenega *langue*, kot področja lingvistične prakse, ki je vredno proučevanja, tako kot vsa ostala področja, če ne še bolj. To seveda popolnoma predružači naše pojmovanje jezika, kajti s stališča pragmatike je izjava stvar komunikacije in le redko naravnost informacije (prenos smisla je posreden in terja kalkul predpostavke ali gricevsko implikatur); in kar je še pomembneje, izrekanje nikoli zgolj ne prenese sporočila, temveč vselej uporabi tudi silo. Kar je »komunicirano«, ni zgolj sporočilo, ampak tudi impulz (francoščina dopušča besedno igro s »komunikacijo«, ki jo Derrida uporabi v svojem slavnem eseju »Signature événement contexte«<sup>42</sup>). A Deleuze in Guattari gresta tu dlje od Austina in Searla: izrekanje ni zgolj mesto *govornega* akta (na primer obljube), temveč tudi *družbenega* akta, *mot d'ordre*, slogana, gesla. Zanju se pragmatika premešča od legalnega modela (je Diana dejansko rekla prave, legalno zavezujoče besede, ki so jo napravile za Charlesovo ženo?) k političnemu modelu. Kanonična oblika izjave ni deklarativna, trditev, temveč imperativna. Izvor slogana je v kolektivnem skupku izjavljanja, tej mešanici teles, instrumentov, institucij in izjav, ki govorijo govorca. Od tod znane trditve, da je celoten jezik govoren v indirektnem govoru. In razumemo lahko, zakaj so sintaktična znamenja znamenja moči/oblasti.

Kritika drugega postulata temelji na materialnosti jezika. Znanstvena lingvistika idealizira jezik v raztelešeni *langue*, a skupek izjavljanja nikoli ni samo to: vedno je tudi mehanski skupek teles. Zato *langue* ne more biti *causa sui*, saj so izjave potop-

<sup>42</sup> J. Derrida, »Signature événement contexte«, v: *Marges de la philosophie*, Pariz: Minuit, 1972, str. 365–393, slov. prevod »Signatura dogodek kontekst«, v: *Sodobna literarna teorija*, op. cit., str. 119–141.

ljene v svet, ki ga izražajo in v katerem so izrečene; a tudi iz globljih razlogov. Ontološko so sestavni del skupkov, ki sestavljajo svet, sledijo svojim črtam bega na ravnini imanence ali konsistence, ki je naš svet. Deleuzova in Guattarijeva ontologija ne temelji na ločitvi in abstrakciji, temveč na mešanici. Ta postulat, mimogrede, vsebuje tudi kritiko marksizma na področju lingvistične, kot jo je formuliral psevdo-Stalin:<sup>43</sup> ne glede na to, ali tako kot Stalin menimo, da je jezik nevtralen instrument, ali tako kot Nikolaj Marr, sovjetski lingvist, ki ga je Stalin kritiziral, da je del nadstavbe, še vedno postuliramo ločitev med materialno bazo in nadstavbami. Deleuzova in Guattarijeva ontologija to ločitev zavrača tako na ravni individualnega govorca (kjer je pod vprašajem razločevanje med besedo in krikom) kot na ravni kolektivnega izjavljanja, ki je del ontološko kompleksnega mehanizma. Neodvisnost jezika ne more obstajati.

Kritika tretjega postulata zveni bolj domače, saj gre za zanikanje ločitve med Sausurrjevima *langue* in *parole*, ki nam je bolj domača. Vendar pa ponavadi privzame obliko razširitve *langue* na račun *parole*, ki jo vodi znanstveno upanje, da bo *parole* nazadnje razpustila v *langue*. To pa ni Milnerjevo stališče: zanj je takšna redukcija v principu nemogoča in znanost nikoli ne more ujeti vseh lingvističnih fenomenov; sam sem takšno nemožnost poskušal formulirati s pojmom »ostanka«.<sup>44</sup> A Deleuze in Guattari gresta še dlje: zanju se to razločevanje sploh razpusti, saj je jezik kraj nenehne variacije, heterogenih tokov, edinstvenosti stila, tako da agramatikalnost ni ne objekt izključitve ne ostanek, ampak sestavni del jezika. Lingvistična »pravila« še zdaleč niso naravni zakoni, ampak so zgolj delne inčasne maksime, se pravi, poskus, da bi se jeziku vsilil neke vrste red, jezik pa se zanje ne zmeni, njegova jecljavost jih nenehno sprevača. To nam tudi

<sup>43</sup> J. Stalin, *Marksizem in lingvistika*. Ponavadi se kot resnični avtor pamfleta omenja sovjetski akademik V. V. Vinogradov. Slov. prevod Stalin: »Marksizem in vprašanja jezikoslovja«, v zborniku *Marksizmi in jezikoslovje*, Ljubljana: Agregat, 2005, str. 85–118.

<sup>44</sup> Gl. mojo *The Violence of Language*, passim.

pomaga razumeti, zakaj je sinhrona *coupe d'essence* nesmiselna: vse, kar lahko storimo, je, da narišemo zemljevid variacij, da kartografiramo heterogene tokove jezika.

Kritika četrtega postulata vzame to pomanjkanje homogenosti resno. Ker govorci niso angeli, govorijo v neskončni raznolikosti dialektov, registrov in žargonov. Tu je najbolj očitno, da je znanstveni *langue* stvaritev *rapport de forces*, vsiljenje znamenj moči. Lingvisti, ki so delali na jezikih nekdanjih kolonij, so skovali dvojni pojem lingvističnega imperializma in »glotofagije«, da bi razložili lingvistični boj med vladajočimi in vladanimi, koloniziranimi in kolonizirajočimi jeziki.<sup>45</sup> A ne gre le za vprašanje spopada med jeziki, jezika, ki nasprotuje drugemu jeziku in ga nazadnje likvidira (takšna situacija je obstajala med angleščino in kornijsčino in še vedno grozi v primeru angleščine in valižanščine), saj isti tip odnosa obstaja *znotraj* jezika, kjer na večinski dialekt (na primer dialekt WASP govorca) »vplivajo nenehne variacije, ki ga transponirajo v 'manjšinski' jezik«. <sup>46</sup> Deleuze in Guattari skleneta: »ne obstajata torej dve vrsti jezikov, temveč dve možni obravnavi istega jezika«. <sup>47</sup> Koristnost te internalizacije lingvističnega boja je, da govorcju ponudi trohico upanja. Kajti če je govorec podvržen lingvističnim znamenjem moči/oblasti, če ga govori kolektivni skupek, so možnosti za izraz strogo omejene: če uporabimo isto analogijo kot Deleuze in Guattari, potem je govorec enako svoboden, kadar govori, kot takrat, ko voli (svoboden je, da voli kogarkoli hoče, a pod pogojem, da sistem, ali predsednik Združenih držav, kandidata odobri). Vendar če manjšinski dialekti stalno »delujejo« znotraj in proti večinskemu jeziku, postane možno slediti črti bega, napraviti, da jezik jeclja, narediti to, čemur se je nekoč reklo »poetično naseliti jezik« – le da takšna naselitev, ki jo Deleuze in Guattari imenujeta stil, ni rezervirana samo za poete, četudi so ti pri tem boljši kot večina ostalih ljudi, četudi so poeti strokovnjaki za jecljanje.

<sup>45</sup> Gl. L.-J. Calvet, *Linguistique et colonialisme*, Pariz: Payot, 1974.

<sup>46</sup> Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 130.

<sup>47</sup> *Ibid.*

Zapuščamo območje kritike in se obračamo k pozitivni rekonstrukciji analize jezika. V intervjuju Deleuze takole formulira njene glavne značilnosti:

Mislim, da, kar zadeva naju, nisva posebno kompetentna za to, da izražava svoja stališča glede lingvistike. A po drugi strani je sama kompetenca v lingvistiki precej nejasen pojem. Lotevava se le nekaterih točk, za katere sama meniva, da so temeljne: prvič, vloga, ki jo v jeziku igrajo ukazi; drugič, pomembnost indirektnega diskurza (in spoznanje, da je metafora nekaj, kar stvari le zmede in nima prave pomembnosti); tretjič, kritika lingvističnih konstant in celo lingvističnih variabel, ki izpostavlja območja stalne variacije.<sup>48</sup>

Skromnosti zanikanja, s katerim se citat prične, nam ni treba vzeti resno: je le pretveza za še en napad na Chomskega. Ostali del odlomka pa skicira novo obliko pragmatike – vendar takšno, ki ima močan kontinentalni priokus.

## 6 K drugemu pojmu jezika

Deleuzova kritika lingvistike ima vsaj to lastnost, da je izčrpna. Začne s tem, da jezik prestavi iz njegovega središčnega položaja, ki ga ima v našem pogledu na svet na splošno in filozofijo posebej, nadaljuje s predstavitvijo lingvistike iz njene vloge modela, iz njenega središčnega položaja v družboslovnih znanostih, in gre še dlje, s tem da ji zanika status znanstvene discipline. Vendar pa Deleuze v nasprotju z Badioujem tega položaja ne izrabi za vse-splošno obsodbo filozofov, ki se tako kot sofisti prepuščajo svoji očaranosti nad jezikom (za Badiouja je Wittgenstein model sofista, Lyotard pa ne zaostaja dosti za njim).<sup>49</sup> Kajti jezik, kot smo videli, v Deleuzovem delu vztraja: lahko je objekt pojma ali serije pojmov. Sama kritika lingvistike je že dala bogato žetev (smisel, pragmatika, stil, manjšinski jezik, jecljanje), ki jo je še treba razviti.

<sup>48</sup> Deleuze, *Pourparlers*, str. 44.

<sup>49</sup> A. Badiou, *Conditions*, Pariz: Seuil, 1992, str. 60.

Lingvistu se zdi Deleuzova kritika lingvistike precej poenostavljena: ne manjka širokopoteznih izjav. A četudi je kdaj nepravilna in zgrešena, ni nikoli nevedna. Deleuze (mogoče bi moral reči Deleuze-in-Guattari) dejansko bere dela lingvistov. Vendar prebere in izbere: celo ko brani literarni kanon, ima svoje lingvistične ljubljence. Njegov kanon je pogosto idiosinkratičen, vse do tega, da je včasih zbadljiv (francoski lingvist Henri Gobard s svojim pojmom »tetraglose« je zdaj popolnoma pozabljen), vendar se zateče tudi k lingvistom, katerih pomembnost pri razvoju discipline ni vprašljiva. Tu so trije primeri, v vrstnem redu od pomembnejšega k manj pomembnemu: Deleuze se znatno poslužuje super-strukturalista Hjelmsleva; odobrava lingviste, ki se ukvarjajo z eksterno lingvistiko, na primer Williama Labova; njegovi pogledi na jezik se zdijo občasno blizu pogledom francoske šole »lingvistike izjavljanja«, katere glavni predstavnik je Émile Benveniste.

Na prvi pogled je privlačnost Hjelmsleva za Deleuza nenavadna. Od vsega začetka pa se moramo izogniti terminološkemu napačnemu razumevanju. Deleuze je filozof imanence in zanj se jezik razgrinja na ravnini imanence (odločno zavrača to, kar vidi kot transcendenco označevalca). A to mu ne preprečuje, da ne bi podpiral in v določeni meri tudi praktical eksterne lingvistike, ki jezik umešča znotraj materialnega sveta. Zato se tudi zdi, da ne odobrava »principa imanence«, ki je središčen za strukturalistično lingvistiko, in še posebej njeno različico pri Hjelmslevu – principa, ki formulira popolno ločitev jezika od vsega, kar ni on sam.<sup>50</sup> Vseeno pa Deleuze Hjelmsleva, čigar tehnični besednjak uporablja, dosledno postavlja nasproti Saussurju – in misli, da lahko v Hjelmslevovi uporabi izraza »imanenca« odkrije ne le ločitev, ki ji nasprotuje, ampak zavrnitev vsake transcendence. Dejansko je Hjelmslev tisti, od katerega dobi svoje pojme ravnin in plasti; tisti, ki vztraja na odnosu vzajemnega predpostavljjanja med ravninama izraza in vsebine (ki radikalno zatire vsako obliko

<sup>50</sup> Gl. npr. J.-P. Corneille, *La linguistique structurale*, Pariz: Larousse, 1976.



transcendence); ki zaplete dvojnost saussurjevskega znaka, s tem ko uvede razmerje štirih izrazov, kjer se kontrast forma – substanca seka s kontrastom izraz – vsebina (tako da imamo formo vsebine, morfemsko strukturo, ki izoblikuje substanco vsebine, stalni tok misli); dalje tisti, ki mu omogoči, da jezik obravnava kot mehansko organizacijo toka in prekinitve, s tem ko uvede pojem materije kot nečesa, kar še niti ni substanca, namenjena oblikovanju – materija je blizu tistemu, na kar Deleuze meri s kaosom; in nazadnje tisti, ki Deleuza oskrbi s pravo stopnjo abstrakcije, diagramatično stopnjo, saj je njegov pojem *langue* zadosti širok, da pokriva ne le naravne jezike, ki so zgolj podtip, ampak tudi široko raznolikost entitet, ki imajo podobno strukturo – strukturo, ki jo oblika vsili substanci, ki jo ekstrahira iz materije (beseda »kodiranje«, ki jo za to uporabljata Deleuze in Guattari, zveni zelo hjelmslevsko). V odlomku iz *Anti-Ojdipa* je ta kontrast ekspliciten, in sicer v obliki naslednjih korelacij:<sup>51</sup>

1	2	3
Saussure	lingvistika	transcendena
	označevalca	označevalca
Hjelmslev	lingvistika tokov	algebrska ravnina
		imanence
4	5	
označevalec dominira nad	dvojnost znaka	
označencem		
vzajemno predpostavlanje	dva križajoča se kontrasta	

Zadnji stolpec se ponovno pojavi v *Tisoč platojih*, kjer je Hjelmslev predstavljen kot spinozovski lingvist, ker prekine s staro opozicijo označevalec/označenec in jo, s tem ko uvede pojem forme (kot protipola substance) in izraza (kot protipola vsebine), napravi kompleksnejšo: dvojna artikulacija lingvistov je še enkrat

<sup>51</sup> Deleuze in Guattari, *L'Anti-Oedipe*, str. 287.

podvojena in dopušča možnost abstraktnejšega pojmovanja sistema in druge, neoznačevalne semiotike.<sup>52</sup>

Drugi lingvist, ki ga Deleuze bere in citira, je William Labov, utelešenje eksterne lingvistike, saj se to, s čimer se ukvarja, ponavadi imenuje »sociolingvistika«. Tako kot je bil Hjelmslev jasnejša stran Saussurja, je Labov sprejemljiva stran Chomskega. Kar Deleuze najde pri njem, je pot stran od fiksnosti chomskyjevske kompetence (spomnimo se, da gre Chomsky v nesprejemljive skrajnosti, da bi jo naturaliziral, s tem da jo naredi za značilnost človeške vrste in jo vpiše v možgane): ta pot stran gre preko pojma »nenehne variacije« oziroma »inherentne variacije«. Takšen pojem omogoči Deleuzu zamisel sistema, a takšnega, ki je v stanju neuravnoteženosti. Deleuze ni preprosto sovražno nastrojen do znanosti; prej je sovražno nastrojen do pozitivne različice znanosti, ki jo najdemo pri Chomskem. Zanika naravno kompetenco, a sprejema opis sistema variacij. In v resnici Labov črnske angleščine ne opiše zgolj z izrazi svobodnih (fonetičnih) variabel, kakršne bi nabral kakšen zbirateljsko naravnani lingvist: opisati hoče sistem tistega, kar niso zgolj variable, temveč variacije v skorajda glasbenem pomenu variacij na temo. In tudi ne opisuje mešanice ali navzkrižja dveh različnih sistemov (standardne oziroma večinske angleščine nasproti manjšinskemu dialektu): opisuje sistem v stanju pretoka, za katerega niso značilni kontrasti ali univerzali, temveč variacije.<sup>53</sup>

Primer lingvistike izjavljanja je bolj zapleten. To je francoska teorija, ki je imela zunaj francosko govorečih dežel bolj malo vpliva. Središče lingvistove pozornosti prestavi od izjave kot rezultata, niza elementov, ki jih strukturalistični lingvist segmentira in klasificira oziroma poskuša posplošiti, k izjavljanju kot procesu (v francoščini kontrast med *énonciation* in *énoncé*): pozornost je torej osredotočena na govorca kot izjavljalca in na lingvistična znamenja (šiferte, deiktike, časovna in modalna

<sup>52</sup> Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 58.

<sup>53</sup> Gl. npr. *ibid.*, str. 118.

znamenja), preko katerih napravi ta svojo prisotnost občutno in izjavljanje-kot-proces vpiše znotraj izjave-kot-rezultata. Anglo-saški ekvivalent tej teoriji gre iskati v teoriji govornega akta in lingvistični pragmatiki ali še bolj prepričljivo v semantičnih gramatikah, kot je Langackerjeva.<sup>54</sup> Najbolj znani francoski zagovorniki lingvistike izjavljanja so Gustave Guillaume, Émile Benveniste in Antoine Culioli.<sup>55</sup> Deleuze omenja le prva dva; Culioli, ki ni najmanj pomemben med njimi, je svojo izdajo dočakal precej kasneje.

Deleuze Benvenistovo teorijo zaimkov (za Benvenista so tretje-osebni zaimki ne-osebni zaimki: nanašajo se na odsotnega ali molčečega člana v situaciji dialoga, ki jo poskuša orisati lingvistika izjavljanja) uporabi na dokaj običajen način. V *Tisoč platonjih* Deleuze in Guattari Benvenista potegneta na plan, ko razlagata semiotiko ravnine konsistence z izrazi lingvističnih znamenj: nedoločnika, lastnih imen, členov in zaimkov. To se zgodi v odlomku, ko poskušata definirati pojem hekceitete (*heccéité*),<sup>56</sup> načina individuacije, ki ni ne individuacija subjekta ne stvari (letni čas, datum ali *haiku* so, kot pravita, dobri primeri hekceitet). Ravnina konsistence je sestavljena iz rizomatskih hekceitet, katerih črte se križajo. Kolikor je ravnina imanence nosilec hekceitet, ima svojo lastno semiotiko z znamenji, ki individuirajo posamezne točke, kjer se črte križajo, ne da bi jih pri tem zamrznila v stvari ali subjekte: nedoločni glagoli, lastna imena ali nedoločni členi nikakor niso nedoločeni, vendar pa ne interpelirajo subjek-

<sup>54</sup> G. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, 2 knjigi, Stanford: Stanford University Press, 1987, 1991.

<sup>55</sup> G. Guillaume, *Langage et science du langage*, 3. izdaja, Pariz: Nizet, 1984; E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1. knjiga, Pariz: Gallimard, 1966, slov. prevod *Problemi splošne lingvistike I*, Ljubljana: Studia humanitatis, 1988; 2. knjiga 1974; A. Culioli, *Cognition and Representation in Linguistic Theory*, Amsterdam: John Benjamins, 1995; *Pour une linguistique de l'énonciation*, 1. knjiga, Gap: Ophrys, 1990, 2. in 3. knjiga (1999).

<sup>56</sup> [Hekceiteta, *haecceitas*, je izraz, ki si ga je Deleuze sposodil pri srednjeveškem filozofu Dunsu Skotu. Predlog za slovenski prevod je neologizem 'totost'.]

tov (ostajamo v anonimni poziciji *on*): »nedoločni člen + lastno ime + nedoločni glagol tvorijo osnovno verigo izraza, ki je korelativna najmanj formalizirani vsebini, s stališča semiotike, ki se je osvobodila tako formalnih pomenjanj kot osebnih subjektivacij<sup>57</sup>. Ena od koristi Deleuza je v resnici ta, da nam dá filozofijo neosebnega, pred-individualnega in ne-subjektivnega, filozofijo, kjer pojem subjekta igra stransko vlogo, če sploh igra kakšno. Vendar moramo priznati, da njegovo zatekanje k lingvistiki izjavljanja dela zmedo, ker zlasti Benveniste postavi subjekt v samo središče pozornosti: njegova lingvistika ni več lingvistika *langue*, temveč lingvistika diskurza, diskurz pa je kraj, kjer si govoreči subjekt »prilasti«<sup>58</sup> jezik. Deleuzova in Guattarijeva raba Benvenista, ko poskušata definirati ne-subjektivni kraj za diskurz, hekceiteto, ki ni ne človek ne zver, je zagotovo v nasprotju s samo naravo teksta. Drug odlomek iz *Tisoč platojev* kombinira referenco na Althusserja (prava redkost) in njegov pojem interpelacije z referenco na Benvenistovo teorijo zaimkov in zaključi, da v jeziku ni subjekta, ampak le kolektivni skupki izjavljanja. Subjektivacija ('*subjectivation*') je le eden od režimov znakov, ki se prej kot na splošen pogoj delovanja jezika nanaša na določen skupek:<sup>58</sup> Benveniste nikoli ne bi mogel pristati na takšno poneverjanje in zatajitev njegovih priljubljenih pojmov.

Reference na lingvistiko izjavljanja (v glavnem na Benvenista: nekaj referenc na Gustava Guillaumea je manj kontroverznih – Guillaumea varuje njegov občasno ekstravagantni metalingvistični žargon) so prej ustvarjalna zatajitev kot pa spoštljiva sposoja: pojma ne-osebe (Benveniste) in črte (Guillaume) sta *détournés*, speljana v novih, nepričakovanih smereh, zavedena s poti. A Deleuze je mojster takšnega pojmovnega piratstva.

[...]

Središče Deleuzove nenaklonjenosti lingvistiki, razlog, zakaj misli, da je naredila ogromno škode, je zdaj jasen. Najbolje se ga

<sup>57</sup> Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 322.

<sup>58</sup> *Ibid.*, str. 162–163.

da izraziti kot zavrnitev Milnerjevega osrednjega načela v njegovi filozofski rekonstrukciji znanosti jezika: da obstaja Realno *langue* in da je to Realno predmet kalkula. Prav to pa Deleuze zanika, kar lahko strnemo v naslednjih tezah, ki so podlaga njegove kritike in kritičnosti:

1. Jezik ni model za vse tipe semiotike, ki naj bi izšli iz lingvistike, temveč en vidik dosti širšega območja semiotičnih fenomenov.

2. Posledica tega je, da lingvistika nima nobenega privilegija pred drugimi disciplinami; lahko gremo celo še dlje in zanikamo, da je objekt, ki ga konstruira, *langue*, pravi objekt. Deleuze zagovarja vrnitev k »jeziku«. Ne seveda vrnitve k preprostemu opisu empirične vrste (kot smo videli, ni nenaklonjen ideji sistema), temveč k objektu, ki je ontološko heterogen in ki, četudi je obdarjen s formo imanence, ni ločen od materialnega sveta, v katerega posega.

3. Jezik je torej en vidik obnašanja teles, iz katerega ga ne moremo idealizirati preko napačne vrste abstrakcije; isto velja za institucije. Takšna ontološka mešanica – teles, institucij, izjav – je značilna za kolektivne skupke izjavljanja. Za Deleuza (in Guattarija) so prav ti ustrezni objekti za proučevanje jezika, ki pa nikoli ne more biti proučevanje samo jezika.

4. Vendar pa obstaja tudi prava vrsta abstrakcije in jezik je podvrsta tistega dela semiotike, ki ga zajema pojem abstraktnih strojev, vsi pa so udeleženi v najbolj splošnem od vseh procesov, procesu črtanja ravnin skozi kaos, da bi mu naredili obliko reda. In ker je ta proces tisto, kar konstituira svet, je jezik nepreklicno ujet v svet, katerega sestavni del je.

Prevedla Nina Zaplotnik.

<sup>1</sup> Zato je pogumno dejati, da je zbirka *Agenci v črki Oktobra* izšla del te knjige v slovenščini. *Milnerovi in jezikotvornost*, Ljubljana 2005.



# Polpremi govor

*Mladen Dolar*

Knjiga z naslovom *Marksizem in filozofija jezika* dandanes ne more ravno računati na posebno popularnost, ne v posebnih slovenskih razmerah ne širše naokoli.<sup>1</sup> Ta knjiga je izšla leta 1929 v Sovjetski zvezi, v času Stalinove utrditve na oblasti, kot njen avtor pa je bil naveden Valentin N. Vološinov. Njeno avtorstvo je sicer še vedno predmet kontroverz, saj je bil domnevno njen pravi ali poglavitni avtor Mihail Bahtin, človek, ki ga je kasneje doletela precejšnja slava in ki je na stara leta svoje avtorstvo potrdil (to naj bi potrdila tudi vdova Vološinova in takšno mnenje prevladuje med ruskimi raziskovalci, medtem ko se na Zahodu mnogi strokovnjaki bolj nagibajo k avtorstvu Vološinova). Najverjetneje je, da je bila knjiga plod skupinskega dela, pri katerem je najbrž sodeloval tudi Pavel N. Medvedev, avtorske deleže pa je skorajda nemogoče ugotoviti. Zaradi preprostosti se bom držal imena Bahtin, ne da bi s tem hotel karkoli prejudicirati.

Več avtorjev, več avtorskih glasov, njihov nerazločljivi delež – takoj smo pri jedru problema. V tej knjigi, ki je sicer v vsakem pogledu izjemno zanimiva in ki je sprožila precejšen vihar, ko je bila v sedemdesetih letih končno prevedena v evropske jezike, nas bo zanimal le njen tretji del, ki se ukvarja z nekim zelo ozko zamejenim problemom. Ob strani bomo pustili splošne metodološke izpeljave glede načelnega pristopa k jeziku in razmerja jezika

---

<sup>1</sup> Zato je pogumno dejanje, da je založba Agregat v zbirki Oktobra izdala del te knjige v zborniku *Marksizmi in jezikoslovje*, Ljubljana 2005.

do ideologije itd. O tem le toliko: taisti avtor (Vološinov? Bahtin?) je v par letih izdal dve knjigi, poleg te še *Freudizem* (1927), in če ju vzamemo skupaj, je videti, da gre za splošni kritični napad na strukturalizem, še preden se je ta sploh zares začel. Obe knjigi predstavljata spoprijem z dvema *founding fathers* tega, kar bo desetletja kasneje postal strukturalizem, namreč s Freudom in Saussurjem. Pri obeh se avtor kritično loteva njunih izhodišč in predpostavk, tako da je videti, da se je 'poststrukturalizem' začel konec dvajsetih let v Rusiji, še preden je kdo na Zahodu slišal za sam strukturalizem. In ko sta bili ti knjigi z neznansko zamudo naposled prevedeni, sta dejansko padli naravnost v konjunkturo poststrukturalizma, kot naročeni. Tu je, denimo, Deleuze našel inspiracijo za enega svojih ključnih pojmov, in prav temu bomo tu sledili.

Tretji del knjige nosi prav nič obetavni naslov »Prispevek k zgodovini izjavnih form v jezikovnih konstrukcijah«, s podnaslovom »Poskus aplikacije sociološke metode na probleme sintakse«. Za tem suhoparnim nazivom se skriva nadvse zanimiv problem, v splošni obliki problem samonanašanja govora – kako govor obdeluje drugi govor, govori o govoru – in v specifični obliki problem posredovanja, prenašanja govora drugega, poročanja o govoru drugega. Videti je nenavadno, da se marksistični avtor (po lastnem stalnem samoopisu) loti tako omejenega, skorajda tehničnega problema, in to v tistem delu, kjer bi moral pokazati moč svoje metode, njeno realno aplikacijo (po tem, ko je v prvih dveh delih šlo za precej bolj generalne reči, »Pomen problema filozofije jezika za marksizem« in »Poti marksistične filozofije jezika«). Vendar je prav v tem neko pomenljivo sporočilo: ravno v posluhu za navidez zelo obrobno in ozko temo lahko vidimo avtorjevo zavezanost materializmu, o katerem se odloča v niansah in detajlih, ne v deklaracijah. Takšno omejeno izhodišče pa tudi ne daje slutiti, do kako daljnosežnih filozofskih problemov lahko iz njega dospemo.

Izhodišče je preprosto: »'Tuji govor' je *govor v govoru, izjava v izjavi*, toda obenem *govor o govoru, izjava o izjavi*.« (Bahtin



1980, str. 128.) S posredovanjem tujega govora sporočamo, kaj je nekdo rekel, govoril, izjavil, torej je govorec znotraj svojega govora odprl neko okno, v katerega je postavil govor drugega govorca, ali neki oder, kjer je dal besedo drugi osebi, hkrati s tem pa je govorec tudi zavzel neko stališče, reagiral je na besede drugega, jih obarval, jim kaj dodal ali odvzel, jih postavil v določeno osvetljavo. Še tako objektivno poročanje terja določen izrez, zarezo, okvir, znotraj katerega nastopi govor drugega. Tu je ena ključnih Bahtinovih teoretskih tez o tem, kako se kaže lotiti problemov jezika: jezik nikoli ni le poročanje ali konstatiranje, nikoli ni osamljeni stavek – prav v tem je zanj usodna pomanjkljivost skorajda vse dotedanje lingvistike, da namreč ni mogla videti onkraj meja stavka, da je bil stavek njena temeljna in poslednja enota, tisti element, o katerem lahko lingvist nekaj reče kot lingvist. Njegova znanost je segala le do meja stavka, to je tista največja entiteta, v kateri se stekajo glasoslovne, morfološke in sintaktične analize; kako pa se stavki navezujejo en na drugega, kako reagirajo en na drugega, to ni več stvar lingvistike. Za Bahtina pa bi se, prav nasprotno, lingvistika tu šele morala začeti: temeljno dejstvo jezika niso njegove ekstrapolirane enote, fonetične, morfološke ali sintaktične, temveč interaktivna, intersubjektivna, družbena situacija, kjer sleherni stavek stopa v razmerje z drugimi, se odziva na druge stavke in le v tej dialoški spregi šele zadobi svoj smisel. Temeljna enota je zato izjava, ki je izzvana z drugimi izjavami in izzove druge izjave, le po tem je jezik družbeno dejstvo, družbenost pa ni kaka posebna lastnost, ki bi se mu dodajala zraven, temveč njegova najbolj notranja opredelitev. Ne moremo in ne smemo začeti pri fonemih, ampak pri dialogu in interakciji, prav tu pa naj bi bil tudi osnovni greh Saussurja, ki je govor že v izhodišču izločil iz polja lingvistične znanosti in za njen izključni predmet postavil jezik kot sistem. Z govorom bi se po saussurjanski delitvi dela morali ukvarjati psihologija in sociologija, ne pa lingvistika. A za Bahtina se tako stvari lotimo na napačnem koncu in si vnaprej zapremo možnosti razumevanja najbolj osnovnega dejstva, po katerem je jezik sploh jezik. Jezik je jezik šele v

govoru, edinole govor je lahko izhodišče, govor pa je vselej družbena dialoška situacija. – Pustimo tu ob strani, kako bi se zoper te očitke branil Saussure, koliko si Bahtin poenostavi delo in kako bi bilo mogoče razplesti vprašanja, ki si jih postavita eden in drugi.

Prav zaradi take narave jezika lahko prenos tujega govora, govor v govoru in s tem govor o govoru, nastopi kot preskusni kamen, ne pa kot izjema ali posebni primer. To je način, kako znotraj navidez monološkega govora nenehno reagiramo na izjave drugih, jih povzemamo, premeščamo, z njimi polemiziramo, nanje navezujemo. Ni težko videti, da se dobršen del našega govorjenja, četudi ne gre za dialog, kar naprej odvija skozi eksplisitno ali implicitno navezovanje na govor drugega, kar lahko privzema zelo različne modalitete, način, kako vpletamo tuji govor, pa ima obenem svoje lingvistične forme, sintaktična obeležja, govorne šablone.

Tako se v formah prenašanja tujega govora izraža *aktivni odnos* ene izjave nasproti drugi, in to ne na tematski ravni, temveč v stabilnih konstruktivnih formah samega jezika. Pred sabo imamo pojav *reagiranja besede na besedo*, vendar reagiranja, ki se ostro in bistveno razlikuje od dialoga. V dialogu so replike slovnično razdružene in niso inkorporirane v enotni kontekst. *Ni sintaktičnih form, ki bi gradile enotnost dialoga.* (Str. 129.)

Pri prenašanju tujega govora se torej dialog tako rekoč odvija znotraj enega samega govora, v enotnem kontekstu, za kar nam sintaksa ponuja določene vnaprej izdelane forme, medtem ko se v dialogu stvari odvijajo na zelo različne načine, ki niso sintaktično kodificirani.

Tako smo – že spet, še vedno – pri problemu, ki ga zaznamuje retorična figura prozopopeje. Posoditi svoj glas drugemu, sposoditi si glas od drugega, razcep, podvojitvev glasu – toda če prozopopeja v splošnem zajema ekstremne in izrazite primere, kjer dajemo glas in besedo entitetam, ki ju nimajo, bogovom, živalim, umrlim, domovini, blagu, resnici itd., potem imamo tu opravka z neko trivialno situacijo, kjer si besede drugih sposojamo kar

naprej, jih citiramo, predelujemo, recikliramo, nanje navezujemo, saj bi drugače sploh ne mogli govoriti. Ni ga govora, ki bi ne bil tako ali drugače obeležen s prozopopejo. Prozopopejo je težko ali kar nemogoče zamejiti, saj njena emfatična raba kar naprej prehaja v trivialno in vseprisotno. Problem prozopopeje je tu spuščen na najbolj elementarno raven.

Obstojijo preprosti kodificirani načini, kako poročamo o govoru drugega, in že najbolj običajna šolska modrost nam takoj servira premi in odvisni govor. Po pravopisu obstoji generalna kategorija sporočanega govora, ki se deli na dve glavni veji, premi in odvisni govor. V obeh je situacija vsaj načeloma jasna. Če vzamem Ballyjev primer, ki ga komentira tudi Bahtin: Peter je bolan, to vemo iz njegovih besed. Lahko storimo dvoje:

1. »Peter je rekel: 'Bolan sem'.« Premi govor – Petrove besede sporočamo tako, kot jih je izustil (če zaupamo govorčevi resnicoljubnosti, a drugače ne moremo), govor drugega je jasno ločen od govorčevega govora, pravopisno z dvopičjem in z narekovaji, ki nedvoumno zamejujejo, kaj je povedal drugi govorec, medtem ko je napovedni stavek povedal govorec sam. Eno in drugo stališče sta ločeni, stavek govori z dvema ločenima glasovoma. Proza je seveda polna tovrstnih stavkov, evropski roman bi se sesul, če bi ne bilo premega govora, že *Iliada*, če pogledamo поближе, se kar naprej sestoji iz navajanja govorov, ki so položeni v usta različnim junakom. Dvojnost glasu postane hitro očitna, če skušate stvar prebrati na glas, in tu lahko igralci zaidejo v zagato, saj morajo stvar ne le prebrati, temveč uprizoriti in znotraj istega stavka ubrati dva različna registra. Npr.: »'Naj vse skupaj pobere hudič!' je rekel in zaloputnil vrata.« Pri čemer mora biti en del stavka doživeto psovanje, drugi pa nevtralno poročilo.

2. Odvisni govor: »Peter je rekel, da je bolan.« V primerjavi s prvim primerom so zdaj besede drugega integrirane v govorčev stavek in znotraj tega podvržene določeni sintaktični šabloni: uvaja jih veznik, prva oseba je pretvorjena v tretjo, v številnih jezikih je odvisnik podvržen sosledici časov (*consecutio temporum* – v angleščini 'he said he was ill', torej preteklik v odvisniku).

Najbolj bistveno pa je, da je v stavku en sam govorec, ki je besede drugega vključil v svoje, slovnično in glasovno – en sam stavek, en sam glas. Prav zato tudi ta oblika nudi več možnosti, da govorec izrazi svoje stališče do tujega govora, pokaže svojo nejevero ali ironijo (v mnogih jezikih tu lahko nastopi raba konjunktiva, s katerim govorec da vedeti, ali tujemu govoru sam verjame ali ne – recimo: »Peter je rekel, da naj bi bil bolan.«)

Ta dva šolska primera imata sicer precej več pasti, kot bi se zdelo, vendar ju bomo pustili ob strani. Ost vsega tega je namreč tretja možnost, svojevrstni hibrid, ki ga lahko imenujemo polpremi govor (po pravopisu) ali nepravi premi govor ali svobodni indirektni govor (*discours indirect libre*). Denimo: »Bolan je, je rekel.« V primeri z odvisnim govorom imamo nenavaden položaj: odpade veznik, vendar je ohranjena tretja oseba (in tudi sosledica časov, kjer obstaja). Poročani tuji govor ni postavljen v odvisnik, vendar tudi ni premi govor, torej ni poročan tako, kot ga je izrekel drugi govorec, temveč govorec stavka prosto povzema njegove besede.

Da bo stvar jasnejša, je najbrž potrebnih nekaj primerov (vsi so povzeti po Bahtinu). Vzemimo enega najstarejših francoskih tekstov sploh, vsekakor najstarejši francoski tekst z literarnimi ambicijami, *Kantileno o sveti Eulaliji*, ki je nastala okoli leta 880, nabožni didaktični in liturgični tekst, najbrž namenjen bogoslužju, dolg vsega 29 vrstic.

Ell'ent adunet lo suon element:

melz sostendriet les empedementz

qu'elle perdesse sa virginitet.

Poros furet morte a grand honestet. (Str. 174.)

(Zbrala je vso svojo moč: raje bo pretrpela muke, kot da bi izgubila svoje devištvo. Tako je umrla z veliko častjo.)

Tekst je nemara res kratek, toda takoj gre k bistvu (bistvu krščanstva, rečeno s Feuerbachom): raje muke kot izguba devištva. A tu nas zanima le status govorca: kdo govori? Začetni stavek je objektivni opis in tako tudi končni stavek, vmes pa imamo

prav ta nepravi premi govor, ki povzema če že ne besede, pa vsaj misli sv. Eulalije: raje bo pretrpela muke, kot da bi izgubila svoje devištvo. Povzema v tretji osebi, kar si je ona rekla pri sebi v prvi, povzema v prosti obliki, niti kot citat niti kot odvisni govor.

Drugi primer je z nasprotnega konca, vzet iz Dostojevskega.

A zakaj ni zdaj on sam, knez [Miškin], stopil k njemu [Rogožinu], temveč se je obrnil od njega, kakor da ga sploh ni opazil, pa čeprav so se jima oči ujele. [...] Saj ga je vendar poprej še sam hotel prijeti za roko in oditi *tjakaj* skupaj z njim! Saj je vendar sam hotel davi stopiti k njemu in mu povedati, da je bil pri nji [Nastasji Filipovni]! Saj se je vendar sam odpovedal svojemu demonu še tja grede, na pol poti, ko mu je veselje mahoma napolnilo srce! Ali pa je bilo v resnici kaj takega na Rogožinu, to se pravi v vsej *današnji* podobi tega človeka, v vsej celotnosti njegovih besed, gibov, ravnanj in pogledov, kar je moglo opravičiti knezove strahotne slutnje in hujskajoče prišepetavanje njegovega demona? Nekaj takega, kar je samo po sebi vidno, a kar je težko razčleniti in prikazati, česar ni mogoče z zadostnimi razlogi opravičiti, kar pa kljub vsemu, ne glede na vse te težave in nemogočnosti, napravlja popolnoma celoten in nepremagljiv vtis, ki nehote prehaja v najtrdnejše prepričanje? [...] Prepričanje – o čem? (O, kako je kneza trpinčila pošastnost, 'poniževalnost' tega prepričanja, 'te nizkotne slutnje', in kako je obtoževal samega sebe!) (Dostojevski 1979, str. 256–257.)

Vsak bralec Dostojevskega bo v hipu prepoznal to, čemur bi se v angleščini reklo *vintage* Dostojevski, namreč neko tipično držo pisanja, nek specifični glas, ki preveva njegove romane tako rekoč na vsaki strani. A čigav je ta glas? Pripovedovalčev? Junakov? Videti je, kot da bi se ta glas nenehno gibal na kočljivi in neujemljivi meji med enim in drugim, zdaj tako, da poroča o junaku od zunaj, zdaj tako, da sporoča junakove misli, povzema njegove besede, a ne v obliki bodisi premega bodisi odvisnega govora, temveč prav v nepravem premem govoru, v tem svobodnem indirektnem govoru, ki ni nič drugega kot stičišče dveh glasov (in ki lahko mestoma zlahka zdrsne v premi govor, dobesedni citat v narekovajih). Treba je dodati, da je Bahtin istega leta 1929 pod svojim imenom izdal knjigo *Problemi poetike Dostojev-*

*skega* (druga predelana in razširjena izdaja je iz leta 1963), kjer se je izhajajoč iz teh predpostavk Dostojevskega lotil precej bolj temeljito. – Mimogrede, če smo v prejšnjem primeru imeli opravka z neko tipično pozicijo krščanstva, naivno izraženo v nekaj kratkih stavkih, imamo tu njegovo drugo podobo, krščanstvo z nasprotnega konca, podobo neskončnega samospraševanja, mučenja, občutkov krivde, demonov, izgubljene nedolžnosti – ne 'raje muke kot izguba nedolžnosti', temveč 'hkrati muke in izguba nedolžnosti', mučitelj pa ni vnanji zlikovec, temu se je lahko herojsko postaviti po robu, temveč kar subjekt sam.

Še tretji primer, Thomas Mann.

Zdaj je doktor Mantelsack stoje prekrižal noge in listal po svoji beležnici. Hanno Buddenbrook je sedel sklonjen naprej in si pod mizo trl roke. *B, črka B je bila na vrsti! Zdaj bo zazvenelo njegovo ime, vstal bo in ne bo znal niti vrstice in prišlo bo do škandala, čista strašna katastrofa, naj bo profesor še tako dobre volje ...* Sekunde so se mučno vlekli. '*Buddenbrook*' ... *zdaj bo rekel 'Buddenbrook'* ... 'Edgar,' je rekel doktor Mantelsack [...] (Bahtin 1980, str. 169.)

Zlahka vidimo, da je nepravilni govor stalno stilistično sredstvo vse sodobne književnosti. Pri njem ne gre niti za naracijo pripovedovalca niti za tok zavesti, *stream of consciousness*, kjer naj bi bile besede in misli podane tako, kot se tvorijo v notranjem glasu samega junaka, brez vnanje cenzure, pred pragom prehoda v 'javno' vnanjo obliko govora (kot denimo pri Joyceu ali Virginiji Woolf). Nepravilni govor je hibridna forma, ki hkrati rokuje z dvema stališčema, dvema glasovoma.

Kako jo pojasniti? Sledeč Bahtinu se presenečeni poučimo o tem, da se je okoli analize te svojevrstne forme konec devetnajstega stoletja do časov po prvi svetovni vojni razplamtela cela polemika med nemškimi in francoskimi lingvisti, ki si zasluži kratek povzetek. Prvi je, kot je videti, ta fenomen posebej izpostavil nemški lingvist Tobler leta 1887. V njem je videl »svojevrstno mešanico direktnega in indirektnega govora« (str. 162), ki si od

direktnega govora sposoja ton in besedni red, od indirektnega pa glagolski čas in osebo. Bahtinu se zdi takšno stališče, na prvi pogled zdravorazumsko dobro utemeljeno, povsem nesprejemljivo. Kar mu manjka, je uvid, da gre za »povsem novo, pozitivno tendenco aktivnega percipiranja tuje izjave, za posebno smer dinamike vzajemnega odnosa avtorskega in tujega govora« (str. 163). Skratka, Tobler je novost zvajal na mešanico in kompromis že dobro znanih utečenih form in v njej ni videl novosti.

Drugačno pomanjkljivost vidi Bahtin pri Kalepkyju, ki je o tem pisal leta 1899 in je v nepravem premem govoru videl *die verschleierte Rede*, prikriti, zamaskirani govor. Če gre za maskiranje, gre za enigma, za razreševanje uganke, kdo govori. Po Kalepkyju z vidika gramatične forme govori avtor, z vidika smisla pa govori junak. Prednost take zastavitve je v tem, da ne gre več le za mešanico, temveč priznava njegovo inherentno dvojnost kot pozitivno drugačno možnost. A za Bahtina ni problem v maskiranju, prikrivanju ali zagonetki, saj ni nič skritega ali enigmatičnega niti ne gre za kakšno dilemo: specifičnost te forme »je prav v tem, da tu obenem govorita *tako* junak *kot* avtor, da se v mejah ene jezikovne konstrukcije ohranjajo akcenti dveh različno usmerjenih glasov« (str. 165).

Leta 1912 je v diskusijo posegel Charles Bally, ženevski lingvist, ki si je kot zvesti Saussurjev učenec sicer zagotovil nesmrtno slavo s tem, da je skupaj z Albertom Sechehayem nekaj let zatem izdal Saussurjev *Kurz iz splošne lingvistike*. Bally je ta fenomen poimenoval *le style indirect libre*, v njem pa je videl kontrakcijo direktnega premega govora in jo pojasnjeval s splošno sodobno tendenco k priredju (parataksi) z opustitvijo veznikov. Težava Ballyjevega stališča je v tem, da je ostro ločeval med jezikovnimi formami in formami misli. Figure misli so tisti načini izražanja, ki s strogo jezikovnega gledišča niso logični in kršijo normalne obrazce in ustaljena jezikovna razmerja. S tega vidika nepravi premi govor spada med figure misli, saj gre gramatikalno vzeto za avtorjev govor in po smislu za junakov, vendar pa gledišče 'po smislu' nima lastnih lingvističnih obeležij. Bahtin v takem izhodi-

šču vidi 'abstraktni objektivizem', saj so same lingvistične forme dojete tako, da v njih ni gibanja, življenja in dogajanja, vse to se jim dodaja od zunaj, preko nelingvističnih procesov misli, ti miselni procesi pa so z vidika lingvistike lahko le iracionalni in stihijni. Tu se za Bahtina Ballyju maščuje izhodiščna hiba vse saussurjanske lingvistike, namreč ločitev jezika in govora, izločitev govora iz jezika.

Ballyju so se zoperstavili nemški lingvisti Vosslerjeve šole, najprej Eugen Lerch (1914) in zatem Étienne Lorck (1921). Lerch je v nepravem premem govoru videl formo, ki je v primeri s premim in odvisnim govorom doživljajsko najmočnejša, najrealnejša, obe ostali formi prekaša po konkretnosti in živosti vtisa. Lorck je to formo poimenoval *die erlebte Rede*, doživeti govor, za razliko od *die gesprochene Rede*, torej premega govora, in *die berichtete Rede*, poročanega odvisnega govora. Prednost in nenaavadna učinkovitost doživetega govora je v tem, da se v njem izgubi značaj poročanja o tujem govoru, govor je podan v formi doživetja, kot da bi človek govoril sam s seboj, ne pa navajal besede drugega, še več, videti je, kot da bi šlo za halucinacijo ali za »vtis glasov, ki smo jih slišali v sanjah« (str. 170), kot da bi tuji govor spregovoril v formi fantazije. V tej formi avtor ne sporoča »kakšnih dejstev ali miselnih vsebin, preprosto hoče, da neposredno prenese vtise, da v bralčevi duši izzove žive like in predstave. Ne naslavlja se na razum, temveč na fantazijo. [...] Fantazija je mati te forme.« (Str. 170–171.) Že 'po občutku' lahko vidimo, da ta opazka drži: ta forma neposredno daje vtis, kot da bi glas junaka zadobil neko onirično, halucinatorno vrednost; bolj nas zadene, kot če bi njegove besede navajali direktno, njegova indirektnost ima večjo moč od neposredne direktnosti, junakov glas postane obdarjen z neko fantazmatsko auro, ki se naseli prav v tej vmesnosti, kjer ni podan niti direktno niti poročano. Po Lorcku nasploh ustvarjalne vloge v jeziku ne igra razum, ampak fantazija, jezik ni izgotovljena entiteta, ampak živo dogajanje, njegova podstat so subjektivni vtisi. Podobno stališče je zagovarjala tudi Gertraud Lerch, za katero pa je ključ do tega fenomena ne toliko v fantaziji



nasploh, temveč v *Einführung*, vživljanju, tako da se avtor identificira z junakom in njegov svet prenaša od znotraj. Lerchova je tudi podala zanimivo zgodovino nepravega premege govora, od srednjeveških primerov, kjer avtor svojega avtorskega glasu ne razloči od glasu svojih junakov, do subtilnih postopkov sodobnega romana.

Nemški lingvisti Vosslerjeve šole za Bahtina grešijo v nasprotni smeri kot privrženci Saussurja. Če je drugim mogoče očitati abstraktni objektivizem, potem gredo prvi v smeri individualističnega subjektivizma. »Jezik v svojih manifestacijah postaja izraz individualno-psihičnih moči in individualno-smiselnih tendenc. Jezikovno postajanje ni nič drugega kot postajanje misli in duše govornih posameznikov.« (Str. 176.) Razlaganje jezikovnih manifestacij izhajajoč iz subjektivnosti in zavesti je za Bahtina povsem zgrešeno. Če je jezik zanj vselej utelešena ideologija, potem takšna razlaga poseže po še hujši ideologiji, namreč ideologiji globine in notranjosti. »Zato je nesmiselno ideološke pojave in forme pojasnjevati s subjektivno-psihičnimi dejavniki in intencami: to pomeni, da jasnejši in določnejši ideologem pojasnujemo z nečim, kar je prav tako ideologem, le da nejasnejši in bolj dvomljiv.« (Str. 177.) Tu je za Bahtina ključ: jezik ni nekaj preprosto objektivno danega niti ni izraz subjektivnosti, temveč uteleša sam kočljivi rob med obojim, rob, kjer se hkrati formira oboje. Jezik tvori zavest hkrati z objektivnostjo, neposredno uteleša prehod med zunaj in znotraj, tako kot po drugi strani neposredno uteleša stik enega subjekta z drugimi v socialni interakciji. Tu je eden najboljših stavkov te knjige: »Torej beseda ni izraz notranje osebnosti, temveč je notranja osebnost izražena ali interiorizirana beseda.« (*Ibid.*) Notranjost zavesti ni drugega kot interiorizacija besede, brez besede bi se tudi notranjost zavesti sesula. Od tod, mimogrede, tudi Bahtinove meditacije o notranjem glasu, o tem idiosinkratičnem notranjem monologu, ki nenehno spremlja naše življenje, ga komentira, nenehno reciklira slišane besede in stavke, si zamišlja imaginarne dialoge, se naključno premika v razne smeri, preskakuje in meša nivoje itd. – o fenomenu, ki je preveč trivialen

in vsepovsoden, da bi pritegnil pozornost, in je le redko predstavljal predmet teoretske refleksije. Stvar je preveč banalna in izmuzljiva, saj nima niti dignitete prave intencionalne zavesti niti je ne moremo postaviti pod rubriko nezavedno – kakšen status ji tedaj pripisati?<sup>2</sup>

Za Bahtina je nepravi premi govor pravzaprav neposredna realizacija tega stika med subjektivnim in objektivnim, med avtorskim poročanjem in vživljanjem v junakovo psiho, kakor je po drugi strani neposredna realizacija dialoškosti govora, kolikor se vnanja dialoškost, razporejena na več subjektov, vpotegne v en sam govor. »V objektivnem jezikovnem pojavu nepravega direktnega govora se ne združujeta vživljanje in ohranjanje distance v mejah individualne duše, temveč se združujejo akcenti junaka (vživljanje) z akcenti avtorja (distanca) v mejah ene in iste jezikovne konstrukcije.« (Str. 179.) Jezik je tako naposled inherentna dvojnost, vselej je naposled beseda o besedi, beseda v besedi, njegov minimalni koren pa je prav notranja podvojitve glasu. Glas, ki nosi jezik, ni drugega kot razcep, ne le razcep med lastnim govorom in drugim, med sebstvom in drugim, med subjektivnostjo in objektivnostjo, temveč razcep, ki nemara te druge podvojitve šele omogoča. Morda so nazadnje dvojnosti jaz/drugi, subjekt/objekt določene simplifikacije, interpretacije, povnanjenja tega razcepa glasu, glasu kot razcepa, razcepa, ki je v teh dvojnostih že otrdel v pozitivnih entitetah, ki so njegov proizvod, vanje neumestljiv, neviden, neslišen. In nemara je v tem razcepu mesto nekega objekta, ki se izgubi v delitvi na subjekt in objekt, objekta, ki terja neko drugačno 'ontologijo' in ki ga nepravi premi govor, ta navidez marginalna jezikovna forma, daje slutiti in omogoča, da se ob njem ustavimo.

Deleuze je bil navdušen bralec teh Bahtinovih strani. Iz njih je potegnil koncept *le discours indirect libre*, prosti indirektni govor, ali polpremi govor, in mu namenil precej središčno vlogo.

<sup>2</sup> Če je kakšen avtor, ki se je tega v celoti in z vso ostrino zavedal, potem je to Samuel Beckett.

Vzemimo najprej njegovo prvo knjigo o filmu, *Podoba-gibanje* (1983, 1991), kjer eksplicitno uporabi Bahtina za reševanje imanentno filmskih problemov.

Ne gre zgolj za navadno zmešnjavo med dvema povsem izgotovljenima subjektoma izjavljanja, od katerih bi bil eden poročevalec, drugi pa tisti, o katerem se poroča. Prej gre za razvrstitev [*agencement*] izjavljanja, ki hkrati opravi dve neločljivi dejanji subjektivacije, eno, ki vzpostavi osebo v prvi osebi, a tudi drugo, ki je priča njenemu rojevanju in ki jo postavi na oder. Ne gre za zmešnjavo ali povprečje dveh subjektov, od katerih bi vsak pripadal po enemu sistemu, temveč gre za diferenciacijo dveh korelativnih subjektov v sistemu, ki je sam heterogen. [...] Temeljno dejanje govornice poslej ni več 'metafora', kolikor homogenizira sistem, temveč to postane pol-premi govor, kolikor priča o nekem vselej heterogenem sistemu, daleč proč od vsakega ravnovesja. Pa vendar pol-premega govora ni mogoče upravičiti z lingvističnimi kategorijami, saj te zadevajo zgolj homogene oziroma homogenizirane sisteme. (1991, str. 102–103.)

Seveda s kategorijami lingvistike v njeni standardni podobi, saj gre ravno za to, da bi fenomeni kot polpremi govor morali postati izhodišče nekega drugačnega dojetja jezika.

Polpremi govor tedaj predstavlja neko temeljno gesto subjektivacije, kjer se subjekt vselej pojavi kot dvojen, podvojen: gre za diferenciacijo dveh korelativnih subjektov, in prav dejstvo, da sta nezvedljiva, dela sistem za heterogen. Njuna razlika ni zvedljiva na razliko med subjektom izjave in subjektom izjavljanja, temveč gre za notranjo heterogenost samega procesa izjavljanja. Metafora homogenizira, kolikor proizvaja le enega subjekta, naj bo ta, kot lacanovski subjekt, razcepljen. Metafora je metafora subjekta (naslov enega od Lacanovih *Spisov* je prav »La métaphore du sujet«, Metafora subjekta), ki se prav zaradi svoje metaforične narave, zaradi vznika v substituciji enega označevalca za drugega, lahko zatem metonimizira, drsi vzdolž verige v metonimiji želje. A polpremi govor terja korelacijo dveh subjektov, kjer je odločilna prav njuna razlika, ali bolje, proces njune dife-

renciacije. Izjavljanje je tako nekaj kolektivnega, kolektivna razvrstitev izjavljanja, kot se bo glasila kanonska formula, *agencement collectif de l'énonciation*.

Zakaj je ta instanca polpremega govora posebej pomenljiva za film? Deleuze jo uporabi v poglavju o podobi-percepciji pri razreševanju navidez preprostega vprašanja, ali lahko v filmu razločimo subjektivno podobo-percepcijo in objektivno podobo-percepcijo. Seveda obstojijo preprosti primeri, kjer je ločevanje nedvoumno: imamo, denimo, t. i. *point-of-view shots* (POW), torej kadre, posnete s subjektivnega gledišča junaka, v katerih vidimo, kar vidi on, na način, kako to vidi. Obstaja celo slavni film, *The Lady in the Lake*, narejen leta 1946 po (še slavnejšem) romanu Raymonda Chandlerja, ki je v celoti posnet samo s subjektivno kamero, torej skozi ves film vidimo le to, kar vidi njegov glavni junak, kdo drug kot privatni detektiv Philip Marlowe (njegov obraz vidimo samo za nekaj hipov, ko se gleda v ogledalu). To bi bila filmska ustreznica premega govora: podob-percepcije, kakor se kažejo junaku z njegovega zornega kota, tako kot v premem govoru dobesedno navajamo njegove besede. Na drugi strani imamo precej pogostejše objektivne posnetke, kjer se kamera sprehaja nad prizoriščem ali skozi prizorišče, kot 'objektivno oko kamere', junake pa nam kaže z objektivne distance, od koder lahko motrimo njihova dejanja in poslušamo njihove besede, kot v analogonu odvisnega govora. A če malo bolje pogledamo, hitro vidimo, da sta to pravzaprav dva ekstrema, ki sta v zadnji instanci relativno redka. Ne gre le za to, da objektivni kadri pogosto ali praviloma tako ali drugače varajo (najslavnejši primer je pač tisti od zgoraj posneti splošni plan malega mesta v Hitchcockovih *Ptičih*, za katerega se hip zatem izkaže, da gre pravzaprav za POW ptičev, ptiči priletijo v kader izza kamere in se pripravljajo na napad), vsak objektivni kader je skrbno izbran za prezentacijo prav določenega gledišča. Pomembneje je, da se filmska praksa tako rekoč praviloma odvija v nečem, kar bi lahko najbolje opisali kot filmsko ustreznico polprememu govoru: kamera sledi določenemu junaku, ponuja nam svet, kakor

ga vidi in doživlja on, toda praviloma ne kot POW. Junak je sam vključen v podobo, vidimo ga od zunaj, v interakciji z drugimi, v njegovem okolju, pri čemer je kamera vključena v njegov svet in ga ne zapušča, ne vzpostavlja preproste vnanje distance. Skratka, najbrž je ničelna in najbolj običajna forma filmske podobe-percepcije prav polpremi govor, objektivni in subjektivni posnetki pa so v primeri s tem izjeme. Tu ni referenca le Bahtin, na to je obsežno opozoril že francoski filmski teoretik Jean Mitry (*Esthétique et psychologie du cinéma*, 1963) in ponudil koncept pol-subjektivne podobe (kamera »se ne meša z osebo, a tudi čisto zunaj ni – je z njo. To je svojevrsten čisto kinematografski *Mitsein*«, str. 102), na to je opozoril Pasolini in iz tega napravil tako rekoč svoj filmski program.

Če torej kinematografska podoba-percepcija nenehno prehaja iz subjektivnega v objektivno in obratno, ji mar potemtakem ni treba prisoditi specifičnega razpršenega, prožnega statusa, ki sicer lahko ostane neopažen, a se včasih vendarle razkrije v prav osupljivih primerih? (Str. 101.) [...] kamera ne ponuja zgolj vizije osebe in njenega sveta, temveč vsili še neko drugo vizijo, v kateri se prva transformira in reflektira. Prav tej podvojitvi pravi Pasolini 'pol-premi osebek'. [...] Nismo več soočeni s subjektivnimi ali objektivnimi podobami; ujeti smo v soodnos med podobo-percepcijo in zavestjo-kamero, ki prvo transformira (potemtakem se vprašanje o tem, ali je podoba objektivna ali subjektivna, ne zastavlja več). (Str. 104.)

Zato je, med drugim, film za Deleuza tako zanimiv filozofski objekt: iznajdeva podobe, ki so ustreznice polpremega govora, to so njegova domača tla, ves čas se giblje na robu, ki ni drugega kot podvojitvev subjektivacije. Če je videti, da je v govorici polpremi govor izjema, je v filmu očitno obče pravilo – tisto, kar daje videti, in videno sta v nenehni korelaciji, ki vzdržuje dvojnost, ne da bi jo poenotila ali odpravila. Lahko bi rekli: vsekakor ne eno, ne pa tudi preprosto numerično dvoje – dvojnost pred dvojim, pred razločenima dvema.

A sredi meditacij o filmu (podkrepljenih s številnimi in raznovrstnimi primeri, ki kažejo na to, da je Deleuze, ta minuciozni

filozof, lep del življenja osupljivo preživel v kinu) malo nepričakovano naletimo na tole:

Mar take podvojitve oziroma diferenciacije subjekta, na kakršno naletimo v govorici, ne najdemo tudi v mišljenju in v umetnosti? To je cogito: empirični subjekt se ne more roditi v svet, ne da bi se obenem reflektiral v transcendentalnem subjektu, ki ga misli in v katerem se sam misli. In cogito umetnosti: delujočega subjekta ni brez drugega, ki ga gleda, kako deluje, ki ga dojema kot delujočega, nase pa privzema svobodo, ki jo odvzema prvemu. 'Od tod dva različna jaza, od katerih se eden, zavedajoč se svoje svobode, dvigne v neodvisnega gledalca prizora, ki ga drugi mahinalno odigra. Toda ta podvojitev ne gre nikoli do konca. Gre prej za nihanje med dvema glediščema, ki ju ima oseba na samo sebe, za sem-ter-tja duha' [Bergson], za biti-z. (Str. 103.)

Je cogito primer polpremega govora? Je subjektiven ali objektivni? Ga lahko pripišemo avtorju, citiramo? Pripišemo Descartesu? Toda Descartes govori v imenu slehernega mislečega subjekta – a če govori za slehernika, s čigavim glasom govori?

Lahko bi si zamislili bahtinovsko vajo: 1. »Descartes pravi: 'Mislim, torej sem.'« 2. »Descartes pravi, da misli, torej je.«<sup>3</sup> 3. »Misli, torej je, pravi Descartes.« Hitro vidimo neustavljivo komiko tega, da cogito iz prve osebe prestavimo v tretjo, kot da bi šlo za stavek, ki ne prenese prestavitve ne v odvisni ne v polpremi govor: velja samo, kolikor ga vzame nase prvoosebni subjekt. Kar je ena od lastnosti performativov: da namreč kot performativi delujejo le v prvi osebi (izjava 'obljubim' je samo dejanje obljube, 'on obljubi' pa je le opis dejanja neke druge osebe, tako kot 'hodi, dela' itd.). Cogito je performativ, ki v tretji osebi izgubi svojo moč in se pretvori v klavni konstativ. To, da on misli, torej je, ravno onemogoča, da bi stavek veljal za slehernika, temveč ga omejuje na neko drugo ali, bolje, tretjo osebo. Kar pomeni, da je cogito možen le v direktnem premem govoru, pa še to ni gotovo.

<sup>3</sup> To se še bolje sliši s sosledico časov, npr. v angleščini: *Descartes said that he thought, therefore he was.*

Tudi če rečem 'Descartes je rekel: ...', iz tega napravim citat, poročani govor, pripišem ga avtorju, citiram, se pravi prenašam tuji govor, govorim z Descartesovim glasom, distanciram se, samo *relata refero*. Kar bi pomenilo, da cogito zame ne velja, kolikor je le poročani govor. Torej gre za izjavo, ki velja le, kolikor jo neposredno izrečem sam, brez Descartesove pomoči – pri čemer gre seveda za enega najbolj obrabljenih in največkrat navedenih citatov v svetovni zgodovini. Tako bi šlo za izjavo, katere posebnost je v tem, da je ni mogoče podati ne v premem ne v odvisnem ne v polpremem govoru, čeprav je očitno kar najbolj razvpit citat.

Deleuzova ost je drugačna: cogito terja podvojitve subjektivnosti, a ne na eno in drugo osebo, kot pri premem govoru, v zadnji instanci tudi ne preprosto na 'empirični' in 'transcendentalni' subjekt (izraz, ki je za Descartesa gotovo neustrezen), saj sta oba subjekta obenem podvojena in povezana na način, ki ni prav nič kartezijanski. Seveda je namen cogita, te izvensvetne nemogoče točke, v tem, da bi imela posledice za empirični svetni subjekt, ni le izstop iz sveta in njegovih varljivih gotovosti, temveč obenem vstop v svet, novo odprtje. 'Podvojitve ne gre nikoli do konca,' kot Deleuze citira Bergsona, iz česar bi sledilo, da potem cogito ravno ni trdna točka gotovosti, ki naj poslej homogenizira vse ostale gotovosti in tipe vednosti, zlasti pa homogenizira mišljenje in bit, temveč ravno madež inherentne dvojnosti, heterogenosti subjekta, ki se ne more nikoli zliti v eno, kakor se tudi ne more razdeliti na dvoje. Cogito ni zalag homogenizacije (kot nasploh ves transcendentalizem), ampak zalag neodpravljive heterogenosti, tujek v subjektivnosti. Kar bi bilo potrebno, pravi Deleuze, je 'cogito za razsuti jaz' (*pour un moi dissous*).

Iz konteksta bi tudi sledilo, da je cogito kot oko kamere, tisto, kar nujno uokvirja pogled, daje videti (empirično) subjektivnost, a sámo zato še ni nekaj objektivnega. Subjektivnost je ravno v sami razliki med enim in drugim, v podvojitvi, v heterogeni korelaciji, niti empirični niti 'transcendentalni' subjekt. Tisto prvo ni subjekt, ne empirični subjekt ne cogito ne oba skupaj,

temveč določen dispozitiv, določen *agencement*, torej razvrstitev, ki je asubjektna, anonimna, kolektivna.

Toliko je cogito zavajajoč, vsaj kolikor ga razumemo v skladu s tradicijo (ki nam ravno nalaga prvoosebno privzetje, univerzalnost slehernika, prepoved citiranja, privzem drže, kot da ne gre za citat). Lahko bi stvar obrnili in zaostreno rekli: polpremi govor je Deleuzov cogito. Točka, iz katere je treba izhajati, a ravno kot točka, ki je ne more preprosto privzeti noben subjekt, točka, ki priča o neki izvorni heterogenosti govorice, ki proizvaja subjektivnost. Polpremi govor je s stališča cogita nemogoč, je ravno inherentna in nerazrešljiva zmešnjava govornih glasov, njihova diferenciacija, govorjenje z dvojnimi glasom, obenem govorec in druga oseba, obenem avtor in junak. Polpremi govor je senca cogita, tip govora, v katerem ravno ni mogoče reči cogito.

V *Mille plateaux* se Deleuze in Guattari veliko ukvarjata z naravo govorice, ki jo skušata povsem iztrgati iz okvirov strukturalizma posebej in lingvistike nasploh. Kaj je temeljno dejstvo govorice?

Če je videti, da govorica vselej predpostavlja govorico, če ni mogoče fiksirati nelingvističnega izhodišča, je to zato, ker se govorica ne vzpostavlja med videnim (ali čutenim) in izrečenim, temveč vedno poteka od rekanja k rekanju [*d'un dire à un dire*]. Ne verjameva, da se govor sestoji iz sporočanja, kaj je kdo videl, temveč iz prenašanja, kaj je kdo slišal, kar je povedal nekdo drug. Slišati-reči [*ouï-dire*]. [...] 'Prva' govorica, ali bolje, prvo določilo, ki napolnjuje govorico, ni trop ali metafora, temveč indirektni govor. (Deleuze & Guattari 1980, str. 97.)

Benveniste se je svojčas ukvarjal s tem, ali imajo čebele jezik, ali lahko njihovemu nadvse zapletenemu kodu sporočanja o lokaciji paše pripišemo lastnosti govorice; njegov odgovor je bil (med drugim) v tem, da so čebele sicer zmožne drugim čebelam prenesti informacije o tem, kar so same videle in izkusile, nikakor pa niso zmožne prenesti informacij, ki so jih dobile od drugih čebel. Pri čebelah ne obstoji 'rekla-kazala', njihov kod se nanaša le na to,



kar so videle, ne zmorejo govora v govoru, govora o govoru, ne znajo uporabljati polpremega govora.<sup>4</sup>

Indirektni govor, in v čisti obliki polpremi govor, svobodni indirektni govor, je ničelna stopnja govornice, teren njene *agencement*, razvrstitve, iz katere šele izhajajo subjektivacije.

Indirektni govor je prisotnost sporočene izjave v sporočajoči izjavi [...]. Cela govornica je indirektni govor. Daleč od tega, da bi indirektni govor predpostavljala direktnega, nasprotno je ta drugi izvleček iz onega prvega [...]. Direktni govor je iztrgani fragment in nastane z razkosanjem kolektivne razvrstitve; ta pa je vselej kot hrup [*rumeur*; govornice, govorničenje], od koder vzamem [*je puis*; zajamem, si sposodim] svoje ime, skupek glasov, skladnih ali neskladnih, od koder potegnem svoj glas. [...] Moj direktni govor je vselej prosti indirektni govor, ki me vsega prežema in ki prihaja iz drugih svetov ali drugih planetov. (Str. 106–107.)

Svoje ime in svoj glas potegnem iz množice imen in glasov, citiram, recikliram, iz neke vselej heterogene razvrstitve, ki ni niti stvar individualne zavesti niti preprostih socialnih opredelitev.

Ni individualnega izjavljanja, ni niti subjekta izjavljanja. [...] individualizacija izjave in subjektivacija izjavljanja obstajata le toliko, kolikor ju terja in določa brezosebna kolektivna razvrstitev. Prav v tem je eksemplarna vrednost indirektnega govora *in še posebej 'prostega' indirektnega govora*: ni jasnih razločevalnih kontur, nimamo najprej vključitve različno individualiranih izjav niti vstavljanja različnih subjektov izjavljanja [enega v drugega], temveč kolektivno razvrstitev, ki bo kot svoj nasledek določila relativne procese subjektivacij, pripisovanje individualnosti in njihovo gibljivo distribucijo v govoru. Indirektnega govora ne pojasnjuje razločenost subjektov, temveč razvrstitev, kakršna se prosto pojavi v tem govoru, pojasnjuje vse glasove, ki so prisotni v enem glasu [...] (Str. 101.)

<sup>4</sup> »Govornica se ne zadovolji s tem, da gre od prvega k drugemu, od nekoga, ki je videl, k nekemu, ki ni videl, temveč gre nujno od drugega k tretjemu, od katerih ne en ne drug ni videl.« (*Ibid.*)

Glas v glasu – minimalni vzgib, od koder je mogoče misliti subjektivnost, minimalna opredelitev govornice. Subjektivacija ima svoj koren v asubjektne in predindividualnem, v vselej kolektivni *agencement*, in tja jo je treba ponovno napotiti. Od koder sledi, da je glas čista razlika, nič drugega kot razlika, vendar ne razlika, ki bi bila razlika diferencialnosti, ne tista razlika, ki opredeljuje fonem – prav to je bila Saussurjeva pogruntacija, da je namreč fonem čisto diferencialna entiteta, ki nima nobene lastne identitete in pozitivnih potez niti je ni mogoče navezati na njeno materialno realizacijo, ki je za pojasnitev fonemov in njihove mreže povsem indiferentna. Fonem opredeljujejo ravno razlike brez pozitivnih entitet, čista negativna razlika, kjer za slehernega velja samo opredelitev, da ni tisto, kar so drugi. Tu pa imamo podvojitve, razcep glasu, v razliki, ki je nesoizmerna in neoznačevalna. Na eni strani fonem, na drugi glas: oboje temelji na razliki, a kot da bi imeli opravka z dvema različnima razlikama. Prva homogenizira govornico, poenoti njene elemente v diferencialne entitete, ki so spričo svoje negativne narave strogo soodvisne, in v tem predstavlja določen ‘ontološki paradoks’: obstoj pozitivnih entitet samo na podlagi negativne označevalne zarez, obstoj pozitivnosti, ki ni nič drugega kot pozitivacija negativnosti. Druga pa heterogenizira govornico: predstavlja zglob med kolektivnostjo in brezosebnostjo na eni strani ter subjektivacijo in individualizacijo na drugi, obenem pa, kar je druga plat istega, ustvarja množstvo glasov, ki so asimetrični in nesoizmerni, nezvedljivi na kakršno koli enotnost, a tudi nezvedljivi na diferencialne opozicije. To je tisto, kar bo Deleuze drugod imenoval ‘disjunktivna sinteza’. Tudi ta druga razlika predstavlja ontološki paradoks – ali gre za različnega od onega prvega? Tu nas navidezno obrobni problem polpremega govora privede do občih teoretskih odločitev.

Tu se Deleuze, kot poprej že Bahtinu, nemara maščuje zamestavanje Saussurja. Kot je Saussure izločil govor in za pravi predmet lingvistike postavil jezik, *la langue*, tako Deleuze v gesti, ki sicer nikakor ni simetrična, izključi strukturo, negativnost, diferenco diferencialnosti, ki jo nosi logika negativnosti. Plan imanent-

ce pomeni ravno izključitev označevalca, redukcijo na moment glasu, v deleuzovskem besednjaku na čisto intenziteto, na nesoizumno razlikovanje čistih intenzitet. Struktura, proces pomenjanja, označevanje nastopijo kot epifenomeni čiste intenzitete in postajanja, označevalec postane zalog reteritorializacije glasu, se pravi njegov sekundarni vpis v pomenjanje, zator predindividualnih tokov in singularnosti, ki postanejo utesnjeni v opozicije in udarjeni z negativnostjo. Plan imanence pa je nemara obenem redukcija paradoksa: en sam plan, a prav zato radikalna heterogenost razlike, ki se je ne da zvesti na opozicijo in ki se je ne da simetrizirati – to je Deleuzova stava. Deleuze začinja z glasom, ki pa je vselej že glas v glasu, torej inherentni razcep, podvojitve, ki se je ne da uravnotežiti in ukrotiti v opozicijo, v razmerje med prisotnostjo in odsotnostjo distinktivnih potez. A prav ta heterogenost čiste imanence, nesoizumna razlika na isti ravnini, nemara odpravlja, zmanjšuje paradoks in se mu izogne. Postavlja alternativo: bodisi označevalec kot transcendenten bodisi imanenca glasu, tokov, intenzitet, nastajanj. A nemara bi se bilo treba izogniti prav tej alternativni. Nasproti ravnini imanence ne stoji kakšna transcendenca (lacanovsko ime za to, v čemer Deleuze vidi transcendenco, bi bilo veliki Drugi), temveč paradoks same *imanence*, ki nikoli ni le *imanenca*. Dvojna razlika: označevalna razlika in razlika v glasu nista kje vsaksebi, na različnih ravninah, vendar zaradi tega še nista zvedljivi na eno ravnino. Razlika, saussurjanska razlika, nikoli ni samo razlika, nikoli ni samo preprosta negativnost in nikoli ni samo zvedljiva na opozicijo, vendar pa to še ne pomeni, da jo lahko odpravimo, odmislimo, razvežemo v gibanje čistih intenzitet in tokov. Glas je razlika v razliki, razlika razlike, ki v strukturo vnaša heterogenost. Čistost strukture, mreža zgolj diferencialnih opozicij, to je bil sen, fantazma zgodnjega strukturalizma, Saussurjeva fantazma (ki se je sicer že njemu samemu zalomila v anagramih). Tisto, kar strukturo heterogenizira, ne prihaja od kod drugod, ni izven označevalca, temveč je njegov notranji rob, njegov lastni proizvod, ki od znotraj najeda njegovo diferencialnost – a spričo tega strukture ne moremo

opisati ne kot imanentne ne kot transcendentne. Zato odločitev ne more biti med tem, da bodisi začnemo z logiko označevalca, pristajajoč na njeno opozitivnost in negativnost, in od tod premislimo njeno heterogenost, heterogenost glasu kot objekta; bodisi začnemo z glasom kot 'imanentno heterogenostjo', čisto intenziteto in nastajanjem, in od tod premislimo strukturo, označevalec in subjektivnost kot epifenomene, ki jih je treba ponovno razgraditi. Če bi ravnali tako, bi poenostavili oba pola: označevalec, ki nikoli ni le zalog homogenizacije in diferencialnosti, in glas, ki nikoli ni le imanentna in 'pozitivna' entiteta, intenziteta in postajanje.

To pa lahko služi le kot kratki in nujno abstraktni uvod v širši spoprijem z Deleuzovo ontologijo.

### *Bibliografija:*

- Bahtin, Mihail (1980), *Marksizam i filozofija jezika*, Beograd: Nolit.  
 Deleuze, Gilles (1991), *Podoba-gibanje*, Ljubljana: Studia humanitatis.  
 Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980), *Mille plateaux*, Pariz: Minuit.  
 Dostojevski, Fjodor M. (1979), *Idiot*, Ljubljana: DZS.

# Umri poskočno

(o Evripidovi drami o Alkestidi)

*Gregor Moder*

»Kako pokaži več ljubezni žena,  
ko da naréd je umreti za moža?«

»Zakoni taki, pravim,  
ljudem so v prid, sicer je boljše samstvo.«

Evripid, *Alkestis*

Dramo o gostoljubnem kralju Admetu in o njegovi ženi Alkestidi, ki je požrtvovalno umrla namesto njega, so razlagalci interpretirali včasih povsem nasprotno. Eni so *Alkestis* razumeli kot komedijo, drugi kot tragedijo, spet drugi kot pravljico, kot satirsko igro ali kot bolj ali manj posrečeni hibrid. O polemičnosti drame mogoče še najzgovorneje priča misel Jana Kotta, da ima *Alkestis*, če jo beremo kot tragedijo, komičen razplet, narobe pa, če jo beremo kot komedijo, je konec tragičen.<sup>1</sup> Eden najbolj priljubljenih predmetov spora je lik Admeta, kralja v Ferah. Za romantično predstavo o ljubezni med zakoncema je nesprejemljivo že, da je Admet sploh privolil v zamenjavo smrti, da je dopustil, da je Alkestida umrla namesto njega. Iz odklonilnega stališča do Admetovega lika so se rodile interpretacije, ki so zaznale sovražnost in hlad Alkestide do svojega soproga, Admetovo žalovanje pa naj bi bilo neprimerno, pretirano, ironično. Nasprotno stališče je v Admetu videlo žrtev okoliščin (ne žrtev lastne odločitve), tragični lik, ki

<sup>1</sup> Kott, nav. delo, str. 107.

si vsekakor zasluži bralčevo simpatijo. Posebej zanimiv in sporen je konec drame: Admet in Alkestida sta ponovno združena, potem ko je Admetov gostinski prijatelj Heraklej umrlo ugrabil Hadu in jo vrnil žalujočemu možu. Raziskovalci si nikakor niso enotni o tem, ali je rešena Alkestida nagrada za Admetovo gostoljubnost, ironična nagrada za njegovo ironično žalovanje ali celo kazen za njegovo stremuško grešnost.

Mnogi raziskovalci so menili, da je osrednji lik drame Admet, vendar si niso bili enotni glede njegovih moralnih kvalitiet. Njegove moralne kvalitete so vprašljive, kot rečeno, še preden se sploh lotimo branja drame – kaj naj si mislimo o človeku, ki se je strinjal z žrtvovanjem življenja svoje žene, da bi se sam rešil smrti? Kako naj z njim sočustvujemo? Ali naj sploh dopustimo možnost, da nam je podoben, kakor je od gledalcev dobre drame zahteval Aristotel? Od Evripida morda pričakujemo, da bo moža za njegovo strahopetnost obsodil, se mu posmehoval in mu nasploh naklonil le slabe besede. Toda Evripid ni naredil nič takega. Zbor starcev, služabnika, bog Apolon, Heraklej in tudi Alkestida sama – vsi, ali bolje, vsi, ki štejejo, Admeta le hvalijo, in še več, dostikrat sočutno opozorijo, da je njegova usoda med najtežjimi, saj ga je zadela izguba tako vdane žene. Včasih se zdi, da se je Evripid pošteno potrudil, da je pokazal Admeta v najlepši mogoči luči, da ga je nalašč postavil v nadvse tvegane položaje, iz katerih se je vselej znova izvil brez madežev.

*Alkestis* se začne z Apolonovim kratkim povzetkom preteklih dogodkov: Admet je poskusil pri prijateljih, potem pri starših, šele nazadnje se je pokazalo, da je edina voljna, umreti namesto njega, njegova žena Alkestida. Apolon ne pograja Admeta niti z namigom, po njegovem je krivec za nesrečo, ki je doletela Admetovo hišo, kruti bog podzemlja. Po besednem spopadu Apolona in Tanatosa, ki je prišel obredno odrezat pramen las s svojega skorajšnjega plena, se pred palačo zberejo mestni starci in previdno ugibajo, ali je kraljica že umrla ali ne. T. Rosenmeyerju<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Rosenmeyer, nav. delo, str. 220.

se je zdel prizor nadvse komičen, in res se zdi, kot da že nestrpno pričakujejo razplet dogodkov. Napetost se stopnjuje, nazadnje pa se vendarle prikaže služabnica z novicami iz hiše. Pravi, da gospodar ne ve, kaj bo izgubil, saj, kot pritrди ugotovitvi zbora, umira najboljša od žena:

Kako pokaži več ljubezni žena,  
ko da naréd je umreti za moža?<sup>3</sup>

Služabnica opiše ravnanje svoje gospe: mirno in dostojans-tveno je pripravila vse potrebno za svoj pogreb, nazadnje pa jo je v spalnici, na zakonskem ležišču, vendarle premagal jok. Takole je služabnica povzela njene besede:

O postelja, kjer dala sem dekliš tvo  
nekoč možu, ki zanj umiram danes,  
zbogom! Ne mrzím te: ubila si  
zgolj mene. Umrem, da tebe in moža  
ne izdam. A ti boš druge žene last,  
čistejše nč ko jaz, le srčnejše!<sup>4</sup>

Pozorno preberimo njene besede. V njih ni čutiti nikakršnega očitka Admetu,<sup>5</sup> prav narobe. Prepričana je, da je ravnala prav, da bolje kot žena sploh ne bi mogla ravnati – sama se torej povsem zaveda, da ji med ženami ni enake (čeprav nekatere morda dlje živijo). Zdi se, da je med navedenimi besedami nekoliko nenavad-na le zveza prvih dveh verzov, med dajanjem deklištva in umira-njem. Mar naj razumemo, da sta dogodka za Alkestido na kakršen koli način povezana? Dati telo svojemu možu – ki mož postane prav s sprejetjem tega dajanja – naj bi bilo podobno, kot dati mu

---

<sup>3</sup> *Alkestis*, v. 154–155. – Vsi citati iz drame so iz navedenega Sovretovega prevoda, za naslovom je navedena številka verza ali verzov.

<sup>4</sup> *Alkestis*, v. 177–182.

<sup>5</sup> Drugače je menil, denimo, Rosenmeyer, str. 224: »[I]n the quiet of her bedchamber she [...] gives full vent to a benefactor's pique. Alcestis has naturally come to despise the man who caused her to commit herself. She must also repent the rashness which prompted her to give her promise[.]«

življenje? Verjetno je v pripravah na smrt Alkestido premagal le čustveni izliv ljubezni – ta pa najbrž vselej vključuje tudi kanec ljubosumja.<sup>6</sup>

Iz dejanj in besed soproge, kot jih je v četrtem prizoru sporočila služabnica, ne moremo sklepati na zamero možu. Pravzaprav bi bilo tudi nenavadno, če bi si Alkestida kar na lepem premislila<sup>7</sup> in bi umrla zgolj še iz kljubovanja. Služabnica sklene poročilo z ugotovitvijo, da tako plemenite gospe, ljubljene tudi od najnižjih prebivalcev kraljeve hiše – prav od vseh se je poslovila in vsi so jokali –, Admet ne bo pozabil in ga bo zaradi izgube močno bolelo. Simpatiji do Admeta in tarnanju nad njegovo nesrečo se pridruži tudi zbor. Starci ponovno kličejo Apolona na pomoč, menijo, da je ni bednejše usode od njegove – Admetov samomor jih ne bi presenetil – in napovejo prizor slovesa zakoncev z mislijo, da prav Admetov primer kaže, da je v zakonu več žalosti kot veselja (v. 239).

O Admetu torej ne slišimo nič slabega. Služabnica celo namigne, da bo Admetu pravzaprav težje kot Alkestidi. Zbor ne predstavi Admeta kot strahopetneža, temveč kot tragičnega moža, ki mu umira najboljša žena. Ne samo, da Evripid ni z ničimer pokazal svoje nenaklonjenosti do Admeta (odmislimo za zdaj nejasno zvezo med poročno nočjo in smrtjo), zdi se celo, da ga je postavil v središče dogajanja: Alkestida bo pravzaprav le umrla, Admet pa bo moral z izgubo živeti. Morda pa je *Alkestis* pravzaprav drama o tragičnem Admetu, ki ga je doletela izguba najboljše žene. Po mnenju Jana Kotta moramo prav to, da Alkestidina žrtev ni postavljena v središče, da se drama pravzaprav ne loteva *njene* zgodbe, razumeti kot jedko Evripidovo ironijo. Toda ironija take vrste Admetovega bleščečega moralnega portreta v drami ne more spremeniti. Admet, kakor se kaže v vidnih, na površini papirja zapisanih besedah in na uprizoritveni površini prikazanih dejanjih v drami, je neodvisen od ironij, ki lahko prežemajo pomen drame glede na besede, ki niso bile zapisane.

<sup>6</sup> Tako je ta odlomek razumel Lesky. Gl.: nav. delo 1966, str. 286.



*Alkestida umre*

Po odhodu služabnice zbor napove prihod zakoncev in tako se lahko začne prizor slovesa. Alkestida je pri koncu z močmi, pozdravi Sonce in deželo in doživi videnje Harona, kako jo priganja na temno pot. Poslovi se od otrok in se onesvesti, potem pa zbere še dovolj moči, da pove zadnje želje. Admetu jasno razloži, da se je žrtvovala zanj, čeprav bi lahko živela kot kraljica. Vendar ga ne krivi za svojo smrt; krivdo pripiše izdajalskim Admetovim staršem<sup>8</sup> (s čimer poglobi Apolonovo pripombo z začetka drame, naj se smrt raje loti starih) ali pa je šlo, po njenem, za voljo enega od bogov<sup>9</sup>. Kljub temu terja, naj ji Admet vrne uslugo: ne sme se vnovič poročiti.

Ali lahko v njenih besedah ali v ravnanju zaznamo kritiko Admeta? Ali je pomanjkanje nežnih čustev<sup>10</sup>, namesto katerih Alkestida postavi svojo smrtno zahtevo, znamenje prezira do moža? Nikakor – ne samo, da Alkestida ponovno zatrdi svojo ljubezen do moža, da ga ne krivi za svojo smrt, da eksplicitno okrivi njegove starše in delovanje bogov, tudi sama zamisel romantičnih vzdihljajev se zdi tuja grški drami. A. Lesky je navedel še en pomemben razlog, zaradi katerega Alkestidinih zahtev ne smemo razumeti kot znaka hladne preračunljivosti ali obžalovanja nekdanje odločitve: mešanje čustvenih izbruhov z racional-

<sup>7</sup> Rosenmeyer je zatrdil (gl. op. 6), da je Alkestida sčasoma zasovražila moža in da je obžalovala svojo preneglo odločitev. Vendar so to le ugibanja, saj se drama s časom od Alkestidine odločitve do njene smrti sploh ne ukvarja. Za nazaj izvemo le, da je bila Alkestida središče ojkosa, da jo je imela rada in jo spoštovala vsa razširjena družina.

<sup>8</sup> Gl.: *Alkestis*, v. 290–292: »Izdala sta tvoj oče te in mati, čeprav bi zanju smrt bilf naravna, čeprav za sina smrt bila bi častna.«

<sup>9</sup> Gl.: *Alkestis*, v. 297–298: »A nekdo bogov je ukrenil, da tako je, kakor jè.«

<sup>10</sup> Zürcher (nav. delo, str. 26–29) je menil, da težišče drame ni v psihološkem realizmu, kar je bržkone res. Vendar je šel predaleč, ko je zapisal, da je Alkestida v svojih stikih z možem hladna in neosebna, da ji Evripid sploh ni vdihnil duše.

nostjo sploh ni nenavadno pri Evripidovih ženskah (značilen zgled je Medeja).<sup>11</sup> Pa tudi tega, da za svojo žrtev zahteva povračilo, še ne gre razumeti kot očitka Admetu, čeprav je res, da je zaradi zahtevane protiusluge status njenega žrtvovanja izgubil znamenje popolnosti, brezmadežnosti.<sup>12</sup> Alkestida ni le nemočno jagnje, temveč ženska, ki sprejme svojo žrtev, vendar se ne umakne brez besede. Od Admeta zahteva toliko, kolikor po svojem občutku za pravičnost tudi sme in mora. Zboru se zdi njena zahteva upravičena: »Če bi drugo zasnužil po tebi, zasovražil bi jaz ga in tvoja otroka.«<sup>13</sup>

In kako je na njeno zahtevo odgovoril Admet? Ne samo, da jo je brez pomisleka sprejel, navrgel je še cel kup obljub. Naj jih naštejemo: ne bo se vnovič poročil, objokoval bo Alkestido do konca življenja, sovražil bo starše, nehal bo z gostijami in popivanja in petjem, dal bo narediti kip Alkestide in ga položil na praznino zakonske postelje. Obljube je sklenil z željo, da bi jo kakor Orfej lahko rešil iz Hada, in z napovedjo, da bo dal svoje truplo zakopati ob njeno. – Admet je torej obljubil veliko več, kakor je zahtevala Alkestida. Ali naj njegove obljube razumemo kot pretiravanja brez mere in celo brez okusa (kip v postelji!), kakor so menili nekateri komentatorji? Ali je z njimi Evripid hotel narisati spako, ki se smili sama sebi, čeprav je sama kriva za Alkestidino smrt? Nikakor ne. Admet je upodobljen kot plemeniti mož, ki ga je doletela najhujša usoda, ki sploh lahko doleti moža. Razumljivo je, da ob skorajšnji izgubi svoje (najboljše) žene joka in toži. Od obljub si zato velja zapomniti predvsem dve: prva je obljuba, ki jo je od njega eksplicitno zahtevala umirajoča Alkestida – da si ne bo dobil druge žene –, druga pa je obljuba, ki jo je ponovil pred koncem prizora kot poziv meščanom:

<sup>11</sup> Lesky, 1966, str. 286–287.

<sup>12</sup> Pomemben del obreda žrtvovanja živali naj bi bila formalna privolitev žrtve, s čimer naj bi se prikilo impliciten umor (gl.: Loraux, nav. delo, str. 180). Žrtev naj bi bila prostovoljna, vendar brezpogojna. Podobnosti s Kristusovim žrtvovanjem, kot jo je izrazil Vicenzi (nav. delo, str. 526), torej ni.

<sup>13</sup> *Alkestis*, v. 464–465.

dvanajst mesecev naj se v mestu ne sliši veselih zvokov (»svirel in lira«), vsi Tesalci pa naj nosijo žalno opravo. Prizor se sklene z zborovsko pesmijo v čast Alkestidi, kjer je vnovič (že tretjič) poudarjena trdosrčnost Admetovih ostarelih staršev v primerjavi s požrtvovalnostjo mlade žene.

Naj se nekoliko pomudim pri vprašanju kipa, ki ga je omenil Admet. V zadnjem prizoru drame, kjer Heraklej pripelje že umrlo in pokopano, a kljub temu rešeno Alkestido Admetu, je Alkestida dolgo časa prekrita s tančico, spregovori pa sploh ne. Njena molčeča podoba je bila vzrok za mnoge srhljive interpretacije in spekulacije, večkrat pa je razlagalce spomnila prav na Admetov kip.<sup>14</sup> Po vsej verjetnosti gre za referenco na neohranjeno Evripidovo delo o Protesilaju in Laodamiji, o paru, ki ga je prav tako razdrila smrt. Protesilaj je bil prva Hektorjeva žrtev po izkrcanju vojske pred Trojo. Laodamija je svojega moža tako močno pogrešala, da je dala narediti kip po njegovi podobi in se ljubila z njim. Ko je oče to izvedel, je dal kip zažgati, Laodamija pa se je iz obupa pognala v plamene. Po drugi varianti se je Laodamija, potem ko so ji bogovi le za kratek čas poslali Protesilajevo dušo, zabodla. Delo naj bi bilo po nekaterih virih starejše od *Alkestis*, verjeten čas nastanka pa je blizu *Alkestis*. Omembo kipa moramo razumeti skupaj s sklicevanjem na Orfejev mit: Admetove besede priključijo mite o premagovanju smrti, podobno kot besede zbora, kadar kličejo na pomoč bogove, Asklepija, Apolona. C. Segal,<sup>15</sup> ki je namenil razmisleku o kipu dovršen del svojega poglavja o *Alkestis*, je menil, da lahko razumemo kip kot metaforo za pesništvo. Kakor naj bi kip Admetu dajal »prazno uteho«<sup>16</sup>, tako naj bi tudi umetnost dajala človeku tolažbo ob izgubi. Spomenik Alkestidi naj bi bila tako pravzaprav kar Evripidova drama. Misel je vabljava, vendar jo je treba zaostri. Naloga pesništva ne more

<sup>14</sup> Kott, nav. delo, str. 98. – Segal, nav. delo 1993, str. 45–46. – Sunčič, nav. delo 2003 (b), str. 86.

<sup>15</sup> Segal, nav. delo 1993, str. 38.

<sup>16</sup> *Alkestis*, v. 353: »[...] uteha prazna, vendar mi bo laže.« Dobeseden prevod naj bi bil »hladno ugodje« (Sunčič, nav. delo 2003 (a), str. 124).

biti zdravljenje težav vsakdanjega življenja. Pesništvo, tako kot filozofija in sploh vsako ubesedovanje, šele določa realnost na način, da je lahko vsakdanja ali nevsakdanja. Pesništvo ne more biti iluzijska »prazna« uteha za »realne« probleme, za izgubo – saj pesništvo zamejuje iluzijo in realnost, ali drugače: občutja izgube brez pesništva sploh ne more biti. Ustreznejša predstava o tragediji je ta, da je že samo bivanje zaznamovano kot izguba – toda tudi tedaj polnilo, ki ga ponuja pesništvo, ni intervencija od zunaj, ni poseg z drugega kraja, ni dar »višje instance«. Na tak način je po mojem treba razumeti tudi Heideggrovo določitev umetnosti kot postavitve resnice v delo. V nasprotju z logiko platonovske ideje, kjer se ideja ponaredi v posnetku, pri tem pa se mu kot ideja ravno odtegne in ga tako obsodi na nepopolnost – ali z logiko prapodobne, pralika, ki vsakič znova pade v svoje odtise, vendar je odtis vselej zamazan, tako da napotuje na nov odtis –, v nasprotju s tako logiko pri umetnosti velja, da resnice pred postavitvijo v umetniško delo sploh ni: resnica umetniškega dela ni niti posnetek Resnice niti njen emanacijski odpadek. Umetnost mora torej zgrabiti celoto človeka, in to tako, da z enim zamahom preseka neskončno igro nadomestkov in posnetkov resnice, ali smisla, da v enem skoku preskoči neskončno razdaljo oddaljevanja »izvornega«. Tragedija je zato v nekem smislu vselej samonanašalna: z opevanjem velikih dejanj velika dejanja šele postanejo velika, bolečina in izguba se zarežeta šele, ko sta upesnjeni. B. Snell je v raziskavi o razvoju grškega duha in subjekta (izraza sta zanazajšnja) zatrdil, da se je tragedija sicer razvila iz dionizičnih zborovskih pesmi, za katere naj bi bilo značilno, da ponujajo zlitje mitskega sveta z vsakdanjo realnostjo – vendar naj bi tragedija pravzaprav pretrgala njuno vez.<sup>17</sup> Zato je utrdila razloček med mitskim in realnostjo, in po tej zarezi je določena: tragedija ni bila neodvisna od mitološkega dionizičnega kulta, kakor da z njim ne bi imela nič, ampak se je nanj nanašala kot na svoj zunanji, že preseženi izvor.

<sup>17</sup> Gl. zlasti: Snell, nav. delo, str. 96–97.

Evripidova genialnost pri prizoru slovesa zakoncev je bila po mojem v tem, da je v tragičnem pretiravanju, s čistim tragičnim izbruhom, proizvedel komiko. Admet je prosil ženo za zamejnavo smrti, in ker je njegovi prošnji ustregla, se je pokazala za najboljšo mogočo ženo, zaradi česar je njena izguba za Admeta postala kar najbolj tragična. Kakor da naj sama esenca tragike, presežek tragičnosti, učinkuje komično. Evripid lahko velja za grobarja tragedije – ampak to je njegova zasluga, ne zločin nad tragedijo. Pretiravanje tragičnega je značilnost same tragedije, »grobar« jo je le prignal do neposredne forme, jo udejanil. Da je udejanjeno bistvo tragedije *komično*, izvira iz tega, da je tragedija na poseben način samonanašalna: tisto najbolj tragično pri tragediji je namreč radikalna nemožnost tragičnega, in tako je tragedija, formalno vzeto, nujno tragedija tragedije. Dva zgleda: ko v Sofoklovi *Antigoni* junakinja izpolni zakone bogov, ko izvrši svoje tragično poslanstvo, pride v spor z zakoni polisa. Pri tem njena zgodba sploh ne bi mogla biti tragična, če zakoni bogov ne bi bili že sami po sebi v nasprotju z zakoni polisa. Toda nasprotje je asimetrično, do odkritega spopada »pranačel« ne more priti, saj zakoni polisa sploh *ne vidijo* zakonov bogov, zaradi česar se slednji lahko pojavijo le kot kršitev prvih. Preprosto rečeno: tragika Antigone je v tem, da polis (Kreon) ne vidi ne tragike ne potrebe po tragiki. Nekaj podobnega velja za »prototragedijo« o Ahilu, za *Iliado*. Jeza Pelida Ahila izvira iz spora z Agamemnonom, pravzaprav iz spora med pravili hoplitskega kodeksa in tistega, čemur bi danes rekli politična modrost. Ko je Agamemnon s kraljevskim dekretom že razdeljeni bojni plen ponovno razdelil (sebi v prid in v škodo največjemu junaku), je razžalil Ahilov občutek za čast. Toda namesto da bi nizkotneža preklal na dvoje, se je zaradi intervencije Atene (bolj odisejevske kakor ahilovske boginje) umaknil (politično modra poteza) in užaljeno odpovedal svojo nadaljnjo udeležbo v vojni. Ahilovo tragiko je Homer razodel v prizoru pred šotorom, kjer junak ob glasbeni spremljavi poje o nekdanjih, slavnih časih, ko so hoplitska načela še kaj veljala, o časih, ko je junaški bojevnik lahko upal na *nesmrtnost*. Tragičnost

položaja je v tem, da so ti časi in z njimi nesmrtnost izgubljeni, odloženi v mitsko preteklost – Ahilova sedanost je izgubila občutek za usodnostno.

V *Iliadi* so jasneje kot v Sofoklovi *Antigoni* (ali tudi v njegovem *Kralju Ojdipusu*) bogovi in usoda prikazani kot trdna točka, na katero je naslonjena tragedija, izgubljeni čas dejanskega spoštovanja prerokb in zakonov bogov – v nasprotju s folkloro – je prikazan kot mesto mirnega in večno sebi enakega življenja tragedije, preden je postala tragična. Bogovi, usoda in ljudje minulih časov živijo večno na mestu višje popolnosti, glede na katerega se zdi smrtna današnjost le »padec«, vsakdanje bivanje v polis le tragično bivanje, kjer vse veličine človeštva propadejo pred obličjem neselektivne smrti. – V *Alkestis* pa bogovi in usoda nimajo tega statusa. Evripidov zbor v desetem prizoru opeva moč Usode in neizbežnost smrti, toda primerjava s prvo stajanko Sofoklove *Antigone* o globoki skrivnostnosti človeka, ki edinole smrti ne more uteči, je nemogoča: takoj ko Evripidov zbor utihne, se namreč na sceni že prikaže Herakles, ki je pravkar prebunkal Tanata in mu ugrabil Alkestido.

V Evripidovi *Alkestis* bogovi in usoda niso prikazani kot stebri oddaljene, izgubljene popolnosti. Tragično je, kakor prej, določeno kot tragično izgube, vendar pa je tisto izgubljeno povsem izgubilo vsa trdna poročstva in status konkretne, oprijemljive vsebine in postalo le še čisto formalna izguba izgube. Že Homer je v prizoru pojočega Ahila ponudil odličen zgled podvojene strukture izgube: prav kakor potujoči pevec, namreč Homer sam, s solzo v očesu svojim sodobnikom opeva izgubljeno mitsko preteklost, junaške boje pred Trojo – natančno tako tudi Ahil svojim poslušalcem (Patroklu) s solzo v očesu opeva izgubljeno mitsko preteklost. Homer opeva Ahila, ki opeva mitske čase – mesto popolnosti in nesmrtnosti je tako dvakrat izgubljeno, odloženo, odmaknjeno v mit. Evripid pa je dva odloga zaostрил v dvojni odlog, odlog samega odloga in na ta način tragediji najlastnejšo možnost prignal do dejanskosti. Rezultat: če je tragedija bistveno tragedija tragedije, izguba izgube, odlog odloga, potem je v Evripidovi *Alke-*

*stis* – zaenkrat se sklicujem na prizor slovesa zakoncev – bistvo tragedije neposredno udejanjeno. Pri tem je neposredni skok v udejanjenje bistva tragedije obenem tudi skok v samo neposrednost in s tem tudi razbitje neskončne verige odlaganja tragičnega. Udejanjeno bistvo tragedije ne more imeti tragičnih učinkov, pač pa se je na ta način iz njenega duha rodil zanimiv tip komedije. Na kratko bi lahko evripidovsko formulo komedije povzeli takole: komedija je tragedija, ki samo sebe jemlje čisto zares. Naj ponudim zgled za samonanašalno tragiko, ki v »kratkem stiku« tragičnega proizvede komiko (Admetove besede umirajoči Alkestidi):

Le ti si žrtvovala sama se,  
da rešiš mene! Ni to razlòg, da tožim  
nad žene izgubo, kakršna si ti?<sup>18</sup>

Seveda, v teh besedah ni nič smešnega, nobene komične poante ni. Tragično in najbolj tragično je izgubiti najboljšo vseh mogočih žena. Ampak tisto, kar Alkestido naredi za najboljšo vseh žena, je ravno njena voljnost, da umre namesto moža. Z drugimi besedami, Admet z najboljšo vseh žena izgublja nekaj, česar ne le nikoli ni imel, temveč sploh nikoli ni *mogel* imeti in je dano le kot že vnaprej izgubljeno: ko bi Alkestida ostala živa in bi jo torej lahko imel, bi pač ne bila nič posebnega. To je torej vrhunec tragedije: izgubiti ne tisto, kar imaš in lahko izgubiš (to je pač nekaj zelo vsakdanjega), ampak izgubiti nekaj, česar sploh ni mogoče imeti, kar je že samo po sebi le izguba. – Ah, kako tragično! – Ah, kako komično!

### *Prihod Herakleja*

Alkestida torej umre, Admet ji priseže posmrtno zvestobo, nadaljevanje zakona po smrti in konec gostij in veselja. Tedaj pa se na poti do novega junaštva, mimogrede, v Ferah ustavi Heraklej.

<sup>18</sup> *Alkestis*, v. 340–342.

Njegova podoba je v popolnem nasprotju z dotedanjim žalostnim in privzdignjenim tonom v drami. Burkež je: meščane Ferima za vaščane, svojih junaških dejanj ne jemlje preveč resno. Zaradi njega je nemogoče opredeliti dramo kot tragedijo, njegov lik močno prispeva k splošni vedrosti in tudi omogoči srečen, pravljičen konec drame. Zdi se, da je z njim v dramo vdrla vedrost, v žalujočo hišo burka. Ko iz hiše pride Admet, da pozdravi slavnega gosta, Herakleja seveda zanima, zakaj nosi žalno obleko. Admet mu ne pove resnice in ga zavede, češ da je umrla le nepomembna »zunanja« ženska, ne kraljica, in nastani uglednega gosta v ločenem delu palače. Je Admetovo ravnanje sporno – ali, prav narobe, kaže njegovo odličnost? Zborovodja najprej izrazi začudenje, da Admet vabi gosta v času žalovanja: truplo Alkestide še pokopano ni. Sporno se mu zdi tudi, da je Herakleja zavajal o identiteti umrle.<sup>19</sup> Admet je na očitke odgovoril takole: gosta ni mogel odgnati od hiše, saj bi škodoval svojemu ugledu gostoljubnega kralja, da pa bi gost sploh hotel ostati, mu je prikril resnico.<sup>20</sup> Zbor, očitno zadovoljen z utemeljitvijo, zapoje o mitski gostoljubnosti Admetove hiše in posestva, kjer je veselo plesalo tudi Apolonovo stopalo. Oda se konča z namigom, da bosta Admetova dobrosrčnost in pobožnost poplačani s srečo.

Admetova moralnost ni bila zares postavljena pod vprašaj. Zdi se, da je dramatska vloga (neodločne, nevztrajne) kritike zboru predvsem ta, da Admet dobi priložnost za zagovor pred morebitnimi dvomljivci. Da je sprejel gosta »s solznim očesom«, ne govori o njegovi sprevrženosti, temveč, narobe, o njegovi presestljivo trdni moralni držji, celo o njegovi dobrosrčnosti. Prikazan je v junaški luči: v najtežjem trenutku je zbral dovolj moškosti, da je skrnil solze, s kraljevsko gesto sprejel Herakleja v hišo in naložil služabnikom, naj poskrbijo, »da ne bo med gôstjem motilo gosta tarnanje in jok«<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Alkestis*, v. 552–553 in v. 561–562.

<sup>20</sup> *Alkestis*, v. 557–8: »Zlu pridružilo bi se drugo zlo, da v glas prišel bi ljudomrzneža« in v. 556–557: »Hiša moja gostov ne more odbijati brez gôstja.«

<sup>21</sup> *Alkestis*, v. 549–550.



Vlogo gostoljubnosti pri Admetu so interpreti razlagali zelo različno: eni so menili, da je z njo Evripid hotel dati Admetovemu liku vsaj kakšno simpatično lastnost,<sup>22</sup> drugim se je zdela zadnje zatočišče obupanca,<sup>23</sup> tretji so poudarili predvsem njen dramaturški pomen za nadaljnji razvoj zgodbe in za njen srečni razplet. A. Lesky je menil, da gostoljubnosti ne moremo imeti za *vzrok* srečnega konca, vrnitev Alkestide naj ne bi bila nagrada za gostoljubje. Zaradi gostoljubnosti naj bi bil tak konec za bralca zgolj sprejemljivejši, saj simpatičnemu Admetu vsekakor privoščiti srečo.<sup>24</sup> Naj omenim, da Heraklej ne bi ostal brez prenočišča, če ga Admet ne bi sprejel, in svojemu gostitelju tudi ne bi zameril, če bi ga odslovil zaradi žalovanja.<sup>25</sup> Heraklej, Zevsov sin, je pač eden najuglednejših gostov (bog Apolon je bil Admetov gost le izjemo ma: za kazen) – in če ne bi gostil pri Admetu, bi ga gotovo vzel k sebi drug mestni veljak.<sup>26</sup> Admetova zavzetost za gosta je zato vprašanje dobrega upravljanja države, vzpostavljanja in krepitev političnih vezi, menjalnih razmerij med aristokrati. Ob tem je treba poudariti tudi, da je Admet s pogostitvijo Herakleja prelomil prisego, da bo žaloval za Alkestido do konca življenja in da se (vsaj za eno leto) odpoveduje vsem gostijam. To ne pomeni, da so Admetovi motivi dvomljivi ali moralno sporni, narobe, v gostoljubju se Admet pokaže plemenit in možat. Pomembno je, da zeva med gostoljubjem in žalovanjem – ne glede na Admetovo moralno podobo – izključujoče nasprotje.

Komentar si zasluži še izolacija burkaštva od žalovanja. Preden se je kralj odpravil pokopat umrlo, je še poskrbel za Heraklejevo nemoteno uživanje in razgrajanje: služabnikom je naročil,

<sup>22</sup> Lesky, nav. delo 1966, str. 290.

<sup>23</sup> Rosenmeyer, nav. delo, str. 236.

<sup>24</sup> Lesky, nav. delo 1966, str. 290.

<sup>25</sup> Da Heraklej Admeta ne bi obsojal, če ga ta ne bi sprejel, je Admetu povsem jasno, še več: »On sam [Heraklej] bi, menim, grajal za neumno, kar sem storil[.]« (Alkestis, v. 565–566.)

<sup>26</sup> Admetove besede Herakleju: »[P]rijatelj ne manjka se ti v Ferah[.]« (Alkestis, v. 1044.)

naj ga obilno preskrbijo in ga zvočno in prostorsko zaščitijo pred motečim žalovanjem. V nasprotju s prizorom slovesa zakoncev, kjer se je zdelo, da samo bistvo tragičnega proizvede komične učinke, nas zdaj Evripid porine pred konvencionalno delitev na žaloigro in burko, ko postavi solzavi spev o nesrečnih zakonih, o smrti in o tragičnosti eksistence na eno stran vrat, na drugo pa razgrajaško kлокotanje, lomastenje in, verjetno, prdenje. Evripidova heglovska genialnost prizora slovesa je bila v tem, da je pokazal, da presečišče žaloigra/burka ni nemogoča točka, ki dovoljuje le heterogeno zmes (v tragikomedijah, ki proizvajajo tragične učinke z vnanjimi komičnimi postopki ali narobe) – temveč da je taka »mistična« singularnost mogoča prav kot udejanjenje bistev tragedije in komedije. Že v naslednjem prizoru pa je pripeljal Herakleja in razločil jok od smeha. Njegova gesta je skoraj parodična: konvencija uprizoritev tragedije je, kakor je znano, zahtevala prav razločitev treh tragedij od sklepne satirske igre, razločitev vzvišenih tožb nad neponovljivostjo bivanja od vulgarnega faličnega poskakanja. Primeren uvod v najvulgarnejši prizor igre.

### *Spor z očetom Feresom*

Kako drugače od slavospeva Admetovemu bogastvu in gostoljubju, ki mu ga zapoje zbor, zazvenijo besede Admetovega očeta v osmem prizoru! Na začetku pogrebnege sprevoda, pred hišnim pragom, mladi kralj sreča starega Feresa, ki je prišel z nakitom za pokojno Alkestido. Tole so njegove besede, namenjene mrtvi:

Ki njega otela si in prestregla mene,  
preden sem padel, zbogom! Naj bo dobro  
ti v hiši Hada! Zakoni taki, pravim,  
ljudem so v prid, sicer je boljše samstvo.<sup>27</sup>

Alkestidi se je zahvalil za dejanje, s katerim je rešila življenje njegovemu sinu (in njemu samemu, kakor nizkotno pravi: očitno

<sup>27</sup> *Alkestis*, v. 625–628.

hoče dati vtis, da ga je Alkestida zgolj prestregla pri žrtvovanju za Admeta, ki bi ga bil sicer tudi sam voljan), vendar se je z izjavo o dobrih zakonih pokazal v precej odurni luči: verza 627–628 je po mojem treba razumeti kot nasprotje zgoraj navedenih verzov zbora, kjer je zgled Alkestide in Admeta označen kot zgled *nesrečnega* zakona, ne pa zakona, ki je človeku v prid. Po drugi strani pa je težko utemeljiti razliko med Feresovo izjavo – ki je, svoji spornosti navkljub, mišljena kot pohvala Alkestide – in logiko zbora, ki v isti sapi hvali žrtev cvetoče Alkestide in si želi tako ženo:

A ti tako mlada,  
ti v cvetu mladosti umrla si zanj!  
O da imam jaz tako ženo –  
to je redek dragulj v življenju –,  
bi jo varoval hudega, dokler bi živel!<sup>28</sup>

Pohvala Alkestide iz ust zbora zveni mnogo lepše kot iz Feresovih ust, toda smisel je enak. Sanjska žena je takorekoč deviško mlada ženska, ki se žrtvuje za moža. Besede Alkestide, ko se je razjokala ob zakonski postelji, torej niso osamljen primer združevanja dajanja deklišтва in dajanja življenja. Kakor koli, Admetov odgovor na takšno logiko je buren. Očetova pogrebna darila zavrne, Alkestido razglasi za svojo mater in očeta, Feresa pa označi za strahopetca, odgovornega za njeno smrt. Prizor se razvije v neokusno medsebojno zmerjanje ob krsti.

Alkestido razglasi za svojo mater in očeta – nam Evripid prikazuje nekakšno spako? Ne. Admet se ima le mrtvi zahvaliti, da je živ. Darovala mu je, če naj se tako izrazim, »čudežni dar biti«, s tem pa prevzela vlogo njegovih roditeljev. Gre za dar, za katerega se preprosto ni mogoče ustrezno zahvaliti, saj je tudi sama možnost zahvaliti se zadolžena pri tem daru. Po mojem mnenju bi težko našli lepši zgled za tisto, kar je Heidegger v *Biti in času* poimenoval eksistencialna zadolženost človeškega bivanja.

<sup>28</sup> *Alkestis*, v. 471–475.

Čisti dar Admeta spravi v čisto nemogoč položaj, v najbolj tragičnega od tragičnih položajev, ko je izgubil nekaj, česar sploh nikoli ni mogel imeti, in se obenem s tem, ko je izgubil največ (najboljšo vseh žena), tudi kar največ zadolžil, saj svojega dolga (dano mu je bilo živeti) sploh ne more upati povrniti. Zaradi čistega daru<sup>29</sup>, ki ga je zadel, je Admet dvakrat na slabšem.

Kakšni pa so motivi za Admetovo sovražno razpoloženje do Feresa? Spoštovanje prisega najbrž ne, saj bi bilo spoštovanje drugih priseg bolj primerno. Branilci Admetove moralne podobe so se trudili prikazati Feresa kot grožnjo ojkosu in s tem opravičiti njegov izbruh. Pomenljivo je, da je edino v tem prizoru Admet označen kot sprevrženec (morilec žene, strahopetec), narobe pa so Admetove starše kritizirali že Apolon, Alkestida in zbor. Feresov pogled ne more odražati domnevnega razpoloženja Evripidovega občinstva, saj je njegov moralni kredo<sup>30</sup> kaj malo boljši od tistega, ki ga pripiše Admetu. Njegova izjava, da naj bi bila Alkestida neumna, ker je umrla za moža, je v popolnem nasprotju s statusom junakinje iz prvih prizorov drame – v tem smislu se mi zdijo upravičene besede S. des Bouvrie, da Feresove obtožbe kažejo predvsem sovražnost tega lika do Admetove hiše, do ojkosa.<sup>31</sup> Vendar to ne more biti olajševalna okoliščina za Admetovo ravnanje. Staršem je odrekel pravico do pokopa in ju nizkотно ozmerjal. Feresovi očitki so, čeprav v surovi in odbijajoči obliki, utemeljeni. Njegova ocena dobrega zakona je groba, vendar v skladu z mnenjem zbora in z učinkom Admetovega dejanja. Iz Admetovega ostrega zavračanja Feresove »zakonske logike« bi sicer lahko sklepali, da mu je vsiljena vloga, v kateri se počuti nela-

<sup>29</sup> Dejanje Alkestide je čisti dar samo v eksistencialnem smislu: Admet ne more narediti nikakršne protidaritve, ki bi uravnotežila razmerje. Vendar pa je Alkestida zahtevala od Admeta, da se ne sme vnovič poročiti, zaradi česar je njen dar strogo vzeto vendarle uvrščen v menjalna razmerja.

<sup>30</sup> A. Lesky je kot dodaten dokaz Feresove sporne moralnosti navedel trditev (verz 726), da mu je vseeno, kako bodo o njem sodili po smrti. Gl.: Lesky, nav. delo 1966, str. 292.

<sup>31</sup> Bouvrie, nav. delo, str. 199.

godno, pretirano pa bi bilo trditi, da ga preganjajo občutki krivde zaradi Alkestidine smrti.<sup>32</sup>

Prizor je lahko izhodišče za interpretaciji, ki vodita v povsem različne smeri. Lahko menimo, da je Admet junak, ki upravičeno in v skladu z obljubo Alkestidi zaničuje svojega sovražnika, »morilca« najboljše vseh žena in uničevalca družinske sreče. Lahko pa tudi zatrdimo, da se pokaže v pravi luči, ko na očetove povsem upravičene obtožbe odreagira prostaško, saj se Feres pravzaprav le brani. Obe interpretaciji domnevata, prvič, da ima ena od strani v sporu prav, druga pa je v zmoti, in drugič, da je moralni portret ene ali druge strani sploh bistven za razumevanje prizora. Domnevi sta po mojem napačni. Kriva ali nedolžna sta oba približno enako, zato tudi namen prizora ni v določanju njune moralne krivde ali nedolžnosti, ne gre za pozitivno ali negativno karakterizacijo junakov.<sup>33</sup> Gre za prikaz dveh moških, očeta in sina, ki se prepirata vsak na svoji strani krste. Učinek prizora je burkaški in žalosten obenem. Prizor se zaradi prostaške vsebine in tona bje s siceršnjim tokom drame, nekaterim Evripidovim kritikom se je zdel neumesten. Res, ne moremo ga umestiti ne med komične ne med tragične prizore. V svoji neumestljivosti heterogenega zmazka – združuje vzvišeno z nizkotnim, žalostno z vulgarnim, molk v krsti z glasnim zmerjanjem nad njo – je protipodoba žlahtne, intelektualistične komične tragike prizora slovesa zakoncev.

### *Heraklej stopi v akcijo*

Po kratkem spevu zbora, ki znova opozori na Alkestido, ko ji zaželi lep sprejem v podzemlju, na oder stopi služabnik iz gostinskega krila hiše. Meni, da je Heraklej nepridiprav, ker kruli, popiva

<sup>32</sup> Tako je menila M. Sunčič, nav. delo 2003 (a), str. 136: »[...] Feres izreka tisto, kar si tudi Admet sam očita – da je kriv za Alkestidino smrt. [...] Admet si zaradi občutkov krivde domišlja, da bo Alkestidin brat Akast mislil, da jo je on ubil in bo zahteval krvno maščevanje.«

<sup>33</sup> V tem se popolnoma strinjam z: Gregory, nav. delo, str. 266.

in se masti s hrano v času žalovanja. O Admetu in o njegovem gostoljubnem dejanju spet ni slišati nič slabega, čeprav bi se služabniku lahko zdelo kraljevo ravnanje sporno, saj ni mogel na pogreb ljube kraljice, ker je bil dodeljen Herakleju. Toda služabnik še zdaleč ne zameri Admetu, narobe, zoprn mu je Heraklej, ker »se še zmenil ni za bol Admeta«<sup>34</sup>. Tedaj pride do njega Heraklej in mu vedro razloži svojo življenjsko »filozofijo«: žalost kratko malo nima smisla, da jo preženeš, je treba le malo »luckniti«, pa tudi nasploh je življenje kaj vredno le brez joka. Služabnik mu pove, da ni umrla le zunanja ženska, temveč Alkestida, in Heraklej se strezni. Sprevidi, da mu je Admet možato prikrikl solze in ga kraljevsko pogostil z veliko žalostjo v srcu (»Nesrečni, kakšno ženo si izgubil!«<sup>35</sup>). Odloči se, da mu bo v zahvalo rešil ženo, še preden jo gospodar mrtvih odpelje v svoje temno domovanje. Tole so njegove besede:

trdno se zanesem,  
da izvedem jo na dan in vrnem drugu,  
ki ni zaprl pred mano hišnih vrat,  
čeprav zadela ga je zla usoda,  
pa je iz rahločutja jo zamolčal.  
Kdo v Tesaliji, v Heladi kdo  
mu par je v gostoljubju? Vendar ni  
dobrote izkazal nehvaležniku!<sup>36</sup>

Naj poudarim zvezo med Admetovim gostoljubjem in Heraklejevo rešitvijo Alkestide: Heraklej sprevidi, kako čudovit človek je Admet, kako rahločutno in plemenito je ravnal, zato se odloči, da mu bo v zahvalo povrnil uslugo. Zveza je jasna in trikrat potrjena (»za zahvalo«, »vrnem drugu, ki ni zaprl vrat«, »ni dobrote izkazal nehvaležniku«): za Herakleja gre za vprašanje menjave daril med odličnikoma. Ko je A. Lesky poskusil omiliti neposredno zvezo med gostoljubjem in rešitvijo Alkestide, češ

<sup>34</sup> *Alkestis*, v. 761–762.

<sup>35</sup> *Alkestis*, v. 824.

<sup>36</sup> *Alkestis*, v. 853–860.

da gre za pretirano poenostavljeno razumevanje drame, je vlogo gostoljubja preprosto iztrgal iz konteksta in vloge, ki ju ima v drami. Po njegovem, kot že rečeno, ne gre za to, da bi si Admet zaslužil vrnitev Alkestide zaradi gostoljubja. Gostoljubje je zanj le simpatična lastnost, zaradi katere mu privoščimo srečen konec. V nasprotju s stališčem, da »pri podobi Admeta lahko opazimo marsikatero potezo, ki jo moramo nepristransko ceniti že samo na sebi«<sup>37</sup>, naj poudarim vlogo, ki jo ima gostoljubje *v drami*, in ne »nepristransko« ali »na sebi«. Zgoraj sem že omenil nasprotje med gostoljubjem in žalovanjem, zdaj pa naj podčrtam zvezo med gostoljubjem in vrnitvijo Alkestide. Naj menimo, da si je Admet svojo ženo z dejanji zaslužil ali ne, naj mu jo privoščimo ali ne, v nobenem primeru ne smemo spregledati, da je rešena Alkestida Heraklejeva nagrada za Admetovo gostoljubje – pa čeprav gre morda za dramatikovo ironijo.

### *Admetovo življenje brez Alkestide nima smisla*

Še preden se *Alkestis* konča s srečnim razpletom, se s pogreba na oder vrne Admet. Toži nad svojo usodo, želi si umreti, pogled na opustelo in žalostno hišo mu je grozljiv. Žal mu je, da se je sploh poročil in imel otroke (kar je sorodno verzom, ki jih zapoje zbor po poročilu služabnice, v. 239–243: Admetova izguba potrjuje, da je v zakonu več žalosti kot veselja). Izvemo, da se je Admet hotel vreči za Alkestido v odprt grob, pa ga je zbor zadržal<sup>38</sup> – čeprav je ob umiranju Alkestide pokazal precej razumevanja za tako rešitev (»kdor to doživi, bi sam se zaklal«<sup>39</sup>). Tragedijo je povzročilo Admetovo izogibanje smrti – zdaj pa, ko se je smrti uspešno izognil, ga je prevzelo veselje do umiranja, nekakšna *Wille-zum-Tode*. Poskus »samomora« spet proizvede komično razsežnost: njegova smrt nima nobenega smisla, saj bi s tem izničil

<sup>37</sup> Lesky, nav. delo 1960, str. 290. – Prevedel G. M.

<sup>38</sup> Evripid, *Alkestis*, v. 897–899.

<sup>39</sup> *Alkestis*, v. 229.

Alkestidino smrt, s katero je dosegel svoje preživetje in, pomembneje, zaradi katere sploh hoče umreti. Skozi tragičnost in pretirano tragičnost situacije tako Evripid spet vpelje svojo žlahtno intelektualistično komiko, komiko tragičnega.

Pred vhomom v kraljevsko palačo se Admet spomni, kako je nekoč prav tja odpeljal svojo ženo, držeč jo za roko, ob bučni in veseli spremljavi svatov – zdaj pa vstopa v »prazno sobo zakonsko«<sup>40</sup>, odet v črnino in ob zvokih pogrebne pesmi. Žalostno življenje, ki ga čaka po Alkestidini smrti, mu je v vsej temini jasno stopilo pred oči. Njegova usoda je slabša od tiste, ki je zadela ženo: ona je umrla *častno*, sam pa ne bo nikoli več srečen. Doma ga čakajo praznina, jok, spomini na ženo. Zunaj pa bo še slabše: poroke in ženski prazniki ga bodo vznemirjali. »Ne bom prenesel pogleda na vrstnice Alkestide,«<sup>41</sup> meni. Poroke drugih ga bodo le spominjale na izgubo, na bolečino, ki je sam ne bo mogel zaceeliti: obljubil je namreč, da se ne bo vnovič poročil. In to še ni vse: sovražniki mu bodo očitali strahopetnost in neupravičeno sovraštvo do staršev in tako škodovali njegovemu ugledu.

Interpretacije Admetovega samopomilovalnega govora so zelo različne. Poti se najbolj razhajajo predvsem ob verz 940 (»ne bom več srečen: to zdaj dobro vem«). Eni so menili, da verz dokazuje, da je Admet v drami doživel spremembo,<sup>42</sup> da je spoznal svojo krivdo,<sup>43</sup> drugi so spremembo ali krivdo zanikali,<sup>44</sup> spet tretji so pomen verza omejili na prizor samopomilovanja.<sup>45</sup> Grobo rečeno so tisti, ki so menili, da je Admet ravnal moralno sporno, ko je sprejel žrtev svoje žene, navedeni verz razlagali

<sup>40</sup> *Alkestis*, v. 925.

<sup>41</sup> *Alkestis*, v. 952–953.

<sup>42</sup> Segal, nav. delo 1993, str. 55, 56, 62: Admeta ženina smrt delno oz. nepopolno spremeni preko delovanja rituala.

<sup>43</sup> Vellacott, nav. delo, str. 105, 106, 227 in 229: Admet je dober človek, ki je – v nasprotju z Jazonom iz *Medeje* – spoznal svojo krivdo: življenje na račun ženske. – Rosenmeyer, nav. delo, str. 241: Admet je spoznal svojo krivdo.

<sup>44</sup> Zürcher, nav. delo, str. 37, 38. – Lesky, nav. delo 1966, str. 292.

<sup>45</sup> S. des Bouvrie, nav. delo, str. 210.



kot priznanje krivde, drugi, ki so zagovarjali Admetovo moralno neoporečnost, pa so vlogo verza omejili. Sam menim, da Admet ne doživi spremembe. Besede o glasu strahopetca, ki ga bo užival, še niso priznanje, da je tak glas tudi upravičen – tisti, ki ga bodo tako obrekovali, so njegovi sovražniki (denimo Feres). C. Segal je menil, da se je Admet delno spremenil: tako pri prvem kot pri drugem prizoru s Heraklejem je prelomil prisego Alkestidi, da bi ustregel gostu, vendar je bil po Segalovem mnenju pri prvem srečanju dosti bolj zavzet za gostoljubje kot pri drugem. Toda druga prisega (zvestoba tudi po smrti) je veliko pomembnejša od prve (konec gostij), saj jo je zahtevala sama Alkestida – in tudi dramaturško je ustrežnejše, da je Admet pri prelamljanju druge prisega bolj zadržan, saj drama v (srečnem) prepoznanju doseže vrh. Admetova psihološko-moralna podoba se torej ni spremenila, le nekoč ponosen mož je postal žalostna razvalina. Nasprotnje med gostoljubjem in žalovanjem doseže vrhunec v zadnjem prizoru.

### *Vrnitev Alkestide*

Admet se torej razjoče, zbor pa v »drznem poletu duha«<sup>46</sup> odkrije neusmiljenost in neizogibnost usode, neizbežnost smrti. Ne orfiki ne zdravniki (Asklepij) ne poznajo sredstva proti njej, življenje je unikatno, neponovljivo, končno. Alkestido bodo čistili po božansko, njen grob bo imel status romarskega središča.

Tedaj pa se spet pojavi Heraklej s srečnim razpletom pod roko. Prvič je prišel ravno ko je Alkestida umrla, drugič pa v trenutku, ko je Admet spoznal vso težo izgube, polno razsežnost praznine v svojem življenju, zbor starcev pa resnico o smrti, ki ji ni moč ubežati. Prizora sta zrcalna: v prvem je Admet prevaral Herakleja o identiteti mrtve ženske, v drugem pa Heraklej Admeta o identiteti zakrite neznanke. – Heraklej najprej očita Admetu, da ni ravnal prijateljsko, ko ga je zavedel. Nehote je namreč ravnal

<sup>46</sup> *Alkestis*, v. 962.

sramotno, ko je v hiši žalosti pil in razgrajal – zato bi lahko Admetu tudi zameril.<sup>47</sup> Heraklejeve besede so ironične, saj v nadaljevanju sam spravi Admeta v zadrego, ko mu, po načelu vračanja enakega z enakim, ponudi v varstvo »tole žensko«, »nameček« glavne nagrade za naključno tekmovalje v rokoborbi. In Admetova zadrega je velika: »če je môči«<sup>48</sup>, naj gre ženska k drugemu Heraklejevemu prijatelju. Mlada je (in lepa). Kako naj ostane »čista« med služinčadjo? Če pa jo namesti v Alkestidinih prostorih, ga bodo grajali meščani in, o tem ne dvomi niti sam, onečastil bi spomin na mrtvo. Zadrega se stopnjuje:

A tale tu,  
pa bodi kdor si že, je take mere  
kakor Alkestis in rasti enake.  
Odvedi jo, zaboga, spred oči mi,  
da ne ujameš me ujétnika!  
Resnično, ko da gledam svojo ženo:  
srce mi buri, iz oči lijó mi  
potoki solz. O jaz nesrečni človek!<sup>49</sup>

Mlada neznanka je dejansko podobna Alkestidi, in Admet je ujet v skušnjavo. Moramo se spomniti na mične Tesalke, ki so ga razburjale v prejšnjem prizoru, saj ga s svojo brhkostjo le spominjajo na grozljivo praznino, ki je zazevala in je ne more zapolniti, če noče prelomiti obljube svoji materi-in-očetu. V položaju je, iz katerega ne more priti častno: ali bo ustregel gostovi želji in s tem dokončno izdal Alkestido ali pa bo zavrnil gosta in s tem obenem z izgubo žene utrpel še izgubo slovesa gostoljubnega moža. Po dolgem prepričevanju, ko se zdi, da bo zavrnil neznanko, se vda in naroči služabnikom, naj jo odvedejo v hišo. Toda Herakleju to seveda ni dovolj, neznanka je Alkestida, zato od Admeta terja, naj jo prime za roko in sam odpelje v hišo. Če se

<sup>47</sup> *Alkestis*, v. 1017–1018: »Lahko bi ti zameril, dá, zameril, vendar te nočem žaliti v nesreči.«

<sup>48</sup> *Alkestis*, v. 1042.

<sup>49</sup> *Alkestis*, v. 1061–1068.

spomnimo Admetovih besed iz prejšnjega prizora, kjer se je z žalostjo spominjal trenutka, ko je ob bučnem spremstvu svatov Alkestido za roko popeljal v svojo hišo, je jasneje, zakaj Heraklej vztraja prav pri taki gesti: namiguje na ponovno poroko, na poroko, ki jo je Alkestida hotela preprečiti. A ne le namiguje, nazadnje kar naravnost prepričuje Admeta, naj sprejme neznan-ko, ker si mora tako in tako poiskati drugo ženo. Admet se nazadnje vda. Zelo nerad stegne roko proti neznanki, z glavo obrnjeno stran od nje, »ko da Gorgoni bi odbijal glavo«<sup>50</sup>. Tedaj pa tančica pade in pod njo se pokaže obraz Alkestide. Z vstran obrnjenim Admetovim pogledom in roko na Alkestidini roki, in z odgrnitvijo tančice takoj zatem, nam je Evripid precej natančno narisal ključna prizora tradicionalnega grškega poročnega obreda. Na slavnostno večerjo na posestvu nevestinega očeta (ali drugega varuha) je bodoča žena prišla zakrita s tančico. Ponoči, ko se je pojedina končala, sta se ženin in nevesta pripravila na ključni trenutek: odhod neveste od enega varuha k drugemu, od očeta k možu. Ženin je prijel nevesto za zapestje (ne za dlan – nevesta prijema ni vrnila) in jo, v spremstvu bakel in pesmi, odpeljal na svoj dom, peš ali z vozom.<sup>51</sup> Ženinova mati ju je popeljala k ognji-

<sup>50</sup> *Alkestis*, v. 1119.

<sup>51</sup> Motiv moške dlani na ženskem zapestju je bil sicer na poslikanih lončenih izdelkih najpogosteje uporabljen v kontekstu poroke, vendar je bil uporabljen tudi v kontekstu pogreba ali smrti. Hermes je bil upodobljen kot spremljevalec duš (*psychopompos*), ko v podzemlje (ali do Harona) pelje Perze-fono, Evridiko ali katero drugo umrlo, držeč jo za zapestje. Motiv so uporabljali tudi pri prikazih ugrabitve ali ponovne pridobitve žensk. S tako kretnjo je ženin (moški) vselej dokazal premoč nad nevesto (ugrabljenko), zaradi česar je za ženske poroko vselej mogoče primerjati s smrtjo. – V *Alkestis* je motiv uporabljen trikrat. V prizoru Alkestidine smrti umirajoča pred seboj zagleda čemernega Harona v čolnu. Njene besede »Vleče me, vleče – ga vidiš? – v mrtvih domovje!« (v. 260) moramo razumeti prav v kontekstu opisane kretnje. Podoba vsekakor spominja na trenutek po poročnem slavju, za nevesto zadnji v dotedanjem ojkosu, ko jo ženin »odvleče« na voz (pri Haronu v *Alkestis* gre za »dvoveselni čoln na močvirju«, gl. v. 253) in v novo domovanje. Drugič nas na kretnjo opozori Admet v žalostinki po vrnitvi s pogreba, ko se spomni povsem drugačnega prihoda pred svoje domovanje, ko je v hišo vstopil »ljubo

šču, kjer so ju posuli s suhim sadjem in semeni, da bi zagotovili plodnost zakona. Eden najbolj zanimivih in na lončenih izdelkih največkrat uprizorjenih dogodkov poroke je bila odgrnitev tančice (*anakalypteria*). Dogodila se je, ko je par vstopil v zakonsko spalnico (če ne že na slavlju pri nevestini družini), simbolizirala je njuno intimnost, ki je kmalu zatem dosegla tudi svojo telesno podobo.

Tančica je odgrnjena, in ko Admet vidi, kdo se je skrival pod njo, se razveseli in se zahvali Herakleju, nenavadno se mu zdi le, da njegova žena kar molči. Heraklej razloži, da gre le za vprašanje pravih daritev bogovom podzemlja.<sup>52</sup> Admet zaukaže veselje, svoji sreči pa pripiše, da se mu je življenje zasukalo na boljše. *Alkestis* se konča z ugotovitvijo zbora, da so bogovi mogočni in da lahko dosežejo neslutene in nemogoče preobrate. – In res, kakšen preobrat! Admeta je doletel sam vrhunec tragičnega, izguba nečesa, česar ni mogoče imeti, in povrh še največji dolg, dolg, ki ga ni mogoče povrniti. Tedaj pa, kakor da sta se negativnosti po svoji notranji logiki sprevrgli v pozitivnost: namesto puščobnega, mučnega životarjenja brez žene v hiši, pa zato s slabim slovesom strahopetca in parazita, se mu je posrečila ponovna poroka, in sicer ponovna poroka kar s tisto žensko, ki jo je le nekaj ur prej odpeljal do groba, posrečilo se mu je nemogoče: poroka z najboljšo vseh mogočih žena.

### *Odgrnitev tančice*

Popolni preobrat iz nesreče v srečo je omogočil Admetov gostoljubni sprejem veseljaškega gosta. Gostoljubje je bilo pri tem v

---

nevesto za róko držech» (v. 917). Tretjič je kretnja zelo poudarjena: gre za pravkar opisano Heraklejevo zahtevo, naj Admet neznanko prime za roko in odpelje v hišo.

<sup>52</sup> To se nanaša na dejansko prakso v antiki in pri staroveških ljudstvih: ljudi, ki so jih ritualno pokopali, pa so se potem vrnili med žive, so zavestno čim bolj ignorirali, ni se jih smelo poslušati in prepovedali so jim udeleževati se verskih obredov – vse dokler jih niso z obredom ponovnega rojstva spet vključili v skupnost. – Gl.: G. G. Betts, nav. delo, str. 181–182.

nasprotju z njegovimi prisegami, da Fere vsaj še leto dni ne bodo sprejemale gostov, prirejale gostij in veselic. Ampak prav to, da je Admet zmogel gostoljubnost ob tako tragični usodi, ki ga je doletela, je prepričalo Herakleja, da mu je kraljevsko uslugo povrnil s kraljevskim darilom. In potem je Admet še *drugič* prelomil prisego umrli, ko je kljub obljubi, da se ne bo vnovič poročil, za roko v značilni gesti prijel mično neznanko in se jo namenil odpejati v svoje sobane. Potem pa je tančica padla in pokazala se je Alkestida. Dobro znana komična situacija (poznamo jo, recimo, iz Linhartovega *Matička*): namesto ljubice se pod krinko skriva ljubosumna žena. A namesto da bi prešuštnika pošteno nabunkala, kar molči.

Kako to, da je Admet dobil Alkestido prav *zaradi* dejanja in z dejanjem, s katerim jo je izdal – namreč s »poroko« z neznanko? In zakaj se drama sploh toliko ukvarja z Admetom – mar ni junaška pravzaprav Alkestida, mar si ne zasluži prav ona največ pozornosti? Zakaj jo je Evripid pustil molčati? Je s tem hotel poudariti, da je vse lepe besede, ki jih kar naprej slišimo o Admetu, treba razumeti ironično? Ali je molčeca Alkestida ironična nagrada za Admetovo nezvestobo? In če je pokončnost Admetove moralne podobe res treba razumeti ironično, kaj je tedaj »sporočilo drame«, kaj je nevtralni smisel Evripidove ironije? – Mar ni *Alkestis* angažirana, tezna drama, ki kritizira družbo neenakosti med Moškimi in Ženski? P. Vellacott je menil, da Evripid svojih političnih stališč in mnenj ni razglašal, kar pa naj še ne bi pomenilo, da jih ni imel. Po njegovem je zato *Alkestis* treba interpretirati prav kot družbeno kritiko. T. G. Rosenmeyer je zagovarjal podobno misel, ko je zapisal, da Evripid kot odličen dramatik pri izražanju svojih stališč ni bil neposreden; svojih likov ni razlagal, ampak jih je postavil v položaj. Toda težava družbenokritične interpretacije *Alkestis* ni samo v tem, da grška drama, grobo in na splošno rečeno, ni imela družbenokritične vloge (prej narobe), in ne samo v tem, da je pojem angažirane literature mogoč samo v posebnih zgodovinskih okoliščinah, na zgodovinski podlagi larpurlartizma in »neodvisne umetnosti« – temveč tudi v tem, da v besedilu zanjo

ni eksplicitne podpore in zato sloni na šibkih temeljih: samo ugibamo lahko, kaj bi povedala Alkestida, če bi ji bilo dano govoriti.

Vsekakor so interpretacije, ki se zadovoljijo s tem, da zabeležijo površinski vtis besedila, in le potrdijo, da je – po vsem videzu sodeč – Admet spoštovana, častna in moralno neoporečna oseba, nezadostne in neustrezne za razlago dvoumnosti in ironij, ki razjedajo pravljlično tkivo drame: prekrivanje in travestija obredov poroke in pogreba, izključujoče nasprotje med državniškim gostoljubjem in obrednim žalovanjem, neumestljivost konca. Pod vidno površino tli globina – vendar ne globina Platonove ideje, globina očem nevidnega bistva, ali globina »prikrite poante«, glede na katero se resnica, se pravi pravilna moralna ocena Admeta, proizvede s preprosto inverzno operacijo, po kateri namesto gostoljubnega kralja dobimo strahopetnega pol-moža, moškega šovinista, ki živi na račun žensk – nekako tako, kakor je trdil Feres. Ironije vsekakor kažejo nekaj, kažejo na globino, ampak taka globina je čisto negativna, določena je izključno kot nepovršinsko nevidno, kot rez površine. Pri branju *Alkestis* je ironije mogoče spregledati – tako branje je gotovo nezadostno. Ironije je mogoče razumeti kot prikriti del površine, ki zahteva ostrejšo oko, jasnejši pogled, da izlušči njihovo resnico in jo primerno razgrne – v tem primeru je branje zavezano univerzalni, kontinuirani transparentnosti.<sup>53</sup> Sam menim, da tisto, kar je bilo z Evripidovimi dvoumnostmi in ironijami v zapisu drame preskočeno, ni neka težje zaznavna, vendar osrednja vsebinska, površinska, pozitivna poanta (recimo: Admet je homoseksualni šovinst<sup>54</sup>), glede na katero naj se uredi razumevanje drame – v dvoumnostih in ironijah preskočeno je preskočeno neke druge vrste.

Z odgrnitvijo tančice se je zgodil preskok med tragiko vseh tragik in neverjetno srečo. Ne kontinuiran prehod, temveč izklju-

<sup>53</sup> Althusser je tako branje označil za verski mit o branju, gl.: Althusser, nav. delo.

<sup>54</sup> Takemu razumevanju drame se včasih približajo analize M. Sunčič (gl.: nav. delo 2001 (a)) in predvsem ideja za uprizoritev S. Slapšak (gl.: nav. delo).

čujoča odločitev, nenaden skok: rešitev Alkestide je posledica preloma z žalovanjem. Žalovanje, samopomilovanje in obsodba na bedno življenje so bili nenadoma odrezani in so se umaknili menjavi, gostoljubju in sreči. C. Segal je menil, da je pri *Alkestis* komedija vdrla v tragedijo, da je Heraklej preprosto presekal tok dogajanja.<sup>55</sup> Vsekakor je med tragedijo in komedijo v *Alkestis* le preskok, vendar pa bistveni del komike ne pride s Heraklejem od zunaj, temveč je proizveden kot notranja nujnost tragičnega stopnjevanja (v tem smislu je Admet komičen že v prizoru slovesa, še pred Heraklejevim prihodom). Gre za obrat od tesnobe, ki Admeta zajame ob najbolj tragičnem od tragičnih dogodkov, ko je zaradi čistega daru vržen pred čisto eksistencialno zadolženost/krivdo (*Schuldigsein*), ko ne ve več, ali naj živi ali umre, gre za obrat od heideggrovske tesnobe k heideggrovski odločenosti, ko ne poskuša več nemogočega, namreč oddolžiti se za čisti dar, ampak ga preprosto, z nekaj Heraklejeve pomoči, sprejme. Mimogrede, temu bi, v nasprotju s heideggrovskim moralizmom, lahko rekli heideggrovska etika: presekat žalosne poskuse oddolžitve z eksplozivnim sprejetjem daru. – Preskok od grozljive tesnobe v neverjetno srečo se je torej zgodil v trenutku. In kaj je bilo v preskoku preskočeno? Mar ne ravno darovalec čistega daru, Bog, ali ženska?

Domnevati, da ima preskočeno to ali ono pozitivno vsebino, bi pomenilo, ravno ne zmoči preskoka. Heideggrova kritika metafizike je bila v *Biti in času* usmerjena proti spontanim težnjam, da bi tesnobni praznini, nič, ki določa eksistencialno zadolženost/krivdo, pripisali pozitivne lastnosti osebe (da bi na mesto biti narisali Boga), da bi fenomenu klica vesti, pri katerem se pokaže eksistencialna zadolženost/krivda, pripisali Klicarja. Metafizika s takim početjem, ko domnevno spominja na pozabljeni izvor in razkriva smisel bivanja, proizvaja ravno pozabo izvora, pozabo vprašanja, pozabo biti: metafizika eksistenci podklada še nekaj čez existenco segajočega – gre pa za to, da je eksis-

<sup>55</sup> Gl.: Segal, nav. delo 1993, str. 42.

stenca že sama na sebi čezsebna.<sup>56</sup> Dokler tragedija domneva, da je tisto, kar je izgubila, pozitivnost ali vrednost, seveda ne v obliki nečesa konkretnega, pa vendar nekaj resničnostnega – ostane tragedija. V najboljših tragedijah (recimo v *Antigoni* in v *Kralju Ojdipusu*, pa pri Ahilu) je bilo tisto izgubljeno kar najbolj sublimirano: ugašajoči zakoni bogov, stari časi, ko so ljudje še verjeli v usodo in prerokbe,<sup>57</sup> v »boj, junake sloveči«<sup>58</sup>. V Evripidovi *Alkestis* pa je tragediji notranja težnja po izgubi same izgube prig-nana v dejanskost: Admet ni izgubil le tistega, kar je v tragedijah načeloma ravno nemogoče izgubiti, namreč svojo smrt, temveč tudi predvsem tisto, česar sploh ni mogoče imeti (najboljšo vseh mogočih žena). Izgubljeno ni nič vsebinskega, temveč čisto formalna možnost izgube, tako je Evripid od za tragedijo značilnega neskončnega odlaganja tragedije skočil neposredno k odlogu in razbil verigo posredovanja. V skoku ni bilo nič preskočeno, nič ni ostalo »zunaj«, odloženo, izgubljeno, pozabljeno: skok je pre-

<sup>56</sup> Gl.: Heidegger, nav. delo 2001, § 57. – Heideggrov paragraf o klicu vesti nam ponuja zgoščeno formulacijo razloga, zaradi katerega je za Admeta stik z lepo neznanko grozljiv, da se obrne stran, kakor bi Gorgoni sekal glavo: »Der Ruf redet im unheimlichen Modus des Schweigens.« (Prav tam, str. 277, kurziva je Heideggrova.) Lepa, a molčeča in pasivna neznanka, bolj podobna kipu Alkestide, omenjenem v prizoru slovesa, kakor Alkestidi, je podoba, ki pri Admetu do vrhunca stopnjuje vrženost pred eksistencialno zadolženost, pred dolg, ki ga dolguje umrli za čisti dar. Njegova groza je zgoščena v tej gorgonski podobi – tik zatem pa je grozljiva glava odsekana, tančica odvržena in drama doseže komično razrešitev.

<sup>57</sup> Nadvse zanimiv je seveda Ojdipov primer, ki ga sicer ni mogoče do potankosti razložiti po predlaganem vzorcu. Pa vendar: ko bi njegovi starši in on sam verjeli v prerokbe, bi se te sicer izpolnile, vendar ne bi bilo tragedije. Svet bi bil sicer krut, a še vedno bi bil svet pravljice. Samo zato, ker prerokbam *niso* verjeli, saj so kot najbolj modri ljudje (Ojdip je ukanil Sfingo) prav dobro vedeli, da gre za golo praznoverje, in jim pač niso zapadli, pa vendar so jim raje šli s poti, samo zato je tragedija sploh mogoča. Njeni učinki v Sofoklejevi drami so sicer mimogrede, prej grozljivi kot žalostni, *Kralj Ojdipus* je, nekoliko naivno rečeno, bližje grozljivki in celo detektivki kakor žaloigri. – O razmerju med pravljичnim in grozljivim v kontekstu freudovskega pojma utajitve gl.: R. Pfaller, nav. delo 2005.

<sup>58</sup> Homer, *Iliada*, spev XII, v. 323.



sekal ravno z »zunanostjo«, z odlogom, z izgubo, s pozabo, zaobrnili je tesnobo nemogočnosti oddolžitve v odločenost sprejetja daru in proizvedel komiko in pomnoženo, neverjetno srečo. Evripidova ironija torej ne prikriva temačne resnice ali zaupnih pomenov, ampak prikriva, povedano v znani formuli, le golo dejstvo, da pravzaprav nima česa prikriti. Na koncu drame vidimo ubogega Admeta, ki je čustveno že tako na psu in izmučen od vsega hudega, da celo v naključni neznanki vidi Alkestido: njene postave je, podobne hoje, enako je oblečena ... in tedaj mu Heraklej zakliče: toda, nikar naj te ne preslepi! – ona je Alkestida!

### Uporabljena literatura

- Euripides, 1960, »Alkestis«, *Bakhe; Alkestis; Feničanke* [prevedel Anton Sovrè], Ljubljana, Državna založba Slovenije.
- Homer, 1992, *Iliada* [prevedel Anton Sovrè], Ljubljana, Mihelač.
- Sofokles, 1996, *Antigona; Kralj Ojdipus* [prevedel Kajetan Gantar], Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Louis Althusser, 1996, »Du 'Capital' à la philosophie de Marx«, *Lire le Capital*, Pariz, Presses Universitaires de France, str. 2–79.
- Aristoteles, 1982, *Poetika*, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- G. G. Betts, 1965, »The Silence of Alcestis«, *Mnemosyne*, 18, str. 181–182.
- Synnøve des Bouvrie, 1990, »Euripides Alkestis«, *Women in Greek Tragedy, An Anthropological approach*, Norwegian University Press, str. 193–213.
- Mladen Dolar, 2004, »Komedijska in njen dvojnik«, *Problemi*, št. 3–4, l. XLII, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 257–282.
- Sigmund Freud, 1994, *Das Unheimliche*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Justina Gregory, 1979, »Euripides' Alcestis«, *Hermes*, 107, str. 259–270.
- Martin Heidegger, 1957, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Verlag Günther Neske.
- , 2001, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Albin Lesky, 1966, »Der Angeklagte Admet«, *Gesammelte Schriften*, Bern; München, str. 281–294.

- , 1972, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nicole Loraux, 1993, »Tragični način uboja ženske«, *Ženska v grški drami*, Ljubljana, Študentska organizacija univerze, str. 159–197.
- Jan Kot[t], 1972, »Alkestida pod velom«, *Jedenje bogova: studije o grčkim tragedijama*, Beograd, Nolit, str. 83–110.
- Friedrich Nietzsche, 1995, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Ljubljana, Karantanija.
- , 1999, *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral*, München, DTV.
- Gregor Moder, 2000, »Ahilova jeza«, *Dialogi*, št. 7–8, l. XXXVI, Maribor, Aristej, str. 34–44.
- Robert Pfaller, 2002, *Die Illusionen der anderen*, Frankfurt na Majni, Suhrkamp.
- , 2005, »Domačna tujost, grozljivo, komično«, *Problemi*, št. 1-2, l. XLIII, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 131–158.
- Platon, 1995, *Država*, Ljubljana, Mihelač.
- Rush Rehm, 1994, *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press.
- Thomas G. Rosenmeyer, »Alcestis«, *The Masks of Tragedy: Essays on Six Greek Dramas*, New York, Gordian Press, str. 201–248.
- Suzanne Saïd, 1993, »Zborovalke: ženske, ekonomija in politika«, *Ženska v grški drami*, Ljubljana, Študentska organizacija univerze, str. 35–88.
- Charles Segal, 1993, »Alcestis«, *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender, and Commemoration in Alcestis, Hippolytus, and Hecuba*, Durham in London, Durham University Press, str. 37–86.
- , 1997, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, Princeton University Press.
- Bruno Snell, 2000, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Svetlana Slapšak, 1995/96, »Evrupidova Alkestida: ženska s pokopališča«, *Maska*, let. 6, št. 1/3, str. 57–58.
- Maja Sunčič, 2001 (a), »Alkestida: philia in xenia v igri menjav od religije do erotike«, *Keria*, let. 3, št. 2, str. 77–102.

- , 2001 (b), »Simbolika postelje v Evripidovi Alkestidi«, *Keria*, let. 3, št. 1, str. 35–50.
- , 2003 (a), *Alkestida v imaginariju: invencija soproge v antični Grčiji*; [doktorska disertacija, mentorica Svetlana Slapšak], Ljubljana, [Maja Sunčič].
- , 2003 (b), »Simulacrum ljubezni«, *Keria*, let. 5, št. 2, str. 85–96.
- Philip Vellacott, 1975, *Ironic drama: a study of Euripides' method and meaning*, London; New York, Cambridge University Press.
- Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, 1994, *Mit in tragedija v stari Grčiji*, Ljubljana, Študentska organizacija Univerze.
- Paul Veyne, 1998, *So Grki verjeli v svoje mite?: esej o konstitutivni imaginaciji*, Ljubljana, Založba  $\approx$ /cf.
- Otto Vicenzi, 1960, »Alkestis und Admetos: Versuch einer Euripides-interpretation«, *Gymnasium*, 67, str. 517–533.
- Janez Vrečko, 1997, *Atiška tragedija*, Maribor, Obzorja.
- , 1994, »Alkestis – igra o navidezni smrti«, *Dialogi*, str. 11–38.
- Froma I. Zeitlin, 1993, »Igrati drugega: gledališče, gledališkost in žensko v grški drami«, *Ženska v grški drami*, Ljubljana, Študentska organizacija univerze, str. 1–35.
- Alenka Zupančič, 2004, *Poetika: druga knjiga*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Walter Zürcher, 1947, »Alkestis«, *Die Darstellung des Menschen im Drama des Euripides*, Basel, str. 24–42.

temveč spora, postalo je tudi spornost konflikta. Njegov predzgodovina je namreč naslovinja: Mathilde Speer, nekaka protestantka, in Karl Panizza, katolik italijanskega porekla, sta se znašla v sporu, kako vzgajati bodoče otroke, protestantsko ali katoliško. V tej situaciji sta stali družini skleniti zemeljski kompromis: če bo prvi otrok fant, bodo vsi otroci katoliki, če deklica, protestanti. A Karl Panizza ni čaka na prist usode in je Mathilde postavil pred izvirno dilemo: nekoga dne sta se sprehodila do župnišča, kjer je nič hudega slutečo protestantko že čakala pogodba ... In

<sup>1</sup> To in vse nadaljnje bibliografske podatke izprijam iz monografije Peter D. G. Brown, *Galer Panizza, His Life and Works*, Peter Lang, New York & Bern, 1983, dostopne na naslovu <http://www2.newpaltz.edu/~brownp/panizza/OP-lifeandworks.htm>.



# Oskar Panizza

## *Tadej Troha*

Oskar Panizza, rojen leta 1853, torej človek druge polovice 19. stoletja, je bil vse mogoče. Želel je postati operni pevec, bil izšolan zdravnik in psihiater, postal pesnik, nato pisatelj, bil zaprt – in, seveda, končal v umobolnici. Že kratek sprehod po naslovih njegovih del je zgovoren: *O mielinu, pigmentu, epitelijih in mikrokokih v sputumu*, *Genij in blaznost*, *Realizem in pietizem*, *Psichopathia criminalis*, *Kristus v psihopatološki luči*, *Tovarna ljudi* itd. Zaradi poglobitnega dela, »nebeške tragedije« *Ljubezenski koncil* je mimogrede postal še lastni advokat. Poleg vsega drugega je objavil še razpravo, kjer v petnajstih točkah zagovarja prostitucijo, prav tisto obrt, ki mu je prinesla sifilis.<sup>1</sup>

Povsem dobesedno – Oskar Panizza ni bil proizvod ljubezni, temveč spora, plod, ki je bil rojen iz konflikta. Njegova predzgodovina je namreč naslednja: Mathilde Speeth, nemška protestantka, in Karl Panizza, katolik italijanskega porekla, sta se znašla v sporu, kako vzgajati bodoče otroke, protestantsko ali katoliško. V tej situaciji sta njuni družini sklenili zanimiv kompromis: če bo prvi otrok fant, bodo vsi otroci katoliki, če deklica, protestanti. A Karl Panizza ni čakal na prst usode in je Mathilde postavil pred izvršeno dejstvo: nekega dne sta se sprehodila do župnišča, kjer je nič hudega slutečo protestantko že čakala pogodba ... In

---

<sup>1</sup> Te in vse nadaljnje biografske podatke črpamo iz monografije Petra D. G. Browna, *Oskar Panizza. His Life and Works*, Peter Lang, New York & Bern 1983, dostopne na naslovu <http://www2.newpaltz.edu/~brownp/panizza/OP-lifeandworks.htm>.

res, čeprav je bil prvi otrok ženskega spola, so morali otroci na protestantizem počakati nekaj let, da je Karl na smrtni postelji soprogi podelil blagoslov za prevzgojo otrok. Cerkev pa je bila vztrajna, očetov blagoslov označila kot blagoslov neprištevnega in družina se je morala preseliti v Prusijo; skozi sodne mline je moralo preteči še precej vode, da je očetov blagoslov potrdil še kralj Maksimiljan II.

A tudi ta predzgodovina ima svojo predzgodovino: tudi Mathildini materi se je zgodilo, da je mož, katolik, kršil istovrstno (pisno) pogodbo, obljubo protestantske vzgoje, in Mathilde so nemudoma krstili. A Bog je v Nemčiji očitno na strani protestantov. Komaj dva meseca po Mathildinem krstu je kršitelja pogodbe zadela božja kazen. –

Ta konflikt je Panizzo spremljal celo življenje in večina njegove literature je tako ali drugače blasfemična in antikatolicistična – njegov tekst *Der teutsche Michel und der römische Papst* je bil leta 1940 ponovno objavljen pod naslovom *Deutsche Thesen gegen den Papst* in dobil status kvazi-uradnega nacističnega spisa. Zdi se torej jasno – *Operirani Žid* je bržkone resnica Panizze, tekst, v katerem je človek, rojen v konflikt katolicizma in protestantizma, končno našel zunanjega sovražnika. –

*Operirani Žid* je na prvi pogled zgolj bizaren antisemitski tekst. In res je bizaren antisemitski tekst. Karikatura Žida ne bi mogla biti bolj popolna. Nosi generično ime: Itzig Faitel Stern je naslednik Veitela Sterna iz Freytagove uspešnice *Soll und Haben* iz leta 1855; njegova statura je popolnoma skrivenčena, zravnati ga ne morejo niti najboljši krojači; nos je kajpak »židovski«, ustnice mesnate, brada koničasta; renči, mijavka, meketa, grgra, krili z rokami, se ziblje levo in desno v pasu, pri tem pa se obilno slini. Kot se za Žida spodobi, je tudi nesramno bogat – a zanimivo, ne skopuh. Je Žid, ki troši ravno toliko, kot se slini. In zelo pomenljivo, njegov *Platšam!* je ravno sprožilna točka asimilacije.

V tem tekstu je stereotip Žida glavni lik in vsa zgodba. Zlo nima protipola v Dobrem (pri Freytagu je to Nemeč Wohlfaahrt), Itzig Faitel ni antagonist kakšnemu protagonistu. In ravno ta

odmik bralcu tedanjega (pa tudi današnjega) časa onemogoči udobno pozicijo, kjer bi figura Žida delovala kot opora lastni nacionalni substanci. Kratko rečeno, ker Itzig Faitel ni antagonist protagonistu, sama zgodba postane prikaz notranjega antagonizma nemškosti.

A pojdimo po vrsti in si oglejmo izhodiščno stanje. Soočeni smo z nenavadno zmesjo stereotipa in bližnjika: pripovedovalec namreč že takoj na začetku Itziga označi kot najboljšega prijatelja in kot *-fenomen*. Če je oris klasičnega stereotipa povsem enostaven – ni naključje, da stereotip najboljši izraz dobi v karikaturah –, pa v trenutku, ko pride preblizu, postane fenomen, njegov opis pa jeziku povzroči nepremostljive preglavice. »Treba bi bilo lingvista, koreografa, estetika, anatoma, krojača in zdravnika za norce, da bi popolnoma dojeli in razložili Faitelovo celotno pojavo, kako je govoril, kako je hodil in kaj je počel.« Zdi se, da jezik odpove in Panizza se mora zateči na njegovo mejo, na mejo same nemščine, skorajda izumiti nov jezik (o čemer se je mogoče prepričati ob branju teksta). In dodatno, tudi sam Faitelov jezik se giblje na meji in prehaja v golo performativnost, sežeto v dveh »jezikovnih partikulah«, *'menerá* in *Deradáng*. In kjer odpove jezik, skuša presežek odpraviti moderna tehnika.

In seveda, ni Itzig Faitel sam tisti, ki mu na misel pride ta »pretvorba v modernem smislu«. Pretvorbo predlaga sam pripovedovalec, prav tisti, ki svojo nenavadno družbo utemeljuje z antropološkim zanimanjem, a govornice, ki so se pričele širiti o tej čudaški navezi, so sprožile misel, da tako ne more več naprej. Prične se projekt. Najprej se odpravita k ortopedu, a klasični ortoped je brez moči, predlaga pa znamenitega anatoma iz Heidelberga, profesorja Klotza.<sup>2</sup> Tehnike pretvorbe se gibljejo od strogo fizičnih (sprememba barve las, nategovanje in lomljenje

<sup>2</sup> Eric Santner, ki v svoji monografiji o Schreberju poda krajši komentar *Operiranega Žida*, ima seveda prav, ko Klotzove postopke označi kot »pošastno parodijo Moritza Schreberja«. Cf. *My Own Private Germany*, Princeton University Press, Princeton 1996, str. 114.

kosti) do jezikovnih, ko Faitela nemščine učijo na novo; a psihofizika je v sebi nerazločljiva, zato izhajajoč iz teze, da je sedež duše morda enostavno kri, izvajajo transfuzije klene nemške krvi iz Schwarzwalda.

A tu ni mesto za opisovanje podrobnosti, zato na hitro preidimo še k zadnji fazi: »A eno je še manjkalo: to dragoceno pridobljeno človeško raso je veljalo razploditi. Novo pleme naj se cepi z najfinejšim zahodnim poganjkom. Plavolasa Germanka naj pomaga ohraniti s čudovitim naporom pridobljeni rezultat. Tako je govorila teorija. V praksi se je to glasilo: revna, a čedna uradnikova hči svetloplavih las Othilia Schnack naj poda roko enormno bogatemu sinu posestnika Siegfriedu Freudensternu.« Na poročni gostiji se zgodba klavrno konča. Faitelova stara narava (pod vplivom alkohola) sprva zlagoma, nato pa v silovitem izbruhu ponovno pride na dan. –

Na tem mestu bi bilo seveda najlažje povleči sklep: *enkrat Žid, vedno Žid* – a tedaj bi po vsej logiki analogen sklep moral veljati tudi za Nemca: *enkrat Nemec, vedno Nemec* – a čemu potem vsa antisemitska paranoja?<sup>3</sup> Namesto tega se naivno vprašajmo: *Kje je bila napaka?* In res jo najdemo. Zgoraj smo omenili transfuzije kot posledico teze, da je sedež duše kri – a ta postopek, pa tudi sama teza, sta strogo gledano pomožni rešitvi. Prva možnost, ki pa »zaradi jezikovnih prepek« spodleti, je bila pot v Anglijo.

»Faitel je slišal o tisti čednostni, nedoločljivi germanski duši, ki lastnika obdaja kot vonjava, od katere človekova narava prejme svoje bogate zaklade in ki tvori šibolet germanskih nacij, ki jo vsak, ki jo poseduje, pri drugem takoj spozna. To dušo je Faitel želel imeti. In če ni mogel imeti pristne kolonjske vode, je želel ponaredek. To dušo si je želel prisvojiti vsaj v njenih izkazovanjih,

<sup>3</sup> »Noben antisemit ni nikoli poskušal razložiti, zakaj je bilo arijce tako lahko požiditi, medtem ko židov ni bilo mogoče arizirati.« Léon Poliakov, *The History of Antisemitism, volume IV. Suicidal Europe, 1870–1933*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003, str. 18.



v njenih pojavitvah. Svetovali so mu pot v Anglijo, kjer je najti najčistejši ekstrakt te germanske duše. « Najčistejši ekstrakt germanstva se torej ne skriva v krvi klenih schwarzwaldskih kmetič, temveč na Otoku. Identiteta nemštva je že sama dislocirana in neuspešno prizadevanje Žida, da bi postal Nемец, je zgolj drugi izraz samega nemštva, da bi postalo nemštvo. A še več, morda je tudi vera v angleški ekstrakt duše prazna. Anglija je morda kraj čistosti duše, a tudi angleške bolezni, rahitisa: »... a kdo bo zmozel ponovno izravnati vaše angleške kosti?«

Panizzov *Operirani Žid* je subverzivno besedilo, ne da bi prenehalo biti antisemitsko; natančneje, subverzivno je ravno zato, ker sam antisemitizem razvije do lastne sprevrnitve. V kakšnem smislu? Ponovno velja poudariti, da v tekstu umanjka Faite-lov protipol – to ni profesor Klotz, to kljub svoji nedolžnosti ni niti nevesta Othilia, niti gospa Schnack, ki se je kitila s Freudensterinovimi briljanti v ušesih, prav gotovo pa ne tudi gospod Schnack, mali uradnik, ki je glavo ravno tako kot Faitel tiščal k tlom. Preostane torej edino pripovedovalec – a čeprav je slovnično prvoosebni, je njegov diskurz diskurz Drugega. Pripovedovalec je tu natanko »govorilo«, je način, kako se Drugi sooči s stereotipom kot bližnjikom. Natančneje rečeno, dejstvo, da gre za besedilo, v katerem antisemitizem ni v nikogaršnji službi, temveč je sam sebi namen, proizvede položaj, v katerem se Drugi sooči s samim seboj kot bližnjikom, ko je Drugi – implicitni ne-židovski bralec<sup>4</sup> – soočen z lastno neidentiteto, identiteto-*menerá* ... *Deradáng!*

<sup>1</sup> [Naslov izvirnika *Der operierte Jude*. Prevod je nastal po elektronski izdaji, dostopni na spletni [www.ebook-libriothek.org/](http://www.ebook-libriothek.org/)]

<sup>2</sup> [Navajamo Freudovo prenosilno izvirnik se glasi: *Ha nicht! Ha nicht! Im Augenblick! Hehe! Ein großartiger Witzler! Der Zoster, ein Stück für Stück / Die ich, wie anderer Zoster / Zum Schaden, ohne Lust und Schmerz / ...*]

<sup>4</sup> Cf. Santner, *op. cit.*, str. 127.



# Operirani Žid<sup>1</sup>

Oskar Panizza

Al preden mignil bi z očmi,  
o čudeža neznane!  
lej! s kónjika se plajš zdrobi,  
ko capice sežgane.  
Ni ga lasu na glavi več,  
z lasmi mu pade koža preč;

Bürger, Lenora<sup>2</sup>

Nihče me ne bo grajal, če želim postaviti spomenik svojemu prijatelju Itzigu Faitelu Sternu, vsaj kolikor je to v mojih močeh. In skoraj se bojim, da té ne bodo zadoščale. Itzig Faitel Stern, moj najboljši prijatelj na univerzi, je bil namreč fenomen. Treba bi bilo lingvista, koreografa, estetika, anatoma, krojača in zdravnika za norce, da bi popolnoma dojeli in razložili Faitelovo celotno pojavo, kako je govoril, kako je hodil in kaj je počel. Da bo po vsem rečenem moja predloga ponudila zgolj skrpucalo, se ne gre čuditi. Vendarle se zanašam na svojih pet čutov, ki po danes prevladujoči literarni šoli docela zadoščajo za tvorbo umetnine; ne da bi se veliko spraševal po zakaj in kako ali da bi poskušal z

<sup>1</sup> [Naslov izvirnika *Der operirte Jud'*. Prevod je narejen po elektronski izdaji, dostopni na naslovu [www.ebook-bibliothek.org](http://www.ebook-bibliothek.org).]

<sup>2</sup> [Navajamo Prešernovo prepesnitev. Izvirnik se glasi: *Ha sieh! Ha sieh! Im Augenblick / Huhu! Ein gräßlich Wunder! / Des Reiters Koller, Stück für Stück, / Fiel ab, wie mürber Zünder. / Zum Schädel, ohne Zopf und Schopf, / Zum nackten schädel ward sein Kopf;*]

umetniško motivacijo ali celo transcendentalno konstrukcijo. Če namesto umetnine nastane komedija, naj odgovornost nosi šola. –

Itzig Faitel je bil majhen čokat možki z na desni nekoliko dvignjenim ramenom in prikoničenimi kurjimi prsmi, na katerih je vselej nosil široko plastronasto kravato iz težke svile, ki jo je krasil matiran ahat. Poklopca suknjiča na obeh straneh kravate sta vselej tekla z desne zgoraj proti levi spodaj, tako da si takrat, ko je Faitel hodil vzdolž robnika, dobil vtis, da ga zanaša s pločnika ali da hodi v diagonali. Faitel ni želel sprevideti, da ta konfiguracija njegovih oblačil izvira iz rombastega zamika njegovega prsnega koša, in je strašno bentil nad krščanskimi krojači. Obleke, ki jih je nosil, so bile vselej iz najfinejšega kamgarna. Obličje Itziga Faitela je bilo kar najbolj zanimivo. Žal ga ni videl Lavater.<sup>3</sup> Gazelje oko hruškasto motnega sijaja je plavalo v širokih ploskvah kot žamet gladke, lahno rumeno tingirane kože na čelu in licih. Da se je iz njega cedilo, je bilo onkraj Faitelovih moči. Itzigov nos je imel tisto visokosvečeniško obliko, kakršno je Kaulbach<sup>4</sup> v »Uničenju Jeruzalema« posodil najbolj sprednji in najbolj markantni figuri svoje slike. Obrvi so bile res zaraščene, a Faitel Stern mi je zagotovil, da je to zelo popularno. Vedel je tudi, da bodo ljudje s takšnimi obrvmi nekoč utonili; a to je razorožil tako, da je zagotovil, da nikoli ne gre na ladjo. Ustnice so bile mesnate in nagubane; zobje iz najčistejšega kristala, med njimi so pogosto ob nepravem času zazijale modrikasto rdeče debele dlesni. Brada in brki so bili povsem neporaščeni, saj je bil Faitel Stern še zelo mlad. Če omenim še toliko o prijateljevih nogah, da so bile oksaste, a vendarle ne prav pretirano zakrivljene, se mi zdi, da sem Itzigovo silhueto nekoliko naznačil. O neštetih obročkastih črnih kodrih na njegovi glavi bom govoril še kasneje. – To je bil torej studiosus Stern v mirovanju. A kdo, kateri klovn, kateri imitator

<sup>3</sup> [Johann Kaspar Lavater (1741–1801), pesnik in fiziognom, avtor dela *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe.*]

<sup>4</sup> [Wilhelm von Kaulbach (1804–1874).]

dialektov, kateri grimasar mi pomaga, da predstavim Itziga, ko je hodil, ko je govoril in gestikuliral. Že res, Itzig mi je dejal, da izvira iz francoske družine in je bil vzgajan francosko; že res, govoril je nekakšno, pa čeprav mehanično povsem zamaknjeno francoščino; a nesreča je bila, da je Itzig prekmalu prišel v bližnji Pfalz in izgovorjene glasove tega plemena posrkal s tako slastjo, kot bi šlo za med in mleko. Že res, Itzig je znal govoriti tudi visoko nemščino; a tedaj to ni bil Faitel, temveč nališpana lutka. Ko je bil Faitel sam zase in se mu ni bilo treba ženirati, takrat je govoril pfalško – in še nekaj. Vendarle prej še nekaj opazk o njegovem premikanju in agitacijah. – Itzig je med hojo stegna vselej dvigal skoraj do višine popka, tako da je bil nemalo podoben štoklji. Pri tem je glavo vselej tiščal tesno v plastronasto kravato in srepo zrl v tla. Dejansko bi lahko pomislili, da pri dviganju nog ne bo znal premeriti sile in bo stopil čezse. Pri boleznih hrbtenjače nastopajo podobne motnje; a Itzig ni bil bolan na hrbtenjači, saj je bil mlad in negovan. Ko sem ga nekoč vprašal, zakaj hodi tako ekstravagantno, je dejal: »De kam pridem!« – Prav tako je imel težave z ohranjanjem ravnotežja in med hojo so izpod kodrov na čelu pogosto tekle kaplje znoja. Tilnik je bil pri mojem prijatelju zelo močno in krepko razvit; kot sem domneval, zaradi težav in dela, ki ga je imel, da je glavo dvigal kvišku k Božjemu nébesu. Itzigova glava je bila v naravni drži vselej togo usmerjena k tlom, brada se je trdno zarila v svileno plastronasto kravato. – To je bil Itzig Faitel Stern, ko je miroval ali hodil svojo pot. Kakšne pa so bile njegove agitacije? – To je bilo odvisno od razpoloženja, v katerem se je Fajteles nahajal, ali je bil pri volji ali nezadovoljen, ali je soglašal ali želel oporekati. Močno v afektu ni bil nikoli; in da bi se razjezil, ga je ovirala celotna konstitucija. Ko pa se je razvnel in imel pripravljene dobre oportunitetne razloge, se je vzel, dvignil glavo kvišku, mesnato zgornjo ustnico, ki se je premikala kot kos usnja, povlekel nazaj, tako da so se razgalili zgornji zobje, z nazaj usločenim životom obe roki pahljačasto razprl navzgor, nekajkrat potolkel z glavo gor in dol ob prsi ter proizvedel ritmično odsekane trobentaste zvoke. Vse do tega

trenutka moj prijatelj ni rekel še prav ničesar. A iz celotnega zaporedja te gestikatorne mimike sem že vedel, v katero smer bodo tekle Faitelove razlage. Faitel je mijavkal, renčal, meketal in zelo rad ob pravem času proizvajal tudi glasove, kot bi se useknil, tako da si vselej natančneje, kot če bi zgolj navrgel nekaj besed, vedel, kako je razmišljal ter kako je bila naperjena in angažirana njegova notranjost. Če je bilo njegovo stališče dvomljivo, celo ogroženo, in je o kakšni neverjetni zadevi želel prepričati nasprotnika, je s preščipnjenim trebuhom rotirajoči život vrgel stran od nasprotnika tja čez proti sebi, kot da bi dotičnega s celotno telesno težo želel privleči k sebi. To dejanje je spremljalo vneto, prijetno godrnjavo renčanje. Kdor je to videl in slišal prvič, je osupnil in podlegel; pristal je že zaradi spoštovanja do vnetega akta pregovarjanja. A ko je Faitel spoznal učinek, ga je ta gnal k še nadaljnjim eksaltacijam. In nazadnje je postalo monstrozno. Toliko o njegovih agitacijah. – A kdo mi pomaga opisati govor Itziga Faitela Sterna? Kateri filolog ali poznavalec dialektov bi si drznil analizirati to mešanico pfalškega, semitskega žlobudranja, francoskih nosnikov in posameznih visokonemških, po sreči preslišanih, z odprto ustno lego izrečenih besednih tvorb?! Sam tega ne zmorem; in rad bi se omejil na to, da po fonetičnem sistemu bralcu predložim, kar mi je pri Itzigovih frazah ostalo v spominu. A pred tem moram v Faitelovem govornem načinu vendarle izpostaviti dve točki, ki gramatikalno terjata poseben interes. Tedaj se bo grozovita komedija, ki jo je Itzig Faitel Stern uprizoril v Heidelbergu, kjer sva oba študirala, odvila brez prekinitev. Faitel je imel med neštetimi bežnimi in komaj opisljivimi posebnostmi svojega govornega načina predvsem dve – kako naj to poimenujem? – jezikovni partikuli, ki sta se na določenih mestih vselej ponavljali in sta se mi na koncu v zavest vtisnili kot sintaktična delca s posebno pojmovno vrednostjo. Faitel Stern je, na primer, ko sem ga povprašal o neznanskem luksuzu v njegovi garderobi, njegovi toaleti, dejal: »... a ssi ne smem kup't éne nove obléke, énga liipega klobuka – 'menerá, fejne lakaste škorne, – 'menerá, ko ssem potém én fejni mošš! Deradáng! Deradáng! ...« (Zibanje

života sem in tja! Razpiranje rok v višini ramen v lahko čepeči drži; navdušen pogled s steklenim refleksom; razgaljenje zgornjih in spodnjih zob; obilno izločanje sline.) –

Bralec bo tu z začudenjem odkril dve besedi, ali bolje, en aneks, privesek, in en medmet, ki ju bo zaman iskal v vsakem slovarju. »– *'menerá*«, nekakšno mrmranje, kratek-kratek-dolg, s poudarkom na zadnjem zlogu (anapest), je bila obešena na samostalnike in jim podelila nekakšen poseben, patetičen pomen; če se je samostalnik končal s soglasnikom, se je pogosto privesila »– *'meneré*«, in sicer s takšno rožljajočo hitrostjo, da je poudarek ostal na samostalniku in se je aneks priključil kot mrmrajoči zvok iz štirih kratkih zlogov (torej dvojni *pyrrhichius*). Včasih se je tudi zdelo, da naj bi »– *'meneré*« zgolj vzpostavila povezavo z naslednjo besedo, če se je ta začela s težkim vzglasjem za Faitelov jezik. Zato se je uporabljala zgolj pri hitrem govorjenju in povišanem razpoloženju. Kakršnega koli deklinatoričnega značaja oba aneksa besedi, ki je bila z njima povezana – kot se dogaja pri nekaterih črnskih jezikih –, nista bila sposobna dati. – Povsem drugače je bilo z močno nazalnim »*Deradáng!*«. To je bil medmet, vzklična partikula, imel je torej samostojno besedno in pojmovno vrednost; izgovorjen je bil predse, široko, žlobudravo, s slinastimi usti; vselej je zaključil stavek, in zdelo se je, da pomeni toliko kot: Velja! A nimam prav?! – Vidiš torej! – Kdo bi to mislil?! – Glej hudiča; ipd. – Ja, dragi bralec, lahko se trudiš, kolikor hočeš, da bi izgovoril »*Deradáng! Deradáng!*«; tako mastno guturalno, tako mehko kruleče, tako slinasto kot Itzig Faitel Stern tega ne spraviš skupaj.

Bralca ne bi rad še naprej puščal v nejasnosti, kako sem prišel do te nenavadne družbe; in ne bi si rad navesil plašča, ki bi mi slabo pristajal, s tem, da bi bralcu pustil, da prične domnevati, kako je bilo sočutje tisto, ki me je prineslo v bližino tega grozljivega kosa človeškega mesa, imenovanega Itzig Faitel Stern. Goto vo je bilo pri tem veliko, kako naj rečem, medicinske, ali bolje, antropološke radovednosti; ob njem sem se počutil kot ob kakšnem črncu, čigar izbuljene oči, rumene beločnice, čigar potlačen nos,

mehkužčaste ustnice, slonovinaste zobe, čigar vonj zaznavamo z začudenjem in čigar občutja in najskrivnejša antropološka ravnanja bi prav tako radi spoznali; morda je bilo zraven tudi nekaj sočutja, ne veliko. Z začudenjem sem opazoval, kako si je ta monstrum naložil najgrozotnejše muke, da bi se vživel v naše razmere, v naš način hoje, mišljenja, v našo mimiko, v izražanja naših čustev, v naš način govorjenja. A zame je bil tu vseeno še nek močnejši, bolj egoističen razlog – da bi izvedel kaj o talmudu, ki je bil Faite-lova religiozna knjiga; v veliki meri so me zanimale vse nenavadne govornice, ki so bile v obtoku o tem obsežnem zakoniku. Itzig sicer ni bil kakšen talmudist; a vendarle je vedel marsikaj; in poznal je obilico malih običajev, šibkosti, praktik, skurilnosti, ki jih ni bilo moč najti v knjigah in prevodih talmuda in ki so zame imele veliko antropološko vrednost. – Seveda sem moral s strani mojih kolegov na Heidelbergu, ki niso hoteli dojeti, kako sem si Itziga Faitela Sterna izbral za družbo, prenašati cel kup najbolj čudaških govoric o meni; govoric, ki so bile povečini vezane na Faitelovo premoženje, na njegov denar; kajti Faitel Stern je bil neizmerno bogat. Heidelberg je bil takrat premajhno mesto in študenti so tam igrali vse preveč pomembno vlogo, da pojava, kakršen je bil Itzig Faitel Stern, in vse, kar se je gibalo okrog njega, ne bi postala predmet največjega dnevnega zanimanja. In Faitel Stern, da rečem še enkrat, je bil neke vrste židovski Kaspar Hauser; človek, ki je bil po sledi nenadne odločitve kar naenkrat, s torbami, polnimi zlata, iz ozkosrčne, shematične, zatohle, po plenicah smrdeče, žlobudrave, grimasaste kramarije svoje družinske vzgoje vržen tja na veliko cesto življenja evropskega mesta in se je tam bebavo, z zoprnimi gibi, zasmehovan-občudovan, začel razgledovati naokoli.

A tako ni moglo več naprej. Takoj po prvih dneh najinega poznanstva sem Faitelu dal predlog glede njegove pretvorbe v malce modernem smislu in pri tem naletel na kar najbolj hvaležen sprejem. Najbrž nisem pozabil dejati, da sva oba študirala medicino. In da se je Faitel zapisal temu študiju, je bil glede na vse, kar vemo o njegovi fizični zunanosti, gotovo ugoden *Testi-*



*monium intellectus.* – »Faitel,« sem mu dejal nekega dne, – »Morate spremeniti vašo hojo; saj ste vendar popolnoma zakrčeni; in pri tem tarča posmeha celega mesta!« – »Kej nej zaboga nardim,« je vzkliknil Faitel in z veliko silo svoje ploske noge nemočno zabil v tla, – »tko hodim vse žive dni; tud moj oče tko hodi, in je postal stari Stern Salomon! – Déjte mi nóvo ukostje; platšam!« – »Pláčati!« sem vzkliknil, – »to bi bilo že prav; a kdo bo zmogel ponovno izravnati vaše angleške<sup>5</sup> kosti!?« – Zedinila sva se, da za nasvet povprašava ortopeda. Najodličnejši predstavnik te discipline pa je razložil, da je Itzig prestar, kosti so se razvile predaleč; priporočil pa nama je profesorja Klotza, slavnega heidelberškega anatoma, da bi znanstveno pregledal Itzigov skelet. Odšla sva k slavnemu možu. Ta je na golem Itzigu opravil vse mogoče meritve, mu nato naložil, da hodi gor in dol, in nazadnje sklenil roke nad glavo: kaj takega se mu v življenju še ni zgodilo; nato je šel po znano knjigo: Meyer, Statika in mehanika človeškega okostja, Leipzig 1873, katere druga izdaja mu je bila predana; zlovoljen je menil, da mora z ozirom na Itziga predelati celotno knjigo; nato je vmes postavil nenavadno vprašanje, ali je gotovo, da je bil Itzig rojen človeškim staršem. To je bilo mogoče kar najbolj neizpodbitno dokazati. »Tedaj« – je svoja izvajanja zaključil profesor Klotz – »mi ni treba opustiti vsakega upanja, da sklepe študenta Sterna ponovno pripeljem na raven, podobno človeški gibalni formi; samo« – se je obotavljal slavni anatom – »sredstva in poti« ... »Platšam,« je vmes hitro vzkliknil Faiteles, ki ga je zajela nenadna slutnja, »platšam! Platšam mojo nóvo staturo; gospod profésor bo imel veliko denarja-ra, Deradäng! Deradáng! (izgovoriti zelo široko). Platšamera! Deradáng! Deradáng!« (Razpiranje rok v višini ramen; poprijemanje za izrez telovnika; nihajno zibanje gor in dol z životom; smehljajoča lega ust; zgornji zobje razgaljeni; obilno izločanje sline.)

Zdaj so za Faitela prišli težki časi. Dneve in noči je visel v iztegnjeni legi, da bi z lastno telesno težo raztegnil skoliozne kosti,

<sup>5</sup> [Angleška bolezen je zastarel izraz za rahitis.]

ali pa tičal v mavčnem korzetu; tilnik so s krvavo operacijo skrajšali in ga napeli, da bi Faitelu omogočili pogled v nébes. Tedne dolgo so bile kosti, zdaj v novem zgibu, potrebne vaje in nadaljnega razvijanja pri učitelju telovadbe. Vse se je dogajalo v posebej za Faitela odrejenih privatnih urah, saj nikogar ni mikalo vaditi z njim; vaje za drugega niti niso bile uporabne, prav tako niti Faitel ni hotel biti viden pri svojih vratolomnih eksercijah. Enorme vsote so romale v roke gimnastov, bandažistov, ortopedov in – profesorja Klotza, ki je vse skupaj vodil in nadzoroval. Po četrto leta so bili vidni zasilni rezultati. Na oksaste noge ti korekcijski poskusi seveda niso mogli imeti učinka, saj zanje ni bilo kakšne nižje ležeče nasprotne teže, ki bi jih raztegnila. Faitela so pomirili, tako da so ga prepričali, da takšne noge nastopajo tudi pri ostalih razredih ljudi, na primer pri pekih ipd. A Faitel je bil neumoren. Odkar se njegova špičasta brada ni več zarivala v plastronasto kravato, je bil trdno odločen »posstati tudi fejni otrok človeškega rodu kot Goj-menera, in se odpovedati celi fizienemiji židovstva«. – Tedaj se je ravno pojavila tista drzna operacija, ki so ji rekli *brisement forcé*; pri tem so namerno zlomili težko ukrivljeno kost in jo nato obravnavali kot naključni zlom, tako da sta se oba dela zacelila v ravni liniji. Ta postopek so uporabili pri Faitelovih oksastih nogah. Večtedensko mirovanje za vsako nogo, bolečine in vsakovrstne obveze ter neznanski stroški – da bi bil ta postopek natančno izveden, je tedaj prišel poseben zdravnik iz Pariza; to so bile posledice in stranske okoliščine te kure. – Stari Salomon Stern je pošiljal menico za menico, ki jo je vsak poslovnež z veseljem honoriral. Nato so prišli na vrsto tedne trajajoči poskusi hoje z na novo ozdravljenimi udi. In dejansko, ko se je Faitel Stern prvič odpravil ven, je izdatno napredoval. Postal je nekaj višji in že je bil videti kot ugleden človek. Vse je bilo in je še dolgo ostajalo zares togo; a vendarle je zdaj lahko hlinil normalnega človeka. Obraz je bil videti raven kot sveča; brada se je šele sedaj pokazala strašljivo dolga in špičasta; kurje prsi so bile sploščene in poklopci suknjiča so tekli naravnost navzdol. Da bi Faitelu preprečili prostaško, udobno zibanje sem

in tja z životom, pri čemer je bilo slišati njegov nazalno-guturalni »Deradáng, Deradáng«, so mu, podobno kot pri psih, okrog bokov, na golo kožo, namestili bodičasto ovratnico, tako da ga je pri bočnih nagibih takoj silovito zbodlo. To vse je Faitel Stern prenašal s heroizmom in stal vitko zvezan kot kakšna jelka. A poglavitna zadeva je bila šele na vrsti. Jasno je bilo, da ga z govorom, ki smo ga za pokušino prikazali, ni mogoče pripeljati nikamor. Bil je izraz umazanih, nizkotnih, strahopetnih nazorov. In četudi bi sprva šlo le za zunanjo prevaro, je bilo vendarle zaželeno, doseči jo čim prej. Ker je bilo brezupno, da bi ga z njegovo pfalško židovščino napeljali na ozko sorodno čisto visoko nemščino, so ga na pravo pot poskusili pripeljati prek absolutnega nasprotja njegovemu dosedanjemu lajnjanju; priskrbeli so hanovrskega dvornega učitelja, čigar svetlo nazalen, žvenketajoč način govorjenja je moral Itzig ponavljati kot kak šolar, stavek za stavkom, tako da se je visoke nemščine učil kot popolnoma tujega jezika. S kolegij-sko svobodo in raznolikimi meniji so celo pripravili nekaj hanovrskih študentov, da so Itzigu za celoten semester delali družbo. Ta vrsta ukrepov je bila rezultat strokovnega posveta s slavnim tübinskim lingvistom tistega časa, k čemur so pritegnili še heidelberškega fiziologa. Ta moža sta izhajala iz naslednjega premisleka: v naših možganih je vselej rabljen zgolj del za govor usposobljenih razdelkov, in vselej le na eni strani, levi ali desni; pritegnitev teh, do sedaj neizkoriščenih razdelkov v namene novih jezikovnih tvorb ni izključena; saj nastopi tudi po sami naravni poti – po boleznih ipd. A pri tovrstnih poskusih velja paziti na to, da v besednih in glasovnih tvorbah novega jezika nič ne spominja na stari idiom, ker sicer nastane zmešnjava; kot se je izrazil tübinski specialist: pri Itzigu je treba zgraditi nov jezikovni otok. Nato so natančno preiskali, kateri nemški dialekt je glasovno najmanj soroden Faitelovi pfalški židovščini. Najprej so prišli do pomorjanskega. A Faitelu je bil ta pretežak. Končno so se zedinili za hanovrski dialekt. Bralec si lahko misli, da so ti prefinjeni prognostični izračuni stali strahotno vsoto denarja. Te jezikovne eksercicije so se nadaljevale skozi cel semester.

Bralca ne morem zadrževati z vsem opremljanjem, spremembami, vsajanjem in šarlatanstvom, ki se mu je podvrigel Itzig Faitel Stern, podvrigel z najstrahotnejšimi mukami in silnim heroizmom, da bi postal enakovreden zahodni človek. Vedno znova je bedel, študiral tajne krščanske poteze, kopiral pačenje ust, napihovanje čeljusti in agitacije, se prepuščal heroično-tevtonskemu žanru, kot tudi plavolaso-naivni, sladkobno smejoči se mladeniški hoji. Ten, pšenično rumena barva Faitelovega obraza, se je seveda moral umakniti finemu, pastoznemu svinčenemu tenu, ki ga je Itzig znal imenitno nositi. Da se je Faitel nekoč štiri tedne hranil z neko meni nepoznano drogo v obliki zelenjave, da bi po naravni poti prišel do kavkaške svetle polti, glede tega ga imam le na sumu. Relativno enostavna in nenevarna procedura, ki pa je imela neznanski učinek, je doletela lase. Tedaj se je ravno pojavil angleški šampon, ki je sicer, ker je bil tajnost, povzročil ogromne stroške, a je vsakršne temne lase spremenil v čudovite zlate. Prvi angleški frizerji so takrat pripotovali v Nemčijo in eden od njih se je naselil v bogatem Heidelbergu, ki ga je nenehno obiskovala visoka gospoda. Fajteles je bil eden prvih, ki se je podvrigel tej proceduri. Z njeno pomočjo so se smolasto črni kodri, v katerih se je vselej zadrževal pot sumljivega vonja, pretvorili v zlate kodre; te kodre so nadalje s pomočjo ne prav nebolečega postopka raztegnili v dolge germanske pramene; napravili so preprosto, severnonemško frizuro in – nemi, nerodni germanski mladenič, kakršnega je Schwind<sup>6</sup> občasno prikazal na svojih slikah, je bil dokončan. Fajteles se je poimenoval Siegfried Freudensterin in dal spremeniti svoj vpis v matični knjigi in ostale dokumente.

Faitel je sedaj postal povsem drug človek. Zadnje procedure – bil je tako previden, da jih je izvedel med počitnicami, v okolici mesta – so ga spremenile do neprepoznavnosti. Predlagali so mu, naj se vpiše na drugo univerzo. A to je zavrnil; predvsem zato, ker je želel ostati v bližini profesorja Klotza, ki je še vedno držal v rokah celotno Itzigovo psihofizikalno vodenje. In dejansko,

<sup>6</sup> [Moritz von Schwind (1804–1871), avstrijski slikar.]

odkar si je pozlatil lase, Faitela v Heidelbergu niso več spoznali. Bil je sin hanovskega zemljiškega posestnika in gibal se je v najfinejši družbi. Severnonemškega drdranja se je učil z igrivo lahkoto in je z njim, kamor je prišel, dosegel prav izreden uspeh. – A Faitelove ambicije so zrasle. – *Faiteles! Lépi Žiid, fejni Žiid, elegantni Žiid* – pogosto je Faitel tako govoril sam sebi, a le v miselni govoric, ko je stal pred ogledalom –, si zde postal en kristjan, osvobojen vsega židovstva? Lahko zde greš, kamor 'češ, in se vsedeš med fejne ljudi, ne da bi kdo lahko rekel: to je tut en ud naših ljedi? – Faitel je vedel, da temu še ni bilo tako. Ja, kar zmore pomada, šminka, belo platno, nekaj metrov kamgarna, vatiranja in nekaj lakastega usnja na človeku proizvesti, to se je na Faitelu zgodilo. A kako je bilo to videti v notranjosti? –

Je imel Faitel dušo? O tem so se že mesece prepirali vsi tisti ljudje, vzgojitelji, zdravniki ipd., ki so imeli opravka z njim. Dušo, seveda, ki je bila nujna, da bi pred poroko izdaval nekaj hinavskih fraz ali v pravem trenutku ubogi pari vrgel par srebrnikov, to je Faitel posedoval tako kot vsakdo drug. A Faitel je slišal o tisti čednostni, nedoločljivi germanski duši, ki lastnika obdaja kot vonjava, od katere človekova narava prejme svoje bogate zaklade in ki tvori šibolet germanskih nacij, ki jo vsak, ki jo poseduje, pri drugem takoj spozna. To dušo je Faitel želel imeti. In če ni mogel imeti pristne kolonjske vode, je želel ponaredek. To dušo si je želel prisvojiti vsaj v njenih izkazovanjih, v njenih pojavitvah. Svetovali so mu pot v Anglijo, kjer je najti najčistejši ekstrakt te germanske duše. Zaradi jezikovnih prepek je ta načrt kmalu spodletel. Znani pedagog je menil, ali ne bi bilo mogoče višjega cilja doseči z nadgradnjo na temelju običajne, navadne duševne zasnove, prisotne tudi pri Faitelu. Znameniti profesor s Cambridgea Stokes je malo pred tem izdal svoje »psychological researches«, na temelju katerih je primarno duševno zasnovo pri ljudeh, kot je bil Faitel, razlagal ne kot duhovno posest, temveč kot mehanično funkcijo, »rotation work«, kot se je izrazil. Ta nova teorija je povzročila, da so nadaljnje vzgojne poskuse pri Itzigu Faitelu opustili.

Med vsemi preizkusi in preiskavami je Itzig nekoč izstrelil vprašanje: kje je torej sedež duše? – Morali so mu razložiti, da odkar je Descartes izvedel svoj neuspeli poskus, da bi sedež duše postavil v epifizo v možganih, z lokalizacijo te duhovne sile niso več poskušali; da gre dušo vse prej razumeti kot součinek določenih telesnih in duhovnih funkcij; in da – ker je slednja na določen način odvisna od kvalitete krvi – je tako mogoče s precejšnjo verjetnostjo postaviti trditev, da je sedež duše kri in njena spremenljiva stanja. Odtod je Faitel v hipu izdelal načrt za eno svojih najbolj drznih procedur; kajti več dni po tej diskusiji ga je bilo moč slišati, kako svojim najbolj intimnim znancem veselo razlaga: »Kupm si krščansko kri! Kupm si krščansko kri!« (Čeprav so mu vzgojitelji ta žargon najstrožje prepovedali.) – Bralec bo zmajal z glavo. A ne sme pozabiti, da je bil Itzig Faitel Stern študent medicine in je bil poučen o vseh zadevnih področjih. In nadalje je tu mesto, da spomnimo na to, da so se v času, ko se odigrava naša pripoved, pojavile *transfuzije*, vbризgavanje krvi iz sočnega, dobro prekrvavljenega telesa v slabokrvni, bolehnih organizem skozi površinsko žilo na roki. Te operacije so bile neznansko nevarne in so danes že docela opuščene. Faitelu so to resno odsvetovali, a ni se dal odvrniti. Kljub temu pa je bilo treba premagati še velike težave. Priskrbeli so že šest do osem krepkih ljudi, ki naj bi za luksuriozno plačilo žrtvovali vsak po liter krvi. Ko so slišali, da gre za Žida, so se umaknili, govorili o krvi, ki je bila zaradi Židov prelita na križu, in ni jih bilo več mogoče pripraviti do tega, da bi držali besedo. Šele ko so pregovorili več krepkih schwarzwaldskih žensk, ki so prišle na sejem, da še enkrat puščajo kri, je bila glavna težava odpravljena. Faitel si je v sosednji sobi sam nastavil nož; in čeprav je bila količina izločene krvi natančno predpisana, je iz odprtih žil v topli vodi brizgalo, dokler se ni nezavesten zgrudil. »Židovskosti« se je želel znebiti in jo iztočiti, dokler je šlo. V teku popoldneva so mu z veliko previdnostjo postopoma vbризgali osem litrov krvi osmih krepkih kmečkih deklet. Faitel je po večdnevni nezavesti iz nevarne procedure izšel nepoškodovan. A o uspehu, psihičnem uspehu, se ni nikoli

zares pustil zasliševati. Ravno velik se ni zdel, kajti po nekaj tednih ga ponovno najdemo pri novih poskusih, da bi se dokopal do posesti nemške duše.

Tako se je, predvsem v damskih krogih, na pamet učil patetične in sentimentalne pesniške odlomke in ostro opazoval položaj ust, dihanje, odpiranje oči, geste, določene ihteče glasove, ki so le s težavo in hripavo izražali iz prsi, prepolnih čustev. Ko mu dame ob estetičnih čajankah niso zadostile, so iz bližnjega Darmstadta zanj prišli dvorni igralci, junaki in ljubimci, in z njimi se je učil Romeovih monologov ipd.

To je dejansko prineslo večji uspeh. Faitel je sedaj z veliko spretnostjo v dikciji izrekal stavke, kot so: »Ah, saj Vam pravim, če dobro pomislim, če to dobro pretehtam, se mi pogosto stemni pred očmi in stisne me pri srcu ...;« – pri tem nekaj odrezavih gibov, obe roki pritisnjeni na levo stran prsi – dejansko prav večč izliv čustev. Oko je kajpada matirano razlito, kot gnila hruška mirovalo v jamici. A vendarle je mnoge znal prevarati. Odlično mu je uspevalo stisnjeno vzdihovanje. In nekoč je dobil zadoščanje, da je neki kolega v damskem krogu o njem dejal: ta Siegfried Freudenster n je skoz in skoz srčen človek.

A Faitel je imel še kup drugih, starih, podedovanih navad, idejnih krogov, skurilnosti in čudaštev. Ko sem pogosto ob večerih z njim odšel na sprehod, se je rad prepuščal premišljevanju in se nato – ali je hotel rekapitulirati uro verouka ali zasmehovati svoje prejšnje učitelje – s spremenjenim, nergajočim rabinskim glasom pričel takole izpraševati: »Kaj dela Jehova na začetku dneva?« – Nato si je odgovoril z lastnim glasom, a s predrznim, šaljivim akcentom: »Štutira Postavo!« – (Spet prvi glas:) »Kaj pa sveti Bog dela potem?« – (Drugi glas:) »Potem sedi in vlada celem svetu!« – »Kaj pa dela Jehova spet potem?« – »Nato sedi in hrani cel svet!« – »Kaj pa dela potem?« – »Nato sedi in kopulira može in žene!« – »Kako dolgo sveti Bog kopulira može in žene?« – »Tri ure dolgo kopulira sveti Bog može in žene!« – »Kaj pa dela nato popoldne sveti Jehova?« – »Popoldne ne dela n'č, Jehova; počiva!« – »Preklet bod! Kaj to pomeni, da n'č ne dela sveti

Jehova? Kaj bo delal? Kaj dela sveti Jehova popoldne – he?» – (Zdaj se je zdelo, kot da iz zadnje šolske klopi odgovarja oddaljen oster deški glas.) »Popoldne se sveti Jehova igra z Levia-tanom!« – »Seveda! (je zdaj vpadel rabinov glas) Igra se z Leviatanom.« – Ob takšnih urah je bil Faitel presrečen in se je vedel kot divji mladenič. Ko sva nato prišla pred mesto, je včasih vzel še svoj beli robec, ga obesil okrog vratu, ga spredaj pridržal z dvema koncema in pričel v zavijajočih lestvicah s tulečim grgrajočim glasom izpuščati cele gore napevov nenavadno navdušeno-vedrega značaja, z besedilom, ki mi je bilo tuje; dokler mu niso izstopile oči in mu je pena prišla na usta; nato se je telesno skoraj zgrudil in je kot pijanec brezumno tekal poleg mene. Ko je spet prišel k sebi, je ostal miren, obrnjen vase, se obnašal zelo skrivnostno in se zdel preplavljen z nepoznano srečo. – O vsem tem njegovi učitelji seveda niso smeli ničesar vedeti; ti so z grozo zavrnilo vsako navado, vsak glas in gesto, ki ga je lahko spomnila na prejšnjo konstitucijo. A tudi sam sem Faitela imel na sumu, da je na samem še naprej počel vse prejšnje neumnosti. Podnevi je bil v evropskem korzetu, prevezan, nadzorovan, strogo opazovan. A ponoči, ko so odpadle vse verige, ko je slekel bodičasti pas in ležal v postelji – brez dvoma, tedaj se je kot prej zibal z medenico sem in tja, vtaknil razprte roke v fingiran izrez telovnika, grgral in krulil, tedaj je na dan prišlo »*Deradáng! Deradáng!*« in vsa pfalško-židovska poplava grehov. – A Faitel je imel še druge stvari, ki so bile še bolj neizkoreninljive, saj jih ni bilo mogoče, tako kot gibe, obvladati z voljo, temveč so tičale v njegovi fantaziji. Popolnost me tu sili, da se dotaknem nečesa neokusnega: Faitel je imel strah pred straniščem. Verjel je v starohebrejske duhove nesnage in stranišč, ki so človeka med njegovim nadvse nujnim opraskom nadlegovali in se ga pollašali, ki pa se jih je dalo ubraniti z določenimi molitvami. Ker teh molitev ni več znal oziroma jih ni mogel več prepričljivo izgovarjati, je njegov strah še toliko bolj porasel. In le okoliščina, da se zadevni duhovi v prisotnosti še koga drugega niso upali nad človeka, je Faitelu ustvarila priložnost – ki si jo je bilo prej seveda treba priskrbeti –, da v miru zadosti tako nujni potrebi.



Takšna sta bila Faitelova prenova in preoblikovanje. Na znotraj mnoge stvari še niso bile na novo zasedene in stare funkcije so bile še vedno aktivne. Na zunaj je bilo vse zloščeno, skrtačeno, dobro uvežbano in natančno utečeno. Konec koncev so morali biti Faitel ter njegovi učitelji, vzgojitelji in inštruktorji z doseženim zadovoljni. In profesor Klotz, čigar skrbno oko je od semestra do semestra z velikim zanimanjem bedelo nad svojim človeškim delom, bi se v občutku sreče mogel umestiti med direktorja cirkusa, ki je težavnega konja končno pripravil za areno, in tistega vzvišenega stvarnika, ki je hladnemu kupu zemlje vdihnil življenje. – Kaj ni tudi Klotz zoprnemu okostnjaku vdihnil novega življenja? – A eno je še manjkalo: to dragoceno pridobljeno človeško raso je veljalo razploditi. Novo pleme naj se cepi z najfinejšim zahodnim poganjkom. Plavolasa Germanka naj pomaga ohraniti s čudovitim naporom pridobljeni rezultat. Tako je govorila teorija. V praksi se je to glasilo: revna, a čedna uradnikova hči svetloplavih las Othilia Schnack naj poda roko enormno bogatemu sinu posestnika Siegfriedu Freudensternu. Tako je bilo domenjeno in Faitel je bil tako zadovoljen. Dejansko je stari Salomon Stern, ki je mirno sedel na svoji vasi v Pfalzu (ki je bila skoraj cela v njegovi lasti), pri Hannoveru kupil posest, da bi mladima človekoma ponudil prvo bivališče. Hanovrski študenti, ki so enkrat že odlično služili kot jezikovni inštruktorji, naj bi tačas priskrbeli nujno vpeljavo družine v hanovrske mestne in deželne kroge. Stari Salomon v Patzendorfu (stari Salomon je živel v Patzendorfu) je za ta primer poplačal nekaj majavih hipotek na hiše staršev dotičnih mladih mož. Pri prvih heidelberških dobaviteljih so za primer sklenitve zveze naročili naravnost čudovito balo. Ta je na vse družbene kroge univerzitetnega mesta zdaj spet vršila neizmeren pritisk. O zvezi so toliko govorili, da je na koncu to pomenilo: do zveze mora priti; to razmerje ne sme razpasti – kot da bi se sploh kaj pričelo. Dekle Othilia, s svojimi zvezdnimi očmi, je bilo odprto, ljubeče bitje, a z močnim dekliškim instinktom. V prisotnosti zlatolasega mladeniča z drdrajočimi govornimi organi ji ni bilo prav prijetno. Imela je slabe slutnje, a svojega suma ni

mogla potrditi. Oče, boječ mož, ki je s pridnostjo in poštenostjo prišel od diurnista do nižjega uradnika, je bil boječ značaj, ki je vselej poslušal, nikoli rekel ne, z majhnimi koraki drobenceljal sem in tja, brado in tilnik skrival v neškrobljen visok tog srajčni ovratnik, in takoj ko je opazil, da se bliža kakšen družinski razgovor, vzel klobuk in palico in se odpravil na sprehod. Mati, prsata, okorna gospodinja, ki je tu in tam še rada šarmirala, a je bila energična in sposobna, je bila odločno za zvezo. V ušesih je že nosila kot golobje jajce velike briljante Faitela Sterna. Tej bistri ženski je bilo sumljivo le, da so se za sklenitev poroke tako ogreli heidelberški profesorji, zlasti z medicine. Hotelirji, dobavitelji vin, *marchands de mode*, veziljski trgovci, slaščičarji, draguljarji, oglasna ekspedicija, posredniki, kočijaži in nosači so bili seveda za zvezo. Tudi Othilijine prijateljice so bile prej za poroko. Protestantska duhovščina – Othilia je bila protestantka – je prav tako pritrjujoče prikimala celotnemu projektu. Da niso videli prav nikogar od Faitelovih sorodnikov, je v družini Schnack povzročilo nekaj nelagodja. Reklo se je, da so starši priletni, in dolga pot iz Hanovrskega! A ko bi se pokazal le ženinov brat, ali še raje sestra! A krakajoča zalega tam doli v Patzendorfu je seveda pazila, da ne bi dala glasu.

Faitel je bil sedaj v šestem semestru; njegova znanja in dobro vodenje so bila poplačana. A pozornost je vzbudila vest, da je profesor Klotz mladega hanovrskega študenta, ki je ravno opravil izpite, imenoval za svojega asistenta. Za to imenovanje je bila potrebna ministrska potrditev v Karlsruheju. Ta se je zgodila. A dala je novo hrano za govorice o bogati poroki v Heidelbergu, ki so že krožile v Karlsruheju. Deželni knezom vse to govorjenje ni moglo uiti. In nekega dne je šef biroja staremu Schnacku z razneženim nasmehom dejal, da so v Karlsruheju – na dvoru – govorili o zvezi njegove hčere. Zdaj je bilo gotovo! Staremu diurnistu je glava togo in nemo še naprej tičala za kravato. Niti vdihniti nista uspeli mokri, s ščetinami črno posuti ustnici, dokler dolginasti, mršavi šef z dolgimi škrici ni bil ponovno zunaj. Nato je stari Schnack na delovni pult vrgel pero, da je vse pobrizgalo, in sopiha-

joče pohitel domov. »Na dvoru! Na dvoru!« Zdaj ni bilo več zadrževanja. Uboga Othilia, ki je tresoče poslušala, se je hlipajoče vrgla v materin objem in dejala, da bo poslušna. Mati pa je takoj napisala sporočilo gospodu asistentu Freudensternu, in poroka je bila določena. –

Dragi bralec, sedaj pa bi nekaj besed rekel še Tebi. Si kdaj slišal, da ljudje pozimi nosijo plašče, katerih zgornja obroba je prešita z dragocenim krznom, da bi napravila vtis, kako je celoten plašč tako podložen? Malenkost, kajne! Mala slabost! Nosiš tudi Ti takšno krzno? O, tedaj ga vrzi proč, če si mož. Sicer ti utegne nekega dne krzno zlesti na usta, ko boš najbolj hlatal za zrakom. (Če pa si ženska, tedaj ga nosi.) A malček krzna, kajne, toliko govora o tem! – Dobro! – Toda, a si že, dragi bralec, videl ljudi, ki takšno krzno nosijo okrog svoje duše? Da bi prekrili luknjičavo in borno stanje svoje duše? In da bi dali vtis, da imajo plemenito, v fino sukno odeto dušo? Fuj, sramota! O, govno in mizernost! Ko bi se bila kdaj kakšna poštena, odprta, morda še v preozko konfirmacijsko sukno oblečena duša zgrozila ali bila prevarana? – Mar tudi sam, bralec, poseduješ takšen ovoj za svojo dušo? O, tedaj vrzi to knjigo v kot, če si mož, in izpljuni! To ni zate. Le ženska sme lagati in se oblačiti v lažne ovoje. –

Si morda, dragi bralec, že videl živali govoriti med seboj? Dva goloba, dva petelina ali dva psa, ali celo dva lisjaka? Kajne, kako grulijo, gagajo, bevskajo, cvilijo, mahajo z repom in vijugajo s telesom? Misliš, da se razumejo? Gotovo! Gotovo! Vsak v hipu ve, kaj drugi hoče. A dva človeka? Ko vohljajoče stikata glavi in se ogledujeta; in se nato prične žongliranje z obrazi; mežikata, pogledujeta, se mrščita, napenjata čeljusti, grizljata, v prazno žvečita, cvilita »Ja, pa še kaj!« in »Hudiča, hudiča!«. Kaj počneta? Se sploh razumeta? Nemogoče! Tega vendar nočeta. Ne moreta in ne smeta se. Laž jima to preprečuje. O, konjske fige in smrdljiva smola, delikatese ste nasproti temu, kar ljudem prihaja iz ust!

Ko je Prometej od Boga končno prejel dovoljenje, da sme delati ljudi, se je to zgodilo pod izrecnim in ponižujočim pogojem, da morajo posedovati lastnost, ki jih postavlja globoko pod živali.

Prometej, ki je le hitel, da bi svojo umetnino videl dokončano, je rekel da. O, podla pogodba, zaradi katere smo vsi rojeni pod enakim znamenjem laži! Si bila morda Ti vzrok tistega velikega stolpa laži v Babilonu, kjer so se ljudje morali raziti, ker se že tedaj kljub vsemu hrkanju in gestikulaciji niso več razumeli? In če so germanski narodi, ki so bili ustvarjeni nazadnje, od tega ohranili zgolj drobec, ker je bilo pri predhodnih, aziatsko-romanskih plemenih potrošeno že toliko substance laži, je to še vedno dovolj. – O bralec, če moreš, izpljuni to govno kot gnilo sluz, in pokaži svoje ustnice, svoje dlesni in svoje zobe, kakršni so! – In sedaj poslušaj zaključek komedije o Faitelu. –

V gostilni »Pri belem jagnjetu« v Ulici mučenikov v Heidelbergu je bila velika jedilnica napolnjena s sijajno družbo, ki je prisostvovala poročnemu slavlju Othilie Schnack in Siegfrieda Freudensterne. Kaj takega se v univerzitetnem mestu že dolgo ni zgodilo. Ali je posvetnemu slavlju predhodila tudi cerkvena zaobljuba? Tega ne vem. Domnevno. Protestantске papirje za Freudensterne je priskrbel že sočutni hanovrski duhovnik. Manjkalo ni nič razen potrdila o cepljenju iz matične občine. V Lüneburški resavi je bilo mnogo občin, ki so se srčno veselile prirastka prebivalcev z osebo, kot je bil gospod dr. Freudestern, ki je ravno dal volilo 5000 guldnov za restavracijo cerkvenega kora. – Tudi bralec se mora zdaj, ob zaključku afere, še potruditi, da si »Faitela« izbije iz glave. Le Freudestern je ime junaku zgodbe; plavolasi, visokorasli mladenič stoji pred nami, ali se prej ravno pogovarja za mizo s profesorjem Klotzem, medtem ko servirajo kompot. – Seveda so oblika zob, mesnate ustnice, nosna obroba na Faitelovem obrazu morale ostati, če niso želeli z operacijo proizvesti pošasti; in kdor je imel oko za take reči, je v Freudesternovem profilu prepoznal čutni, meseni, našobljen Sfingin obraz iz Egipta. A prvič nima vsak očesa za take reči; drugič nikogar ne vidimo vselej iz profila; tretjič je bila poroka, kjer neprijetnih reči sploh ne vidimo; četrtič je bilo še vedno sporno, ali je egipčanski Sfingin obraz semitskih potez ali ne; petič je Klotz prav elegantno v svojem antropološkem predavanju, kjer je študentom dal navodilo za določitev

meritev lobanje, omenil, da Freudensteranova oblika glave med vsemi primeri, ki so mu prišli pod roko, v najčistejši meri ustreza obliki glave že v davnini v Nemčiji naseljenih Hermundurov.

Ravno so naročili puding. Prijazni krčmar »Belega jagnjeta« je poten krožil okrog gostov, ki so se mastili za mizo, ter štel in štel, saj so mu *couvert* plačali z dukatom, vino pa ni bilo vključeno. Meni ni bil povsem po njegovem okusu in, kot je verjel, nepriimeren hotelu prvega razreda, kakršen je bil »Pri belem jagnjetu«. Krčmar si je želel čisto francoskega menija; in prevladujoči germanski značaj poročne pojedine je bil zaradi Klotzove odredbe izrecno zaukazan. Ja, bilo je kislega zelja, ki mu je krčmar bržkone v svojem zdvoqljenju s francosko označbo *choucroute* poskušal udušiti germansko surovost; od svinjine so bile na razpolago izbrane poslastice in mastne, bleščee kože so mežikale iz vseh skled, ki so bile kot *entremets* za ves čas postavljene na sredi mize. Freudensteran je sedel med kot stena blede nevesto in Klotzem. Nasproti njih Schnackova. Stari Schnack, čigar nemarna koža na obrazu je drgetala ob pred njim nakopičenim razsipavanjem z jedmi, je skozi velika očala s srebrnimi okvirji začudeno strmel v ljudi, ki so bili tako vešči žrtja. Visoki ovratnik z zaslepljujoče belo kravato je dolgi vrat z izmozganim grlom držal v pravilni legi. Na brezhibnem črnem sukniču na dvojno zapenjanje se je bohotilo odlikovanje. Prejšnjega večera je prispel iz Karlsruheja. Prav tako so ga z mnogih strani nagovarjali kot 'pisarniškega svetnika'. Gospa Schnack s svojim trebuškom, oblečenim v imenitno sivo svilo, je pridno tresla z glavo sem in tja; kajti v njenih ušesih sta se zibala dva kot golobje jajce velika briljanta. Nad tem delom mize je visel težak oblak opopanaxa. – Bili so pri desertu.

Dragi bralec, sedaj se pripravi! Zdi se, da je na vidiku nekaj izrednega. Soparica, kot pred pripravljajočo se nevihto, se je razlegala v dvorani. Popili so veliko vina. Tudi Faiteles, poln komplimentov z vseh strani, je moral vselej izpiti. Ne vem, ali je Faitel prenesel zelo malo ali zelo veliko alkohola. Običaji njegove rase kažejo na zmernost. Po drugi strani je znano, da nenadno in

neobičajno preplavljenje možganov z alkoholom ne izzove le kriznih eksplozij na psihičnem in motoričnem področju, temveč tudi na en mah odpre možganske odseke, lahko bi rekel, spomin-ske odseke, ki bi brez žganega dotoka za dolgo, morda za vedno mirovali. Kot rečeno, ne vem, ali je bil Faitel vaje pijake. Kar vem, je, da je na ta praznični dan prvič odložil bodičasti pas, prezervativ za pravilno držo. Za to ga ne bo nihče grajal. Ta odložitev je bila simbolična. Faitel je tega dne definitivno vstopil v krščan-sko družbo. Prav tako bo bistra bralka dojela, da se je na poročni dan, ki mu sledi poročna noč, ki ji predhodi poročno razgaljenje, ta čudni okrask moral odtegniti očem objokane neveste. —

O čemer pa mora biti bralec definitivno poučen, je, da je Faitel že ca. deset minut togo in nepremično sedel, pogled pa je bil boljše uperjen pod mizo. Njegov obraz je večkrat postal škrlaten in nato spet bel kot kreda. Zdelo se je, da je prisluhnil neki povsem določeni miselni liniji, ki se je brez njegovega sode-lovanja pletla v njem in je osvojila ves njegov interes; a ne brez sodelovanja več kozarcev clicquota, ki jih je hitro zvrnil in ki jih je skrbni krčmar za njim hitro spet polnil, saj vino v ceno menija ni bilo vključeno. — Faitel je od časa do časa dvignil desno roko z iztegnjenim prstom, kot bi želel narediti »Pst! Pst!«, da bi mogel bolje prisluhniti svojim notranjim glasovom. Kajti v dvorani je bil še vedno velik vrvež, žvenketanje krožnikov in regljanje, saj vendar nihče še ni imel pojma, kakšen čudovit eksperiment je tu pripravil angel maščevanja. Zdelo se je, da je Faitel povsem siste-matično in smotrno dolival šampanjec, kot dolivamo olje na uga-šajoč plamen. Ko mu je notranje razsvetljenje, ki je prišlo nadenj, navidez pošlo, je život počasi pritegnil bliže mizi in, ne da bi pogledal, iztegnil roko, zagrabil napolnjeni kozarec, ga zvrnil in nato prst dvignil kvišku, kot bi želel reči »Poslušaj! Ali prihaja?« — In prišlo je. — Vsebina tega frenetičnega miselnega niza je bila očitno vedrejša, bolj entuziastična. Kajti Faitel je nekajkrat s plosko roko udaril po stegnih, da je začofotalo, ter se smejal in hihital predse. In kdor je imel dobro uho, je zdaj lahko že slišal kakšen »Deradáng! Deradáng!«. A gosti niso vedeli, kot bralec, kaj je

»Deradáng«. In pokanje šal, smeh in trkanje s cliquotom je precej preglasilo te prve svareče klice. In Klotz je zapadel vnetemu razgovoru s svojim sosedom na levi. In le nevesta je mirno in z radovednostjo opazovala te predznake delirija. Faitelova brada se je ob togem položaju telesa vse globlje zagrebla v prsi in je nazadnje zadobila tisto zverženo prisilno držo, ki jo bralec pozna s prvih strani te pripovedi. Najbližja Faitelova okolica, med njimi hitro dojemljiva nevesta, je zdaj vendarle postala pozorna nanj. A vse so, se zdi, želeli prevaliti na posebno stanje zavesti. – »Kelnerera! ...« je nenadoma zakričal Faitel z brneče vibrirajočim glasom – »Kelnerera! – Šampenjerera! – Kaj se to prav? – Naj nimam nič ssa pit? Sem ja človek tsako dober in vreden kot vsi vi! ...« – Zdaj je nenadoma sleherni v dvorani postal pozoren. Celo natakarji z visokimi kupi krožnikov so obstali in strmeli proti sredini vrste miz, kjer je vanje boljčal krvoločno orošen, vijolični človeški obraz s slinastimi usti, bebavo visečimi ustnicami in nabrekli mi očmi. Celo Klotz je izgubil vso prisebnost in osuplo zrl v Žida poleg. – Medtem je krčmar, ki je stal za njim, Faitelu napolnil kozarec; in medtem ko so se prestrašeni in sočutni obrazi vsenaokrog uprli vanj, je sam Žid z žlobudravim in povsem spremenjenim glasom pričel:

»... Kaj pa dela v naslednjih treh urah? Světi Jehova! – *Deradáng! Deradáng!*« (Palca s ploskom v izrez poročnega telovnika; zibanje sem in tja; zaljubljeni pogled navzgor.) – (Spet s spremenjenim glasom sebi v odgovor.) »Sedi in kopulira može in žéne!« (Spet prvi glas.) »Kako dolgo kopulira sveti Bog može in žéne? (Ista poza; poželjivo drsanje sem in tja po stolu; poskakanje gor in dol; grgrajoče; tleskajoče.) – (Isti glas, ki odgovarja.) »Tri ure dolgo kopulira može in žéne!« – (Prvi glas.) »Kaj pa potem dela popoldne, sveti Jehova? *Deradáng! Deradáng!*« – (Odgovor.) »Popoldne ne dela n'č, Jehova; počiva!« – (Prvi glas.) »Preklet bod! Kaj se to prav, da n'č ne počne sveti Jehova? Kaj bo delal? Kaj dela Jehova popoldne – he?« (Oddaljen, drobcen deški glas.) »Popoldne se sveti Jehova igra z Leviatanom!« – (Prvi glas triumfalno vpade.) »Seveda! Igra se z Leviatanom!« – V tem

trenutku je Faitel skočil s stola in tleskajoče in grgrajoče in sem in tja zibajoče poskakoval po sobi, pri čemer je z zadnjico delal gnusno pohotne, živalsko pasje gibe: »*Deraddág! Deraddág!* Kuj-pil sem si krščansko kri! Kelnerera, kje je méja kopulirana, krščanska nevesta? Méja nevestera! Dajte mi méjo nevestera! Sem krščanski človek tako fejni, kot ste vsi vi! Brez vsake židovskosti! – Zaboga! Kje je méja nevestera?» – Vsi so se razkropili. Mlade dame so pred strašnim pogledom zapustile dvorano. V strahu so preostali gledali, kako so se Faitelovi plavi prameni med zadnjo sceno postopoma pričeli kodrati. Kodri so postali rjastordeči, umazano rjavi in nazadnje modro črni. Celotna žareča, prepotena glava z mlahavimi, zabuhlimi potezami je bila ponovno prekrita s temnimi kodri. Medtem se je Faitel v svojih zanesenih gibih imel boriti s svojsko težavo. Večkrat operirane, raztegnjene, upognjene okončine so zdaj stare gibe prav tako s težavo izvajale kot tiste novo naučene. Prav tako je hitro prišel do izraza hromeči učinek alkohola. Klotz je sicer zavpil po ledeni vodi; a bilo je zaman. Vsakdo je videl, da gre za nepopravljivo katastrofo. Lepa Othilia se je zatekla v materin objem. Vse je s srepo grozo strmelo na Židove poblaznele vrteče gibe. Končno je umazani konec, ki zadane vsakega pijanega, zadel tudi Faitela. Po dvorani se je razširil strašen smrad, ki je tiste, ki so se še obotavljali pri izhodu, z zamašenimi nosovi prisilil v beg. Le Klotz je ostal zadaj. In končno, ko od slabosti tudi noge pijanega niso več zmogle stati pokonci, je trzajoča in vegasta pred njim na tleh ležala njegova umetnina, zoprna azijska podoba v poročnem fraku, lažnivi kos človeškega mesa, Itzig Faitel Stern. –

*Prevedel Tadej Troha.*



## Povzetki

### Od triumfa znanosti k blodenju neprevaranih

Samo Tomšič

UDK 159.964.2:2

Kaj lahko psihoanaliza pove o religiji? Da religija ni zgolj iluzorno verovanje v obstoj velikega Drugega, ampak tudi postmoderno ateistično verovanje v njegov neobstoj. Da religija ni zgolj eden izmed obstoječih svetovnih nazorov, temveč imaginarni okvir smisla, ki obdaja simbolno realnost govorečega bitja. Da religija ni zgolj nasprotje znanosti, temveč njena osmislitev. Po Lacanovih besedah bo religija prevladala – to se naznanja natanko s prevlado postmoderne logike neprevaranih.

*Ključne besede:* religija, psihoanaliza, neprevarani blodijo, veliki Drugi, smisel, Freud, Lacan

### Bežen pogled v arhive islama

Slavoj Žižek

UDK 159.964.2:297

Kaj je islam, ta moteči presežek, ki reprezentira Vzhod za Zahod in Zahod za Vzhod? Fethi Benslama v svoji knjigi *Psihoanaliza na preizkusu islama* ponudi sistematično iskanje »arhiva« islama, njegove obscene skrivne mitske opore, ki kot taka podpira izrecno formulirano dogmo. Opirajoč se na to delo pričujoči prispevek

nadalje raziskuje implikacije te mitske opore, pri čemer se zlasti posveča vprašanju statusa ženskosti v islamu.

*Ključne besede:* islam, judovstvo, krščanstvo, ženska

## Dovršitev nihilizma pri Heglu

Zdravko Kobe

UDK 1 Hegel G. W. F.:165.72

V članku je uvodoma predstavljena struktura očitka o nihilizmu, ki ga je v sporu o ateizmu Jacobi naslovil na Fichteja in preko njega na filozofijo kot tako. Hegel in Schelling sta oba sprejela veljavnost očitka, le da sta imela nihilizem za posledico samovoljne omejitve filozofije na končno refleksijo in sta njeno nalogo videla ravno v spoznavni vključitvi tega ničā. Toda če se je Schelling zadovoljil z zatrditvijo absolutne identitete, je Hegel proti njemu vztrajal, da mora biti tudi samo spoznanje ničā izvedeno kot delo pojma in mora prinesiti pozitiven rezultat. Toliko lahko sam Heglov spekulativni idealizem obravnavamo kot pojmovno dovršitev nihilizma.

*Ključne besede:* nihilizem, nič, refleksija, filozofija identitete, Hegel, Jacobi, Fichte

## Badioujeva anti-dialektika

Jurij Simoniti

UDK 1 Badiou A.:111.85

Badioujevo anti-dialektiko dogodka skušamo primerjati z dvema konceptoma v Kantovi in Nietzschejevi filozofiji, ki na prvi pogled

delujeta kot nek singularni suplement glede na predhodno partikularnost situacije. Gre za Kantovo *lepo* kot eksces znotraj fenomenalnega polja, ki omogoča misliti koekstenzivnost singularnega in univerzalnega, ter za Nietzschejevo *srečo* kot afekt velikega poldne, ekstazo znotraj polja sil moči, ki predstavlja koekstenzivnost singularnega in partikularnega. Vendar pa *lepo* razumemo le kot moment kontingence, ki (v postavi genija) omogoča dialektiko uma in reči, *srečo* pa kot kontingenco, ki omogoča dialektiko nihilizma in afirmacije. Badioujev dogodek je tako nekakšna površinska montaža intenzije sreče in deklaracije lepega, ne da bi mislil njuni dialektični funkciji, kar Badiouja nazadnje vselej vodi do psevdoreligioznega besednjaka, patosa milosti in uporništv.

*Ključne besede:* Badiou, Kant, Nietzsche, dogodek, dialektika, *lepo*, *sreča*.

## Polpremi govor

*Mladen Dolar*

UDK 130.2:80

1 Deleuze G.:1 Bahtin M.M.

Tekst se ukvarja s pojmom polpremega govora, kakršnega je razvil Bahtin (Vološinov) v knjigi *Marksizem in filozofija jezika* (1929). Polpremi govor je hibridna oblika vmes med premim in odvisnim govorom, toda Bahtin jo postavi kot samostojno obliko, katere posebnost je v tem, da sta v njej dva glasova nerazrešeno povezana znotraj iste izjave. Deleuze je privzel to obliko kot enega svojih ključnih konceptov v ukvarjanju z jezikom in s filmom. Tekst analizira rabo tega koncepta pri Deleuzu in predlaga, da bi ga bilo mogoče dojeti kot obliko deleuzijanskega cogita. V sklepnem delu poskuša soočiti logiko označevalca, ki jo Deleuze zavrača, in 'glas v glasu', glas kot heterogeni razcep v ravnini imanence.

*Ključne besede:* Bahtin (Vološinov), Deleuze, polpremi govor, cogito, označevalec, glas

## Umri poskočno (o Evripidovi drami o Alkestidi)

Gregor Moder

UDK: 821.14.09:1 Heidegger M.

Evripidovo igro o sanjski ženi, ki je umrla namesto moža, je mogoče brati kot komedijo posebne vrste: kot komedijo, ki notranjo značilnost tragedije, njeno samonanašalno tragično pretiravanje, tragično pretira in tako prinese komične učinke. Igra je prežeta z najsubtilnejšimi ironijami – vendar ironije ne označujejo nasprotnega smisla in ne nakazujejo skrite poante, ampak imajo nalogo privedi do kratkega stika, v katerem je neskončno tragično odlaganje »velike skrivnostnosti človeškega bivanja« z enim zamahom, v komičnem izbruhu, odloženo.

*Ključne besede:* Evripid, Alkestida, tragično, komično, ironija, Heidegger

## Abstracts

### From triumph of science to errance of non-duped *Samo Tomšič*

What can psychoanalysis tell us about religion? That religion isn't merely an illusionary belief in the existence of big Other, but also the postmodern atheist belief in his inexistence. That religion isn't merely one of the many conceptions of world order, but the imaginary frame of meaning which surrounds the symbolic reality of the speaking being. That religion isn't merely the counterpart of science, but the source of its meaning. Lacan predicted the triumph of religion – which announces itself precisely through the domination of the postmodern logic of non-duped.

*Keywords:* religion, psychoanalysis, non-duped err, big Other, meaning, Freud, Lacan

### A Glance into the Archives of Islam *Slavoj Žižek*

What is Islam, this disturbing excess that represents East for the West and West for the East? In his *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Fethi Benslama provides a systematic search for the "archive" of Islam, for its obscene secret mythical support which as such sustains the explicit dogma. Taking this work as its start-

ing point, the paper further explores the implications of this mythical support, focusing especially on the status of femininity in Islam.

*Key words:* Islam, Judaism, Christianity, woman

## Completion of nihilism in Hegel

*Zdravko Kobe*

The article initially presents the charge of nihilism that Jacobi addressed against Fichte and against philosophy as such in the Atheism Controversy. Hegel in Schelling agreed on validity of the objection, yet they regarded the nihilism as a necessary consequence of an arbitrary limitation of philosophy to the formal reflection and saw its duty precisely in the cognitive integration of that nothing. But if Schelling intended to fulfil it promptly and easily by simply affirming the absolute identity, Hegel insisted that the cognition of nothing should be carried out reflectively, as the work of the Concept, and should have a determinate outcome. In this sense, Hegel's Speculative Idealism is a conceptual completion of nihilism.

*Keywords:* nihilism, nothing, reflection, philosophy of identity, Hegel, Jacobi, Fichte

## Badiou's anti-dialectics

*Jurij Simoniti*

We try to compare Badiou's anti-dialectics of the event with two concepts in Kant's and Nietzsche's philosophy, which at first glance seem as a singular supplement to the preceding particularity of the situation. Those concepts are Kant's *beauty* as an

excess within the field of phenomena that enables us to think the coextension of singularity and universality, and Nietzsche's *happiness* as an affection of the great noon, an ecstasy within the field of forces, that represents the coextension of singularity and particularity. Yet we understand the beauty only as a moment of contingency that (in the figure of the genius) enables the dialectics of reason and thing, and the happiness as a contingency, that enables the dialectics of nihilism and affirmation. Badiou's event is thus some sort of a superficial montage of the intensity of happiness and the declaration of beauty, without considering their dialectical functions, which in the end always leads Badiou to use a pseudo-religious vocabulary, the pathos of grace and revolt.

*Key words:* Badiou, Kant, Nietzsche, event, dialectics, beauty, happiness.

## Semi-direct speech

*Mladen Dolar*

The paper deals with the notion of semi-direct speech as it was developed by Bakhtin (Voloshinov) in *Marxism and the Philosophy of Language* (1929). Semi-direct speech presents a hybrid form between the direct and the indirect speech, but for Bakhtin it is a form on its own whose specificity lies in two voices being inextricably present in the same utterance. Deleuze took up this form as one of his key concepts in dealing with language and cinema. The paper scrutinizes its use in Deleuze and proposes that it could be seen as the form of a Deleuzian cogito. In conclusion it tries to confront the logic of the signifier, rejected by Deleuze, and the 'voice in the voice', the voice as the heterogeneous scission in the plane of immanence.

*Key words:* Bakhtin (Voloshinov), Deleuze, semi-direct speech, cogito, signifier, voice

Die Hard  
 (On Euripides' *Alcestitis*)  
 Gregor Moder

Euripides' play is based on a myth of a perfect wife, willing to die for her husband. The paper proposes the reading of the play as a special type of comedy: a comedy that produces comic effects through tragic exaggeration of the internal characteristic of tragedy, of its self-referential tragic exaggeration. The play is a web of ironies of the subtlest kind – but these ironies neither designate the inverse meaning, nor do they indicate a secret content. Ironies have a special task of procuring the short-circuit, through which the endless tragic deferring of “the great mystery of human existence” is itself deferred in a single stroke of comic outburst.

*Key words:* Euripides, *Alcestitis*, tragic, comic, irony, Heidegger





# Problemi

3-4/2006, letnik XLIV

## *Uredništvo*

Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Krek,  
Dragana Kršič, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek

## *Glavna urednica*

Alenka Zupančič

## *Odgovorni urednik*

Mladen Dolar

## *Naslov uredništva*

Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)  
[www.drustvo-dtp.si](http://www.drustvo-dtp.si)

## *Transakcijski račun*

02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«  
ID: SI26158353

## *Izdajatelj*

Društvo za teoretsko psihoanalizo  
Komenskega 11, Ljubljana

*Oblikovanje:* AOOA

*Oblikovanje stavka:* Klemen Ulčakar

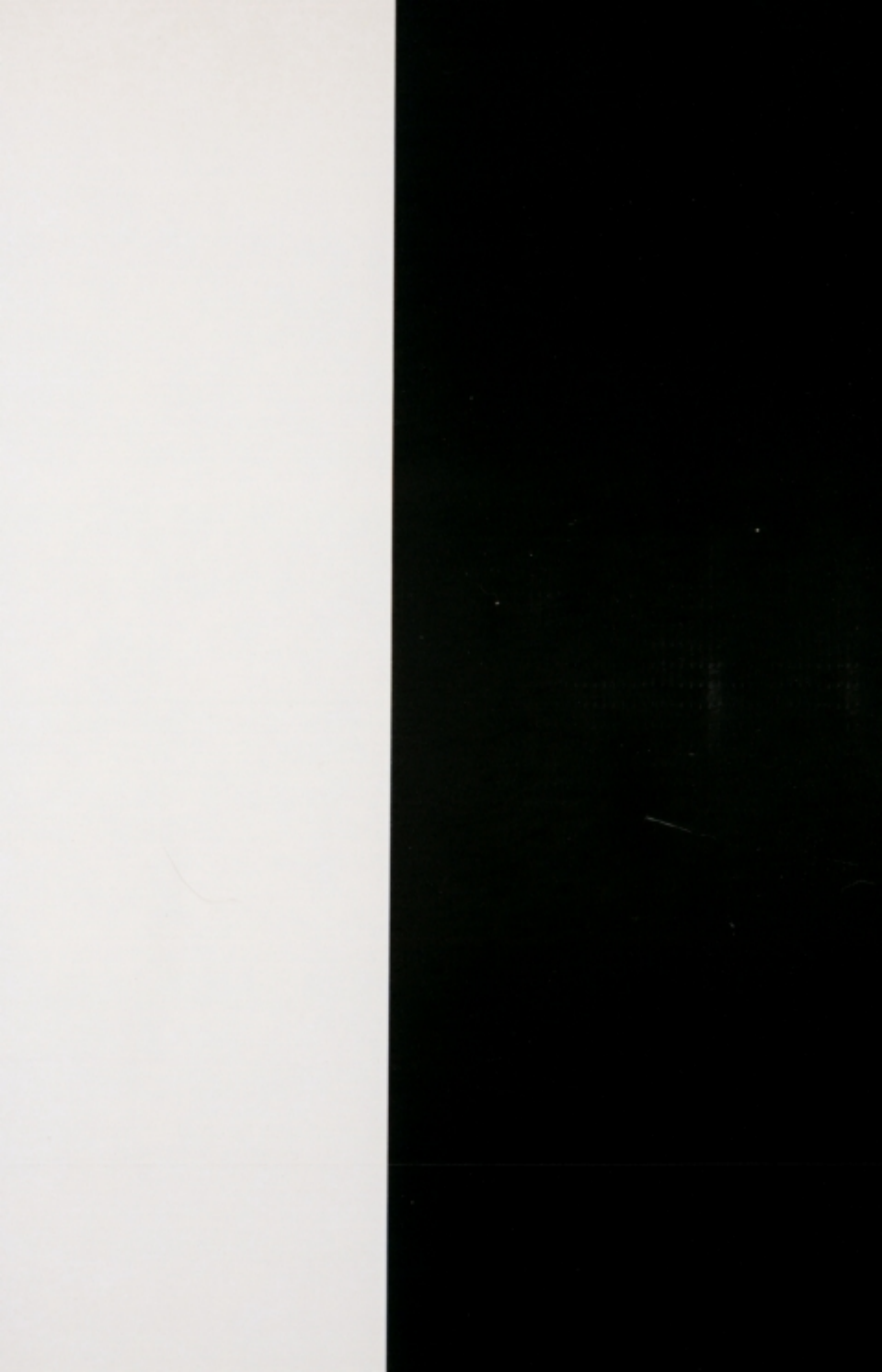
*Tisk:* Cicero

*Naklada:* 600 izvodov

Naročnina za leto 2006 (z DDV): 7.595,00 SIT (31,69 €)

Cena te številke (z DDV): 2.821,00 SIT (11,76 €)

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.



NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

č 68

194 245/2006



920064740.3/4

COBISS



PROBLEMI

2.821,00 SIT  
(11,77 €)

ISSN 0555-2419



9 770555 241012