

FILOZOFSKI

vestnik

XXVIII • 3/2007

Izdaja

Filozofski inštitut ZRC SAZU

Published by

the Institute of Philosophy at ZRC SAZU

Ljubljana 2007

Programska zasnova

FILOZOFSKI VESTNIK je glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. V prvi in tretji so objavljeni prispevki domačih in tujih avtorjev v slovenskem jeziku s povzetki v slovenskem in angleškem jeziku. Druga številka je mednarodna in posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku z izvlečki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

FILOZOFSKI VESTNIK is edited and published by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a journal of philosophy with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue between them.

The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovene, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French and German, written by experts on a topic chosen by the editorial board.

Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is indexed in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Slovenian Research Agency and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

Dozdevek in pojav

Jelica Šumič-Riha, <i>Psihoanaliza med »strastjo do realnega« in dozdevkom</i>	7
Rado Riha, <i>Kant: sistem med dozdevkom in realnim</i>	31
Alain Badiou, <i>Bit in pojav</i>	51
Jacques-Alain Miller, <i>Dozdevek in realno</i>	65

Skrivna filozofska literatura v Franciji

Miran Božovič, <i>Filozofija Du Marsaisovega Filozofa</i>	81
César Chesneau Du Marsais, <i>Filozof</i>	97

Smisel in nesmisel v filozofiji in psihoanalizi

Peter Klepec, <i>Ob logiki smisla in nesmisla pri Deleuzu</i>	109
Gregor Moder, <i>Emanacija smisla in ponovljivost izvornega v Gadamerjevi hermenevtiki</i>	125
Samo Tomšič, <i>Slaboumnost miselnih sistemov</i>	145
Tadej Troha, <i>Deleuze, smisel, glagol, Schreber: nemogoča serija</i>	159
Ana Žerjav, <i>Učinki smisla v psihoanalizi</i>	173
Alain Badiou, <i>Formule iz l'Étourdit</i>	189

Prikazi in ocene

Paul Feyerabend, <i>Spoznanje za svobodne ljudi</i> (Lucija Mulej)	201
Jean-Claude Milner, <i>Źasno delo</i> (Erna Strniša)	206

Izvilleki	211
------------------------	-----

CONTENTS

Semblant and Appearance

Jelica Šumič-Riha, <i>Psychoanalysis between the »Passion of the Real« and the Semblant</i>	7
Rado Riha, <i>Kant: System between the Semblant and the Real</i>	31
Alain Badiou, <i>Being and Appearance</i>	51
Jacques-Alain Miller, <i>The Semblant and the Real</i>	65

Clandestine Philosophical Literature in France

Miran Božovič, <i>The Philosophy of Du Marsais's Le Philosophe</i>	81
César Chesneau Du Marsais, <i>Le Philosophe</i>	97

Sense and Nonsense in Philosophy and Psychoanalysis

Peter Klepec, <i>On the Sense and Nonsense in Deleuze</i>	109
Gregor Moder, <i>Emanation of Sense and the Repeatability of the Original in Gadamer's Hermeneutics</i>	125
Samo Tomšič, <i>The Imbecility of the Thought-Systems</i>	145
Tadej Troha, <i>Deleuze, Sense, Verb, Schreber: The Impossible Series</i>	159
Ana Žerjav, <i>Effects of Meaning in Psychoanalysis</i>	173
Alain Badiou, <i>Formulas of l'Étourdit</i>	189

Book Reviews	201
---------------------------	-----

Abstracts	211
------------------------	-----

DOZDEVEK IN POJAV

PSIHOANALIZA MED »STRASTJO DO REALNEGA« IN DOZDEVKOM

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Realno ni odvisno od moje predstave o njem.
Lacan, *Les non-dupes errent*, 23. april, 1974.

Obrat k realnemu

»Strast do realnega«¹ naj bi po Badiouju animirala vse subverzivne invencije dvajsetega stoletja, od psihoanalize do revolucionarne politike. Med »strastmi do realnega« ima psihoanaliza vendarle posebno mesto: namesto da bi podlegla skušnjavi nasilne prekoračitve dozdevka, zato da bi si utrla, izsilila neposredni dostop do realnega, podjetje, ki ima lahko, kot tudi Badiou ponazori z zgledi iz politike, zgolj katastrofalne posledice,² psihoanaliza postavlja dozdevek kot privilegirani dostop do realnega. To je tudi razlog, zakaj je dozdevek, čeprav ima svoje legitimno mesto tudi v drugih diskurzih, edino v psihoanalizi dvignjen na raven koncepta.

Dozdevek je pojem, ki ga je skoval Lacan šele v zadnjem obdobju svojega poučevanja, zato da bi na novo definiral razmerje med simbolnim in realnim. Vpeljava dozdevka v psihoanalizo pomeni dejansko revolucionarni obrat v Lacanovem nauku: prehod od »strukturalistične« faze in problematike resnice, ki je bila dotlej fokus, Arhimedova točka psihoanalize in hkrati njena razločevalna poteza, posebnost v razmerju do znanstvenega diskurza, k poznemu nauku, osredinjenem na primat realnega in užitka. Iz perspektive te premestitve se tudi status samega simbolnega radikalno spremeni. Ko Lacan postavi enačaj med dozdevkom in označevalcem, ko izrecno za-

¹ A. Badiou, *20. stoletje*, DTP, 2005, str. 67–78. (prev. A. Žerjav).

² A. Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, *Problemi* 1/1996, str. 61–66. (prev. JŠR).

trdi, da je »dozdevek označevalec kot tak,«³ se tudi funkcija označevalca pokaže v povsem novi luči. Namesto da bi označevalec jamčil za dostop do realnega, situiran med dozdevke, nastopa prej kot obramba pred njim. Prav to razvrednotenje, ponižanje označevalca iz strukturnega načela v goli dozdevek bo v središču pričujočega prispevka, v katerem bomo nakazali nekaj ključnih momentov v Lacanovi razdelavi koncepta dozdevka, zato da bi opozorili na nekatere težave s tem pojmom in na tej podlagi osvetlili dvomni status, ki ga ima dozdevek v psihoanalizi.

Tu bi morali opozoriti še na eno težavo v zvezi z dozdevkom, ki ga Lacan predstavi kot enega temeljnih pojmov psihoanalize. Dejstvo, da ta pojem, ki je v nekem smislu ključ za razumevanje Lacanovega poznejšega nauka, vse do nedavnega ni bil deležen zadostne pozornosti, bi lahko v veliki meri pripisali tudi temu, da je seminar, v katerem Lacan obravnava vprašanje dozdevka, »D'un discours qui ne serait pas du semblant« (Diskurz, ki ne bi bil diskurz dozdevka), na prehodu med znamenitim seminarjem o štirih diskurzih, *Narobna stran psihoanalize*, in nič manj razvpitim seminarjem o užitku in formulah seksuacije, *Še*. V nasprotju s tema dvema seminarjema-mejnikoma, ki sta, nedvomno zato, ker sta obravnavala dva ključna problema našega časa, oblast in spolno razliko, bila takoj deležna splošnega zanimanja, sta *XVIII. seminar* in njegov centralni pojem, dozdevek, ostala v precejšnji meri prezrta.

Vendar pa ta diskretni in morda celo pozni vstop dozdevka v psihoanalizo ne bi smel zamegliti dejstva, da je dozdevek v nekem pogledu dejansko velik problem predvsem za psihoanalizo. Vsepričujoč, nenehno vračajoč se, a vseeno nerešen, problem dozdevka vznikne v kritičnih trenutkih zgodovine psihoanalize, torej vsakič, ko se psihoanaliza znajde na razpotju, ko je na kocko postavljena njena prihodnja usmeritev. Resda je pojem dozdevka v psihoanalizo vpeljal šele Lacan, toda konture problema je začrtal že Freud. Ko zatrdi, da »ni nobenih kazalcev realnosti v nezavednem, tako da ni mogoče ločevati med resnico in fikcijami, kakor hitro se jih je polastil afekt«⁴, skratka, ko se sooči z ireduktibilno varljivostjo nezavednega, vseeno zavrne, da bi prisodil ločevanju med resnico in fikcijo kakršno koli operacionalno vrednost za psihoanalizo. S tem pa že nakaže, da je treba vzeti za kompas, ki naj omogoči orientacijo v nezavednem, v katerem kar mrgoli pasti, prevar in potvorb, neko drugo razsežnost: razsežnost libido in gonske zadovoljitve. Ali, še drugače, raje kakor da bi resignirano privolil v neprekoračljivost obzorja

³ J. Lacan, neobjavljeni XVIII. seminar »D'un discours qui ne serait pas du semblant« (1970–1971), 13.1.1970.

⁴ Freudovo pismo Fliessu, z dne 21. septembra 1897, v *Sigmund Freud Briefe 1873–1939*, S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main, 1968.

nominalizma, za katerega je vse dozdevek, si Freud prizadeva obmejiti tisto, kar ne vara.

Podobno se tudi Lacan srečuje s problemom dozdevka v ključnih trenutkih razdelave svojega nauka. Vprašanje dozdevka je za Lacana sprva vprašanje novih konceptualnih orodij za obdelavo realnega v analitičnem izkustvu. V seminarju *Etika psihoanalize*, ki že nakaže spremembo kurza: usmeritev k realnemu in korelativno degradacijo pojma resnice, je problem dozdevka formuliran v terminih pojma, ki si ga sposoja od Benthama. Ko vztraja pri konceptualni afiniteti med benthamovskimi fikcijami in svojim lastnim pojmom simbolnega,⁵ tega ne stori le zato, da bi tako kot Freud ovrgel opozicijo fikcija/resnica kot nepertinentno, pač pa zato, da pokaže, kako je že sama resnica na neki način odvisna od dozdevka. Nič drugega ne pove namreč Lacanovo slovito geslo, da je resnica strukturirana kot fikcija.⁶ Dozdevek zato ni Lacanovo novo ime za imaginarno, kot bi lahko sklepali na podlagi etimologije samega izraza,⁷ pač pa je že od začetka mišljen kot paradoks razmerja med simbolnim in realnim. Z dozdevkom Lacan namreč poimenuje tisto, kar prihaja sicer iz simbolnega, vendar je naperjeno k realnemu. Prav to je po Lacanu značilnost Benthamovih fikcij: nekaj, kar je v zadnji instanci aparat govornice, je vseeno zmožno delovati na realno: prizadejati bolečino ali izzvati ugodje, ki ju je mogoče izkusiti v telesu. Zdi se, kakor da je Lacan v Benthamovih fikcijah končno našel manjkajoči člen, točko prešitja med označevalcem in užitkom. V fikcijah vidi namreč nekakšen vezni člen med simbolnim in realnim, most med Drugim govornice in realnim teles, njihovim ugodjem in bolečino. Zato lahko še v *XX. seminarju*, to se pravi v času, ko je pojem dozdevka že povsem etabliran, pripomni, navezujoč se pri tem eksplicitno na benthamovske fikcije, da ne kaže opustiti »starih besed«, ki ne služijo ničemur drugemu kakor temu, kot pravi Lacan, da bi »prišlo do potrebnega užitka«.⁸

Toda Lacan je opozoril še na eno razsežnost benthamovskih fikcij, četudi razmeroma pozno, natančneje, v seminarju *D'un Autre à l'autre* iz let 1968–1969, torej skoraj deset let po *Etiki psihoanalize*. To, kar po Lacanu odlikuje Benthamov pristop do fikcij in ga loči od vsakdanjega razumevanja tega termina, je lucidni pogled cinika, ki pokaže, da je – vsem prepo-

⁵ »Fiktivno po svojem bistvu dejansko ni to, kar je varljivo, marveč v pravem pomenu to, čemur pravimo simbolno.« J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 18.

⁶ »'Fictitious' pomeni fiktiven, toda v smislu, v katerem ima, kot sem vam to že razvil, vsa resnica strukturo fikcije.« *Ibid.*

⁷ Francoska izraza za dozdevek (*semblant*) in temeljno lastnost imaginarnega, podobnost, (*semblable*), imata namreč isti koren: latinsko besedo *similes*.

⁸ *Seminar Jacquesa Lacana, Knjiga XX, Še, DTP, Ljubljana 1985, str. 49.*

vedim, poskusom nadzora nad užitkom navkljub – poslednji smoter vseh družbenih institucij užitek.⁹ Edino cinik lahko naravnost zatrdi tisto, kar si družbeni Drugi na vsak način prizadeva prikriti: da so vse družbene institucije zgolj dozdevki, ki v prvi vrsti rabijo za prikrivanje ekonomije užitka. Ker so za Benthama fikcije finalizirane oziroma instrumentalizirane glede na užitek, tudi sam izrabi ta aparat za regulacijo in modifikacijo načinov uživanja za reformo družbenih institucij, ki naj bi zagotovila maksimiranje sreče za vse. Platforma te reforme je paradokсна združitev realizma užitka in neprekoračljivosti dozdevkov: edino, kar za subjekte šteje, je realno, se pravi to, kar izkusijo v lastnem telesu, toda na bolečino oziroma ugodje je mogoče delovati zgolj s fikcijami, se pravi z označevalcem. Nauk, ki ga je mogoče potegniti iz Benthamove cinične rabe fikcij bi bil torej, da je mogoče fikcijami obvladovati realno. Toda cinizem užitka omogoča Benthamu potegniti tudi demarkacijsko črto med dozdevki, ki lahko delujejo le, če prikrivajo, da so dozdevki, in dozdevki, ki odkrito razglašajo, da so dozdevki, skratka, shajajo brez opore v verovanju in vseeno učinkovito delujejo na distribucijo in modifikacijo užitika. Benthamovska fikcija, ki je nekakšen dozdevek, sovražen dozdevku, refleksijski dozdevek, če smemo tako reči, doseže dvoje: razkriva družbene institucije kot dozdevke, ki se odevajo v moralne kreposti, zato da bi prikrije, da so v službi užitka – zgolj za nekatere, in hkrati deluje kot sredstvo za maksimiranje užitka – za vse.

Tisto, kar najde Lacan v tej dvojnosti benthamovske fikcije: sredstvo za razkrivanje dozdevkov in orodje za obdelavo realnega, je pravzaprav odgovor na vprašanje: kako ohraniti prevlado simbolnega nad realnim, vprašanje ključnega pomena za prakso, katere osnovno orodje, s katerim hoče intervenirati v realno, je ravno označevalec. Lacanu se torej vprašanje dozdevkov postavi najprej in predvsem kot vprašanje rokovanja, *savoir faire*, s simbolnim aparatom, zato da bi lahko psihoanaliza modificirala subjektov odnos do užitka.

V luči tako radikalne premestitve, ko psihoanaliza ni več definirana glede na resnico, pač pa glede na realno, se utegne zdeti nenavadno, da pojem dozdevka ni našel svojega pravega mesta v Lacanovi teoriji tja do sedemdesetih let. Toda če je izraz »dozdevek« razmeroma pozno vstopil v Lacanov besednjak,¹⁰ pa je tisto, kar je bistveno pri vprašanju dozdevka: artikulacija

⁹ J. Lacan, *Le séminaire, livre XVI: D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006, str. 190.

¹⁰ Genezo Lacanovega pojma dozdevka je zarisal P.-G. Guéguen v okviru J.-A. Millerjevega seminarja »Le partenaire-symptôme« (1997–1998). Lacan naj bi sprva uporabljal oba izraza, »dozdevek« in »fikcijo«, tako rekoč kot sinonima. Oba izraza sta ekvivalentna in zato medsebojno zamenljiva, dokler jima Lacan prisojajo isto funkcijo: speti skupaj simbolno in realno. Oba naj bi tudi pokazala, kako je mogoče z nečim, kar je zgolj označevalno sredstvo, intervenirati v užitek. Vseeno pa je v sedemdeset-

dveh radikalno heterogenih registrov, simbolnega in realnega, rdeča nit celotnega Lacanovega nauka. Lacan pravzaprav ni nehal izumljati vedno novih terminov, ki naj bi »držali skupaj« simbolno in realno, se pravi dva reda, ki ju nič ne družijo. S falosom, označevalcem užitka *par excellence*, ki je bil vpeljan kot prvi poskus zajetja užitka s pomočjo označevalca, je bila inavgurirana nenavadna serija izrazov, ki drug drugega nadomeščajo v funkciji vozlišča, ki spenja skupaj simbolno in realno: falos, Ime Očeta, označevalec-gospodar, in končno objekt *a*. Vsak izmed teh izrazov je v teku Lacanovega poučevanja zapolnjeval prešitveno funkcijo oziroma poskusil zadovoljiti strukturno zahtevo po mostu med antinomičnima instancama govornice in realnega. Zakaj je torej Lacan zamujal s tematizacijo dozdevka, če pa je bil problem ves čas navzoč?

Tu bi lahko tvegali tole tezo: Zamuda dozdevka je strukturni problem, ne empirična okoliščina. Če je tematizacija dozdevka prišla pri Lacanu tako pozno na dnevni red, je to zato, ker je bil problem, katerega rešitev bo na koncu dozdevke, zastavljen napačno. Dovolj je, če se vprašamo, kaj operatorje prešitja degradira v dozdevke? Nekoliko shematično bi lahko rekli, da je vsaka izmed teh instanc sprva dana kot fragment realnega, del, ki je odtrgan, ločen od celote, v kateri bi imel svoje mesto in svojo funkcijo. Tisto, kar vsako izmed teh instanc tako rekoč predestinira za funkcijo spojke med simbolnim in realnim, je, paradokсно, njihova neumestljivost, degradacija v »rezervni del«, če si sposodimo J.-A. Millerjev izraz.¹¹ Kar tem delom, ki zunaj celote nimajo nobene uporabne vrednosti več, ki ne služijo ničemur, podeli neko nedoločljivo, enigmatično vrednost, je ravno zadrega: kaj početi z njimi, kako jih uporabiti? V univerzumu utilitarizma, kjer mora vse imeti neko bodisi uporabno ali menjalno vrednost, je edino užitek: »to, kar ne služi ničemur«. ¹² »Ne služiti ničemur«, biti motnja, spotika, nekaj, kar disfunk-

tih termin »fikcija« skorajda izginil iz Lacanovega besednjaka. Razlog za to opustitev naj bi bila prevelika restriktivnost pojma fikcije. Če je fikcija, strogo vzeto, odvisna od govornice, pa dozdevke, ki obstaja tudi v naravi, ne dolguje svojega obstoja izključno govornici. Pravzaprav so vsi zglede dozdevka, ki jih Lacan navaja v svojem seminarju »D'un discours qui ne serait pas du semblant«, nediskurzivni dozdevki, dozdevki v naravi, denimo, mavrica strela, meteori itn. Še več, v drugem predavanju XVIII. seminarja Lacan opredeli dozdevke kot nasprotje artefakta. Pojem dozdevka, četudi naj bi se deloma prekrival s pojmom fikcij, torej vseeno ostaja ireduktibilen na slednjega. Toda tu bi kazalo opozoriti še na en vidik, ki je motiviral zamenjavo: ne gre namreč spregledati, da privilegiranje dozdevka koincidira s spremembo vrednosti, ki jo Lacan pripisuje zadevnemu terminu: če je status benthamovske fikcije nedvomno valoriziran, pa je status dozdevka povsem nedvoumno razvrednoten.

¹¹ »Pièces détachées« je naslov J.-A. Millerjevega neobjavljenega seminarja iz let 2004–2005. Tu se opiramo na predavanje z dne 17.11.2004.

¹² J. Lacan, *Še*, str. 6.

cionira, ne glede na kontekst, je tisto, kar napotuje na afiniteto med takim odtrganim delom in užitkom. Zato lahko nekaj, kar nima ne uporabne, ne menjalne vrednosti, vseeno dobi neko »tretjo«, obskurno vrednost: vrednost užitka. V simbolnem univerzumu pa lahko dobi tak odtrgani, izolirani košček realnega »svojo« funkcijo in smoter, skratka, postane operacionalen, šele ko se ga polasti operacija signifikantizacije, »pooznačevljenja«, če smemo tako reči. Morda ni boljšega zgleда za konverzijo nečesa brez določene funkcije ali vrednosti v čezmerno valorizirano instanco, kot je to falos, ki ga šele signifikantizacija povzdigne v digniteto označevalca-spojke. Oziroma, bolje povedano, signifikantizacija, tj. označevalna operacija konverzije, naredi, da nekaj realnega ek-sistira kot označevalec. Seveda ne kot navadni označevalec, pač pa ravno kot označevalec-izjema, označevalec, ki odstopa od drugih in ki lahko kot štrleča izjema med označevalci opravlja funkcijo, za katero je bil določen: biti držalec-mesta za realno znotraj simbolnega. Tu imamo opraviti s paradoksnim gibanjem, ki gre od realnega do realnega – prek ovinka simbolnega.

Ključno vprašanje je seveda: kako umestiti držalec-mesta realnega glede na samo realno? Že golo dejstvo, da je Lacan vendarle izumil novo kategorijo, dozdevek, in jo postavil ob bok svojim trem temeljnim kategorijam, realnemu, simbolnemu in imaginarnemu, priča o tem, da so vsi ti raznoteri poskusi reševanja problema disharmoničnega, disparatnega razmerja med realnim in simbolnim, v zadnji instanci, razmerja med subjektom označevalca in realnim užitka, v terminih simbolnega, označevalca, doživeli polom. Toda njihov neuspeh je svojevrsten paradoks: kar jih postavlja v slabo luč, ni nezmožnost označevalca opravljati svojo funkcijo, pač pa to, da jo opravi kar predobro: označevalec tu pravzaprav nikdar ne trči na neprekoračljivo pregrado, saj je edino realno, s katerim se je Lacan ukvarjal pred *XVIII. seminarjem*, simbolni zastopnik realnega, simbolno realno, natančneje, simbolno kot realno, simbolno v statusu realnega. Tako šele vpeljava dozdevka tako rekoč za nazaj razkrije, da je zadrego, slepo ulico v zvezi z obravnavo razkola med označevalcem in užitkom na tihem povzročila prav Lacanova definicija subjekta. Dojet v terminih označevalca – subjekt je, po Lacanovi kanonični formulaciji, tisto, kar označevalec zastopa za drugi označevalec – je subjekt v bistvu prazen, mrtev, očiščen vsake »uživajoče substance«, odrezan od užitka. Posledica tega ireduktibilnega razmika med subjektom označevalca in realnim užitka pa je zato sparjenje praznega subjekta z ostankom užitka. Z objektom *a* kot odgovorom na manko označevalca je namreč Lacan poskusil vpisati realno, ki je edino lahko dostopno subjektu označevalca. Lacan torej ostaja jetnik Benthamove paradigme toliko časa, kolikor realno pojmuje edino v terminih simbolnega in iz njegove perspektive.

Do premika v Lacanovi teoriji dozdevka in preloma z benthamovsko paradigmo pride šele v sedemdesetih letih, ko postane užitek center Lacanovih preokupacij. Šele s to radikalno spremembo orientacije dobi opozicija med realnim in dozdevkom vlogo strukturirajočega načela. Za Lacana dozdevki in realno odslej tvorita par, nenavaden par, saj je treba, zato da bi vzniknilo realno v analitičnem izkustvu, zamajati dozdevke. Sam Lacanov izraz, »zamajanje dozdevkov« (*vacillement des semblants*), implicira dihotomijo med realnim in dozdevkom. Zdi se, kakor da je Lacanova antifilozofska drža: odmik od problematike resnice in usmeritev k realnemu, tako rekoč kot neželjeni stranski produkt proizvedla nehoteno približanje filozofiji. Ali ni Lacan s tem, ko določi psihoanalizi novi kurz: usmeritev k realnemu, ki zahteva tako prekoročitev imaginarnega kot tudi padec dozdevkov, prevedel tako rekoč za rabo psihoanalize klasično platonovsko opozicijo med videzom in resničnostjo?

Lacan tu sicer zgolj sledi Freudu, ki je psihoanalizo že umestil onstran dozdevkov. V enem svojih zadnjih tekstov, »Končna in neskončna analiza«, opredeli cilj psihoanalitičnega zdravljenja ravno iz perspektive opozicije videz/resničnost. Kolikor temelji »analitični odnos na resnicoljubnosti, t.j. na pripoznavanju realnosti,« se psihoanaliza že od začetka situira onstran vsake »navidezosti in prevare«,¹³ ki sta freudovski imeni za dozdevki. Analitik po Freudu ne sme izgubiti izpred oči sledi realnega v nezavednem, četudi v slednjem mrgoli dozdevkov, se pravi, prevar, zablod, zank itn., tistih nadomestnih zadovoljitev, ki otežijo ali kar onemogočijo dostop do realnega. Tudi Lacan se podpiše pod ta program, ko vztraja, da je »sklicevanje na resnično ..., opominjanje, da se ne smemo motiti in verjeti, da smo celo že v dozdevku,«¹⁴ in v svojem seminarju o dozdevkih, tudi sam zavrača »vsak dozdevki in prevaro«.¹⁵

Četudi to zavezništvo med filozofijo in psihoanalizo proti dozdevku ni povsem neutemeljeno, je do neke mere vseeno zavajajoče. Ne samo zato, ker je obsodba videza v filozofiji vse prej kot unanimna, saj je vsak poskus rehabilitacije videza in posledično razkritja fikcijskega statusa resnice (od sofistov, Platonovih nasprotnikov, prek Nietzscheja do sodobnih »nominalistov«, Foucaulta, Derridaja in Lyotarda) izzval velika navzkrižja znotraj same filozofije. Pač pa najprej in predvsem zato, ker gre Lacanovo zavračanje »vsakega dozdevka in prevare« onstran gole opozicije videza in resničnosti. Navedimo nekaj značilnih lacanovskih paradoksov: »fantazma

¹³ S. Freud, »Končna in neskončna analiza«, *Problemi* 4–5/1995, str. 90 (prev. M. Peršak).

¹⁴ J. Lacan, *Še*, str. 79.

¹⁵ J. Lacan, »D'un discours qui ne serait pas du semblant«, 13.1.1970.

je načelo realnosti,« »resnica je dozdevek« in končno, užitek, ki naj bi vendarle bil situiran v red realnega, »se priključ, izzove, izsled, proizvede le na podlagi dozdevka«. ¹⁶ V luči teh paradoksov bi lahko rekli, da tam, kjer filozofija vidi radikalno nasprotje, psihoanaliza odkrije kontinuiteto in skrivno zaveznitvo. Vendar pa lahko ti Lacanovi presenetljivi obrati tako radikalno premestijo tradicionalno filozofsko opozicijo videz/realnost le zato, ker se sami opirajo na strukturo freudovske libido. Freudovo razkritje družbene razsežnosti tistega, kar je prava tarča in hkrati glavno orodje psihoanalize, namreč simptom, se pravi, vselej idiosinkratični način, kako se subjekt podredi zahtevam kulture, zato da bi iztržil nekaj užitka, omogoči psihoanalizi, da pokaže, kako gonska zadovoljitev vselej že parazitira na kulturnih zapovedih oziroma prepovedih, da je skratka, odvisna od družbenih dozdevkov. Se pravi, da že Freud opozicijo videz/resničnost prevede v sprego dveh, na prvi pogled protislovnih aspektov dozdevka: biti hkrati dostop do realnega in obramba pred njim.

Nekaj dragocenih namigov glede inherentne dvojnosti dozdevkov: kot bariere, obrambe pred realnim užitka in hkrati kot aparata užitka, najdemo v Lacanovem seminarju *Še*. V poglavju, naslovljenem »Aristotel in Freud: druga zadovoljitev«, Lacan postulira, da »k realnosti pristopamo z aparati užitka«, saj tudi »obstaja en sam aparat, namreč govornica«. Še več, nadaljuje Lacan, »pri govorečem bitju je užitek opremljen prav na tovrsten način«¹⁷. Ko Lacan zatrdi, da je za govoreče bitje govornica aparat užitka, s pomočjo katerega pristopamo k realnosti, povsem nedvoumno zavrne predstavo o mitičnem užitku, ki bi bil pred govornico. Kako torej razumeti to enigmatično trditev, ki samo govornico enači z aparatom užitka?

J.-A. Miller ponudi tole razlago instrumentalne rabe govornice, opirajoč se prav na pojem aparata: »Ko nekdo reče, da k realnosti pristopamo z aparati, to pomeni, da gre tu za instrumentalen vidik. Na eni strani gre pri pristopanju k realnosti z aparati užitka za predstavo o konstrukciji fikcije, na drugi pa za predstavo, da je ta fikcija operacionalna, da je ta fikcija instrument, ki je uporabljen. Uporabljen za kaj? Po mojem rabi za konstitucijo fantazme.«¹⁸ To se pravi, če je realnost govorečih bitij v zadnji instanci fantazmatska, je to zato, ker je sama govornica kot taka aparat užitka. Ni drugega dostopa do realnosti razen govornice, ki pa je s tem ravno instrumentalizirana, »finalizirana« glede na posebni smoter: služiti užitku. Za gledišče, ki vidi v govornici aparat užitka, se status govornice, pravzaprav simbolnega kot takega, radikalno spremeni: kolikor je govornica umeščena v kategorijo aparata, namesto

¹⁶ J. Lacan, *Še*, str. 77.

¹⁷ *Ibid.* *Še*, str. 46.

¹⁸ J.-A. Miller, neobjavljeni seminar »La fuite du sens«, (1995–1996) (31.1.1996).

da bi bila sredstvo, ki naj jamči za dostop do realnega, se vse prej kaže kot dozdevek, ki je v službi užitka. Z drugimi besedami, gledišče govornice kot aparata je ravno gledišče »podozdevljenja« simbolnega.

Toda gledišče, za katero je govornica aparat užitka, je hkrati gledišče, za katero postane »zamajanje dozdevkov« vprašljivo. Kako situirati operacijo »zamajanja dozdevkov«, ki naj bi jo izvršila psihoanaliza, potem ko se pokaže, da je realnost fantazmatska, ko fantazma ni maska realnega, ampak samo načelo konstrukcije realnosti? Mar se psihoanaliza, ko si da za nalogo zamajati dozdevke, ne bliža nevarno tradicionalni filozofski poziciji dihoto-mije videza in realnosti, ki zahteva razkriti to, kar tiči za dozdevkom?

Realno, okuženo z dozdevki

Vprašanje, kakšen je pravzaprav status dozdevkov glede na realno, in posledično, kako z njim rokovati, je vprašanje, ki je polariziralo psihoanalitično teorijo. Po prvem pojmovanju je dozdevek kultura samega označevalca, če smemo tako reči, pravzaprav poskus označevalca, da zaceli rano, ki jo je sam povzročil: najprej označevalec »ubije stvar«, izvrti luknjo v realno, nato pa sama označevalna manipulacija proizvede fantomsko prezenco, s katero skuša zakriti to luknjo. V terminih Lacanovega poznejšega vokabularja, je produkcija dozdevkov dejansko »pisana na kožo« gospodarjevemu diskurzu, to je tistemu diskurzu, ki luknjo v strukturi zapolni z označevalcem-gospodarjem. V tej luči je definirana tudi naloga psihoanalize: če gospodarjev diskurz prazno mesto zapolni z dozdevkom, mora psihoanaliza omogočiti subjektovo »prebujenje«, tj. soočenje s tem, da za dozdevkom ni ničesar, da razkrije luknjo, praznino. »Prebujenje« kot poslednji cilj analize bi tu lahko opredelili kot razkritje, da je sama praznina učinek razkrajalne, ničee moči označevalca. Dozdevek torej ni preprosto maska, »za katero se nekaj skriva«¹⁹, ampak maska, ki v nekem smislu laže, vara, ustvarja vtis, da se zanjo nekaj skriva. Skratka, dozdevek je obramba v pomenu, da subjektu onemogoča uvideti, da se za masko ne skriva nič.

Po drugi interpretaciji pa je sam dozdevek aparat užitka, kar narekuje drugačno strategijo ravnanja z dozdevki. Pravzaprav je že pri Freudu razmerje med dozdevkom in realnim strukturirano anamorfično: prepoved užitka je ravno pogoj za njegovo dosego. S tem da je Freud za moralnimi in družbenimi ideali razkril prisotnost libido, in pokazal, da je kastracijska

¹⁹J. Lacan, *Le séminaire, Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Pariz 1975, str. 313.

morala kot taka način uživanja, saj tu gon ne doseže zadovoljitve navkljub odpovedi, pač pa po njeni zaslugi, je spodkopal moralne ideale tistega časa, kar je Lacan pozneje poimenoval dozdevki, zato da bi poudaril njihovo fikcijsko naravo v razmerju do tistega, kar za subjekta zares šteje: soočanje z užitkom, ki mu je neznosen.

Toda velja tudi narobe. Tako Lacan že v seminarju o štirih temeljnih konceptih psihoanalize na primeru histeričarke poudari solidarnost med deseksualizacijo in funkcijo realnosti: »Tista tako očitna oblika deseksualizacije, ki ji pri histeričarki pravimo reakcija gnusa, vznikne v funkciji, kjer spolni objekt zdrzne po bregu realnosti in se pokaže kot sveženj mesa.«²⁰ Ta primer lepo ponazori obrnjeno anamorfozo, ki jo izzove razkroj falosa kot dozdevka. Tu smo namreč priča prehodu, zdrsu iz fantazme kot organizacijskega načela realnosti v realno kot tisto, kar je nemogoče prenašati. Toda ta primer je dobro ponazorilo tudi za to, da je v nekem pogledu edini »dokaz« za realno povsem kontingentno izzvano sesutje dozdevkov.

Vsako srečanje, vsako soočenje z realnim je za subjekta travmatično, kolikor povzroči zlom sistema dozdevkov, ki so mu dotlej nudili varno zavetje. Soočena »s svežnjem mesa«, se pravi z realnim, ki je zunaj vsakega horizonta smisla, je histeričarka v hipu oropana tistega ključnega dozdevka, faličnega označevalca, ki šele naredi užitek za subjekta znosen. Tako se ravno na ozadju takega brutalnega, nenadnega sesutja dozdevka, ki vlada realnemu, razkrije tudi prava funkcija dozdevkov: da namreč niso nič drugega kakor bariera, zavetje, ki naj subjekta obvaruje pred srečanjem z realnim. Na drugi strani pa to »divje«, nekontrolirano zamajanje dozdevkov postavi v pravo luč zamajanje dozdevkov, na katero meri psihoanaliza. Psihoanaliza v nekem smislu tudi sama zgolj reproducira pogoje zloma dozdevkov, v katerem sta radikalno postavljeni pod vprašaj tako subjektova narcistična gotovost kakor tudi opora v simbolnem, družbenem Drugem.

Tu se seveda takoj postavi vprašanje: kako redefinirati opozicijo dozdevki/realno, zato da bi imela operacija »zamajanja« dozdevkov sploh še kak smisel? Kakšno vrednost dati »zamajanju« dozdevkov, če pa so ti konstitutivno vpeti v užitek, če se zdi, da med dozdevkom in realnim ni nasprotja, ampak kontinuiteta? Še več, kako je mogoče pod nadzorom izzvati zlom dozdevkov, če je realno, s katerim ima opraviti psihoanaliza, radikalno eratično?

Sama ta dvojnost interpretacij statusa dozdevka v psihoanalizi opozarja, da je njen odnos do dozdevkov od samega začetka skrajno ambivalenten. Vendar pa je takoj treba dodati, da psihoanaliza niha glede rokovanja

²⁰ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana, 1980, str. 228.

z dozdevki zato, ker je njen pojem realnega mutiral. Ambivalentnost glede dozdevkov je namreč ambivalentnost glede dominantne instance v razmerju med dozdevkom in realnim. Zamajanje, pretres dozdevkov ima lahko dva, tako rekoč izključujoča se pomena, pač odvisno od tega, ali dozdevke vlada realnemu ali pa, narobe, realno določa dozdevke. Ali, še drugače, problem statusa dozdevka v psihoanalizi ostaja nerešljiv, dokler ni odgovora na vprašanje, ali je dozdevke artikuliran na »strukturalistično« ali na »lacanovsko« realno.²¹

V nasprotju s strukturalističnim pojmovanjem realnega, ki izhaja iz predpostavke o preetablirani harmoniji med realnim in označevalcem, realnim, ki je že vnaprej podrejeno označevalcu, je Lacan ob koncu svojega poučevanja realno situiral kot luknjo, ki se ravno odteguje vsakemu poskusu povzdignjenja v označevalca, pravzaprav vsakemu poskusu signifikantizacije luknje, ki naj bi jo dozdevki zakrili. Daleč od tega, da bi realno bilo nekakšna vnaprej dana substanca, je zdaj, nasprotno, opredeljeno kot motnja, ki povzroča nered, nekaj, kar je situirano zunaj zakonov in zato tudi zunaj horizonta pomena. Za Lacana realno torej ni več »tisto, kar se skriva za dozdevki«, pač pa je vse prej nekaj, kar subjekta vedno preseneti, kar ga tako rekoč zagrabi za goltanec, ko to najmanj pričakuje. V tej luči se zdi, da je že sama ideja razkriti, razkrinkati vselej eratično realno absurdna. Z njo vred pa postane vprašljivo tudi prizadevanje psihoanalize: »prebuditi« subjekta, omogočiti mu, da se iztrga vladavini dozdevkov.

Z drugimi besedami, ponovni pretres razmerja med dozdevkom in realnim, kot ga srečuje psihoanaliza v svoji praksi, nujno implicira redefinicijo njenih ciljev in nalog. V petdesetih letih je Lacan še lahko sledil Freudovi ideji o vlogi psihoanalize pri vodenju subjekta skozi evolucijo dozdevkov v zgodovini kulture, saj tako kot Freud izhaja iz teze, da mutacije Drugega kulture vodijo v mutacije oblik užitka: »Psihoanaliza je odigrala neko vlogo v usmeritvi sodobne subjektivnosti in ne bo je mogla obdržati, ne da bi jo uvrstila v gibanje, ki v znanosti pojasnjuje to vlogo.«²² Lahko bi rekli, da si psihoanaliza legitimno prisvoja to vlogo usmerjanja v tisti meri, v kateri se lahko prezentira, tako kot znanost, kot diskurz, ki ne temelji na dozdevku, ampak neposredno na realnem. V imenu realnega si je psihoanaliza dala za nalogo zamajati dozdevke družbenega Drugega. Danes, ko si že sam družbeni Drugi prizadeva najti mesto v družbenem redu načinom uživanja, tudi najbolj perverznm, in jim s tem podeliti dotlej nezamišljivo legitimnost, pa se postavlja vprašanje,

²¹ Tu napotujemo na v pričujoči številki objavljeni prevod J.-A. Millerjevega besedila: »Dozdevki in realno«.

²² J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi« v *Spisi, Problemi-Razprave*, 4/1993, str. 104.

ali psihoanalizi sploh še pritiče kakšna vloga. Kajti zdi se, da je psihoanaliza danes presenetljivo nezmožna prelomiti z dominantnim diskurzom. Še več, sama psihoanaliza nastopa kot podaljšek tega diskurza.

V nekem smislu nič ne razglaša bolj nastopa nove dobe, dobe blodečega, dezorientiranega užitek, saj ni več instance, ki bi onemogočala, da ne bi začel »naš užitek tavati v temi«²³, kot pravi Lacan, kakor ravno zahteva po vpisu sodobnih praks uživanja v dominantno družbeno vez.²⁴ Naj se zdi še tako paradokсно, je za dezorientacijo, izgubo kompasa, sodobnega subjekta odgovorna tudi psihoanaliza, kolikor si je dala za nalogo problematizirati družbenega Drugega z njegovimi moralnimi ideali vred. Tako kot Bentham, je tudi Freud za ideali kulture odkrival prisotnost libido, saj prav nadjaz priča o paradoksnih zadovoljitvi gonov, preoblečeni v odpoved zadovoljitvi. Prav na tej točki problematizacije instance, ki situira užitek, se pokaže ves domet Lacanove opazke, da se lahko »naš način uživanja«, kadar Drugi ne obstaja, »odslej umešča zgolj v razmerju do presežnega užitka«²⁵. Čemur Lacan pravi »naš užitek«, je ravno sodobni način uživanja v dobi, v kateri užitek ni več situiran s pomočjo označevalca-gospodarja, ni lociran na strani izničenja užitka, pač pa nasprotno, na strani presežnega užitka kot mašilo kastracije.

Obstajata namreč dva načina, kako je mogoče situirati užitek: bodisi s pomočjo agensa kastracije ali pa, narobe, z libidinalno investicijo preostanka, tistega, kar je mašilo kastracije in kar je Lacan poimenoval presežni užitek. Tu namreč Lacan začrta novo distinkcijo, tokrat med objektom *a* in idealom. V nasprotju z idealom, ki se ga vedno drži nekaj iluzoričnega, objekt *a* napotuje na realno užitka, natančneje, na njegovo nerešljivo zagato. To bi lahko ponazorili tudi z razvrednotenjem Imena Očeta. Za Freuda Ime Očeta ni zgolj dozdevek, ker je drugo ime za prepoved užitka. Lacan pa prepoved umesti kot zgolj zanazajsko racionalizacijo spolnega nerazmerja. Zato pri Lacanu oče ni ime za oviro na poti k užitku, pač pa dozdevek, ki zakriva luknjo v realnem, odsotnost formule spolnega razmerja v realnem, skratka, ireduktibilno vrzel v strukturi samega užitka. Ali še drugače, ne glede na to,

²³ J. Lacan, *Televizija, Problemi-Eseji*, 3/1993, (prev. A. Zupančič), str. 76.

²⁴ Tisto, kar je bilo škandalozno v Freudovem času, soočenje z golim obstojem perverzij kot odstopanjem od »normalnega«, se pravi normiranega, dovoljenega užitka, je danes vse prej dojeta kot priložnost za uvajanje novih pravnih norm, skratka, dozdevkov, s pomočjo katerih bi bilo mogoče vse te načine uživanja vpisati v družbeni red in jim torej dati družbeno legitimnost. To, kar je veljalo v Freudovem času kot aberacija, »neortodoksne« prakse uživanja, se ponuja danes kot priložnost za izum novih oblik družbene vezi, takih, v katerih bi bila posameznikova pravica do njegovega posebnega načina uživanja zajamčena.

²⁵ *Ibid.* (popr. prev.).

da užitek dandanes ni prepovedan, ampak dovoljen in celo zapovedan, to v ničemer ne vpliva na notranjo zadrego užitka. Toda paradoks je v tem, da je z isto gesto, s katero je Lacan današnjo zagato užitka povezal z neobstojem Drugega, obenem problematiziral tudi vlogo, ki jo je sprva pripisoval psihoanalizi: biti »usmerjevalka sodobne subjektivnosti«. Ne zato, ker Drugi ni več na ravni svoje naloge – kot instanca prepovedovanja – ampak zato, ker v trenutku, ko je Drugi razvrednoten, degradiran, ponižan v status golega dozdevka, postane samo realno vprašljivo. Ena od posledic neobstoja Drugega je izguba temeljnih opornih točk, zavračanje samega realnega, saj je danes vse postalo dozdevek.²⁶ To, da se je za psihoanalizo zlomil pojem realnega, je bil davek, ki ga je morala plačati za svoje zavezništvo z znanostjo.

²⁶Zlom Drugega, zlasti njegovega simbola, Imena Očeta, je, paradokсно, omogočil naravnost neverjetno, nenaturno zavezništvo med dekonstrukcijo in utilitarizmom. Ob vseh razlikah, ki nikakor niso zanemarljive, imata dekonstrukcija in utilitarizem nekaj vendarle skupno, namreč to, da obravnavata družbeno vez in spolno razmerje zgolj z gledišča dozdevkov. Subjekt, ki je za to gledišče zgolj \$, prazna množica, je obsojen na nenehno spreminjajočo se serijo identifikacij. Vse identitete, vključno s spolno, so lahko zgolj provizorične zaustavitve procesa identifikacije, ki kot taka ne pozna meje. Vsaka identiteta je zato dozdevek, vnaprej obsojen na dekonstrukcijo. Značilna v tem pogledu je radikalna kritika J. Butler vsake identitetne politike. Cf. J. Butler, »Competing Universalities« v *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Judith Butler, Ernesto Laclau, in Slavoj Žižek, ur. Verso, London and New York, 2000, str. 136–183. Zanj je edina pot, ki odpira nove politične možnosti, radikalna kritika kategorije identitete kot take, kolikor nobeno ime, nobena identiteta, torej tudi moški in ženska, nista zmožna ustrezno zajeti singularnega izkustva užitka. Nič ni bolj značilno za butlerjevski subjekt kakor vrtoglavica svobode, ki jo izkusi v razmerju do vseh identitet, do vseh oblik uživanja. Vendar pa je taka pozicija, ki se na prvi pogled zdi sila radikalna, mogoča edino na podlagi identifikacije takega subjekta z ničem. Gre namreč za subjekta, ki v zadnji instanci ni nič drugega kakor neskončni proces identifikacij. Butlerjeva vsekozi namreč vztraja, da – v tisti meri, v kateri subjektu ni mogoče določiti mesta, izhajajoč zgolj iz užitka, iz načina uživanja, ki je zmerom singularen, idiosinkratičen – subjekt ni drugo kot neskončni proces zavračanja identitet, ki mu jih vsiljuje družbeni Drugi. Tako je butlerjevski subjekt nujno razpet med nenehno spreminjajočim se, a vseeno posebnim užitkom na eni strani in neskončnim procesom identifikacije, ki si obupano prizadeva 'držati korak' s pospešeno pluralizacijo praks uživanja na drugi. Pri Butlerjevi imamo torej opraviti s procesom, ki vključuje zgolj imaginarno identiteto in simbolno identifikacijo. Gonilna sila te dialektike identitete in identifikacije, namreč sama zagata užitka, pa je, kot kategorija realnega, ravno izključena. Posledica tega je, da ostajata identiteta in identifikacija polarizirani glede na opozicijo imaginarna konstrukcija/symbolna dekonstrukcija. Za Butlerjevo, ki je v tem pogledu zvesta Foucaultovemu nominalizmu, je konec koncev vse zgolj dozdevek. In največ, za kar si lahko politika in kritični diskurz prizadevata je neskončno ponavljanje iste geste: dekonstrukcije identitetnih dozdevkov. Oziroma, največ, kar lahko pokaže pozicija, za katero je dekonstrukcija dozdevkov zadnja beseda, je, da zadaj za dozdevki ni ničesar.

Kar torej že od začetka postavlja pod vprašaj tak projekt »politizacije užitka«, je

V seminarju, ki ni po naključju naslovljen »L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique« (Drugi, ki ne obstaja, in etične komisije), je Jacques-Alain Miller naš svet opredelil kot svet dozdevkov, ki jih je, paradokсно, proizvedel ravno diskurz, katerega naloga je bila fiksirati pomen realnega za nas: znanstveni diskurz. Kot diskurz, ki strukturno ne pozna meje in torej nujno prekoračuje ovire in omejitve, ki mu jih na pot postavljajo civilizacijski ideali, je sam diskurz znanosti prispeval k zamajanju Drugega in s tem posredno h krizi realnega. Ironija usode je, da je znanosti, ki v imenu realnega zavrača omejitve družbenega Drugega, uspelo okužiti realno s svojimi dozdevki in s tem zabrisati ločnico med realnim in dozdevkom, v zadnji instanci, zamajati samo realno kot trdno oporno točko.²⁷ Dovolj je, če spomnimo, kako so »gadgets«, prevzeli nadzor nad našimi življenji, kako nas obvladuje torej nekaj, kar je v nekem pogledu zgolj materializacija halucinacij znanosti. Strukturna posledica tega generaliziranega »podozdevljenja«, ki izhaja iz samega napredka znanosti, je torej izničenje možnosti fiksiranja, utrditve realnega.

Čeprav se zdi, da je zaradi te vzročne povezave med neobstojem Drugega in problematizacijo realnega vprašanje rabe dozdevkov izgubilo svoj smisel, brž ko se je pojem realnega zamajal, si je Lacan v svojem zadnjem obdobju prizadeval pokazati, da neobstoj Drugega in realno, vsaj kar zadeva psihoanalizo, nista medsebojno izključujoča se termina, pač pa ravno nasprotno, da ju je nujno misliti skupaj. Ali, če še bolj zaostrimo, prav danes, ko se zdi psihoanaliza razorožena, nemočna, nezmožna zlomiti dominantni ideološki diskurz, je vprašanje, ali lahko vztraja pri usmeritvi k realnemu, tj. ohranja antinomično razmerje med dozdevkom in realnim, vprašanje njene *raison d'être*, njenega nadaljnjega obstoja. Z drugimi besedami, ključno vprašanje za psihoanalizo danes je vprašanje, ali lahko v dobi, ko se zdi, da nič ne more zaustaviti ekspanzije imperija dozdevkov, vseeno ohrani realno kot

ravno izključitev realnega. Z drugimi besedami, tisto, kar temu projektu manjka, je ravno razsežnost nemožnosti, tista instanca torej, ki bi povezala subjekt označevalca z njegovim načinom uživanja oziroma manko biti s substanco uživanja: neobstoj spolnega razmerja kot luknja v realnem. Zato ni naključje, da Butlerjeva, ko očita psihoanalizi oklepanje Imena Očeta kot norme, glede na katero so razvrščene spolne identitete, natančneje, kot jamstvo, garant za konsistentnost družbenega Drugega, sistematično spregleduje, da je funkcija te instance, če jo gledamo iz lacanovske perspektive, zgolj ta, da zaznamuje radikalno mejo, nemožnost, namreč nemožnost spolnega razmerja. V nasprotju z butlerjevsko kritiko identitetne politike, ki vidi možnost invencije zgolj na podlagi dekonstrukcije identitet, je treba vztrajati, da je kreacija novega mogoča edino iz perspektive nemožnosti. Edino na ozadju take luknje v realnem je poskus zapisati nemožno sploh misliv. Se pravi, nove možnosti se odpirajo le iz perspektive nemožnega.

²⁷ E. Laurent, J.-A. Miller, »L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique. Introduction« v *La Cause freudienne*, št. 35, Pariz, 1997, str. 7–14.

svoj kompas? Toda kako se lahko obvaruje kontaminacije z dozdevki, če pa je njeno pravo mesto ravno interval med realnim in dozdevkom?

Pravzaprav bi lahko rekli, da je bil ponovni pretres razmerja med dozdevki in realnim psihoanalizi vsiljen. Narekuje ga izkustvo sodobnega subjekta, ki priča o določeni etiologiji, *aphanisis* dozdevkov. Sodobni subjekt ima že vnaprej ironično, cinično držo do dozdevkov. Ve, da so vsi ideali, norme, družbene institucije zgolj dozdevki. V nekem pogledu je kondicioniran za cinično držo. Na drugi strani pa tudi zanj dozdevki niso zgolj iluzija, pač pa ostajajo *Ersatz* realnega, tako kot presežni užitek oziroma objekt *a*: efemerna substanca, ki pa je vseeno lahko dolgoživa. To je tudi razlog, zakaj se psihoanaliza distancira tako od cinizma kot danes prevladujoče ideologije zaničevanja dozdevkov, ki torej že napotuje onstran dozdevkov, kakor tudi od vsake skušnjave, da bi sankcionirala avtenčnost biti ali prezence, naj gre za bit kot pri Heideggerju, Drugega kot pri Lévinasu ali materije kot pri Lyotardu. V času, ko gre primat presežnega užitka z roko v roki z generaliziranim »podozdevljenjem«, že gola možnost nadaljnjega obstoja psihoanalize terja uveljavitev nove, »realistične« usmeritve, le da se zdaj lahko opira zgolj na lastno prakso.

Sama logika prizadevanja definirati psihoanalizo glede na specifiko njene prakse prižene Lacana do točke, da mora pretrgati na eni strani s freudovskim nezavednim, na drugi s pojmom realnega, ki ga je psihoanaliza dotlej delila z znanostjo. Vzeti realno svoje prakse za kompas je namreč skrajna pozicija, ker zahteva tudi od psihoanalize, da se žene do svojih skrajnih meja: ne le onstran meja Imena Očeta, tistega dozdevka, ki je pri Freudu nastopal kot neprekoračljivo obzorje psihoanalize, ampak še naprej, celo onstran freudovskega nezavednega. Skratka, cena, ki jo mora plačati psihoanaliza za usmeritev k realnemu, je nekaj na prvi pogled nezamišljivega: razvrednotenje koncepta nezavednega, in to do meje, kot je opozoril že J.-A. Miller, ko se »samo nezavedno kaže kot odgovor realnemu – na ravni dozdevka – odgovor na luknjo v realnem, odgovor, ki ga motivirajo ničeva prizadevanja dati pomen odsotnosti spolnega programiranja na ravni realnega.«²⁸

Kajti nezavedno v nasprotju z realnim v znanosti ne ponuja nobenih jamstev za vzpostavljeno vednost. Kot je poudaril tudi sam Lacan, je nezavedno vsekakor manj zanesljivo od Einsteinovega Boga.²⁹ To je tudi razlog, zakaj se je distanciral od lastnega koncepta realnega, ki je bil konstruiran po modelu realnega, s katerim ima opraviti znanost: realno, ki se vrača na isto mesto. Daleč torej od tega, da bi imela psihoanaliza dostop do realnega, ki je že tu. V analitičnem izkustvu gre kvečjemu za zamajanje fantazme. Toda

²⁸ J.-A. Miller, »Dozdevki in realno« v pričujoči številki, str. 77.

²⁹ J. Lacan, «La méprise du sujet supposé savoir» v *Autres écrits*, str. 330sq.

tu Lacan zadevo še enkrat obrne. Kako radikalno je Lacanovo stališče do realnega ob koncu njegovega poučevanja je nenazadnje razvidno tudi iz tega, da je realno »kot dedukcija iz nezavednega in morda celo kot invencija«³⁰. Skratka, realno je zdaj opredeljeno kot simptom, ki je izpeljan iz nezavednega, v zadnji instanci je pojem realnega zgolj njegova invencija.

Ponovni pretres pojma realnega zahteva hkrati tudi prelom z znanstveno paradigmo in njenim konceptom realnega. Sama logika Lacanove geste: prikleniti psihoanalizo na realno, kot ga srečuje v svojem izkustvu, kot temeljno oporo, kompas, zdaj zahteva, da žrtvuje tisti koncept realnega, ki je bil nekakšna rdeča nit njegovega poučevanja: realno, ki se vedno vrača na svoje mesto, tj. zanesljivo, *law-like*, po zakonu ravnajoče se realno. A s tem še vedno ostaja nerešen problem nove koncepcije realnega, ki bi bilo po meri psihoanalize, radikalna, nezaslišana koncepcija realnega, ki se ne meni za »pravila igre«, popolnoma eratično, varajoče, skratka, »*lawless*« realno, z eno besedo utelešenje kaprice.³¹

Če je torej vprašanje realnega tako vztrajno zaposlovalo Lacana v zadnjem obdobju njegovega poučevanja, je to zato, ker zdaj obravnava realno, lastno analitičnemu izkustvu, kot tisto, kar se upira pretvorbi v označevalca, prevodu v simbolno. Na drugi strani pa ravno tako radikalizirana koncepcija realnega, ki naj bi bilo zunaj imaginarnega in simbolnega, zbudi pri Lacanu upanje za psihoanalizo, ki se ne bi opirala na dozdevek. Že sam naslov seminarja, posvečenega dozdevka, »O diskurzu, ki ne bi bil diskurz dozdevka«, evocira možnost diskurza, ki ga ne bi bilo mogoče degradirati na dozdevek, pač pa bi bil, v nasprotju z vsemi drugimi, ki so tako rekoč po definiciji obsojeni na dozdevek, dejansko diskurz realnega. Vendar pa opozicija med realnim in dozdevkom postane strukturirajoče nasprotje šele, ko Lacan dokonča konstrukcijo štirih diskurzov.

Diskurz, ki naj ne bi bil diskurz dozdevka

Psihoanaliza temelji na predpostavki, da je obdelava realnega, natančneje, realnega užitka, mogoča edino s pomočjo označevalca, se pravi, v diskurzivnem okviru. Ne seveda v okviru katerega koli diskurza, pač pa tistega, ki je zmožen, tako kot Freudov, »vztrajati tako blizu, kot je to le mogoče,

³⁰ J.-A. Miller, »Dozdevek in realno«, str. 77.

³¹ Če Lacan opredeli realno kot tisto, kar je nemogoče, je to zato, kot sam poudari, ker »verjamem, da je realno, – povejte, če je to moj simptom – ... brez zakona. Pravo realno implicira odsotnost zakona. Realno je brez reda.« J. Lacan, *Le séminaire, livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, Pariz 2005, str. 137sq.

temu, kar se nanaša na užitek«,³² z drugimi besedami, diskurza, katerega osišče je razmeje med označevalcem in užitkom. V tej luči je razdelava štirih diskurzov za Lacana priložnost, da se ponovno vrne k svojemu prvotnemu izhodišču: razkolu med označevalcem in užitkom, in sicer tako, da za dozdevno antinomijo pokaže njihovo skrito, nepriznano solidarnost. Lacanovo definicijo diskurza kot družbene vezi bi zato lahko razumeli najprej in predvsem kot vez med užitkom in označevalcem in šele na tej podlagi se lahko vzpostavi, tako rekoč kot stranski produkt, tudi vez med posamezniki.

Toda če je označevalec razvrednoten, ponižan na status dozdevka, potem je vprašanje, ali lahko psihoanaliza sploh deluje na realno užitka? Kako lahko deluje na zadovoljitev gonov, če pa ima opraviti z goni zgolj, kolikor so si že utrli pot v govor, kolikor že aficirajo govor? Rešitev iz zagate nemožnosti neposrednega razmerja do realnega je paradoksn obrat: sami goni so že učinek incidence označevalca na telo, oziroma, z Lacanovimi besedami, »goni so odmev v telesu dejstva izrekanja«,³³ vendar le, če je že samo telo na neki način kondicionirano za »odmev označevalca,« natančneje, nujno je, da je »telo, zato da bi to rekanje odmevalo, da bi bilo konsonantno, zanj dozvetno«. ³⁴

Psihoanaliza se lahko torej loti realnega užitka edino, če izhaja iz znamenja izrekanja, se pravi, izhajajoč iz učinka, ki ga izrekanje proizvede v telesu, znamenje, ki je nevidno, ki pa ga je vseeno mogoče brati. Prav to namreč pokaže diskurz gospodarja. Matrica gospodarjevega diskurza ne pove nič drugega kakor to, da subjekt najde svojo identifikacijo znotraj polja Drugega. V polju Drugega je vedno neki označevalec-gospodar oziroma znamenje izrekanja, ki ima zmožnost, da »zapleni reprezentacijo subjekta«³⁵, se je polasti, če uporabimo J.-A. Millerjev izraz, da v nekem smislu subjekt izgine v tem znamenju, je od njega nerazločljiv.

Če je analitični diskurz hrbtna ali narobna stran gospodarjevega diskurza, je to zato, ker analitični diskurz, s tem da uporablja svoj lastni aparat dozdevkov, to je, s tem da pokaže, kako analitik, situiran kot objekt *a* na mesto agensa, zaseda mesto dozdevka, omogoči subjektu, da »izpljune« to znamenje, ki ga je dotlej absorbiralo.

Glede te točke je ključno tole mesto iz seminarja Še:

Pred dozdevkom, na katerega se dejansko vse opira, zato da bi po-

³² J. Lacan, *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969–1970), Seuil, Pariz 1991, str. 81.

³³ J. Lacan, *Le Séminaire XXIII, Le sinthome*, str. 17.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ J.-A. Miller, neobjavljen seminar, »Partenaire-symptôme,« (1997–1998), 11. 3. 1998.

novno vzniknilo v fantazmi, je treba strogo razlikovati imaginarno in realno. Ne smemo si domišljati, da kakorkoli mi sami dajemo oporo dozdevku. Mi nismo niti dozdevki. Tu smo le tisto, kar lahko zavzame njegovo mesto, da bi zavladovalo – kaj? – objekt *a*. Med vsemi diskurzmi, ki se vzdržujejo danes, v aktualnosti [...] je analitik dejansko tisti, ki je s postavitvijo objekta *a* na mesto dozdevka v najugodnejšem položaju, da stori, kar je treba storiti, namreč da izpraša tisto, kar zadeva resnico, kot nekaj, kar pripada vednosti.³⁶

A s tem, da je analitik situiran na mesto agensa, analitični diskurz obenem razkrije pravo naravo dozdevka. Daleč od tega, da bi analitik vodil igro, da bi bil gospodar diskurza, je zgolj nastavljeni »funkcionar«, instanca, ki s tem, da zaseda mesto agensa, prej trpi učinke resnice, kakor da bi jih sam proizvajal. To mesto je zgolj videti kot mesto dejavnega subjekta, v resnici je samo dozdevki, ki ga proizvede sama diskurzivna struktura. Iz te perspektive je mogoče v analitičnem diskurzu videti specifičen dispozitiv, ki je s tem, da je situiran na paradoksnost arhimedovsko točko ekstimnosti v razmerju do vsakega diskurza, razjasnil funkcioniranje dozdevka v vseh drugih diskurzih.

Prav na tem ozadju je tudi sam Lacan izpostavil fikcijski temelj psihoanalize: psihoanalizi našega časa je po Lacanu treba izkazati spoštovanje, ker gre za »panogo, ki je proizvedena edino prek dozdevka. Slednji je razgaljen do točke, da zamaje dozdevke, ki podpirajo religijo, magijo, pobožnost, vse tisto, kar prikriva ekonomijo užitka. Edino psihoanaliza razpre to, kar utemeljuje to ekonomijo v njeni neznosnosti: to je užitek«.³⁷

Opozicija med realnim in dozdevkom ostaja torej bistvena za Lacanovo elaboracijo štirih diskurzov. V *XVII. seminarju* Lacan namreč postavi tezo, da je diskurz struktura, ki se lahko vzdržuje brez besed, in to zahvaljujoč nekaterim temeljnim razmerjem, ki pa ne bi mogla obstajati brez govornice.³⁸ Ključna pri tem je razlika med diskurzom in govorom, ki je vedno bolj ali manj priložnost, ključna zato, ker na ravni govornice prevede distinkcijo med spremenljivim in nespremenljivim. Lahko bi rekli celo, da Lacan s tem, ko zoperstavi diskurz in govor povsem nedvoumno želi postaviti diskurz na stran tistega, kar se ne spreminja, kar ostaja isto, ne glede na vsakokratne aktualizacije te strukture. Definiran kot struktura, je diskurz instanca realnega v govornici.

³⁶ Jacques Lacan, *Še*, str. 79 sq.

³⁷ J. Lacan, »Discours à l'École Freudienne de Paris« v *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 280sq.

³⁸ J. Lacan, *Le séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse*, str. 11.

Lacanovo teorijo štirih diskurzov vodi ideja, da mora obstajati za psihoanalizo, tako kot za znanost, neko simbolno v realnem. »... Analiza nam je prišla oznanit, da obstaja neka vednost, ki se ne ve, vednost, ki se opira le na označevalec kot tak. [...] Status vednosti kot takšen implicira, da vednost že obstaja, in to v Drugem, in da jo je treba vzeti.«³⁹ Če je predmet psihoanalize nezavedno, potem je njena naloga pokazati, da je ta vednost, ki je ni mogoče naprtiti nobenemu »jazu«, a se vseeno vrača na isto mesto, situirana kot realno. Matematični zapis nedvomno ponuja model za rokovanje s takim realnim, kolikor namreč Lacan vztraja, da obstaja diskurz v realnem, da so v njem formule, po katerih se subjekt, ne da bi to vedel, vseeno ravna.

Tako že prominentno mesto, ki ga Lacan prisodi družbeni vezi, implicira radikalizacijo antinomičnega razmerja med realnim in dozdevkom. Pravzaprav ima že Lacanov pojem diskurza za predpostavko stalno erozijo Drugega in njegovih idealov. In če postane vprašanje realnega tako žgoče za Lacana v času njegovega *XVII. seminarja*, je to zato, ker se zdi, da se je v perspektivi neobstoja Drugega, perspektivi, v kateri so Drugi in njegovi ideali reducirani na gole dozdevke, samo realno zamajalo. Kaj pravzaprav ostane od realnega, če Drugi ni realen, če je po svoji strukturi fikcija?

V resnici je že sama ideja o štirih diskurzih, štirih matemih, štirih diskurzivnih strukturah imela za model vednost v realnem, ki jo znanstveni diskurz prevede v matematične formule. V nekem smislu so štirje diskurzi Lacanov poslednji poskus obnoviti Drugega – kot diskurzivno strukturo. Tako kot je za znanost vednost v realnem, tako naj bi bile za psihoanalizo diskurzivne strukture v realnem. V Lacanovem pojmu diskurza bi zato lahko videli novo izdajo Drugega kot strukture v realnem.

Te nove verzije Drugega seveda ne smemo pomešati z označevalcem-gospodarjem. Drugi je sicer res na neki način koncentriran na mestu označevalca-gospodarja, toda zgolj v gospodarjevem diskurzu. Vendar že sama permutacija osnovne matrice napotuje na permutabilnost mesta Drugega. Tako ga je glede na vsakokratni matem diskurza mogoče situirati na mesto vednosti (v univerzitetnikovem diskurzu), mesto produkta (v analitikovem diskurzu) itn. Skratka, primerneje bi bilo umestiti to vednost na raven diskurza kot takega. Zdaj je sama struktura diskurza poistovetena z Drugim. Edino v tem pomenu lahko Lacan zatrdi v svojem seminarju *Še*, da je treba »pojem diskurza vzeti kot družbeno vez, utemeljeno v govorici«.⁴⁰ Oziroma, če smo natančnejši, Drugi, če ga gledamo iz perspektive štirih diskurzov, ni instanca, ki bi jo bilo mogoče izolirati, umestiti na neko določeno mesto, pač pa vse prej preznetira vozal vseh štirih instanc. Drugi kot družbena vez je

³⁹ J. Lacan, *Še*, str. 79sq.

⁴⁰ *Ibid*, str. 17.

konec koncev poskus ohraniti funkcijo prešitja, ne da bi bila pripisana neki posebni instanci. V tem pogledu so štirje diskurzi kot permutacije figure Drugega že napoved boromejskega vozla, tiste rešitve namreč, ki naposled pokaže, kako je mogoče držati skupaj tri heterogene rede, imaginarnega reda pomena, simbolnega reda vednosti in realnega reda užitka.

Teorijo štirih diskurzov, ki s tem, da izolira štiri strukture, izpostavi moment istega v diskurzu, bi zato lahko obravnavali kot zadnji obupani poskus dvigniti psihoanalizo na raven znanosti. Ideja, da so strukture diskurza vpisane v realno, je v svoji preprostosti nedvomno genialna domislica, kako določiti specifičnost realnega, ki je v jedru analitičnega izkustva, a hkrati se ogniti pastem sodobnega nominalizma, za katerega je vse zgolj dozdevk. Konstrukcijo štirih diskurzov je v tem pogledu mogoče primerjati z Galilejevo ali Newtonovo utemeljitveno gesto znanosti: izolirati razsežnost istega s pomočjo ločitve realnega od dozdevkov. Z drugimi besedami, matrice štirih diskurzov so način, kako je Lacan poskušal zamejiti mesto realnega v psihoanalizi in hkrati omejiti imperializem dozdevkov. In tako kot znanost ne le »bere«, določa, dešifrira vednost v realnem, pač pa jo tudi zapisuje s pomočjo matematičnih formul, zato da bi lahko delovala na samo realno, ga spremenila, tudi psihoanaliza izhaja iz domneve, da je zmožna določiti realno, s katerim ima opraviti, in da je zmožna tudi najti način, kako to realno obdelovati, v zadnji instanci, spremeniti.

Gledajoč nazaj, morda ni naključje, da se je Lacan lotil kočljivega vprašanja dozdevka po seminarju o *Hrbtni strani psihoanalize*. V nasprotju s tem, kar bi lahko mislili, če bi nas vodil zgolj naslov seminarja *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ki je dokaj dvoumen, saj na tihem implicira možnost diskurza, ki ne bi bil diskurz dozdevka – osrednji problem ni razdelava diskurza, ki ne bi temeljil na dozdevku, s tiho predpostavko, da naj bi bila, skupaj z znanostjo, psihoanaliza ta diskurz. Ravno narobe, od začetka tega seminarja Lacan zelo nedvoumno zatrdi, da je v diskurzu dozdevk ireduktibilen ⁴¹ in da torej ni in tudi ne more biti diskurza, ki ne bi bil diskurz dozdevka, diskurz psihoanalize torej ni nobena izjema. Od tod se Lacan loti vprašanja, ki je nedvomno ključni problem, okoli katerega je strukturiran velik del *XVIII. seminarja*, namreč: potem ko priznamo konstitutivno odsotnost, nemožnost diskurza realnega, kako potem rešiti problem: kako držati skupaj simbolno in realno, dva heterogena registra, in hkrati ohraniti njuno ireduktibilno heterogenost? Prav ta konstitutivna odsotnost, manko diskurza realnega bo pripeljal Lacana do vpeljave nove kategorije in do postavitve vprašanja: kaj je realno iz te nove perspektive razveze.

⁴¹J. Lacan, »D'un discours qui ne serait pas du semblant«, 13. 1. 1971.

V XVIII. seminarju Lacan prvič postavi pod vprašaj zvezo simbolnega in realnega. Iz te perspektive, ki zahteva od Lacana, da na novo premisli psihoanalizo in njeno prakso iz drugačne perspektive: perspektive ločitve simbolnega in realnega, iz razmerja zunanosti med obema, v zadnji instanci, iz njunega nerazmerja,⁴² zaznamuje seminar *D'un discours qui ne serait pas du semblant* ključni obrat, točko ne-vrnitve za psihoanalizo. Zato ne preseneča, da je Lacanovemu siceršnjemu odločnemu in samozavestnemu slogu navkljub, to seminar omahovanja, tipanja glede možnih poti izhoda iz zagate, ki jo implicira nerazmerje med označevalcem in užitkom. Dejansko je vprašanje novega izhodišča, ki terja radikalno spremembo perspektive, rdeča nit celotnega seminarja. Lacan previdno predlaga različne solucije za problem, ki ga postavlja artikulacija popolnoma heterogenih registrov, vendar se pri tem vseskoz ogiba poprejšnjemu privilegiranemu orodju: točki prešitja. Kajti iz te obrnjene perspektive, ki izhaja iz nerazmerja med simbolnim in realnim, so vse instance, ki utelešajo funkcijo prešitja, zdaj videti kot dozdevki, ki zakrivajo luknjo, odsotnost.

Lacanova teorija dozdevka nedvomno sledi določeni dinamiki, logiki, ki ji je lastna. Pojem dozdevka je bil sprva vpeljan v psihoanalizo pod okriljem benthamovske kategorije fikcije kot tista instanca, ki naj bi situirala realno v simbolno (se pravi, dosegla, da se realno pokori pravilom, zakonom označevalca). V svojem zadnjem obdobju pa se natanko tiste instance, ki jih je dotlej obravnaval kot instance, ki odpirajo dostop do realnega (falos, označevalec-gospodar, Ime Očeta, objekt *a*) in kot take valorizirane, zdaj, v novi luči, pokažejo kot ovira na poti k realnemu, zaradi česar so bile tudi degradirane v status dozdevka.

Pravzaprav sam dozdevek ni drugo kot zburjanje vere, da tam, kjer je zgolj odsotnost, praznina, nekaj vendarle obstaja. Tako, denimo, označevalec, s tem da fiksira imaginarno, zbuja vtis, da je stvar sama. Dozdevek bi lahko opredelili kot simbolno instanco, ki zgolj s tem, da izvrši prešitje, zbuja vtis, da je drugo simbolnega, skratka, da je realno. To je tudi razlog, zakaj je oče za Lacana po definiciji dozdevek. Oče obstaja namreč zgolj kot označevalec, Ime Očeta, in obstaja le toliko časa, kolikor ta označevalec producira določene učinke. S tega gledišča je zato tudi falos dozdevek, ker je zgolj nekakšna dodatna opora dozdevka očeta. A tu je še ena, tretja figura dozdevka, bolj delikatna od prvih dveh, namreč objekt *a*, ime, ki ga je Lacan izumil zato, da bi z njim označil ravno to, kar ni označevalec, drugo označevalca, namreč ostanek užitka, ki ni bil preveden v označevalca in ki kot

⁴² Glede perspektive nerazmerja kot *differentia specifica* Lacanovega poznega poučevanja cf. J.-A. Millerjev tekst: »Šest paradigem užitka« v Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, DTP, Ljubljana 2001.

tak ostaja zunaj označevalne operacije prešitja. Vendar če je za Lacana tudi objekt *a* zgolj še eno ime za dozdevek, ob očetu in falosu, je to zato, ker je strateško pozicioniran na mesto, kjer namesto da bi srečali pričakovani užitek, trčimo na izgubo. Objekt *a* je dozdevek prav kot ta operator, ki preobrne izgubo užitka, njegov manko, v presežek, presežni užitek, ki se ne kapitalizira na strani simbolnega in ne na strani užitka. Zato ne preseneča enačaj, ki ga postavi Lacan med presežnim užitkom (*plus-de-jouir*) in užitkom-smislom (*sens-joui*). Užitek-smisel je v zadnji instanci edini užitek, ki ga lahko govoreče bitje doseže, ker označevalec, ki povzroči izgubo »tistega pravega«, mitičnega užitka, hkrati proizvede neki drugi, nadomestni užitek, užitek v nenehnem dešifriranju smisla.

Dejansko se pokaže afiniteta med dozdevkom in praznino, kakor hitro je problematizirana točka prešitja. S tega gledišča se pokaže, da imajo vsa ta različna imena za funkcijo prešitja nekaj vendarle skupno: njihova edina funkcija je pravzaprav, da s svojo ničevo materialnostjo zakrijejo, zastrejo luknjo, praznino v strukturi. Med dozdevkom in luknjo obstaja torej strukturno, konstitutivno razmerje. Vprašanje dozdevka je bistveno vprašanje razmerja med praznino in zastorom. Prav to artikulacijo zastora oziroma maske in praznine poudari J.-A. Millerjeva koncizna definicija dozdevka: dozdevek je najprej in predvsem »maska ničesar«. ⁴³ Pravzaprav bi morali reči, da se z dozdevkom srečamo vsakič ko, pričakujoč nekaj, trčimo na luknjo, praznino, odsotnost. Funkcija dozdevka v tej luči ni nič drugega, kakor da s svojo golo prisotnostjo zakrije prazno mesto instance, ki konstitutivno manjka. Po drugi strani pa dozdevek prav s svojim posegom razkrije, da ta instanca, če že ne obstaja, pa vsekakor ek-sistira, vendar le kot svoje prazno mesto.

Lahko bi rekli, da psihoanaliza obrne slovito Leibnizovo vprašanje, kajti namesto, da bi se, tako Leibniz, spraševala, zakaj je nekaj, raje kakor nič, je vprašanje, s katerim se ubada psihoanaliza, nasprotno: zakaj trčimo zgolj na praznino, odsotnost, luknjo tam, kjer pričakujemo nekaj? Vsi dozdevki, ki jih je razgrnil Lacan (od falosa do Drugega in Ženske), so prav toliko varljivih odgovorov na to vprašanje. V kategorijo dozdevkov padejo v zadnjem obdobju Lacanovega poučevanja vse instance, katerih funkcija je zakrivanje, maskiranje nič. Tako je falos instanca, ki zakriva kastracijo; Ime Očeta bi lahko obravnavali kot masko, ki zakriva luknjo v Drugem govorice, nemožnost metagovorice; in končno Ženska ni nič drugega kot zastor, ki naj zakrije, da ni spolnega razmerja. Dozdevek bi potemtakem lahko opredelili kot ovoj ničesar, zastor, ki zakriva, da zadaj za dozdevkom ravno ni ničesar – ničesar razen praznine.

⁴³J.-A. Miller, »O dozdevkih v razmerju med spoloma«, v J.-A. Miller *O nekem drugem Lacanu*, str. 136.

S tem ko je izpostavljena dialektika praznine in zastora, je koncept točke prešitja radikalno problematiziran. Odpoved vsaki točki prešitja s tem napove odločilen preobrat v Lacanovi teorizaciji razmerja med simbolnim in realnim. Rdeča nit seminarja *D'un discours qui ne serait pas du semblant* tako ostaja prizadevanje najti izhod iz zadrege, slepe ulice, ki jo je zapustil seminar o štirih diskurzih, kjer vrteči se krog štirih diskurzov pripelje do nepričakovanega, vsekakor pa nezaželenega sklepa: če ni diskurza, ki ne bi bil diskurz dozdevka, če se torej vsak poskus prevesti realno v označevalce konča s »podozdevljenjem« realnega, ali to pomeni, da je horizont dozdevka neprekoračljivi horizont našega časa?

Šele na ozadju tako radikaliziranega vprašanja neprekoračljivosti dozdevka je mogoče oceniti daljnosežnost rešitve, ki jo predlaga Lacan v tekstu »Lituraterre«, edinem objavljenem delu *XVIII. seminarja*. Tu namreč ponudi kot rešitev, kako »speti skupaj« tisto, kar ne drži skupaj, nov koncept: litoral. Litoral je tisto, kar ločuje dve področji, ki ju nič ne družijo, kjer ni mogoč prehod iz enega v drugo. Gre za specifičen tip povezovanja, kjer kontinuiteta in diskontinuiteta nista več v opoziciji. Operacija, ki vključuje litoral, je v nekem smislu hrbtna stran prešitja: tu ne gre za redukcijo enega registra v drugega, pač pa tu praznina »drži skupaj« tako, da drži heterogene instance narazen. Predstaviti litoral kot rešitev ni namreč nič drugega, kakor predstaviti samo praznino kot posrednika, »središčno praznino«, kot jo poimenuje Lacan: »Med središčem in odsotnostjo, med vednostjo in užitkom je litoral, ki se preobrne v črkovno [littéral] s pogojem, da je tak obrat mogoče izvršiti kadar koli.«⁴⁴ Litoral je s tem, da aktivira samo praznino kot posrednika, tako predstavljen kot edini način, kako je mogoče zavozlati med seboj ireduktibilne instance, ne da bi tvegali nevarnost podozdevljenja. To tudi pojasni, zakaj je afiniteta med litoralom in črko, ne pa med litoralom in označevalcem. Litoral je v nekem smislu poistoveten s črko: »Mar ni črka [...] pravzaprav nekaj litoralnega [obrežnega] s tem, ko ponazarja, da je eno področje v celoti meja za neko drugo, saj sta si tako tuji, da nista niti recipročni.«⁴⁵ To, kar družijo črka in litoral, je zmožnost črke, da je na mestu preloma. S tem da »začrta rob luknje v vednosti«, črka začrta rob možne vednosti, preobrne luknjo, praznino v prihodnjo možnost. Vseeno pa litoral ne more biti podlaga diskurza, ki ne bi bil diskurz dozdevka.⁴⁶ Litoral lahko zgolj priča o prelomu, katerega učinek je, toda sam ni zmožen zarezati. Edino diskurz lahko proizvede prelom. Toda te prelome, katerih učinek je, lahko

⁴⁴ J. Lacan, »Lituraterre«, v *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 16.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 18.

litoral preobrne v aktivno »središčno praznino«, ki omogoči, da se sprime, to, kar ne drži.

Tu lahko vidimo, zakaj je teorija dozdevka korak na poti k boromejskemu vozlu kot končni rešitvi. Problematizacija dozdevka v najširšem pomenu besede je kot nekakšna pripravljalna gesta, ki očisti teren za novo rešitev. Šele potem, ko je pod vprašaj postavljena vsaka instanca prešitja, se lahko nekaj takega kot litoral vzpostavi kot nekakšen zametek vozla, s pomočjo katerega se lahko vpiše nekaj novega. Če je videti, kot da bi Lacan v seminarju *D'un discours qui ne serait pas du semblant* še gojil upanje, da je na neki način vendarle mogoče zapisati formulo spolnega razmerja, upanje, ki ga je seminar *Še zatrl v kali*, lahko na drugi strani ravno tako rečemo, da tako kot formulacija »ni spolnega razmerja« ni odpravila možnosti srečanja, ki je vedno nekaj kontingentnega, tako tudi »središčna praznina« litorala pravzaprav šele omogoči nove kombinacije vozlanja realnega, imaginarnega in simbolnega.

V *XVIII. seminarju* je vprašanje dozdevka radikalno vprašanje novega tipa artikulacije realnega, simbolnega in imaginarnega, ki je nezvedljiva na označevalno artikulacijo. V tem seminarju, v katerem Lacan s teorizacijo dozdevka pretrga s primatom simbolnega, bi lahko videli »izginevajoči posrednik«, nujni korak na poti h končni rešitvi: boromejskemu vozlu, tisti perspektivi namreč, kjer so vsi trije registri, register simbolnega, realnega in imaginarnega, obravnavani kot avtonomni in drug od drugega neodvisni registri, in zato, na ravni vozla, popolnoma enakovredni. Lacanovova naloga tako postane ločevanje treh redov, ločevanje, ki obenem odpre možnost novih vozlov. Pravzaprav bi morali reči, da Lacan raziskuje užitek kot enigma smisla, ki izvrta luknjo v smislu, zato da bi lahko raziskal ta transformacijski vidik vozlanja. Taka naloga ima očitno daljnosežne posledice za način, kako psihoanaliza situira realno iz perspektive zunaj-pomena. Toda na drugi strani tudi pojem dozdevka dobi ves svoj pomen ravno iz te perspektive.

KANT: SISTEM MED DOZDEVKOM IN REALNIM

RADO RIHA

Tema pričujočega prispevka je Kantovo pojmovanje sistema, predvsem pa vloga, ki jo ima v ideji sistema pojem *ideala uma* v prvi *Kritiki*. Še preden se posvetimo sami temi, želimo poudariti naslednje: to, kar je problemsko in konceptualno ozadje naše obravnave, zaenkrat tudi ostaja zgolj ozadje. Njegovo podrobnejše razvitje bodisi na materialu teme bodisi znotraj Kantove transcendentalne filozofije v celoti je naloga neke druge obravnave. Tu se bomo zadovoljili s pojasnilom, da je to problemsko in konceptualno izhodišče dvojno. To je, prvič, problem *dozdevka* v lacanovski psihoanalizi, in drugič, problem *onto-logične zastavitve* filozofske misli A. Badiouja v njegovih zadnjih delih.¹

Naš spoznavni interes za problematiko dozdevka temelji na tem, da misli psihoanaliza prek te problematike učinkovanje simbolnega v realnem, da poskuša torej preko dozdevkov najti dostop do realnega. Dozdevek in realno sta povezana, in sicer v gibanju izginotja: da bi se prikazalo realno, je potrebno, da se mreža dozdevkov, z njo pa mreža realnosti, raztrga. A ko se strga mreža dozdevkov, se strga prav zaradi dozdevka. Dozdevek, ki zanima psihoanalizo, je dozdevek, ki derealizira realnost, in sicer tako da odpira v konglomeratu ostalih dozdevkov prostor, kjer se lahko pojavi realno. Lahko bi rekli, da se z dozdevkom sredi realnosti kot njen najbolj realen del uveljavlja nekaj, kar trajno razpušča vsako trdno realnost.

Drugi del našega problemskega in konceptualnega ozadja je zastavitev materialistične dialektike v *Logikah svetov* A. Badiouja. Natančneje, zanima nas njeno ogroditve, to pa je, če parafraziramo Badioujev izraz, »Dvoje-brez-Enega« *onto-logike*.² Sestavljata jo matematična *ontologija množstva*, nauk o biti

¹ Cf. A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, predvsem pa seveda *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2, [*Logike svetov, Bit in dogodek*, 2], Seuil, Pariz 2006.

² Badiou govori o Dvojem-brez-Enega ljubezni, *Logiques des mondes*, str. 161.

kot biti, in *logika pojavitve*, nauk o pojavitvi biti kot tu-biti. Za našo obravnavo je pri Badioujevem povezovanju ontologije z logiko zanimivo dvojje. Razdelava pojma pojavitve [*l'apparaître*]³ v *Logiques des mondes* je seveda vredna pozornosti že kot razvitje konsekvenc izvirne ontološke argumentacije iz obdobja *L'être et l'événement*. »Teorem ne-Vsega«,⁴ na katerem temelji ontološka argumentacija, pelje namreč tudi do ugotovitve, da imamo vedno že opraviti z lokalizirano bitjo, s tu-bitjo-biti, skratka, s pojavitvijo biti: pojavitev je to, kar je naloženo bivajočemu, da bi to zagotovilo svojo bit glede na to, da je Vse nemogoče.⁵ A resničen problem Badioujeve razdelave pojma pojavitve po našem mnenju ni toliko podrobna analitična razlaga *pojavitve* biti. Njen resničen problem je razlaga pojavitve kot pojavitve *biti*. To razlago razvija Badiou, gre seveda za grobo poenostavitev, v dveh smereh. Na eni strani kot analizo tega, če smemo tako reči, kako *vednost učinkuje v realnem* (sem sodi masivna teorija »Velike Logike« in njeno jedro, transcendentalna teorija objekta, ki opredeljuje objekt kot onto-logično kategorijo, kot »točko prešitja pojavitve v biti«.⁶ Druga smer je poskus misliti, kako *realno učinkuje v vednosti* (sem sodi teoretizacija dogodka in postdogodkovnih postopkov, ukoreninjenih v telesu-subjektu). Obe smeri pojmovnega razvijanja pa odgovarjata po našem mnenju na problem, kako preko pojavitve najti dostop do realnega.

Drugi razlog za to, da je ozadje naše analize Kantove ideje sistema tudi Badioujeva onto-logika, pa je paradoks, da nas prav Badioujevo eksplicitno protikantovstvo lahko opozori na nezadostnost uhojene podobe o Kantovi transcendentalni filozofiji. V tej podobi nastopa Kantov transcendentalizem kot stališče o prednosti spoznanja pred bitjo oziroma gnoseologije pred ontologijo, kar implicira tudi nespoznavnost stvari na sebi. Šele skozi branje Badioujeve materialistične dialektike pa se pravzaprav pokaže, kako zapletena je Kantova filozofija. Ne samo, da je daleč od tega, da bi sferi pojavnosti podredila bit,⁷ ampak je, prav narobe, njen osnovni problem v tem, da logično organizirana sfera pojavnosti ni možna, če v njej ni artikuliran presežek na logiko ireduktibilne biti-kot-biti. Skratka, po branju Badiouja se lahko po

³ Za prevod francoskega termina »l'apparaître« z izrazom »pojavitve« se tu ne odločamo toliko zato, ker termin »pojav« že pokriva kantovski »fenomen«, ampak predvsem zato, ker želimo poudariti logično proceduralnost, ki jo vsebuje Badioujeva transcendentalna mašinerija, poimenovana kot pojavitve.

⁴ *Logiques des mondes*, str. 156.

⁵ Cf. *ibid.*, str. 129.

⁶ *Ibid.*, str. 231.

⁷ Gre za Badioujev argument, cf. poglavje »Bit in pojav« iz knjige *Court traité d'ontologie transitoire*, prevedeno v pričujoči številki *Filozofskega vestnika* (prev. S. Tomšič).

našem mnenju upravičeno vprašamo, ali ni morda Kantova filozofija prvi zaris ontologije po meri naše dobe: ontologije, ki je, tako kot to razvija Badiou, možna le kot onto-logika.

Vrnimo se zdaj k naši temi, h Kantovi ideji sistema in vlogi, ki jo ima v njej pojem *ideala uma* prve *Kritike*. Zanimata nas vloga in pomen, ki ju ima v Kantovi transcendentalni filozofiji njeno načelo sistematične enotnosti, a zanima nas tudi, ali je zahteva, da naj bo mišljenje razvito v formi sistema, danes sploh še lahko operativna? Ali pričakovanje, da bo, ko bo vednost urejena v sistematični obliki, ko bodo njeni elementi postavljeni v prava razmerja in povezani v smiselno celoto, tako rekoč spregovorilo samo realno, ne temelji na epistemološko zgrešeni predpostavki, da vlada med simbolnim in realnim harmonija?⁸ Ali lahko torej trdimo, da Kantova ideja sistema ni samo problem njegove misli, ampak zadeva tudi misel našega časa? V nadaljevanju bomo skušali zarisati pritrđen odgovor na to vprašanje.

Kako naj sploh razumemo zahtevo po sistematični enotnosti, ki ji je podvržena transcendentalna kritika? Kateri problem Kantova filozofija rešuje z idejo sistema? Ideja oziroma načelo sistematične enotnosti ima za Kanta dva pomena, *logičnega* in *transcendentalnega*. Sistematičnost je na eni strani *logična zahteva*, ki jo implicira že samo dejanje mišljenja, in sicer mišljenja kot *forme* oz. akta določitve, ki razčlenjuje in povezuje neko *materijo*, torej to, kar določljivo.⁹ Najvišja oblika formalne določitve je pri tem povezava raznoterih spoznanj v sistem, s katerim dobijo spoznanja obliko popolnosti oz. znanosti.¹⁰ Toda logično-metodološki pomen sistematičnosti je pri Kantu utemeljen na *transcendentalnem*. Na transcendentalni ravni pa ne gre več zgolj za to, da morajo biti v obliki sistema urejena in prikazana samo raznotera razumska spoznanja. Temeljni zastavek te ravni je, da izgubi logična zahteva

⁸ Cf. k temu tudi predavanje Jacques-Alain Millerja »Dozdevk in realno« z dne 25.11.1998, predstavljeno v v okviru njegovega seminarja *L'expérience du réel dans la cure analytique* (1998-99), objavljeno v pričujoči številki *Filozofskega vestnika* (prev. J. Šumič-Riha).

⁹ V »O amfiboliji refleksijskih pojmov« sta materija in forma opredeljena kot »pojma, ki utemeljujeta vsako drugo refleksijo, tako zelo sta neločljivo povezana s slehernim rabo razuma. Prvi pojem pomeni to, kar je določljivo, drugi določitev tega določljivega [...]«, *Kritik der reinen Vernunft*, [KrV], B 322/A 266.

¹⁰ Način, na katerega so raznotera spoznanja povezana v logično popolnost znanosti, obravnava »Obča metodologija«, kratki drugi in zaključni del Kantove *Logike*. Cf. npr.: »Ena najbolj bistvenih logičnih popolnosti spoznanja je razločnost, temeljitost in sistematična razporeditev spoznanj v celoto znanosti. Metodologija bo zato morala v glavnem navesti sredstva, s pomočjo katerih je mogoče priti do te popolnosti spoznanj«, *Logik-Jäsche*, §97, v: *Kant-Werkausgabe*, zv. VI, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1977.

po sistematični enotnosti spoznanj ves smisel, če ne moremo predpostaviti, da obstaja sistematična enotnost tudi v pojavnih realnostih. S transcendentalnega gledišča mora torej sistematični enotnosti spoznanj vselej ustrezati sistematična enotnost narave.¹¹ V svojem transcendentalnem pomenu je sistem pri Kantu jasno predstavljen kot simbolno, ki učinkuje v realnem.

A transcendentalni pomen pojma sistema je dosežen šele takrat, ko je pojem kritično utemeljen kot *ideja uma*. Kar pomeni: ko je kritiki podvržena tudi *transcendentalna iluzija*, ki jo nujno proizvajajo ideje uma. Nas zanima tu samo naslednji rezultat kritike: v njej um odkrije legitimno možnost za rabo svojih idej, ki ni več transcendentna glede na izkustvo, ampak *imanentna* oziroma *empirična*.¹² Skratka, odkrije tisto svojo rabo, s pomočjo katere postane ideja sistematične enotnosti res objektiven zakon narave, um pa deluje kot neopogrešljiv moment objektivnosti spoznanja.

Po Kantu širi um funkcijo razumskega enotenja izkustvenih danosti na celoto izkustva, ki je za končni razum, vezan na zor, nedosegljiva. S svojo naravnostjo na točko brezpogojnega umna enotnost seveda že prekoračuje področje razumske rabe, saj absolutna totalnost pogojev ni pojem, ki bi ga bilo mogoče uporabiti v izkustvu:¹³ za »empirično možno enotnost« je brezpogojna popolnost umne enotnosti nedosegljiva, empirična enotnost se ji lahko poskuša le »kolikor mogoče« približati.¹⁴ Vendar pa kritično utemeljeno delovanje uma, ki razumsko enotenje čutno raznoterega usmerja k brezpogojnemu, razuma ne sili k prekoračitvi polja možnega izkustva. Prav narobe, šele delovanje uma, ki preobraža »distributivno enotnost« izkustvene rabe razuma v »kolektivno enotnost« izkustvene celote, pravzaprav omogoča, da se razum v celoti ujema s samim seboj oz. s tem, kar je po svojem bistvu, to pa je načelo enotnosti pojavov.¹⁵ Umna enotnost preprečuje, da bi delovanje razuma ostalo na ravni med seboj nepovezanih delnih aktov, s tem pa razum sploh šele dvigne na raven njegovega pojma. Um, ki skrbi za sistematično enotnost vse razumske rabe, sicer res transcendirata raven izkustvene spoznanja, toda njegova prekoračitev izkustva je zavezana imanenci

¹¹ Kot argumentira Kant: če naj ima, denimo, logična maksima, ki zahteva, da raznotere sile, ki delujejo v naravi, sistematično predstavimo kot izraze neke temeljne sile, kak smisel, če naj bo kaj več kot golo miselno igrakkanje, potem um ne more dopustiti, »da bi prav tako bilo možno, da bi bile vse sile neenakovrstne, sistematična enotnost njihove izpeljave pa ne bi ustrezala naravi«. *KrV*, B 679/A 651.

¹² Cf. *KrV*, B 671/A 643 ssl.

¹³ Cf. B 383/A 326.

¹⁴ B 649/A 666.

¹⁵ Za to, kar naredi um za ujemanje razuma z njim samim cf. npr. B 362/A 305, B 380/A 323, B 693/A 665.

razumske spoznavne dejavnosti. Um transcendirata izkustveno spoznanje le v meri, v kateri je njegov imanentni del.

Empirična raba uma je torej proces konstitucije izkustvene realnosti, v katerem posredno sodeluje um. Objektivni svet izkustva je objektivni le, kolikor pri njegovi razumski konstituciji sodeluje kritično analiziran um. Vendar pa ne smemo spregledati, tudi če Kant sam tega ne poudarja, da to posredno sodelovanje ne pelje k instrumentalizaciji uma, ki bi bil v službi razuma. Prav narobe, um ravno s tem, da ostaja *ireduktibilen na razum*, prispeva k temu, da je razumsko zgrajeni empirični svet konsistenten in koherenten. Po Kantu je raba uma samo posredno empirična, in sicer zato, ker se um neposredno nanaša le na razum in šele prek ovinka enotenja razumskih določljivih operacij izkustveno danega stopa na področje izkustva. Vendar to, da je empirična raba uma vezana na posredovalno vlogo razuma še zdaleč ne pomeni, da je njena »empiričnost« podrejena končnemu in pogojenemu področju empiričnega, ki je dostopno razumu. Čeprav navezana na rabo razuma, je empirična raba uma še vedno in predvsem raba *uma*, se pravi spoznavne moči, ki polju končnega in pogojenega dodaja moment neskončnega in brezpogojnega. Povedano drugače, pri empiričnosti rabe uma gre za empiričnost po meri umnega pojma. Potrebno se je torej vprašati, kaj sploh je empiričnost po meri spoznavne moči, ki z izkustvom nima neposrednega stika.

Na to vprašanje odgovarjamo s konstrukcijo naslednje teze: empirična raba uma je raba, v kateri dobijo njegove ideje *ontološki* pomen. V empirični rabi uma je afirmirana razsežnost empiričnosti, ki se razumu in *logično* urejeni empirični realnosti odteguje. Um je v svoji empirični rabi samo navidez nekakšen zunanji urejevalec izkustvenega sveta, ki mu ga posreduje razum. V resnici prav idejam uma, čeprav so ločene od objektivne realnosti, pripada naloga, da sredi realnosti afirmirajo tisti njen moment, ki je zanj konstitutiven, hkrati pa se njeni razumski ureditvi in organizaciji odteguje. Kot bomo še podrobneje razvili v nadaljevanju, je to moment ireduktibilne *danosti čutnosti*, ki reprezentira, če smemo tako reči, kantovsko bit, ali, kot bomo rekli sami, moment *realnega*. Empirična raba uma širi razumsko konstitucijo predmetnega sveta do skrajne meje njene sistematične enotnosti, do tiste točke torej, ko je *usa fenomenalna realnost* in *vse v fenomenalni realnosti* dostopno racionalni ureditvi: to pa je točka, ko se misel dotika realnega, in se v pojavitvi najavlja čutna bit, »stvar sama«.

Po Kantu koincidirata v empirični rabi umne ideje sistematične enotnosti dva vidika sistematične enotnosti, njen *subjektivnonujni* oziroma *logičnonujni* vidik in njen *objektivnonujni* vidik. V toliko empirična raba uma ni drugo kot vselej znova potrjujoča se hipoteza, da v trenutku popolnosti sub-

jektivne zgradbe spoznavnih zmožnosti tudi v objektu ni več ničesar, kar bi se odtegovalo spoznavni strukturiranosti. Empirična raba uma je trenutek, ko je racionalno strukturirana *usa narava* kot skupek vseh pojavov in ko je racionalno strukturirano *vse v naravi*. Pri empirični rabi uma gre tako rekoč za delovanje simbolnega v realnem v čisti obliki – tako rekoč zato, ker ima v Kantovi ideji sistema to delovanje neko specifično značilnost. Ne temelji namreč na skladju, ampak, prav narobe, na neskladju simbolnega in realnega. Kantova ideja sistema proizvaja v ujemanju subjektivnega in objektivnega momenta sistematične enotnosti spoznanja nekaj, kar ravno preprečuje nemoten prevod subjektivne sistematične enotnosti spoznavnega aparata v objektivno sistematično enotnost narave. Bolje, tam, kjer naj bi bilo ujemanje, tam je v resnici presežek nad sklenjeno celoto subjektivnega in objektivnega, ki jo postulira ideja sistema prvi *Kritiki*. Ta presežek proizvaja prav zahteva po popolni racionalnosti vsega: z njo ideja sistema postulira, da je racionalno strukturirano tudi to, česar razumska ureditev čutne raznoterosti v pojavno predmetnost ne doseže, to pa je čutna bit pojava, njegovo realno.

Na zgornje vprašanje o problemu, ki ga Kantova filozofija rešuje z idejo sistema, lahko zdaj odgovorimo, da rešuje z njo problem, ki ga proizvaja sama ideja sistematične enotnosti, se pravi problem na sistem ireduktibilnega presežka singularne čutne biti, ki omogoča enotnost sistema. Ta problem se pojavi z empirično rabo uma in v njej. Takrat torej, ko se pojavi razsežnost empiričnega, ki ni po meri razuma, ampak uma. To pa je *ontološka razsežnost* empirične, ali tudi, spoznavnologične ravni konstitucije objektivne realnosti. Umna ideja to razsežnost afirmira, hkrati pa tudi ureja njeno pojavitev. Tezo o ontološkem statusu idej uma moramo zato formulirati takole: ideje delujejo v svoji empirični rabi kot logični protokoli, ki urejajo način, kako se na spoznavno-logični, izkustveni ravni pojavlja to, kar jo omogoča tako, da se ji odteguje, njeno realno oziroma, bolj kantovsko rečeno, njena čutna bit. Kot takšni logični protokoli pa imajo ideje v resnici, če si sposodimo izraz od Badiouja, *onto-logični status*.

Utemeljitev našega odgovora lahko poiščemo v pojmu, ki je vogelni kamen kantovske ideje sistema v prvi *Kritiki*, v pojmu *ideala čistega uma*.¹⁶ Ideal uma sodi v tisti razred transcendentálnih idej, ki vsebuje absolutno enotnost pogojev za vse predmete mišljenja nasploh. Je najvišji pojem uma in kot tak tudi najvišja možna točka subjektivne in objektivne sistematične enotnosti spoznanja. Čeprav govori prva *Kritika* tudi o idealu Modreca ali pa Filozofa, pa obstaja strogo vzeto en sam ideal uma, in sicer je to pojem *ens realissimum*,

¹⁶ Cf. poglavje »Vom Ideal der reinen Vernunft« [»O idealu čistega uma«], *KrV*, B 595/A 567 ssl.

pojmem najrealnejšega bitja oz. bitja vseh bitij.¹⁷ Ključno za vlogo ideala uma v okviru ideje sistema je po našem mnenju to, da je zastavljen kot poskus pojmovnega dojetja tistega zunajpojmovnega pogoja pojma, ki je razumski konstituciji objektivne realnosti nedosegljiva. Skratka, naša teza je, da poskuša Kant s pojmom ideala uma misliti tisti notranji presežek spoznanja, ki sodi v neobjektivni red čutno danega, v red kantovske biti.

Ideal uma opredeli Kant v Transcendentalni dialektiki prve *Kritike*, kot je znano, kot idejo uma, ki je predstavljena »in individuo, se pravi, kot posamična reč, ki je določljiva ali celo določena edino z idejo«. ¹⁸ Razum deluje tako, da čutno danost določa kot predmet, um pa dodaja razumski predmetni določitvi še »načelo popolne določitve«. Razum normira s stališčem, da je reč kot pojav v svoji možnosti določena le, kolikor je *popolnoma določena*.¹⁹ *Za nas* je lahko predmet le to, zapiše Kant, kar predpostavlja kot pogoj svoje možnosti skupek vse empirične realnosti.²⁰ Pojmi so *določljivi*, kar pomeni, da jim lahko pripada od dveh nasprotujočih si predikatov vselej samo eden: določljivost pojmov je logično načelo, ki temelji na stavku protislovja. Načelo popolne določitve pa je transcendentalno in ne zadeva le forme spoznanja, ampak njegovo vsebino, reč samo: načelo postavlja, da mora reči, kolikor je možna, pripadati od *vseh možnih* nasprotujočih si predikatov, od »celotne možnosti kot skupka vseh predikatov reči nasploh«²¹ vselej vsaj eden, in sicer tisti, ki reč določa v njeni »stvarskosti«, »*Sachheit*« oz. »realnosti«, torej kot Nekaj, kar je realni nosilec predikativnih določitev. Določiti reč pomeni odmeriti ji njen delež v totalnosti *vseh možnih* predikatov. Če je, denimo, iz skupka vseh možnosti prediciran subjektu-reči predikat *x*, so vsi ostali predikati izključeni kot *non-x*.

Načelo popolne določitve je seveda popolnoma indiferentno do tega, ali bo reč res kdaj popolnoma določena.²² Zastavek načela je drugje, in sicer v tem, da proizvede kot svoj temelj predpostavko o »najvišjem in popolnem materialnem pogoj«²³ vsega, kar eksistira. Ta predpostavka, ideal uma, je materialni pogoj vsega, kar eksistira v dveh pomenih. Prvič, načelo popolne določitve deluje tako, da predpostavi idejo vse realnosti (*omnitude realitas*)²⁴ kot nekakšen transcendentalni substrat, ki vsebuje materijo za vse možne

¹⁷ Cf. *KrV*, B 393/A 336.

¹⁸ *KrV*, B 597/A 569.

¹⁹ *KrV*, B 600/A 572.

²⁰ Cf. *KrV*, B 610/A 582.

²¹ *Ibid.*

²² »Popolna določitev je torej pojem, ki ga v njegovi totalnosti nikoli ne moremo prikazati *in concreto* [...]«, *KrV*, B601/A 573.

²³ *KrV*, B 604/A 576.

²⁴ *Ibid.* Iz skupka vse realnosti oz. vseh možnih predikatov so izključeni tako izpe-

predikate. Gre, kot bi lahko tudi nekoliko nekantovsko rekli, za umno idejo kot materialni rezervoar vseh partikularnih empiričnih vsebin. Ideal uma je tu materialni pogoj vsega, kar eksistira, v pomenu *logične materije*. Vendar pa ima materialnost ideala uma še neki drug, veliko bolj realen pomen. Ta pomen je utemeljen v tem, da je ideja vse realnosti singularizirana, da torej idejno vse tudi eksistira, da ima obliko neke posamične reči, ki je popolnoma določena z idejo in poseduje kot takšna vso realnost. V posamičnem bitju, v *ens realissimum*, pride skupek vse realnosti, doslej zgolj logična materija, do svoje punktualne dejanske eksistence.

Oba pomena materialnosti pojma ideala uma sodita v njegovo kantovsko definicijo, a ju argumentacija prve *Kritike* povečini predstavlja ločeno: v njej je govor ali zgolj o postuliranem pojmu vse realnosti, ki je temelj popolne določitve, ali pa o hipostaziranju tega pojma v podobi neke eksistirajoče reči oz. posebnega bitja. Takšno razlikovanje je v okviru transcendentalne zastavitve neizogibno, saj je za njo vsako upredmetenje umne ideje že rezultat nujne naravne dialektike človeškega uma, ki pojmovne entitete fetišizira v nekaj objektivno danega. Kljub temu pa se po našem mnenju pravi pomen, ki ga ima ideal uma za idejo sistema razkrije šele, če obravnavamo obe materialni razsežnosti ideala uma v njuni povezanosti. Oglejmo si zato še enkrat oba pomena materialnosti ideala uma, torej ideal uma kot logično materijo vseh možnosti in ideal kot točko dejanske eksistence te logične materije.

V prvem, *logičnem*, pomenu je materialnost ideala uma obče, ki vsebuje bogastvo vsega partikularnega in s tem omogoča izjavo, da je, kot se glasi Kantova formulacija, vse, kar eksistira, popolnoma določeno.²⁵ Ideal uma deluje tu kot pogoj možnosti in jamstvo za *vsako* empirično reč in za *vso* empirično vsebino reči: zagotavlja, da je racionalno strukturiran ne le *vsak* partikularen empiričen predmet, pač pa tudi, in to je za nas tu bistveno, *vse* v partikularnem empiričnem predmetu. To »vse« implicira, tezo smo zapisali že zgoraj, da je racionalno strukturirano tudi to, kar je v predmetu ireduktibilno partikularno, zgolj singularno. Drugače povedano, ideal uma je obči pojem, ki vsebuje tudi singularnost, ireduktibilno na obče. Toda, in s tem našo tezo tu razvijamo dalje, tako lahko deluje ideal uma šele zaradi svojega *drugega pomena*. Pri tem drugem pomenu pa ne gre več za empirično vsebino reči, ki jo reprezentira ideja o skupku vseh možnih predikatov, ampak za *eksistenco* tega pojmovnega skupka. Ko G. Lebrun analizira pojem *ens realissimum* ugotavlja, nedvomno v skladu z duhom prve *Kritike*, da lahko sicer vedno rečemo, da je vse, kar je dejansko, tudi popolnoma določeno, da pa na

ljani oz. negativni predikati kakor tudi predikati, ki si nasprotujejo in ne morejo obstajati drug poleg drugega, cf. *KrV*, B 601/A 573.604/A 576.

²⁵ Cf. *KrV*, B 601/A 573.

žalost ne moremo reči, da je vse, kar je popolnoma določeno, tudi dejansko.²⁶ Sami bomo, da bi orisali drugi pomen ideala uma, tvegali trditev, da lahko iz Kantove izjave, da je »vse, kar eksistira, popolnoma določeno« vendarle izpeljemo tudi izjavo, da to, kar je popolnoma določeno, tudi eksistira - če jo namreč razumemo v naslednjem pomenu: *zunajpojmovno bivanje je lahko artikulirano edino na popolnost pojmovne določitve*.

Prav v tem je drugi, in sicer *ontološki* pomen materialnosti ideala uma: ideal uma je, kot zapiše Kant,²⁷ edini primer na sebi občega pojma neke reči, ki je popolnoma določen s samim seboj. Paradokсни rezultat te popolnosti pojmovne določitve pa je, da Vse pojmovne realnosti eksistira, in sicer v podobni neke posamične reči. Ideja uma je predstava neke miselne totalnosti, ideal uma pa je predstava miselne totalnosti, *ki obstaja edino v strogo singularni obliki lastnega primera*: njena singularizacija podeli miselni totalnosti neko specifično eksistenco. Našo razlago dveh pomenov ideala uma kot materialnega pogoja vsega, kar eksistira, lahko zazdaj sklenemo takole: v svojem drugem pomenu artikulira ideal uma moment neke eksistence, ki je neposredno povezana s področjem čiste misli, z idejo Vsega, a je sama nanjo ireduktibilna. In, ponovimo še enkrat, oba pomena sta med seboj povezana, šele z drugim pomenom ideala uma, takrat torej, ko v singularni točki ideala sama ideja uma eksistira kot na misel ireduktibilen suplement misli, postane operativen tudi ideal uma v prvem pomenu, torej kot predpostavka občega, ki vsebuje vse bogastvo partikularnega – tudi partikularno kot partikularno, moment singularnega, ki se občemu pojmu ravno odteguje.

Toda, ali ni bivanje ideje za kriticizem zgolj transcendentalna iluzija? Ali ni za vse umne ideje značilno, da jih nujno spremlja transcendentalna iluzija, Kantovo ime za dozdevek, zaradi katere se prikazujejo kot nekaj, kar objektivno biva? Ali ni za Kanta (tudi) eksistenca *ens realissimum* zgolj nujni učinek naravne iluzije, ki zamišljeno kolektivno enotnost prikazuje kot nekaj, kar je objektivno dano, kot reč? Tako da je reč, v kateri predmetno eksistira ideja uma, kot zapiše sam Kant, pravzaprav le »goli umislek«?²⁸ Seveda je tako. Bivanje ideala je dojeto pri Kantu kot zgolj inteligibilno bivanje, ideal modreca, če se še enkrat spomnimo Kantovega primera, eksistira »zgolj v misli«.²⁹ Tudi eksistenca ideala uma kot prabitja, izvornega bitja in bitja vsej bitij (*ens originarium, ens summum in ens entium*) je zgolj postulat: pojem vse realnosti je pač *samo ideja* in »vsa realnost« ni nekaj, kar bi bilo objektivno dano. Um za to, da bi si lahko predstavljal nujnost popolne določitve reči,

²⁶ Cf. G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Pariz 1970 str. 221

²⁷ *KrV*, B 604/A 576.

²⁸ *KrV*, B 608/A 580.

²⁹ *KrV*, B 597/A 569.

poudarja Kant, ne rabi eksistence bitja, ki bi ustrezalo idealu, ampak zgolj predpostavlja njegovo idejo, da bi iz brezpogojne totalnosti popolne določitve izpeljal pogojeno popolno določenost izkustvenih predmetov.³⁰

Če hočemo pravilno razumeti modus eksistence, ki je neposredno vezana na popolnost in dovršenost miselne določitve, ne smemo spregledati, da je *ens realissimum* v vlogi ideala uma postkritičen in ne predkritičen pojem. Eksistenca, ki jo iščemo, vztraja torej tudi po razkritju tega, da je vsaka ekstenca, vezana na idejo uma, transcendentalna iluzija, torej dozdevek. Kantova afirmacija eksistence ideala uma ni miselna postavitev biti, ampak je nekaj drugega. To drugo nam razkriva trditev »Transcendentalne dialektike«, da je transcendentalni videz iluzija, ki jo je sicer mogoče spoznati, vendar pa je ta naravna in nujna iluzija uma neodpravljava: tudi če poznamo mehanizme, glede na katere um svoj lasten postopek zmotno dojema in predstavlja kot nekaj objektivno danega, umni predmet-v-ideji še vedno spontano deluje kot nekaj eksistirajočega. Drugače povedano, s kritičnim razkritjem *iluzorične objektivnosti* eksistence ideje uma ni tudi že odpravljena *eksistenca* ideje uma v njenem singularnem primeru: nekaj te eksistence vztraja tudi po kritiki, brez nje čisto preprosto ni ideala uma. Dejstvo, da je eksistenca ideala uma v kritiki transcendentalne iluzije spoznana za *zgolj miselno* eksistenco, torej ne razveljavlja tega, da je miselna *eksistenca*. In dejstvo, da *miselna eksistenca* nima enakega statusa kot *predmetno bivanje* razumsko določene čutne danosti, tej eksistenci še ne jemlje vsake realnega statusa. Če nekoliko poenostavimo: ideala Modreca sicer ni mogoče nikoli izkustveno realizirati, a ni zato sam ideal nič manj znamenje za to, da sredi praktičnega delovanja *dejansko eksistira* nekaj, kar to delovanje vodi in usmerja, četudi ni nekaj objektivno danega.

Skratka, v eksistenci ideala uma se pojavlja neki modus »realnosti«, ki ni ne razumsko konstituirana objektivna realnost ne halucinatorično upredmetenje brezpogojnega, h kateremu žene um »želja, ki je ni mogoče utišati.«³¹ Ideal uma je miselno določilo, ki vzpostavlja sklenjeno področje čiste misli, hkrati pa drži mesto tega, kar misel transcendirata in kar ni niti objektivnost izkustvene predmetnosti niti gola transcendentalna iluzija, ampak je, kot bi lahko rekli, *realno neke gole danosti*. Ideal uma torej nima samo *spoznavnologično* funkcije, ki zahteva kot pogoj možnosti spoznanja predmeta maksimalno možno poenotenje vseh razumskih operacij in vsega empiričnega spoznanja. Ima še neko drugo funkcijo, ki je vezana na singularno eksistenco ideje uma v točki ideala in ni nič manj preskriptivna. Ta druga, *ontološka* funkcija ne zadeva spoznavne vsebine predmeta. Pač pa odloča o možnosti, da se to,

³⁰ KrV, B 605/6/A 577/8.

³¹ KrV, B 824/A 796.

kar je za spoznanje njegova »od zunaj«, v občutku dana materija, s Kantovimi besedami, »realnost v pojavu (to, kar ustreza občutku)«, tudi *pojavi*. Z njo je dana možnost, da se pojavi *danost* čutnega predmeta, brez katere, če nadaljujemo Kantovo misel, predmeta sploh ne bi mogli misliti in torej tudi ne predstaviti v njegovi možnosti.³² Za to, da bi se pojavila *danost* čutne biti predmeta, ne zadošča spoznavna dejavnost razuma. Danost čutne biti se lahko *kot danost* pojavi šele z empirično rabo idej uma, ki jo regulira ontološka funkcija ideala uma. Z njo se pojavi empirična raba idej kot dozdevke, ki odpira prostor za neko »realnost«, ki ni ne goli umislek halucinirajočega uma ne objektivna realnost razuma.

Naša trditev zahteva, da nekoliko natančneje odgovorimo na vprašanje, v katerem pomenu lahko sploh govorimo o ontološki funkciji ideala uma, ne da bi Kantu podtaknili zanj nesprejemljivega, se pravi metafizičnega stališča, da samo miselno gibanje proizvede bit tega, kar misli. V odgovoru bomo sicer prekoračili eksplicitno argumentacijo prve *Kritike*, ne pa tudi, kot upamo, okvira Kantove transcendentalne zastavitve. Kot izhodišče lahko vzamemo Kantovo trditev, da je ideal za um paslika, *protoypou* vseh stvari, ki so samo njegove pomanjkljive kopije, *ectypa*, in se mu lahko bolj ali manj približujejo, a ga vselej neskončno zgrešijo.³³ V skladu z našo tezo o dveh funkcijah ideala uma bomo najprej razločili dva tipa razmerja med originalom in kopijo: eno razmerje ureja *logična*, drugo pa *ontološka* funkcija ideala. Oglejmo si najprej, kako ureja razmerje med kopijo in originalom *logična funkcija*. Argument, da so čutni predmeti za um le kopije njegovega ideala, lahko namreč pojasnimo takole: pomanjkljive kopije »prototipa« so predmeti čutov najprej zato, ker je vsak čutni predmet v svoji konkretni prostorsko-časovni vsebinski določenosti zgolj omejen, vselej nepopoln in začasen izsek iz skupka vseh možnosti, ki vsebuje njegovo logično, spoznavno bit. Vsakokratna predikativna vsebina empiričnega predmeta je vedno le bleda kopija ideala popolne določenosti, ki je za izkustveni predmet nekaj načeloma *nedosegljivega*. Skratka, na ravni logičnega je razmerje med kopijo, med empirično, pojavno rečjo, in originalom, idejo skupka vse realnosti, razmerje *nedosegljivosti*.

Toda izkustvena nedosegljivost celote miselnih določitev je značilna samo za logično funkcijo ideala. Ideal uma pa implicira po našem mnenju še neko drugo razmerje med kopijo in originalom. In sicer razmerje med tem,

³² »Možnost predmetov čutov je njihovo razmerje do našega mišljenja, v katerem je mogoče nekaj (in sicer empirično formo), misliti a priori, to, kar tvori materijo, realnost v pojavu (to, kar ustreza občutku), pa mora biti dano in brez tega predmeta tudi ne bi mogli misliti in si potemtakem predstavljati njegove možnosti«, *KrV*, B 610/A 582.

³³ *KrV*, B 606/A 578.

kar je v občutku dana materija potencialno neskončnega niza empiričnih predmetov, to, čemur pravi Kant »reč sama (v pojavu) [...], se pravi realno«, in tem, kar imenuje Kant »realno vseh pojavov«, torej nekakšne neskončne zakladnice vsega realnega, ki je na razpolago nizu empiričnih predmetov.³⁴ Kantova argumentacija te druge oblike realnega sicer ne določa podrobneje, vendar pa po našem mnenju ne bomo potvorili Kantovega stališča s trditvijo, da je »realno vseh pojavov« mislljivo v trenutku, ko je vzpostavljena totalnost vseh predikativnih določitev. »Realno vseh pojavov« moramo torej iskati v singularni točki eksistence ideala uma. In odgovor na vprašanje o ontološki funkciji ideala uma v bistvu ni drugo kot rešitev problema njegovih dveh oblik realnega in njunega razmerja. Izhodišče našega odgovora je, da gre pri razmerju »realnega v pojavu« in »realnega vseh pojavov« za razmerje kopije in originala v *prenesenem pomenu*. V prenesenem pomenu zato, ker realno pojavljujoče se »reči same« ni zares kopija »realnega vseh pojavov«, artikuliranega na ideal uma. Ustrežneje je, če realno pojavne reči razumemo kot *primer* realnega v idealu uma, natančneje, kot njegov *primer-dozdev*. Ontološko funkcijo ideala uma lahko z gledišča razmerja dveh oblik realnega razumemo takole: funkcija predpisuje, da je realno v pojavu mogoče le v razmerju do svojega realnega vzroka, do »realnega vseh pojavov«, da pa se ta realni vzrok lahko v empiričnem svetu pojavlja le v obliki primera-dozdevka, torej v obliki tistega realnega, ki je v vsakokratnem pojavu »reč sama«.

Na kratko lahko pomen, ki ga ima realno pojava v transcendentalni filozofiji, opredelimo takole: realno je tisto v pojavu, kar nam je v formah naše receptivnosti *dano*. *Danost* je temeljni modus, v katerem se pojavlja realno pojava, njegova »materija«, in označuje dvoje. Prvič, da je realno v pojavu to, kar je v formah naše čutnosti tem formam ireduktibilno zunanje – tej zunanosti pravimo tu *transcendentalna bit pojavov*. In drugič, da je realno, in sicer prav zaradi svoje ireduktibilne zunanosti formam pojavnosti, v vsakem trenutku svoje pojavnosti navzoče »vse«. Realno v pojavu je lahko edino *dano* in v tej svoji danosti je vselej že navzoče v »celoti«, če smemo tako reči. Realno v pojavu je to, kar je v vsakem trenutku svoje pojavnosti neskončno dano kot nekaj pojavnosti ireduktibilno zunanega. V vsakem trenutku je v pojavu navzoča *vs* neskončnost njegove materialne danosti, tudi če to »vse« realnega nima objektivne eksistence, če torej ne obstaja. Kar pomeni, da je realno kot »reč sama« v pojavu na specifičen način tudi že »realno vseh pojavov«, ki ga vsebuje *ens realissimum*: tudi »realno vseh pojavov« je namreč lahko le dano, in sicer »vse«.

Danost kot pojavni modus realnega izključuje, da bi bilo za realno em-

³⁴ Cf. *KrV*, B 609/610/A 581/582.

piričnega predmeta tisto »vse realnega«, ki je artikulirano na singularno eksistenco ideala uma, nekaj nedosegljivega, tako kot je za določitev pojavnega predmeta nedosegljiva celota njegovih predikativnih določitev. Ko Kant odgovarja na vprašanje, zakaj obravnava um možnosti vseh reči tako, kot da so izpeljane iz ene same, iz možnosti najvišje realnosti, vsebovane v posebnem prabitju, zapiše tudi, da je predpostavka o materiji za možnost vseh čutnih predmetov, ki je dana v enem skupku, nujna zato, ker je »to, v čemer mora biti dano realno vseh pojavov, enotno vseobsegajoče izkustvo«. ³⁵ Glede na to, da se celota izkustva končnemu človeškemu spoznanju vselej izmika, lahko iz Kantovega stavka izpeljemo sklep, da je za realno pojavnega predmeta nedosegljiva edino celota izkustva, v kateri je dano »realno vseh pojavov«, ni pa zanj nedosegljivo samo »realno vseh pojavov«, ki je dano v vsaki sekvenci celote izkustva. V nasprotju z nedosegljivo celoto izkustva, zaradi katere je predikativna vsebina pojava vedno določena zgolj delno, pa je samo realno predmetnega pojava v vsaki sekvenci izkustva dano in dosegljivo, če še enkrat ponovimo, v celoti, »vse«, se pravi, v vsej svoji neskončni danosti.

Toda, če je že realno v pojavu dano v celoti, »vse«, zakaj operira potem, kot trdimo, Kantova utemeljitev ideala uma z dvema oblikama realnega? In kaj pomeni, da je ena izmed njiju, »realno v pojavu«, primer-dozdevek druge, »realnega vseh pojavov«? Odgovor na to vprašanje nas pelje k podrobnejši, in sicer k *onto-logični* opredelitvi ontološke funkcije ideala uma. Naše izhodišče bodo naslednje tri trditve:

prvič, ideal uma je ideja, ki se je vzpostavila kot skupek vse realnosti, na kratko, kot Vse. Toda vzpostavila se je na spodletel način, v vsebinsko prazni točki svoje singularne eksistence, ali tudi, v točki realnega, ki se Vsemu odteguje;

drugič, konstitucija umne ideje Vsega v točki njene vsebinske praznosti je način, kako je lahko ideja brez vmesne instance razuma, torej neposredno, navzoča v izkustvu;

in *tretjič*, v izkustvu je ideja Vsega neposredno navzoča na negativen način, tako, da je tam ni. Prazno mesto njene odsotnosti pa zaseda kontingentna danost »reči same« oziroma »realnega v pojavu«.

Pojasnimo te trditve podrobneje. *Prvič*, eksistenca ideje v idealu je, kot smo že razvili, miselno določilo, ki na eni straniumno idejo o totalnosti predikativnih določil šele zares prešije v Vse, in v katerem na drugi strani vsemoč občega pojma trči na svojo lastno nemoč. Ideal uma je ideja, ki se kot Vse konstituira na točki, na kateri ji kot ideji Vsega ravno spodleti: v idealu uma skupek vseh predikatov sicer biva, a biva kot nekaj, kar je odsotnost

³⁵ Cf. *KrV* B 610/A582.

vseh predikatov in kar samo ni več predikativno določljivo. Nekoliko spekulativno povedano, popolna vsebinska praznost njene singularne eksistence je tisto mesto, kjer je ideja kar najbolj pri sebi, kjer kar najbolj *je* ona sama, skratka, Vse. Vsebinska praznost, nedoločenost ideje je nekaj realnega.

Drugič, ideja uma se s svojo vsebinsko praznostjo, absolutno predikativno nedoločenostjo tudi kar najbolj *neposredno*, če tvegamo to opredelitev, ki nasprotuje Kantovi dikciji, umešča v izkustvo: v idealu uma je ideja neposredno navzoča v izkustvu tako, da je, strogo vzeto, v njem pravzaprav ni.³⁶ Ideal uma je ideja, ki je, v skladu s svojim temeljnim določilom, v izkustvu prisotna na način svoje odsotnosti. Kako pa se ta prisotna odsotnost ideala uma manifestira? Tako, da vsebinska praznost ideala uma odpira v idejni totalnosti vseh pozitivnih predikativnih določitev tudi mesto za »nebit« in »goli manko« miselno določenega Nečesa, če navedemo Kantove lastne izraze.³⁷ Skratka, odpira mesto, kjer je med pozitivnimi predikati vsega, kar eksistira, navzoč tudi sam Nič miselne določitve. In šele na ozadju tega »odpiranja mesta« za navzočnost Niča miselne določitve se to, kar ni produkt miselne določitve, ampak je *zgolj dano*, se pravi kontingentna čutna bit predmeta, njegovo realno, *sploh lahko pojavi* v obzorju spoznavne določenosti. Vsebinska praznost ideala uma je pogoj za možnost empirične rabe ideje, aktualizacija tega pogoja pa je odvisna od vselej negotove možnosti, da bo materialna danost čutnega predmeta, ki je nekaj radikalno kontingentnega, popolnoma neodvisnega od ideala uma, tudi zares dana.

S tem smo prišli do naše tretje trditve. Skratka, *tretjič*, ideja je izkustveno zares navzoča tako, da je na njenem mestu, torej v vsebinsko prazni točki njenega primera *kontingentna danost* pojava, njegovo zunajpojmovno realno. Seveda se lahko »materija« v pojavu pojavi edino zaradi apriornih form čutnosti. Toda ta pojavitev že sodi pod jurisdikcijo razuma, urejajo jo kategorije, v tej ureditvi pa ima čutna »materija« že obliko pojavnega predmeta. Možnost, da se čutna »materija« pojavi kot »realno v pojavu«, se pravi kot misli nedostopna »reč sama« v pojavu, je dana šele zaradi praznega mesta, ki ga v izkustvu odpre vsebinska praznost ideje Vsega. To pa tudi pomeni, in tega ne smemo spregledati, da »realno v pojavu« ne glede na svojo ireduktibilno danost ni neka umni določitvi enostavno zunanja, indiferentna faktičnost. Z

³⁶ Kritično utemeljeni ideji po definiciji v izkustvu ne ustreza nobeno predikativno določilo, tej definiciji pa najbolj ustreza prav predikativna nedoločljivost ideje v njeni singularni idealni eksistenci.

³⁷ Transcendentalni ideal kot »na sebi obči pojem neke reči, ki je popolnoma določen s samim seboj«, je skupek vseh pozitivnih predikatov, ki konstituirajo reč kot reč, kot Nekaj oziroma realnost, medtem ko jo zoperstavljeni negativni predikati predstavljajo kot »golo nebit« [*»bloßes Nichtsein«*], kot »goli manko« [*»bloßer Mangel«*], cf. *KrV*, B 602-3/A 574-5.

umno določitev je povezano kar na dva načina. Na eni strani šele »realno v pojavu« udejanji potencialno empiričnost ideje, jo naredi za izkustveno operativno, na drugi strani pa je možnost, da se »realno v pojavu« sploh pojavi kot ireduktibilna danost, dana šele s konstitucijo ideje Vsega v njenem primeru. Skratka, ko se »realno v pojavu« dejansko pojavi kot misli zunanja in na misel ireduktibilna »stvar«, je že neločljivo povezano z idejo kot redom čiste misli, že evocira drugo »stvar«: »stvar« oziroma realno misli kot misli, če smemo tako reči. Torej tisto »realno vseh pojavov«, ki je artikulirano na eksistenco ideje v idealu.

Empirična raba ideje je trenutek, ko je njeno realno že nerazločljivo podvojeno na samo sebe, na »realno vseh pojavov« oziroma na realno kot »stvar misli«, in na »realno v pojavu«. Pri »realnem v pojavu«, ki nastopa tudi že kot »stvar misli«, lahko pri tem analitično razločimo dva pomena. »Realno v pojavu« je zunajmiselna in na misel ireduktibilna *predpostavka* razumskih operacij, ki je, prvič »stvar misli« zato, ker je pogoj možnosti njene pojavitve tista miselna operacija, v kateri se ideja uma konstituira kot Vse v momentu radikalne drugosti misli. V tem prvem pomenu je »realno v pojavu« sicer misli radikalno zunanja predpostavka misli, vendar njena zunanost misli kot take v bistvu ne zadeva. »Stvar misli« je zgolj zato, ker je misli pač nekako dostopna na podlagi njenih lastnih operacij in protokolov.

Vendar je, drugič, »realno v pojavu« tudi tista *zunajmiselna* »stvar misli«, ki misel *notranje* zadeva, lahko bi rekli tudi, *aficira*. Notranje jo zadeva, ker jo kar najbolj neposredno konstituira v njenem značaju čiste misli. Šele z njegovo pojavitvijo je namreč zares potrjena spoznavna zahteva ideje Vsega, da ni ničesar, kar bi eksistiralo zunaj njene miselne določitve.³⁸ Od tega, ali se bo »realno v pojavu« tudi dejansko pojavilo, ali se bo, če smemo tako reči,

³⁸ Pojavitev kontingentne danosti pojava je znamenje za to, da se tudi to, kar se spoznavni določitvi po definiciji odteguje, to, kar strogo vzeto ne eksistira, lahko pojavi samo zaradi popolnosti miselne določitve, kakršno reprezentira eksistenca ideje uma v njegovem idealu. Spomnimo tu še na to, da je prav problematika čutne danosti pojavov kraj, kjer Kant v odlomku o transcendentalnem idealu v prvi *Kritiki* kritizira svoje lastno izhodiščno razumevanje *ens realissimum* kot *skupka*, *Inbegriff*, vse realnosti. In sicer zato, ker to razumevanje implicira predstavo o idealu kot »agregatu« vseh različnih empiričnih predmetnosti. Pojem skupka zato Kant nadomešča s pojmom *temelja*: ko je najvišja realnost mišljena kot temelj, razmerje med njo in raznoterostjo vseh možnih reči ni več razmerje omejitve posamične reči glede na skupek vse realnosti, pač pa postane razmerje *posledic*. To pa je razmerje, v katerem lahko pride tudi do artikulacije tega, kar pojem bitja vseh bitij ne vsebuje. Kot zapiše Kant, raznoterost končnih predmetnosti zdaj »ne temelji na omejitvi Prabitja samega, ampak na njegovi popolni posledici, h kateri bi lahko potem sodila tudi vsa naša čutnost, skupaj z vso realnostjo v pojavu, [čutnost], ki ne more biti sestavina ideje najvišjega bitja.«, *KrV*, B 607/A 579, kurziva je naša.

tudi *primerilo*, sta odvisni konsistentnost ideje uma in njena empirična raba. V toliko moramo za »realno v pojavu« pravzaprav reči, s tem se vračamo na našo začetno opredelitev, da je tista zunajmiselna stvar, ki je *primer*, ki je edini pravi izkustveni primer realnega umne ideje, se pravi eksistence ideje v singularni točki ideala. Lahko bi rekli tudi, da se v tem drugem pomenu pokaže, da je »realno v pojavu« na misel ireduktibilna *predpostavka* misli le, kolikor je primer tistega »realnega vseh pojavov«, tiste »stvari misli«, ki suplementira idejo Vsega kot njen *presežni produkt*.

Bistveno pa je tu naslednje: »realno v pojavu« se mora kot primer »realnega vseh pojavov«, kot primer »stvari misli« tudi *pojavitvi*. In sicer na kraju svoje pojavitve, v empirični rabi ideje. Prav zaradi tega »realno v pojavu« ni več kot primer-dozdevek »stvari misli«. Pojasnimo to trditev. Ideja Vsega, njena konsistentnost in empirična raba, ni odvisna od nekakšnega zunanjega »udarca realnega«. Odvisna je od tega, ali se bo na ravni pojavitve, to raven pa ureja in organizira tudi empirična pojavitve ideje, »udarec realnega«, kontingentna čutna bit pojava manifestirala kot to, kar po svoji ontološki določitvi je. Je pa zunajmiselna in na misel ireduktibilna »stvar misli«, ki ni zgolj preprosta *zunanja zadeva* misli, pač pa misel zadeva *od znotraj*. Ideja Vsega je odvisna od tega, ali se »realno v pojavu« manifestira na ravni pojavitve kot primer tiste »stvari misli«, s katero je um v svojem idealu izvorno prizadet, aficiran, in ki si je um ne more polastiti, čeprav ni drugega kot njegov presežni produkt. Ni čutna bit pojava tista, ki sili k pojavitvi, pač pa mora biti raven pojavitve, raven empirične rabe ideje, v našem primeru ideje sistematične enotnosti, organizirana tako, da je prepustna za »stvar misli«, da se na lahko na tej ravni, torej na ravni empirično možnega sistema, pojavi to, kar jo presega.

Pri ontološki funkciji, ki jo pripisujemo idejam uma, torej ne gre preprosto za zahtevo, naj mišljenje postavlja bit. Ideja Vsega ne predpisuje, da naj bo neko na misel ireduktibilno realno, čutna bit pojavov. Pač pa predpisuje, da *obstaja* »realno v pojavu« kot na misel ireduktibilna predpostavka misli le, kolikor se *pojavi* kot primer njenega presežnega produkta, kot primer »stvari misli« oziroma »realnega vseh pojavov«. Ontološki pomen ideje uma vsebuje tako dejansko dve funkciji. Na eni strani je to *ontološka* preskriptivnost *umne ideje* Vsega, ki zahteva, da mora obstajati nekaj, neko zunajmiselno realno, ki je artikulirano na misel kot njen nanjo ireduktibilni presežek. To preskriptivnost podvaja druga, imenujemo jo lahko *logična* preskriptivnost. Logična preskriptivnost pripada na drugi strani »realnemu v pojavu«, ki zahteva, da je raven pojavitve, se pravi empirična raba ideje organizirana tako, da se lahko samo pojavi kot primer »stvari misli«. Tam, kjer se »realno v pojavu« pojavlja kot primer »stvari misli«, tam je v resnici dozdevek. Doz-

devek v obliki logičnih protokolov, ki urejajo empirično rabo ideje, torej empirično možen sistem. Ontološka preskriptivnost umne ideje sistema je tako potrjena in upravičena šele z logično preskriptivnostjo »realnega v pojavu«, povezanost obeh preskriptivnosti pa daje empiričnosti ideji uma *onto-logičen status dozdevka*. Status ureja možnost pojavitve nečesa v izkustvu, kar je glede nanj v položaju izjeme, kar ga presega.

V empirični rabi je realno ideje nerazločljivo podvojeno, vendar ne v eni ne v drugi svojih upodobitev, ne kot »realno v pojavu« ne kot »realno vseh pojavov« realno ideje ni na svojem mestu. Mesto realnega ideje je, strogo vzeto, neko ne-mesto. Edino mesto, ki temu ne-mestu ustreza, je realno pojavne reči kot *primer-dozdevek* realnega same misli. Realno ni na svojem mestu na ravni same ideje, ki se vzpostavlja kot vse v svojem singularnem primeru: na tem mestu je vselej le vsebinska praznost ideje, ne pa njeno realno. A prav tako realno tudi v izkustvu, torej v realnem pojava ni na svojem mestu. »Realno v pojavu« ni mesto realnega ideje zato, ker je, kot smo že omenili, »reč sama« pojavnega predmeta, ko se dejansko pojavi, že *spoznavno določena*, skratka, ker se lahko pojavi edino v obliki predmeta. Na mestu kontingentne danosti čutne biti so spremenljive in nenehno spreminjajoče se spoznavne določitve empiričnega predmeta. Ali tudi, je proces nenehne pojmovne re-konstrukcije vse narave in vsega v naravi. V trenutku, ko je »realno v pojavu« dano, tudi že izgine, tako da bi lahko s parafrazo znane Badioujeve opredelitve dogodka rekli tudi, da je vsa čutna bit pojava v njenem izginevanju. Vendar ne izgine brez sledi. Kontingentne čutne danosti empiričnega predmeta v izkustvu neposredno vzeto ni mogoče najti, to, kar lahko najdemo namesto nje in na njenem mestu, je *radikalna odprtost* spoznavne določenosti vsega bivajočega.

Odprtosti spoznavne določenosti pojavne predmetnosti, v kateri izgine »realno v pojavu«, ne smemo pomešati z nedosegljivostjo, ki je značilna za razmerje med empiričnim predmetom in idejo skupka vse realnosti. Odprtost empirične določitve predmeta ni znamenje za to, da je za empirično spoznanje zaradi njegove končnosti, vselejšnje prostorsko-časovne omejenosti, ideal popolne določitve za vedno nedosegljiv, da torej izkustvenim predmetom vselej še nekaj manjka. Prav narobe, o odprtosti spoznavne določenosti vsega bivajočega je mogoče govoriti šele takrat, ko pojavnemu predmetu strogo vzeto nič ne manjka. In sicer zato ne, ker je že njegova pojavitve znamenje za to, da deluje v izkustvu načelo popolne določitve, da je v izkustvu navzoča ideja Vsega. Odprtost je primer izkustvene navzočnosti ideje Vsega, ideja Vsega pa se v izkustvo vpisuje, če še enkrat ponovimo, na točki svoje vsebinske praznosti. Se pravi na točki, na kateri je *destituirano, izbrisano* sleherno predikativno določilo. Vse, ki ga empirična raba ideje popolne določitve

vpisuje v empirično bivajoče, destituira vsako njegovo trdno identiteto. Vanj vnaša odprtost, ki je ne more zaceliti nobeno predikativno določilo, odprtost njegove *radikalne kontingentnosti*, možnosti, da bi lahko tudi ne bilo. A hkrati je ta odprtost v vsem bivajočem v kar najbolj neposrednem pomenu tudi ontološki pogoj njegove možnosti: brez nje eksistirajočega preprosto ni. Odprtost spoznavne določenosti empirične eksistence je dejansko *primer tega, kar je v vseh pojavih najbolj realno*. Je primer tega, da je vsa narava in vse v naravi radikalno kontingentno. Skratka, »realno v pojavu« izgine v radikalni odprtosti bivajočega kot primeru tega, da je v izkustvu navzoče »realno vseh pojavov«, na misel artikulirano realno čiste misli.³⁹

»Realno v pojavu« je torej *primer-dozdevok* zato, ker samo kot tako v izkustvu izgine v odprtosti spoznavne določenosti vsega bivajočega, ki kaže na to, če uporabimo dikcijo, s katero Kant v *Sporu fakultet* označuje razmerje med dogodkom-zgodovinskim znakom in njegovim inteligibilnim vzrokom, da je radikalna kontingentnost empiričnih eksistenc primer tega, kar je v vseh pojavih najbolj realno. Vendar sami za razliko od Kanta »kazanja« ne razumemo kot funkcije znaka. Odprtost bivajočega je primer uspešne empirične rabe umne ideje, in njeno »kazanje« ni drugo kot logične operacije ideje v njeni empirični rabi. Strogo vzeto obstaja »realno v pojavu« edino v obliki sistema logičnih propozicij umne ideje, ki afirmirajo, da je izkustvo možno le, če je v njem navzoča odprtost vsega bivajočega kot primer tega, kar izkustvo neskončno presega, primer realnega vseh pojavov, se pravi realnega same misli. Ta odprtost obstaja le, dokler deluje ideja uma v svoji empirični rabi, dokler se torej sama pojavlja na pojavnih ravni. Ideja sistematične enotnosti, če se vrnemo k našemu primeru ideje, je logični protokol, ki ureja, da se lahko realno misli pojavi šele takrat, ko se pojavi logični protokol, ki ureja njegovo pojavitev. Drugače povedano, realno misli se lahko pojavi le s *pojavitvijo* same ideje sistema.

Kaj je dejansko pojavitev ideje sistema? Pojavitev ideje sistematične enotnosti je pojavitev tega, da empirične eksistence ravno *ne štejejo* kot to, kar so, kot empirične partikularne identitete. Pač pa štejejo le, kolikor so primer

³⁹ Če vsebinska praznost ideje Vsega njenem singularnem primeru na eni strani omogoči pojavitev kontingentne danosti »realnega v pojavu«, pa njegova kontingentna danost na drugi strani praznost ideje Vsega aficira s praznino kontingentnega realnega, ki se odteguje sleherni pojavitvi. Praznina ideje zdaj kot praznina tudi obstaja, ideja Vsega je kraj, ki je poln praznosti. Postala je Nič, ki je Nekaj, moment absolutne kontingentnosti, ki vztraja sredi logičnega protokola umne ideje in deluje kot njeno gonilo. V prisposodbi bi lahko rekli, da kontingentno realno pojava praznost eksistence umne ideje v njenem primeru šele zares napolni s praznino, in sicer tako, da ji da pomen kontingentnega realnega, ki je notranje določilo same misli, samega uma.

pojavitve »vsega realnega«, kolikor je torej realno, ta njihova »materija«, če smemo tako reči, v resnici to, kar oblikuje njihovo empirično bivanje kot njegova določujoča *forma*. Skratka, kolikor je realno oblika biti-tu, oblika pojavitve biti empiričnega bivajočega. Štejejo torej le v točki radikalne destitucije svoje empirične, partikularne identitete, kot variable funkcije primera-dozdevka Vsega. Vendar pa empirične identitete predmeta ni mogoče empirično destituirati drugače kakor tako, da je hkrati razdejan sam predmet. Zgoraj smo se vprašali, kako naj sploh razumemo zahtevo po sistematični enotnosti, ki ji je podvržena transcendentalna kritika. Zdaj lahko odgovorimo, da rešuje načelo sistematične enotnosti problem, kako je mogoče empirično uveljaviti točko destitucije sleherne empirične identitete kot to, kar je v njej najbolj realno. Ideja sistematične enotnosti v osnovi ni nič drugega kot predstava, da je mogoče, ne da bi bilo uničeno empirično bivajoče, z njegovo posebno, in sicer *sistematično organiziranostjo*, z njegovo vključitvijo v sistem doseči, da je njegova partikularna identiteta uveljavljena le, kadar je v službi tega, kar sleherno identiteto destituira, v službi radikalne kontingentnosti kot primera Vsega.⁴⁰ Drugače povedano, vsak od elementov sistema je potrjen v svoji partikularni empirični identiteti le, kadar jo uveljavlja v momentu njene destitucije, kot variabla funkcije kontingentnega realnega kot primera Vsega. Empirična raba ideje sistema je dozdevek, ki derealizira vse ostale dozdevke in odpira mesto za učinkovanje realnega.

⁴⁰ Ne glede na to, da je uporabljena v drugačnem kontekstu, lahko tu navedemo naslednjo misel A. Badiouja: »Utelesitev Resničnemu je stvar organizacije«, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 49.

BIT IN POJAV¹

ALAIN BADIOU

Vrnimo se k tej skrajno banalni opazki: logika je danes matematična disciplina, ki je v manj kot stoletju dosegla izjemno kompleksnost, ki v ničemer ne zaostaja za kompleksnostjo katerega koli drugega živega področja te znanosti. Obstajajo logični teoremi, zlasti v teoriji modelov, katerih nadvse težavna demonstracija združuje metode s področij, ki so na videz oddaljena od te discipline, iz topologije ali transcendentne algebre, in katerih moč in novost zbujata osuplost.

Toda za filozofa je najbolj osupljivo to, kako malo osuplosti zbuja to stanje stvari. Za Hegla je še povsem samoumevno, da imenuje »Logika« tisto, kar je očitno obsežna filozofska razprava. Prva kategorija te razprave je bit, bit kot bit. Za nameček pa ta razprava vsebuje dolgo razvijanje, ki si prizadeva ugotoviti, da je glede pojma neskončnega matematika zgolj neposredna stopnja njegove prezentacije, ki jo mora odpraviti gibanje spekulativne dialektike. Še za Hegla si samo ta dialektika v celoti zasluži ime »logika«.

Da je matematizacija dokončno zmagala v sporu glede identitete logike, ostaja izziv za filozofijo, ki je zgodovinsko ustvarila njen pojem in razvila njene oblike.

Vprašanje je torej: kaj je z logiko in kaj je z matematiko, da se je lahko usoda ene vpisala v drugo? Posledica tega vpisa je nekakšen zasuk [*torsion*], ki se v samem našem vprašanju postavlja kot vprašanje. Kajti če kakšna disciplina terja, da je vodenje njenega diskurza strogo logično, je to prav matematika. Logika je torej očitno eden od apriornih pogojev matematike. Kako

¹ Prevedeno po: Alain Badiou, »L'être et l'apparaître«, v: *Court traité d'ontologie transitoire*, Pariz: Éditions du Seuil, 1998, str. 179–200. Francoska beseda *apparaître* sicer pomeni »pojavit se«, »prikazati se«, vendar v njej odmeva tudi *apparence*, »videz«, »zunanja podoba« oziroma kar »zunanjest«. Izgovorjava sicer napotuje še na besedo *être*, »bit«. [op. S.T.]

je potem mogoče, da je ta pogoj tako rekoč vključen v tisto, kar pogojuje, tako da je poslej le še regionalna razporeditev [*disposition*]?

Nedvomno je treba vztrajati, da ima posredovanje med logiko kot filozofskim predpisom in logiko kot matematično disciplino svojo oporo v tistem, kar zdaj ponavadi imenujejo *formalni* značaj logike. Znano je, da Kant v predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* na podlagi tega značaja zatrdi, da je logika od »najstarejših časov«,² kot pravi, na zanesljivi poti znano. Ker logika »natančno pokaže in strogo dokaže formalna pravila vsakega mišljenja«,³ ji vse od Aristotela ni bilo treba, trdi Kant, narediti niti koraka nazaj niti koraka naprej. Njen uspeh je v celoti povezan s tem, da abstrahira vsak objekt in potemtakem ne upošteva velike delitve med transcendentalnim in empiričnim.

Lahko bi torej rekli, in menim, da je to danes najbolj razširjeno pričanje: iz tega, da je logika formalna in se ne navezuje na nobeno figuro empirične danosti objektov, izhaja, da je njena usoda matematična, in sicer natanko zato, ker je sama matematika formalna teoretska dejavnost; v tem smislu kot na primer Carnap razlikuje formalne znanosti, namreč logiko in matematiko, in empirične znanosti, katerih paradigma je fizika.

Toda takoj bomo pripomnili, da to ne more biti Kantova rešitev, saj je Kant vseskozi zvest ontološkemu zoru, katerih namen smo poudarili. Kajti zanj matematika, ki terja formo časovnega zora v genezi aritmetičnih objektov in formo prostorskega zora v genezi geometričnih objektov, nikakor ne more biti formalna disciplina. Prav zato so logične sodbe analitične, matematične sodbe pa sintetične, tudi tiste najenostavnejše. Pripomnili bomo tudi, da atribut nespremenljivosti logike vse od njene aristotelovske utemeljitve naprej – atribut, ki ga Kant naveže na njen formalni značaj – zakriva dvojno zmoto, in sicer tako glede zgodovine kot glede napovedi. Zgodovinsko zmoto zato, ker Kant sploh ne upošteva kompleksnosti zgodovine logike, ki vse od Grkov izključuje vsako predpostavko njene enotnosti in nespremenljivosti, ki ji jo pripisuje Kant. Kant v celoti izbriše temeljno orientacijsko razliko med Aristotelovo predikatno logiko in stoiško stavčno logiko, razliko, iz katere je Claude Imbert, ravno pred kratkim, potegnila pomembne posledice.⁴ Zmota glede napovedi, saj je jasno, da je logika potem, ko je bila izpeljana njena matematizacija, ravno ni nehala napredovati z velikanskimi koraki, zato tudi je eden največjih miselnih naporov našega stoletja.

Sicer pa je nadvse nenavadno, da je Kantova teza, katere namen je hkrati

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Werksausgabe*, zv. III, Frankfurt/M 1974, BVI-II.

³ *Ibid.*, BIX.

⁴ C. Imbert, *Pour une histoire de la logique. Un héritage platonicien*, PUF, Pariz 2000.

poudariti odlike logike in njeno omejevanje na gole obče forme katerega koli mišljenja, popolnoma enaka kot Heideggerjeva, čeprav je namen slednjega čisto drugačen, namreč pokazati pozabo biti, pri čemer je formalna avtonomija logike eden pglavitnih učinkov te pozabe. Vemo, da je za Heideggerja logika, ki je produkt razlikovanja med *physis* in *logos*, potencialno nihilistična samostojnost *logosa*, iz katerega se je bit umaknila. A kaj nam Heidegger, zato da bi prišel do zgodovinske določitve logike, pove o njenih očitnih značilnostih? Preprosto to, da je logika »teorija form tistega, kar je mišljeno«, iz česar sklepa, natanko tako kot Kant, da »od nekdanj uči isto«. Zdi se, da sta formalizem in nespremenljivost povezana in hkrati ustrezata tistemu videnju logike, ki slednjo omeji bodisi – za Kanta – na tisto, kar je tostran delitve na empirično in transcendentno, bodisi – za Heideggerja – na tehnično izražanje nihilistične preiskave bivajočega v celoti.

Pravzaprav je težko sprejeti kot nevprašljivo, da je matematizacija logike posledica njenega formalnega značaja. Ta teza bodisi trči ob to, da je matematizacija dala logiki močan zagon, ki nasprotuje nespremenljivosti, ki ji ga na videz vsiljuje njen formalni značaj, bodisi predpostavlja, da je sama matematika čisto formalna, kar pa za nazaj zahteva, da se vprašamo, kaj jo razlikuje od logike. Toda v našem stoletju je logicistični projekt, ki hoče matematiko dejansko reducirati na logiko, vse od Fregejevega temeljnega dela, spodletel, ko je trčil ob paradokse in zašel v slepe ulice. Tako da sama logika, četudi popolnoma matematizirana, očitno predpisuje, da nanjo nikakor ni mogoče zvesti celotne matematike.

Spet smo torej pri našem vprašanju kot vprašanju. Kaj za mišljenje pomeni, da je logiko danes mogoče določiti kot matematično logiko? Ta uveljavljena sintagma bi nas morala osupniti. Vprašati moramo: kaj je torej logika in kaj matematika, da je mogoče in celo nujno govoriti o matematični logiki? Po mojem prepričanju, ki ga je bralec videl na delu vse od začetka te razprave, odgovora na to vprašanje ni mogoče oblikovati, ne da bi prečkali tretji člen, ki je prisoten od vsega začetka, a čigar odsotnost je napovedana s samo sintagmo »matematična logika«. Ta tretji člen je »ontologija«, znanost o biti kot biti.

Vsekakor pa prav ta tretji člen dovoljuje Aristotelu, utemeljitelju tistega, kar Kant in Heidegger razumeta z besedo »logika«, preiskavo formalne nujnosti prvih načel vsakega diskurza, ki si prizadeva za konsistenco. Da mišljenje biti, biti kot biti, terja določitev aksiomov mišljenja nasploh, je osrednja Aristotelova teza v *Metafiziki*, knjiga Γ. Kot pravi, navajam lep prevod, ki sta ga komentirala Barbara Cassin in Michel Nancy: »Tistemu, ki razvija teorijo

prvega bistva, bo pripadalo tudi raziskovanje teh aksiomov.«⁵ Zato izhodiščno napoved, po kateri obstaja znanost o bivajočem kot bivajočem, prečka in ne toliko realizira, dolg proces legitimiranja najprej načela neprotislovnosti (»Nemogoče je, da bi isto hkrati pripadalo in ne pripadalo istemu in glede na isto«⁶); in nato načela izključitve tretjega (»Nujno je, da pri enem subjektu bodisi potrdimo bodisi zanikamo en predikat, kakršenkoli že je«)⁷. Ni dvoma, da imata ti dve načeli danes status logičnih zakonov, tako da sprejetje ali zavrnitev drugega, izključitve tretjega, razlikuje dve temeljni orientaciji sodobne logike, klasično, ki potrjuje sklepanje z *reductio ad absurdum*, in intuicionistično, ki priznava samo konstruktivne dokaze. Gotovo je torej, da Aristotel za nas določi logiko kot obveznega posrednika ontologije. Od tistega, ki razglša obstoj znanosti o biti kot biti, bo mogoče terjati, da utemelji formalne aksiome vsakega prenosljivega diskurza. Recimo, da za Aristotela ontologija predpisuje logiko.

Toda zakaj jo predpisuje? Da bi to razumeli, je treba preiskati tisto, kar je poleg priznanja obstoja ontologije druga Aristotelova izjava, tista, ki v njegovih očeh povzema težavo znanosti o bivajočem kot bivajočem. Da se namreč bivajoče izreka v več smislih, ampak tudi *προς εν*, v smeri enega ali proti enemu ali v možnem zajetju enega. Teza se glasi, da se ontologija ni zmožna utemeljiti v skladu z neposrednim enoznačnim zajetjem predpostavljenga objekta. Bivajoče kot takšno se ne izpostavi mišljenju v obliki enega smisla, temveč v večznačnosti smisla. Ontologijo je torej treba dojeti, ne kot znanost o nekem objektu, ki je dan ali izkušen v njegovi očitni enotnosti, temveč kot konstrukcijo enotnosti, od katere nam je dana samo smer, *προς εν*, proti enemu. Sama ta smer pa je toliko bolj negotova, kolikor je njeno izhodišče ireduktibilna večznačnost. Iz tega izhaja, da ohranjanje smeri, konstruiranje enotnega cilja znanosti o biti, predpostavlja, da določimo minimalne pogoje enoznačnosti, ne objekta, temveč diskurza. Na katerih univerzalnih in enoznačnih načelih temelji konsistentni diskurz? Soglasje o tej točki je nujno že zato, da uberemo smer enega, da poskušamo reducirati izvorno večznačnost biti. Logika se umešča natanko v presledek med večznačnostjo biti in konstruktibilno enoznačnostjo, na katero napotuje ta večznačnost. Prav na to je

⁵ V slovenskem prevodu: »[tako da, ker je očitno, da so prisotni v vseh stvareh, kolikor so bivajoče...], pripada tistemu, ki sprevideva bivajoče, kolikor je bivajoče, tudi pazljivo zrenje teh aksiomov.« Aristotel *Metafizika*, 1005a28–29, Založba ZRC Ljubljana 1999 (prev. V. Kalan.)

⁶ V slovenskem prevodu: »So pa nekateri ki tako sami trdijo, da je mogoče, da eno in isto je in ni, kakor tudi, da je tako mogoče misliti.« *Ibid.*, 1006a1–2.

⁷ V slovenskem prevodu: »Vendar pa prav tako ni mogoče, da bi bilo nekaj na sredi med izjavama v protislovju, temveč je nujno, da karkoli, vendar nekaj enega, izrečemo ali odrečemo z ozirom na nekaj enega.« *Ibid.*, 1011b 23–25.

treba reducirati njen formalni značaj. Metaforično bomo rekli, da se logika umešča v praznino, ki za mišljenje loči večznačnost od enoznačnosti, kolikor gre za vprašanje bivajočega kot bivajočega. Aristotel to praznino označi s predlogom *pros*, ki za ontološki diskurz nakazuje smer, v kateri lahko ta diskurz konstruktivno prekorači praznino med večznačnostjo in enoznačnostjo.

Končno, kolikor ontologija priznava kot izhodišče večznačnost smisla, predpisuje logiko kot prikaz ali razlago formalnih zakonov konsistentnega diskurza ali kot raziskavo aksiomov poljubnega mišljenja.

Takoj pripomnimo, da za Aristotela izbira večznačnosti kot neposredne določitve bivajočega, zajetega v njegovi biti, izključuje vsako ontološko pretenzijo matematike. Kajti matematika ima dve značilnosti, ki ju Aristotel izrecno priznava, zlasti v knjigah B in M *Metafizike*. Na eni strani je matematika zavezana enoznačnosti, kar za Aristotela pomeni tudi, da so matematične stvari, μαθηματικά, večne, nespremenljive, negibne. Toda cena, če smemo tako reči, za to enoznačnost je, da je bit matematičnih stvari, kot smo pokazali drugje,⁸ samo psevdo-bit, fikcija. Matematika ne more omogočiti nikarkršnega dostopa do določenosti bivajočega kot bivajočega. Ker je vezana na čisto logiko, je matematika fikcijska konstrukcija [*fictionnement*] večnosti, katerega dokončna usoda, tako kot pri vsaki fikciji, ni ontološka, temveč estetska. Tako iz tega, da ontologija korenini v večznačnosti, neposredno izhaja, da je logika predpisana kot formalna znanost o načelih konsistentnega diskurza in da je matematična enoznačnost le stroga estetika. Takšen je aristotelovski voz ontologije, logike in matematike.

Obstaja več načinov razpustitve tega vozla, ampak vsi so v določenih pogledih platonistični. Kajti vsi ti načini s postuliranjem, da mora biti mogoče, da bit izrekamo v enem samem smislu, obnovijo matematično enoznačnost kot – vsaj provizorično – paradigmo ontologije. Ko gre za matematiko, vsi ti načini obnovijo zlasti pertinentnost kategorije resnice, ki je nujno posrednica med dejanjem mišljenja in dejanjem biti. Ta obnova teme matematične resnice se zoperstavlja Aristotelovemu relativističnemu in estetskemu prepričanju, za katerega zanikanje ontološkosti [*désontologisation*] matematike postavi lepo na mesto resničnega.

Lahko bi rekli: kdor misli, da matematika sodi v red stroge fikcije, na primer jezikovne fikcije, jo spreminja v aristotelovsko estetiko čistega mišljenja. Kdor pa misli, da se matematika dotika biti, je platonist. Zato je bilo nasprotje Platon/Aristotel tudi eden velikih motivov pričujoče knjige.

Vidimo, da v teh dveh opcijah mesto logike ne more biti isto. Kaj je za

⁸ Cf. »L'orientation aristotélicienne et la logique« v *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998.

aristotelovca moč logike, torej tudi njena moč glede na matematiko? Logika – ki je čisto formalna in absolutno univerzalna, ne predpostavlja nobene ontološke določenosti, vezana je na konsistenco diskurza nasploh – je obvezna norma prehoda od večznačnosti biti k enotnosti, na katero napotuje [*fait signe*] večznačnost. Toda za platonista so te značilnosti šibkost. Kajti zanj matematika misli idealnosti, ki jim ni mogoče odreči statusa biti, medtem ko čista logika ostaja prazna. Zato da bi bilo mogoče logiko povzdigiti, bi morala doseči stopnjo matematizacije, da bi lahko delila z matematiko tisto ontološko dostojanstvo, ki ga platonist priznava μαθηματικά. Za aristotelovca pa čisto formalna dimenzija logike slednjo ravno varuje pred tem, da bi bila žrtev estetskega privida μαθηματικά, teh neobstoječih kvazi-objektov. Načelni, jezikovni in neobjektivni značaj logike pojasni njen diskurzivni interes za samo ontologijo.

Recimo, da je platonistično vozlišče ontološko promoviranje matematike, ki razvrednoti logiko, medtem ko je aristotelovsko vozlišče ontološko predpisovanje logike, ki razvrednoti matematiko.

Lahko bi torej rekli, da sam zagovarjam stališče, če uporabim Robespierrov slog, ko je stigmatiziral frakcije, ki je hkrati ultra-platonistično in citra-platonistično.

Ultra-platonistično je, kolikor s tem, da priženem do skrajnosti priznavanje ontološkega dostojanstva matematike, še enkrat zatrdim, da ontologija ni nič drugega kot sama matematika. Tisto, kar je mogoče racionalno izreči o biti kot biti, o biti brez vsake druge kvalitete ali predikata, razen golega dejstva, da se izpostavlja mišljenju, je izrečeno oziroma, raje, je zapisano kot čista matematika. In dejanska zgodovina ontologije sovpada natanko z zgodovino matematike.

Toda naše stališče bo hkrati tudi citra-platonistično, ker ne bomo izhajali iz razvrednotenja logike. Dejansko bomo videli, da lahko s predpostavko radikalne identičnosti ontologije in matematike logiko opredelimo drugače kot formalno disciplino, ki regulira rabo konsistentnega diskurza. Logiko lahko iztrgamo njenemu gramatikalnemu statusu, jo ločimo od tistega, čemu danes pravimo »jezikovni obrat« sodobne filozofije.

Treba je povedati, da je ta obrat po svojem bistvu antiplatonističen. Sokratova maksima v *Kratilu* je, da mi drugi, filozofi, izhajamo iz stvari in ne iz besed. Sicer pa bi to lahko povedali tudi takole: izhajamo iz matematike in ne iz formalne logike. Naj ne vstopi nihče, če ni geometer. Odvrniti se od jezikovnega obrata, ki navsezadnje zagotavlja samo tiranijo anglosaške filozofije navadne govornice, pomeni predpostaviti, da gre v matematičnem mišljenju ali v matematiki kot mišljenju za realno in ne za besede.

Dolgo časa sem bil prepričan, da ta prevzem platonizma implicira raz-

vrednotenje formalne logike kot kraljevske poti dostopa do racionalnih jezikov. S čimer pa sem, kako značilno francosko, gojil dvom, ki je v očeh Poincaréja ali Brunschvicga zadeval tisto, kar sta imenovala logistika. Samo za ceno dolgotrajnega suhoparnega dela na najnovejših formulacijah logike in v zajetju njihovih matematičnih korelatov, delo, ki je komaj dovršeno in od katerega sem doslej podal samo očrt ali program, sem prišel do spoznanja: če logiko pojasnimo s tem, da je matematika znanost o biti kot biti, in če je ne uporabljamo kot sintaktično normo, temveč kot imanentno značilnost možnih univerzumov, jo končno postavimo nazaj pod ontološko preskripcijo in ne pod jezikovno. Ta preskripcija se nedvomno ponovno naveže na aristotelovsko gesto, toda s čisto drugim namenom.

Tako lahko povrnemo vso pravico – pravico, ki jo povrne sama bit, če smem tako reči – skrivnostni sintagmi, o kateri smo govorili: »matematična logika«. Ta sintagma se bo v razviti obliki morala glasiti: pluralnost logik, ki jih vzpostavi ontološka odločitev.

Da se ontologija zgodovinsko dovrši kot matematika, je izhodiščni motiv moje knjige *Bit in dogodek*. Tukaj nimam niti namena niti možnosti, da bi povzel argumentacijo tega motiva, katerega pogloblitve maksime sem sicer utrdil na začetku pričujoče knjige.⁹

Glede vprašanja logike je za nas pomembna izpeljana teza oziroma teorem, ki ga lahko deduciramo iz temeljnih aksiomov teorije množic, torej iz načel ontologije množstva. Ta teorem je ponavadi formuliran takole: množica vseh množic ne obstaja. Ta neobstoj pomeni: mišljenje ni zmožno podpirati predpostavke, da je neko množstvo, torej neko bivajoče, zbir vseh misljivih bivajočih, ne da bi se zrušilo. Ta temeljni teorem, če ga navežemo na kategorijo totalnosti, označuje neobstoj biti kot celote [*le tout de l'être*]. V določenih ozirih in glede na prestavitev fizike v metafiziko ta teorem razreši prvo antinomijo čistega uma v prid antiteze: »Svet nima niti začetka v času, niti meje v prostoru, temveč je neskončen tako v času kot v prostoru.«¹⁰ Seveda tukaj ne gre niti za čas niti za prostor in celo za neskončno ne, ki je, kot smo povedali in ponovili, le preprosta aktualna, torej neproblematična določitev bivajočega nasploh. Zatrđimo raje: mišljenje ni zmožno zapopasti kot bivajoče množstvo, ki bi bilo sestavljeno iz vseh bivajočih. Mišljenju spodleti natanko na točki tistega, kar Heidegger poimenuje »bivajoče v celoti«. Dejstvo, da je ta izjava teorem – ob predpostavki, da ontologija je matematika – in da je torej lastnosti bivajočega kot bivajočega mogoče demonstrirati, pa pomeni, da jo je treba razumeti v strogem pomenu: *bistvena lastnost bivajočega kot bivajočega*

⁹ Cf. zlasti »La question de l'être aujourd'hui,« »La mathématique est une pensée« in »Platonisme et ontologie mathématique«.

¹⁰ I. Kant, *KrV*, A 427/B455.

je, da ne more obstajati vse bivajočih [un tout des étants], *kolikor jih mislimo samo na podlagi njihove bivajočnosti*.

Ključna posledica te lastnosti je, da je vsaka ontološka raziskava nepreklicno *lokalna*. Dejansko ne more obstajati demonstracija ali zor, ki temelji na biti kot celoti bivajočih, ali celo na biti kot občem mestu, kjer se razmeščajo bivajoča. Ta nemoč ni samo dejanska nedostopnost ali meja, ki bi presegala zmožnosti uma. Nasprotno, sam um je tisti, ki določa nemožnost vsega kot notranje lastnosti množstvene bivajočnosti bivajočega [*l'étantité-multiple de l'étant*].

Preprosteje povedano: miselna določitev tega, kar je mogoče racionalno izreči o bivajočem kot bivajočem in torej o čistem množtvu, vselej jemlje kot mesto te določitve, ne vsega biti, temveč neko posebno bivajoče, tudi če bi bilo merilo tega bivajočega neskončnost neskončnosti [*l'infini d'infinis*].

Bit se mišljenju izpostavlja samo kot lokalno prizorišče [*site*] njenega netotalizabilnega razvitja. Toda ta lokalizacija prizorišča ontološkega mišljenja, ki ga v *Biti in dogodku* imenujem situacija, zadeva bit, kolikor le-ta kot čisto množstvo ne vsebuje ničesar – v svoji biti –, kar bi upravičilo meje prizorišča, kjer se izpostavlja. Bivajoče kot bivajoče je množstvo, čisto množstvo, množstvo brez-enega ali množstvo množtev. To določitev deli z *vsemi drugimi bivajočimi*. Toda »vsa druga bivajoča« – to ne obstaja, to nima biti. Iz tega izhaja, da je ta določitev, kolikor je dana, samo v prizorišču ali v situaciji, ki je sama, mišljena glede na svojo bit kot bit, bivajoče-mnoštvo. Ta situacija ni situacija ontološke občosti bivajočega, ki bi bila neobstoječe vse bivajočih, ki jim je skupna določitev njihove biti kot čistega množstva. Bivajoče lahko uveljavi svojo bivajočnost samo v prizorišču, katerega lokalnega značaja ni mogoče izpeljati iz te bivajočnosti kot takšne.

Tisto, kar je od bivajočega vezano na prisilo lokalne ali umeščene ekspozicije njegove biti-mnoštva, bomo imenovali pojav [*apparaître*] tega bivajočega. Vidimo, da je v biti bivajočega, da se pojavlja, kolikor namreč vse biti ne obstaja. Vsaka bit je tu-bit: to je bistvo pojava. Pojav je prizorišče, tu bivajočega-mnoštva, mišljenega v njegovi biti. Pojav ni tukaj v ničemer odvisen od prostora, časa ali splošneje, od kakršnega koli transcendentalnega polja. Ni odvisen od nobenega subjekta, katerega konstitucijo bi predpostavili. Bivajoče-mnoštvo se ne pojavlja *za* subjekt. Za bivajoče je vse prej bistveno, da se pojavlja, kolikor ga ni mogoče umestiti glede na vse; svojo biti-mnoštvo mora uveljaviti glede na neko ne-vse, se pravi glede na *neko drugo posebno bivajoče*, ki določa bit tega tu tu-biti. Pojav je notranja določitev biti. Toda takoj vidimo, da pojav kot tak poveže ali ponovno poveže neko bivajoče z njegovim prizoriščem, saj lokalizacija bivajočega, ki je njegov pojav, impli-

cira neko drugo posebno bivajoče, njegovo prizorišče ali njegovo situacijo. Bistvo pojava je relacija.

Toda bivajoče kot bivajoče je absolutno razvezano. To je temeljna značilnost čistega mnoštva, mišljenega v okviru teorije množic. Ničesar drugega ni, razen mnogoterosti. Nobena med njimi ni sama na sebi vezana na drugo. V teoriji množic je treba tudi funkcije misliti kot čiste mnogoterosti, zaradi česar jih istovetimo z njihovim grafom. Bivajočnost bivajočega ne predpostavlja nič drugega kot svojo imanentno sestavo, se pravi, da je mnoštvo množtev. Kar izključuje, da bi strogo vzeto obstajala bit relacije. Bit, mišljena kot takšna, čisto generično, je odtegnjena vsaki vezi.

Pa vendar, kolikor je biti notranje, da se pojavlja in da je torej posebno bivajoče, je to mogoče samo tako, da si dodeli izvorno vez z bivajočim, ki ga umešča. Pojav, in ne bit kot takšna, nalaga ontološki razvezi svet relacije.

Tako lahko pojasnimo nekakšno empirično razvidnost, ki vsebuje – zaradi kombinacije ultra-platonizma in citra-platonizma – določeno obliko sprevrnitve platonizma *tout court*. Platonizem naj bi trdil, da je videz [*appearance*] večznačen, gibljiv, izmuzljiv, nemisljiv in da je idealnost, vključno z matematiko, stabilna, enoznačna, izpostavljena mišljenju. Toda mi, moderni, lahko zagovarjamo nasprotno razvidnost. Neposredni svet, svet videzov [*apparences*] je tisti, ki se vselej daje kot trden, povezan in konsistenten. To je svet relacije in povezanosti, kjer imamo naše orientacijske točke in navade, svet, kjer je skratka bit ujeta v tu-bit. Bit na sebi, mišljena kot matematičnost čistega mnoštva ali celo kot fizika kvantov, pa je vse prej anarhična, nevtralna, nekonsistentna, razvezana, indiferentna do tistega, kar pomeni, pri čemer nima nobenega razmerja s tistim, kar ni ona.

Seveda je že Kant vzel za izhodišče, da je fenomenalni svet vselej povezan in konsistenten. Vprašanje, ki nam ga postavlja ta svet, je že zanj sprevrnitev Platona. Kajti problem ni nekonsistenca reprezentacije, temveč vse prej njena povezanost. Treba je pojasniti prav dejstvo, da pojav tvori svet, ki je vselej povezan in znova povezan. Ni dvoma, da *Kritika čistega uma* obravnava logiko pojava.

Pa vendar, Kant iz pogojev te logike pojava sklepa, da ostaja bit na sebi za nas nespoznavna, in posledično postavi nemožnost vsake racionalne ontologije. Za Kanta, in to vozlišče ni niti aristotelovsko niti platonistično, logika pojava razvrednoti ontologijo.

Za nas, nasprotno, ontologija obstaja kot znanost, bit na sebi pa v matematiki doseže transparentnost misljlivega. Toda ta transparentnost dodeli biti samo racionalnost brez smisla čistega mnoštva. Bit kot bit je zajeta v neskončni nalogi njenega spoznanja, ki je zgodovinskost matematike. Tako da lahko rečemo: pojav kot takšen nalaga, da obstaja logika, ker prav on fiksira

tu tu-bitu kot relacijo. Ontološka podlaga pa je zgolj tendenčna nekonsistentnost čiste mnogoterosti, kakor je mišljena v matematiki.

S tem pa se razjasni naš izhodiščni problem. Recimo, da je prav logika znanost o pojavu *kot notranji dimenziji biti*. Matematika je znanost o biti kot biti. Kolikor je pojav, se pravi relacija, prisila, ki zadeva bit, mora biti sama znanost o pojavu sestavni del znanosti o biti, torej matematike. Logika mora biti matematična logika. Toda kolikor matematika zapopade bit v skladu z njeno bitjo tostran njenega pojava in torej v njeni temeljni razvezi, matematike nikakor ne smemo pomešati z logiko.

Rekli bomo torej, da je logika znotraj matematike gibanje mišljenja, s katerim je utemeljena bit pojava, se pravi tisto, kar zadeva bit, kolikor je tu-bit.

Pojav ni nič drugega kot logika situacije, ki je v svoji biti vselej *ta* situacija. In logika kot znanost obnovi logiko pojava kot teorijo situacijske povezanosti nasploh. Zato ni formalna znanost o diskurzu, temveč znanost o možnih univerzumih, mišljenih glede na povezanost pojava, ki je sam notranja določitev razveze bivajočega kot bivajočega.

Tu smo se zelo približali Leibnizu. Logika je tisto, kar velja za vsak možni univerzum, načelo povezanosti, ki ga je mogoče terjati za vsako obstoječe, kakor hitro se pojavi. Toda hkrati smo se oddaljili od Leibniza. Kajti tistega, kar je, mišljenega v svoji biti, ne ureja nobena harmonija ali načelo razloga, temveč se, nasprotno, razprši v nekonsistentno množstvo brez razloga.

Treba se je torej vprašati, kje in kako je mogoče, izhajajoč iz matematike, pojasni ta matematični status logike: kot matematične teorije možnih univerzumov ali kot obče teorije povezanosti tu-bitu, ali še, kot teorije relacijske konsistence pojava.

V tem pogledu se ne moremo zadovoljiti s formalizacijo logike, kot je bila izpeljana, začenši z Boolom in Fregejem tja do sofisticiranih Gödlovih, Tarskijevih ali Kleenovih razvijanj. Čeprav je ta formalizacija občudovanja vredna, ni nič manj preprosto nadaljevanje izhodiščnih Aristotelovih in stoiških konstrukcij, pri čemer prvemu ustrezata predikatni račun in teorija dokaza, drugim pa stavčni račun in modalna logika. Kakor Grki tudi ta logični formalizem izhaja iz predpostavke, da je logika konstrukcija formalnih jezikov; samo še utrdi idejo, da je logika zgolj trdno jedro posplošene racionalne gramatike. Vpisuje se v jezikovni obrat filozofije. Verjame, da lahko shaja brez ontološke preskripcije in ne pozna organske identitete logike in pojava ali tu-bitu. Njegov matematični videz je izpeljan in zunanji, saj je zgolj računsko učrkovljenje, naključna enoznačnost. V celoti povedano, matematizacija v tej figuri logike ni nič drugega kot formalizacija. Toda bistvo matematike nikakor ni formalizacija. Matematika je mišljenje, mišljenje biti kot biti. Nje-

na formalna transparentnost izhaja neposredno iz tega, da je bit absolutno enoznačna. Matematična pisava je zapis, vpis te enoznačnosti.

Da bi logika lahko bila matematična v polnem pomenu besede, sta potrebna dva pogoja, ki ju preprosta teorija formalnih jezikov še zdaleč ne poveže.

Prvi pogoj: logika mora vznikniti znotraj samega matematičnega gibanja, in ne kot volja od zunaj postaviti matematični aktivnosti jezikovni okvir. Tudi ontološka teorija množic pri Cantorju ne izhaja iz splošnega in zunanega smotra, temveč iz notranjih problemov topologije in klasifikacije realnih števil. Kar zadeva matematičnost logike, je lahko pojasnjena samo, če gesta, ki jo utemelji in razloči, v dejanskem gibanju ponovi temeljni motiv, ki nas zaposluje: da je pojav notranja dimenzija biti; in da je torej logika, ki je znanost o pojavu, sama imenovana in poklicana znotraj znanosti o biti in torej znotraj matematike.

Drugi pogoj: logika naj ne bo pripeta na gramatikalno in jezikovno analizo. Njeno prvo vprašanje naj ne bo vprašanje propozicij, sodb ali predikatov. Logika naj bo najprej matematično mišljenje o tem, kaj je univerzum relacij; ali o tem, kaj je možna situacija biti, mišljene v njeni relacijski povezanosti; ali še o tem, kaj je tu-bit, skupno bistvo neizogibne lokalizacije biti.

Tako se pokaže, da se sodobna teorija logike, katere posebnost nam je zdaj že bolj jasna, ravna po teh dveh pogojih in prelomi z jezikovnim, formalističnim in aksiomatskim protokolom, v katerega naj bi bila zaprta celotna moderna logika. Ta teorija je, če še enkrat ponovimo, teorija kategorij, katere rezultat je teorija *topoi*, ki je ustrezno poimenovana, ker gre tukaj dejansko za mesto biti.

To teorijo sta v štiridesetih letih zasnovala Eilenberg in MacLane na podlagi notranjih potreb moderne algebraične geometrije.¹¹ S tem je izpolnjen prvi pogoj. V okviru koncepta *topos* je razvila mišljenje o tem, kakšen univerzum je primeren – ali možen – za to, da bi bilo mogoče v njem lokalizirati poljubno matematično situacijo. Logična dimenzija te prezentacije univerzuma je slednjemu popolnoma imanentna. Daje se kot značilnost univerzuma, ki jo je mogoče univerzumu pripisati matematično, in ne kot jezikovna in formalna zunanost. S tem je izpolnjen drugi pogoj.

Nič bolj kot v prejšnjih poglavjih tudi tukaj ne gre za to, da bi se tu lotili tehničnih podrobnosti tega, kar danes ponavadi imenujejo kategorialna prezentacija logike ali teorija elementarnih *topoi*. Omejil se bom samo na tri njene poteze, ki ustrezajo tukaj načetim filozofskim vprašanjem.

1. Teorija *topoi* je opisna, in ne dejansko aksiomatična. Klasični aksiomi

¹¹ S. Eilenberg in S. Mac Lane, »General Theory of Natural Equivalences,« v *Transactions of the American Mathematical Society*, 58, 1945.

teorije množic fiksirajo netotalizabilni univerzum mišljenja čistega množstva. Rekli bomo, da je teorija množic ontološka odločitev. Teorija *topoi* na podlagi povsem minimalnega koncepta relacije nasploh definira pogoje, pod katerimi je za mišljenje dopustno govoriti o univerzumu in potemtakem o lokalizaciji neke situacije biti. Če sledimo leibnizovski metafori: teorija množic razsvetli posebni univerzum, kjer je tisto, kar je, mišljeno v skladu s svojim čistim »je« [»il y a«]. Teorija *topoi* opiše možne univerzume in pravila njihove možnosti. Je nekakšen pregled možnih univerzumov, ki so za Leibniza vsebovani v Božjem razumu. Zato teorija *topoi* ni matematika biti, temveč matematična logika.

2. Čisto logični operatorji se v *toposu* ne prezentirajo kot jezikovne forme. Ti operatorji so konstituenti univerzuma, ki se formalno v ničemer ne razlikujejo od drugih konstituentov. Rekel sem, da je kategorija in torej *topos* definirana oziroma definiran na podlagi popolnoma splošnega in elementarnega pojma: namreč usmerjene relacije nekega objekta *a* proti objektu *b*, relacije, ki se imenuje vektor ali morfizem. V *toposu* negacija, konjunkcija, disjunkcija, implikacija, univerzalni in eksistenčni kvantifikator niso nič drugega kot vektorji, katerih definicijo podamo. Sama resnica je zgolj vektor *topos*, vektor-resnica. Tudi logika ni nič drugega kot posebna moč lokalizacije, ki je imanentna temu ali onemu možnemu univerzumu.

3. Teorija *topoi* pojasni pluralnost možnih logik. Ta točka je ključna. Če je lokalni pojav biti dejansko netranzitiven v razmerju do svoje biti, ni nobene razloga za to, da bi bila logika, ki je mišljenje pojava, enotna. Forma vezi pojava, ki je manifestacija tega tu tu-biti, je tudi sama množstvena. Teorija *topoi* na podlagi matematičnosti možnih univerzumov omogoča izčrpno razumevanje tega, kje in kako se kaže logična spremenljivost, ki je tudi kontingentna spremenljivost pojava, glede na strogo in nujno enoznačnost biti-mnoštva. Tako na primer lahko obstajajo klasični *topoi*, ki od znotraj potrdijo izključitev tretjega ali ekvivalenco dvojne negacije in afirmacije; in lahko obstajajo neklasični *topoi*, ki teh dveh načel ne potrdijo.

Zaradi teh in še veliko drugih razlogov, ki jih lahko pojasni samo matematično dosledna konstrukcija koncepta *topos*, lahko zatrdimo, da je ta teorija kot takšna matematična logika. Se pravi, da je znotraj ontologije znanost o pojavu; znanost o tem, kaj pomeni, da je vsaka resnica o biti nepreklicno lokalna resnica.

Sicer pa teorija *topoi* kulminira v čudovitih teoremih o lokalnem in globalnem. Izdela nekakšno geometrijo resnice, pri čemer daje konceptu lokalne resnice popolnoma racionalen smisel. V njej lahko, če smem tako reči, povsem teoremsko razberemo, da je znanost o pojavu v tem lomišču, kot ga

povzroči mesto s tem, da tu določa resnico, hkrati tudi znanost o biti kot biti.

Tako je izpolnjena Aristotelova želja, da naj bo logika ontološko predpisana. Toda ne na podlagi večznačnosti biti, temveč nasprotno, na podlagi njene enoznačnosti. Kar filozofiji pod pogojem matematike nalaga, da ponovno premisli bit v skladu s tistim, kar je v mojih očeh njen sodobni program: razumeti, kako je mogoče, da je poljubna situacija biti hkrati čista mnogoterost na robu nekonsistence ter notranja in trdna vez njenega pojava.

Samo tedaj vemo, zakaj se takrat, ko se neka novost pokaže, ko se zdi, da bit pred našimi očmi premesti svojo konfiguracijo, to vedno zgodi kot umanjkanja pojava, v lokalnem sesutju njegove konsistence in torej v začasni ukinitvi vsake logike. Kajti tedaj pride na površino, premeščajoč ali preklicujoč logiko mesta, sama bit v svoji nevarni in ustvarjalni nekonsistenci ali v svoji praznini, ki je brez-mestnost vsakega mesta.

Prav to imenujem dogodek. Dogodek se skratka – za mišljenje – umešča v notranji sklep, ki povezuje matematiko in matematično logiko. Dogodek nastopi, ko logika pojava ni več sposobna lokalizirati biti-mnoštva, ki ga zadržuje. Tedaj smo, kot bi rekel Mallarmé, v bližini tiste nedoločnosti, kjer se razpusti vsa realnost. A smo tudi tam, kjer je mogoče, da vznikne – naj je še tako daleč kot zlitje mesta [*endroit*] z onstranom, se pravi, v nastopu drugega logičnega mesta – blesteče in hladno Ozvezdje.

Prevedel Samo Tomšič, redakcija prevoda in opombe JŠR

DOZDEVEK IN REALNO¹

JACQUES-ALAIN MILLER

Zadnjič, ki je bil obenem letos prvič, sem vpeljal nov algoritem, ki ločuje in ureja dva termina: realno in dozdevek. Ta algoritem sem postavil nasproti tistemu, ki ga je Lacan vzel za svoje izhodišče in ki ločuje ter ureja označevalca in označenca.

$$\frac{\text{označevalec}}{\text{označenec}} \longrightarrow \frac{\text{Realno}}{\text{dozdevek}}$$

Prvega od obeh algoritmov – tistega na levi – je Lacan pojasnil, in sicer mu je prisodil osrednje mesto v spisu »Instanca črke«², ki pomeni, kot sem, zdaj je že nekaj časa tega, pojasnil, nekakšno vrnitev k njegovemu inavguralnemu tekstu o govoricah in govoru.³

Lacan nam je ta algoritem predstavil kot sežetek prispevka strukturalne lingvistike, ki jo je imel v tistem času za vodilno humanistično vedo in katere dognanja naj bi izrecno in še posebej veljala za psihoanalizo.

Drugi pa je nasprotno algoritem, ki sem ga sam rekonstruiral, opirajoč se na raztresene indikacije, ki sem jih našel oziroma izbral, izhajajoč iz zadnjega obdobja Lacanovega poučevanja. Ta drugi algoritem, ki ga bomo letos obdelovali, ima že na prvi pogled drugačen status kot prvi. Problematičen je že na sebi. Toda problematičen je tudi prehod iz prvega algoritma v drugega, in to toliko bolj, ker v nasprotju s prvim algoritmom, ki je podan

¹ Pričujoči tekst je prevod J.-A. Millerjevega predavanja z dne 25.11.1998, ki je bilo predstavljeno v okviru njegovega seminarja *L'expérience du réel dans la cure analytique* (1998 – 99).

² J. Lacan, »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu« v J. Lacan, *Spisi, Razprave-Problemi*, 8/1993.

³ J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi,« v *Spisi*.

kot utemeljitven za neko znanstveno prakso, drugi vse prej postavlja pod vprašaj vsako znanstveno prakso.

V vsakem primeru pa drugi algoritem nekako postavlja realno zunaj dosega vsega, kar sodi v red diskurza, s čimer napeljuje na sklep, da vse, kar sodi v diskurzivni red, razvrednoti naš pojem znanosti glede na pojem realnega, ki mu tako rekoč po definiciji uhaja.

Drugi, torej problematični algoritem, ki sem ga sam deduciral in ki ga Lacan kot takega ni artikuliral, četudi menim, da ga je mogoče izpeljati iz tistega, kar je formuliral, pomeni preobrat prvega. Zato da bi to uvideli, zadržuje, da se vprašamo: kaj je dozdevek, za katerega gre v tem drugem algoritmu?

Dozdevek, ki ga drugi algoritem postavlja pod realno, torej kot podrejenega realnemu, bi v prvem približku opredelil in s tem hkrati uredil te štiri izraze kot nič drugega kakor sámo razmerje med označevalcem in označencem. Obenem pa bi predlagal, da ti dve formuli združimo v eno samo, ki pravzaprav zgolj zapiše to, kar sem zatrdil na začetku, da je namreč dozdevek, strogo vzeto, razmerje označevalca do označenca, vsega tistega, kar je mogoča zapisati s pomočjo razmerja označevalca do označenca.

$$\frac{R}{\frac{S}{s}} \} \text{ dozdevek}$$

To seveda zadeva v prvi vrsti status resnice, kolikor je namreč mogoče resnico ujeti v artikulacijo označevalca na označenca. Ne glede na to, ali damo pri učinku resnice prednost označevalcu ali označencu, je mogoče resnico vpisati le s pomočjo njune artikulacije. Pri tem pa je treba še natančneje določiti, kolikor je to mogoče, pomen, ki ga je treba dati prečki, ki je tu med temi termini podvojena.

Sam ji dajem pomen dominacije, obvladovanja in celo pomen kavzalnosti. Ko to prečko postavimo med označevalca in označenca, to ni zgolj zato, da bi ju ločili. Pač pa je prečka najprej in predvsem za to, da bi nas poučila, kako porazdeliti označevalca in označenca – in to za vse pojave. In natanko zato, ker je ta porazdelitev veljavna za vse pojave, ji lahko damo status algoritma. Z drugimi besedami, prečka je dovezetna, primerna in celo predestinirana za samodejno funkcioniranje.

Tako je treba vselej, ne glede na to, s čim imamo opraviti, ločiti označevalca in označenca. Prav ta poteza avtomatičnosti podeli tej porazdelitvi status algoritma. Temu sem dodal še en pomen, ki ga je mogoče razbrati iz tega, da je označevalec postavljen nad označenca. Dodal sem mu še pomen

vzročnosti, kar pomeni, da je označenec odvisen od označevalca. To vrednost dodeli označevalcu Lacanov spis »Instanca črke«.

V tistem, kar Lacan pozneje grupira pod imeni mehanizmov metafore in metonimije, odzvanja prevlada označevalca nad označencem. Različni učinki označenca nastajajo, pač glede na način, kako se označevalec navezuje na drugega označevalca. Učinek označenca je različen glede na to, ali označevalec nadomesti drugega označevalca ali pa se z drugim označevalcem povezuje. Kadar gre za zamenjavo enega označevalca z drugim, dobimo metaforični učinek označenca, kadar pa je označevalec povezan z drugim označevalcem, dobimo metonimični učinek označenca.

V obeh primerih pa algoritem zaznamuje odvisnost drugega člena od prvega. Če sem drugi algoritem zapisal v obliki, ki jo tu predlagam, je to zato, ker merim na enako razmerje, torej na razmerje, kjer realno obvladuje semantično povezovanje označevalca z označencem, kjer ima torej realno premoč nad dozdevkom.

Ta algoritem je preprost, v vsakem primeru pa je jasen, »čist«. Če pa vrh tega še drži, potem nas ne sme presenetiti, če lahko v isto linijo vpišemo tudi Lacanovo propozicijo, da je realno močnejše od resničnega, da je realno nad resničnim, ima premoč nad resničnim, in to natanko v tisti meri, v kateri se resnično vpisuje s pomočjo artikulacije označevalca in označenca. V vsakem primeru pa je Lacanova propozicija s tem izgubila svoj, vsaj na prvi pogled orakeljski vidik, saj zdaj lahko zariše konfiguracijo, v katero se vpisuje realno in iz katere ga je mogoče izpeljati.

Prvi algoritem pa s tem dobi za nazaj tale pomen. Klasični algoritem iz »Instance črke« dobi tale pomen, ki ga povzemam in razgrinjam takole.

$$\frac{\left[\frac{S}{s} \right]}{R}$$

Rekel sem, da je Lacanovo izhodišče teza, da dozdevek obvladuje realno. Ko sem to zatrdil, sem opravil neke vrste zanazajsko branje, iz perspektive Lacanove končne točke, ki je hkrati izginevajoča točka, ker je brez sklepa, brez točke prešitja. Perspektive, ki jih je Lacan odprl na koncu svojega poučevanja, berem tako, da delujejo nazaj na začetek njegovega poučevanja.

Načelo, po katerem dozdevek dominira nad realnim, je v nekem pomenu prav načelo strukturalizma. Strukturalizem, za kateri gre tu, je strukturalizem, ki ga je Lacan dobil kot darilo, volilo, strukturalizem, ki ga prejel iz rok Lévi-Straussa. In tisto, kar preseneča glede začetkov Lacanovega poučevanja, je njegovo zaupanje v jakobsonovski strukturalizem, kot ga je predelal

Lévi-Strauss, in to predvsem glede te točke, ki reducira realno, če smem tako reči, na nekakšno delitev, ki bi jo lahko primerjali z delitvijo kart, s katero se začenjajo igre s kartami.

Realno, o katerem govori Lévi-Strauss, je, denimo, geografija teritorija, ki ga naseljuje neko prebivalstvo, ali pa so to različni izvori tega prebivalstva, ali pa različne lokacije, na katerih se naseljuje in ki bi jih lahko obravnavali kot objektivna dejstva. Če želite, da vam dam zgled za realno na ravni posameznika, potem bi rekel, da je to grba Shakespearovega kralja Riharda. To grbo ima namreč na svojem hrbtu že od začetka. Tu ni imel nobene možnosti izbire. To mu je bilo prisojeno ali dodeljeno. To bi lahko bila kepasta noga, manjkajoči ud, kar koli, kar odstopa od norme in kar to potezo spremeni v posebnost, ki jo kralj Rihard spremeni v razlog za svojo terjatev, v imenu katere se čuti upravičenega, da s svojim delovanjem krši določeno število načel, predsodkov, kakor hitro mu je bila grba dodeljena kot križ, ki ga mora nositi. Kot nam pokaže Shakespearova drama, ji sam daje natanko pomen, ki lahko pripelje do posledic, ki presegaajo njega kot posameznika, saj lahko v imenu realnega svoje grbe z ognjem in mečem opustoši angleško kraljestvo.

Veliko drugih pomenov je mogoče dati grbi. Med počitnicami sem, denimo, prebiral spomine Casanove. V eni izmed njegovih pustolovščin nastopa tudi lepa grbavka, nekdo, ki je bil kaznovan kar z dvema grbama, ne samo z grbo na hrbtu, ampak tudi z grbo spredaj. In kot omeni sam Casanova, je ta mlada ženska znala na občudovanja vreden način izrabljati svojo grbo, svoji grbi. Posrečilo se ji je celo, da je s svojima dvema grbama postala zelo zaželena. To je težko. Težko zlasti zaradi grbe spredaj, ki bi utegnila ovirati spolni užitek, a zato toliko bolj zanimivo. Tu imamo osebo z dvema grbama, ki ju nikakor ni spremenila v razlog za terjatev. Brez težav bi jo lahko postavili nasproti Rihardu, saj je pri njej grba element zapeljevanja. In to je tudi razlog, zakaj Casanova pogoltne vabo in si čestita zaradi akrobatskih figur, ki jih mora izvajati, zato da bi osvojil ljubko dvojno grbavko – kar nedvomno vnaša določeno spremembo v njegove siceršnje avanture.

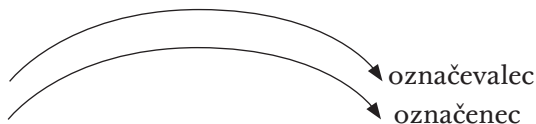
To je torej realno. Strukturalistično realno je pojmovano kot porazdelitev elementov, ki so že finalizirani s pomočjo označevalca. Tako, denimo, Lévi-Strauss opaza, da eni prebivajo zgoraj, drugi pa spodaj. To opažanje čisto samodejno proizvede označevalno opozicijo. To se pravi, da so elementi, med katere je realno že od začetka porazdeljeno, predestinirani za to, da bodo rabili kot označevalci. V strukturalizmu, kot ga je konstruiral Lévi-Strauss, Lacan pa ga je prevzel, je realno vnaprej določeno za to, da oskrbuje označevalec in simbolni red z elementi, ki bodo napotevali na pomen.

$$\uparrow \frac{S}{R}$$

Prav to pomeni: rabiti kot označevalec. Elementi služijo kot označevalci. To se pravi, da realno napotuje na pomen, da je realno na neki način prek tega, čemur bi lahko rekli prestabilirana harmonija, določeno za to, da napotuje na pomen. Tu imamo opraviti s transmutacijo realnega v označevalec.

Nič nenavadnega, da je to pritegnilo Lacana, saj bi lahko rekli, da se v analitičnem izkustvu realno predstavlja natanko na ta način, to je, kot delitev kart, ki jih sami nismo izbrali, kot selekcija, ki pa zato, ker je vpisana v diskurz, poraja, proizvaja pomene.

Višek pomena na ravni individualnega je ravno usoda. Usoda pomeni, da subjekt na podlagi delitve kart realnega ustvari pomen, ki vključuje vse, kar doživi, vse, kar izkusi. Ta transmutacija je transformacija, natančneje, sprememba statusa realnega v označevalca. To je nakazano v tretjem poglavju *IV. seminarja: La relation d'objet*, poglavju, ki sem ga naslovil »Le signifiant et le Saint-Esprit« (Označevalec in Sveti duh) in ki – v skladu s tem, kar je Lacan razvil kot algoritem – loči dve ravni, raven označevalca in raven označenca.



Toda rad bi vas opozoril, da ta elementarna shema vključuje nekaj, kar ni pokazano na tem grafu, namreč transmutacijo realnega.

Če ponovno preberete predstavitev te sheme iz tretjega poglavja, vidite, da ta shema, ki se ujema z algoritmom, kot nam ga ponuja Lacan, implicira med vrsticami operacijo, ki zadeva realno, vendar ni eksplicitno razvita kot taka.

To v prvi vrsti zadeva libido (referenco najdete na strani 48 iz *III. seminarja*). »Libido, pravi Lacan, je zmerom zaznamovana s pečatom označevalca«. Naj omenim mimogrede, da bo ta usmeritev nekaj let pozneje Lacana napeljala na to, da gon predstavi kot označevalno verigo. To je tu že nakazano. Tu imamo izhodišče za to konstrukcijo.

Lacan uporabi več izrazov, ki nam jih ponuja kot bolj ali manj ekvivalentne izraze za libido, med njimi poželenje (*envie*)⁴ – ki si ga sposoja od

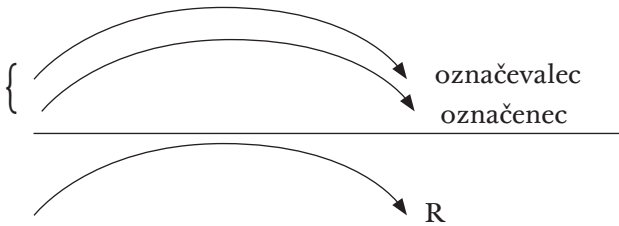
⁴ Ker sta v danem kontekstu francoska izraza »envie« (želja, poželenje, koprnenje, zavist) in »désir« (želja) rabljena skorajda kot sinonima, tudi sami uporabljamo slovenska izraza, ki sta si kar se da blizu.

Melanie Klein – in že nakaže, da poželjenje postane označenec. Tu vidim že napoved tega, kar bo izpeljal pozneje, namreč konstrukcijo koncepta želje (*désir*) kot označenca gonske označevalne verige.

Glede na zorni kot, iz katerega obravnavam to vprašanje, bi moral poudariti določen zadržek, to lahko najdete na strani 48, ki je pri Lacanu umeščen prav na to mesto, vendar bodo njegove posledice in nadaljnji razvoj izpeljani šele veliko pozneje.

»To ne izključuje, pravi Lacan, da ne bi bilo v gonu oziroma v poželjenju nekaj, kar nikakor ne bi bilo zaznamovano s pečatom označevalca.«

Mislim, da bi to moral predstaviti v obliki vektorja, sicer pa jih tako vpiše tudi Lacan, namreč instanco realnega, kot je zaznamovana z označevalcem, ki je sam preobrnjen v označenca, ne da bi pri tem mogli popolnoma izključiti možnost ostanka, ki ne sodeluje pri tem funkcioniranju.



Seveda pa je Lacan – v skladu s strukturalistično perspektivo – sprva vztrajal predvsem pri artikulaciji med označevalcem in označencem, se pravi pri tistem realnega, kar je bilo spremenjeno v označevalca in morda tudi preobrnjeno v označenca tega označevalca.

Od tod tudi pomen izraza, ki prevaja to preobrazbo v označevalca: signifikantizacija⁵. Ta izraz namreč lepo poda prevlado dozdevka nad realnim, povzdignjenje – izraz srečamo pri Lacanu – realnega v položaj označevalca.

Signifikantizacija vsebuje, če jo pogledamo poglobljeno, dve operaciji. Prvič, realno je dojeta kot element, se pravi, da je razbito na elemente [*élémentalisé*]. Na samem začetku nič namreč ne kaže, da bi se realno prezentiralo v obliki ločenih elementov, ki bi bili primerni za to, da postanejo označevalci. Zato moramo izločiti operacijo, ki razbija realno na elemente, operacijo, ki naredi, da se realno prezentira v obliki elementov, ločenih drug od drugega. Signifikantizacija je torej najprej razkroj v elemente [*élémentisation*].

In drugič, ker je realno signifikantizirano – to pa je druga operacija –

⁵ Ker ni ustreznega slovenskega izraza, bomo francoski neologizem »signifiantisation«, raje kakor da bi se zatekli k nasilnemu in izumetničenemu slovenjenju, prevajali s tujko: signifikantizacija. Temu ustrezno bodo tudi izpeljanke tvorjene iz tega samostalnika.

lahko rečemo, da je ujeto v zakone. Ujeto je v vednost, ki se predstavlja v obliki zakonov. Prav to je Lacan poudaril, le da je tokrat izhajal neposredno iz Jakobsona, da namreč obstajajo zakoni označevalca, ki se nalagajo realnemu.

Razbitju na elemente bi zato dodal še legalizacijo. Z drugimi besedami, ob tej transformaciji realnega v označevalca ne smemo pozabiti, da ima označevalec svoje lastne zakone in da se potemtakem ta transformacija nalaga signifikantiziranemu realnemu.

Ti dve operaciji bosta dejansko omogočili Lacanu, da prenovi naše branje Freuda, zlasti tistega pri Freudu, kar utegne nastopati kot realno v surovem stanju, se pravi tisto [*le ça*], ki je s to operacijo signifikantizirano in s tem opredeljeno takole: tisto [*le ça*], *Es*, v nemščini, je označevalec, pravi Lacan, ki je že tam v realnem, namreč kot nerazumljeni označevalec.

Pozneje bom natančneje pojasnil to nerazumevanje označevalca, ki je že tu, toda če ga omenjam že zdaj, je to zato, da bi opozoril, da Lacan vsaj od *IV. seminarja* naprej izhaja iz predpostavke, da je v realnem že artikulirani označevalec, se pravi vednost.

Z drugimi besedami, signifikantizacija realnega je na eni strani povzdignjenje realnega v položaj označevalca, toda na drugi strani je to tudi vključitev označevalca v realno, kot da bi že bil tam.

$$\begin{array}{c} \uparrow \\ \frac{S}{R} \\ \downarrow \end{array}$$

To ne pomeni nič drugega kakor zanikati, da bi v realnem bil dozdevek, saj je označevalec opredeljen, kakor da je že v realnem. Preberite ponovno tretje poglavje, zato da bi se prepričali, ne samo da s svojim branjem ne grem predaleč, pač pa zgolj poudarjam njegove konture, opirajoč se pri tem na drugi algoritem.

Kar nam je tu predstavljeno, je realno, ki se ravna po zakonih označevalca. Na tem ozadju pa toliko jasneje izstopi izpeljava, ki jo Lacan pripne na to konstrukcijo, da namreč ni prestabilirane harmonije med spoloma. Lahko bi rekli, da bi nas lahko ta operacija napeljala na nasprotni sklep. Lahko bi namreč mislili, da razčlenitev realnega na elemente in njegova legalizacija nujno predpostavljata prestabilirano harmonijo med spoloma. A ravno tu Lacan naveže na izkustvo, zato da bi ovrgel konstrukcije postfreudovcev, zlasti Jonesa, ki so, ne zavedajoč se tega, zgolj slepo sledili tej operaciji, to se pravi, predpostavili, da obstaja tako rekoč naravno, torej, zaradi signifikantiziranega realnega, harmonija med dekletom in fantom. Lacan je prisiljen vpeljati popravek, po njem bi bilo namreč napak izhajati iz predpostavke, da

obstaja med dekletom in fantom enako razmerje kakor med šivanko in sukancem. Tu se opira na Freuda, ko zatrdi, da v otrokovem razvoju ni ničesar, kar bi napotevalo na domnevo, da so tračnice, ki bi vodile od enega spola k drugemu, že konstruirane. To se pravi, da so že konstruirane tračnice spolnega razmerja. Tu seveda vpeljujem izraz, ki stopi v Lacanovo poučevanje šele pozneje.

Bodimo natančnejši. Lacanovo izhodišče, njegovo strukturalistično izhodišče, je najprej in predvsem teza, da obstaja označevalec v realnem – to pa ni popolnoma razvito, kot sem že povedal. Vse njegovo ponovno branje Freudovega tistega temelji na tem. Trdi namreč, da tisto [*le ça*], vir gonov, ni surovo realno, saj je v realnem že prisoten označevalec. Označevalec, ki je, kot se sam izrazi, že umeščen, ki funkcionira in ki ga najbolje predstavlja govornica. Toda označevalec ne prihaja v nekoherentni, neurejeni obliki, pač pa je strukturiran v skladu z normami označevalne artikulacije in zaznamuje vse tisto v subjektu, kar bi bilo mogoče predstaviti kot naravno.

Seveda je tu še tisto, čemur Lacan pravi »nezgode«, ki se pripetijo telesu, kar sem vam ponazoril z grbo kralja Riharda ali lepotice pri Casanovi. A tudi te nezgode so povzete v označevalca, se pravi, da so signifikantizirane in dajejo subjektu, kot pravi Lacan, njegovo prvo orožje. Tu lahko vidite evokacijo tistega, kar je v *Spisih* razvito v obliki subjektovega grba.

Kar Lacan predstavi kot grbe, so nezgode v zgodovini posameznika, tiste kontingentnosti v individualni zgodovini, tiste nezgode telesa, ki, potem ko so povzete v označevalec, dobijo za subjekt poseben pomen.

To je tisto, kar preseneča pri Lacanu, natančneje, pri tistem, kar je Lacan razvil in kar so njegovi učenci, celo tisti, ki so se od njega ločili, razširjali, namreč prvotna simbolizacija, se pravi to, da so realni elementi vključeni v označevalne povezave kot take in da so zaradi tega povzeti v logične zakone, ki se jim podrejšajo. Ti zakoni so hkrati prvi in poslednji, ker se nalagajo na realno, a ga obenem radikalno oblikujejo. Prav to je namreč impliciralo strukturalistično gledišče, ki je bilo Lacanovo izhodišče, da je namreč označevalec v realnem.

Toda, drugič, signifikantizacija realnega bi morala prinesti harmonijo, kot, denimo, pri Lévi-Straussu, kajti kadar Lévi-Strauss preučuje svoja plemen, če smem tako reči, signifikantizacija zmerom vpelje sistem, funkcioniranje in, konec koncev, harmonijo.

A prav tu, na mestu harmonije, ki naj bi jo implicirala signifikantizacija, trčimo paradokсно na neskladje, kot se lahko prepričate na straneh 48 in 49 *IV. seminarja*.

To je pokazatelj tistega, kar nezadržno modificira Lacanov strukturalizem. Kajti ta signifikantizacija je signifikantizacija, ki vsebuje neskladje,

je signifikantizacija realnega, vendar z neskladjem. Lacan vpelje to paradoksko neskladje, sklicujoč se na to, kar je Freud vpeljal kot obdobje latence, na podlagi česar lahko zatrdi, da je prvi objekt mati. Ta objekt je signifikantiziran in s tem vpisan v spomin, ki je v faznem zamiku glede na razvoj: ta signifikantiziran objekt se bo namreč vrnil in parazitiral na nadaljnjem subjektivem razvoju. Z drugimi besedami, obdobje latence je tista referenca, ki Lacanu omogoči vpeljati disharmonijo v tisto, kar bi morala biti harmonija med označevalcem in realnim.

Prav na podlagi tega obdobja latence, te reference, ki je dejansko zunanja strukturalizmu, lahko Lacan zatrdi, da je med najdenim objektom in iskanim objektom, ki je signifikantizirani spominski objekt matere, vedno neskladje. Zato lahko tudi reče, da bo objekt, ki je ohranjen v označevalcu in ga označevalec prenaša, povzročil neskladje v vsakem poznejšem subjektivem objektnem razmerju.

To že pomeni prek tega ovinka vpeljati nekakšno simbolno inertnost, ki krši kronološki red razvoja. To je tudi ovinek, prek katerega se Lacan loteva problema, da označevalec ne posnema označevalca, pač pa vsebuje inertnost, ki mu je lastna.

Kateri koncept ima na voljo Lacan na začetku, da to pojasni, se pravi, da pojasni to neskladje med označevalcem in realnim? Koncept, ki mu je na voljo, da bi to pojasnil, je konec koncev imaginarno.

Imaginarno je tisto, kar bi moralo pojasniti spodletelost pri signifikantizaciji. Tako namreč sam razbiram pomen stavka na strani 53 *IV. seminarja*: »V dialektiko, ki je najprej in predvsem med simbolnim in realnim, pravi Lacan, je vpeljana plast imaginarnega.« (To dialektiko sem ponazoril s pomočjo dveh puščic, ki sta obrnjeni v nasprotni smeri.)



Kaj pa je to imaginarno, ki ga Lacan raziskuje v svojem *IV. seminarju*? Kaj je imaginarna organizacija? To so učinki označevalne inercije, zaradi katere v zadnji instanci signifikantizacija realnega nikdar ne ustreza realnemu.

Lacan je poskušal ta proces oziroma to dialektiko »logicizirati«, povzeti jo v spisu »Pomen falosa«⁶. To dialektiko je poimenoval *Aufhebung* in rabo tega izraza upravičeval s pomočjo izraza povzdignjenje realnega, ko-

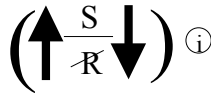
⁶J. Lacan, »Pomen falosa«, v *Spisi*.

likor ga je mogoče upomeniti, se pravi, kolikor je upomenljivo s funkcijo označevalca.

Obenem pa je pripomnil, da ta operacija predpostavlja, da je prečka vsakič postavljena na realni element.



Od tod je izpeljal celo položaj falosa kot označevalca same te *Aufhebung* in pri tem predpostavil, da bo sam falos izginil kot označevalec. Z drugimi besedami, falos je spremenil v označevalca te operacije, a pri tem predpostavil, da je zato sam označevalec falosa zaprečen in da bi moral takrat, ko je razkrit, vznikniti prav demon sramežljivosti.



§

Ta tekst o pomenu falosa naj bi logično pojasnil proces signifikantizacije. Lahko bi rekli, da je tisto, kar je Lacan poimenoval falos in kar je zaznamovalo poučevanje psihoanalize, simbol *par excellence* za to, da dozdevek vlada realnemu.

No, drugi algoritem, tisti, ki zoperstavi realno in dozdevek, pa prinaša preobrat glede tega, saj zahteva, da si moramo prizadevati odtegniti se tistemu, kar je najbolj zanesljivo v procesu našega formiranja. Ta preobrat dokončno razkrije pomen primata falosa in pokaže, da ni falos, tj. koncept falosa, nič drugega kakor kazalec neskladja med realnim in simbolnim.

Kaj naj bi pri samem Freudu pomenil primat genitalnega, namreč primat, katerega bistvo je Lacan razkril v primatu falosa? Pri samem Freudu ta primat kaže, če uporabimo Lacanove termine, da je razpoka v vednosti v realnem, da namreč vednost v realnem ni programirala dostopa do drugega spola. Prav to namreč pove Lacan že v *IV. seminarju*, samo da to pripiše obdobju latence, to se pravi, razvojnemu dejstvu in tu lahko vidimo, kako je sam pojem razvoja zakril pojem tistega realnega, za katero gre, natančneje, »pojem« tistega realnega, za katero gre.

Pravzaprav se Lacan že v *IV. seminarju*, prav tam, kjer razgrne operacijo signifikantizacije, ne more ogniti temu, da se ne bi skliceval na faktor, ki v

zadnji instanci pojasni, da vednost, ki je v realnem, ne vodi, ne omogoča, ne lajša, ne odpira dostopa do drugega spola.

Od vseh razlogov, ki jih je lahko navedel Lacan, sam navajam ravno tega, ker daje čar temu *IV. seminarju*, v njem je vsa njegova draž, ker je klic Freudu, namreč to sklicevanje na obdobje latence, na dejstvo, da je prvi objekt signifikantiziran, nato pa začenja motiti subjektova objektna razmerja, z drugimi besedami, da senca prvotnega objekta še kar naprej kontaminira razmerja, ki bi jih subjekt lahko imel.

Toda s tem, ko Lacan to izlušči prav kot strukturno dejstvo, hkrati pokaže, da je tam vednost, ki ne programira dostopa do drugega spola. To pa upravičuje Lacana, da na drugem koncu svojega poučevanja to manjkavost epistemičnega programa v realnem izlušči kot tako. Da jo izlušči kot tako s pomočjo propozicije, ki se vpiše prav na to mesto, da namreč spolnost naredi luknjo v realnem.

To pomeni: kar zadeva dostop do drugega spola (tako namreč sam prevajam Lacana), ni programa, ki bi bil vpisan v realno. Propozicija, po kateri spolnost naredi luknjo v realnem, radikalizira to, kar je Lacan razvil, izhajajoč iz obdobja latence. To je načelo nove univerzalne propozicije: če to spodleti, na primer, v spolnosti, spodleti za vsakogar izmed nas. Ali še drugače, nihče je ne odnese zlahka, kar implicira univerzalnost neuspeha.

To, kar Lacan v teku svojega poučevanja predstavi kot vrsto zdravorazumskih opažanj, empiričnih opažanj, na koncu povzame s formulo, ki je pravzaprav negativna univerzalna propozicija: »ni spolnega razmerja«, propozicija, ki označuje, meri na realno, v katerem ni vednosti, se pravi, realno, ki se odteguje signifikantizaciji, označevalni *Aufhebung* in ki ga falična *Aufhebung* ravno pušča ob strani.

$$\left(\begin{array}{c} \uparrow \text{S} \downarrow \\ \text{R} \end{array} \right) \textcircled{1}$$

R 8

Tu bi rad poudaril, v kolikšni meri je tu že od začetka vpisana oziroma najdemo tu inseminacijsko točko znamenite formule: »ni spolnega razmerja«, in to natanko kot pripeto na tako trivialen element, kot je to zatekanje k Freudovemu obdobju latence.

Tu gre dejansko za radikalni preobrat, ki določa, da se dozdevek označevalec-označenec vpisuje tam, kjer ni vednosti v realnem. Če naj dopolnim

svoj drugi algoritem, če naj ga preciziram, potem moram dodati, da sama luknja realnega določa, kaj se nato lahko vpiše kot dozdevek.

(luknja v Realnem)
 —————
 dozdevek ↓

Prav odsotnost spolnega razmerja kot formule je tisto, kar manjka kot program v realnem, to pa je hkrati tudi tisto mesto, od koder se vpisuje in od koder je mogoče pojasniti množenje označevalca in označenca.

Naj je še tako preprosto, vseeno bi pripomnil, da ta zastavitev vsebuje v svojih nadaljnjih izpeljavah preobrat očetovske metafore. Očetovska metafora predpostavlja namreč, da je užitek matere, vpisan kot DM, vendar z velikim D, podvržen označevalcu Imena Očeta. Iz perspektive drugega algoritma pa je ta očetovska metafora obrnjena, zato lahko Lacan zatrdi, in to ne po naključju, ampak logično, da je Ime Očeta zgolj eno izmed imen Bele boginje. Sklicujoč se na Roberta Gravesa, Lacan poistoveti Belo boginjo z Boginjo-materjo prvotnih religij, predhodnih religijam Imena Očeta. Ne vem, ali je imel prav, da je to trdil. Sam sem do neke mere kriv za to, saj sem mu sam dal knjigo Roberta Gravesa, ki se imenuje *White Goddess*. Dal sem mu jo, ker me je spravljala v zadrego. Dal sem mu jo, ker je bila knjiga, ki je trdila nasprotno od tega, kar je sam trdil. Takrat mi ni prišlo nič boljšega na misel, kakor da mu dam svojo knjigo, on pa je iz nje izpeljal to. Dal sem mu jo na začetku počitnic, na koncu počitnic pa je prišel z odgovorom, da je Ime Očeta zgolj eno izmed imen Bele boginje, za vedno Druge v svojem užitku. V tem vidim natanko preobrnjenje očetovske metafore, to se pravi, metafore, ki nam omogoča videti, da je Ime Očeta zgolj dozdevek, nezmožen obvladati realno, za katero gre, da je Ime Očeta zgolj ime med drugimi, ki so pripisana popolnoma drugemu užitku.

Ta obrat, glede katerega sem trdil, da gre tako daleč, da postavi pod vprašaj radikalnost očetovske metafore, in celo tako daleč, da omogoči vzpostaviti perspektivo, iz katere se nevroza in psihoza kažeta kot različni modalnosti vzpostavitve dozdevkov zato, da bi, neuspešno, obvladali realno, ta obrat nas pripelje do razvrednotenja polja govorice in funkcije govora. To napelje Lacana na to, da zatrdi, da je vse, kar ima pomen, zgolj imaginarno, da je celo sam aparat označevalec-označenec – tako ga namreč prevajam – zgolj dozdevek glede na realno. To ravno tako pripelje do razvrednotenja vse vednosti v razmerju do realnega.

A to je tudi razvrednotenje nezavednega. Zato si Lacan v zadnjem obdobju svojega poučevanja zariše perspektivo, ki je onstran nezavednega, kolikor nezavedno zmerom predpostavlja vednost, kolikor je nezavedno mogo-

če reducirati na vednost. Rekli bi lahko, da je nezavedno vezano na aparat označevalec-označenec. In pomen, ki ga je Freud dal interpretaciji, dejansko to potrjuje.

Prav to napelje Lacana, da zatrdi – gre za stavek, katerega perspektive so v nekem smislu brezdanje: »to, kar zares funkcionira, pravi v svojem seminarju *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, kar zares funkcionira, nima nič skupnega s tem, kar tu imenujem realno.« Ta opozicija med funkcioniranjem, denimo, neke vednosti, organiziranega sistema označevalcev, se razlikuje od tega, kar Lacan tu problematično poimenuje vednost.

To se pravi, da Lacan ne predpostavlja te reference na realno, ki ostaja pri njem problematična, a tudi problematizirajoča referenca. To pomeni, da je realno referenca, na podlagi katere je mogoče problematizirati vse, kar sodi v red artikulacije označevalca in označenca.

Kvečjemu ima lahko status simptoma, pravi Lacan, celo njegovega lastnega simptoma v razmerju do označevalca in označenca. Tu lahko vidimo, zakaj je realno problematična referenca. Na eni strani, je realno nekakšna dedukcija iz nezavednega. Samo nezavedno se kaže kot odgovor realnemu – na ravni dozdevka – odgovor na luknjo v realnem, odgovor, ki ga motivirajo ničeva prizadevanja dati pomen odsotnosti spolnega programiranja na ravni realnega. Realno nastopa torej kot dedukcija iz nezavednega in morda celo kot invencija.

(luknja v Realnem)
(dozdevek) nezavedno

Seveda pa že golo dejstvo, da postuliramo realno, predpostavlja prav razmerje med označevalcem in označencem. Tako je Lacan v zadnjih letih svojega poučevanja od časa do časa opozoril na paradoksnost gole ideje pojma realnega. Kajti kakor hitro realno prezentiramo kot pojem, lahko rečemo, da je že ujeto v artikulacijo in premeščanja razmerja med označevalcem in označencem.

Zato tudi jemljem resno to, kar je Lacan formuliral v svojem *Seminarju*, navajam : »ni gotovo, da je to, kar pravim o realnem, kaj več kot govoričenje brez repa in glave«. Po mojem Lacan tu opozarja na ponovno absorpcijo pojma realnega v artikulacijo označevalca/označenca.

(označevalec) ← (luknja v Realnem)
(označenec) (dozdevek) nezavedno

To pa obenem pojasni, zakaj je Lacan pustil ta pojem realnega kot ne-

kakšno vodno znamenje, vtisnjeno v njegovo poučevanje, se pravi, prav kot skrajno pozicijo. Sam uporabi le enkrat ta izraz, ki pa nam omogoča, da v tej preobrnjeni perspektivi beremo same temelje psihoanalize.

Lacan ne ponuja realnega kot temeljni koncept psihoanalize. Pač pa ponuja, in sicer kot vodno znamenje, označevalca realnega kot narobno stran temeljev psihoanalize. Zato lahko predstavi svoje prizadevanje kot prizadevanje izreči resnico o vednosti, to se pravi, resnico o nezavednem. Prav na to je namreč meril na začetku svojega poučevanja: pokazati, da gre pri nezavednem za artikulacijo označevalca in označenca. Vendar pa ne reče, da mu gre za to, da bi izrekel resnico o realnem. Zato se tudi znajde pred breznom: kaj je sploh mogoče izreči o realnem, ne da bi pri tem merili na to, da je to, kar je o njem izrečeno, tudi resnično.

Sicer pa nam je Lacan dal zgled za to: ko je kazal in demonstriral svoj borojski voz, se pravi, ko je poskušal najti pot, ki ne bi bila izrekanje resnice o realnem, pač pa kazanje realnega in njegovih artikulacij, ki se razlikujejo od artikulacij med označevalcem in označencem.

V tej perspektivi nam je omogočil videti, da je vse, kar je izrečeno, sleparija. Ker je to povedal učitelj, je to lahko le mejna izjava, ki jo je mogoče vpisati le glede na realno. Pomeni pa, da je vse, kar je izrečeno, dozdevek glede na realno. Tu lahko tudi vidimo, da je nekaj čisto drugega situirati nezavedno v razmerju do realnega ali pa situirati ga v razmerju do Drugega.

Situirati nezavedno glede na realno pomeni, da je nezavedno v bistvu samogovor, da nezavedno pomeni govoriti čisto sam v terminih dozdevka, zato da bi se branil pred realnim. To pomeni narediti psihoanalizo nemogočo ali pa jo spremeniti v izjemo. Zadnje Lacanovo poučevanje je situirano na to razpotje. Psihoanaliza je bodisi nemogoča, se pravi, da izrablja razmerja med označevalcem in označencem, ki sta zgolj dozdevek glede na realno, ali pa je izjema, kar pomeni, da je psihoanalitik zmožen zamajati subjektovo obrambo pred realnim. Biti analizant tako pomeni privoliti v to, da sprejmeš od psihoanalitika to, kar zamaje tvojo obrambo.

Tisto, kar bi morali letos raziskati s sredstvi, ki nam jemljejo dih, če smem tako reči, je to, da je pendant propozicije »Drugi ne obstaja«, ki sem jo skupaj z Éricom Laurentom že komentiral, uravnotežen s propozicijo, da realno je. Tisto, za kar gre v psihoanalizi, je realno in obramba pred tem realnim.

Lacan je zelo jasno zarisal izbiro, ki se ponuja subjektu, če Drugi ne obstaja, realno pa je. Obe temeljni poziciji, ki ju je mogoče imeti glede na realno, je pojasnil v teh terminih: gre ali za norost ali pa za mentalno debilnost. No, tudi mi se bomo preostanek tega leta počasi premikali naprej med norostjo in mentalno debilnostjo.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

**SKRIVNA FILOZOFSKA LITERATURA
V FRANCIJI**

FILOZOFIJA DU MARSAISOVEGA *FILOZOFA*

MIRAN BOŽOVIČ

1.

Da Marsaisov *Le Philosophe* je eden najznamenitejših tekstov tako imenovane skrivne filozofske literature prve polovice osemnajstega stoletja v Franciji. Napisan je bil v zgodnjih dvajsetih letih osemnajstega stoletja in nato prvič objavljen v prelomnem zborniku kratkih filozofskih razprav z naslovom *Nouvelles libertés de penser*, ki je leta 1743 skrivaj izšel v Parizu. Tekst je nato leta 1765 v nekoliko okrajšani in omiljeni obliki izšel kot geslo »Philosophe«¹ v dvanajstem zvezku Diderotove in d'Alembertove *Enciklopedije* – za katero je Du Marsais pred tem prispeval že več gesel, denimo »Abstraction,« »Consonne,« »Education« itn. –, in zatem do konca stoletja v bolj ali manj okrnjeni obliki še nekajkrat.

Zbornik *Nouvelles libertés de penser*, ki na naslovnici ne prinaša ne imena urednika ne imena založbe, kot kraj izida pa je namenoma napačno naveden Amsterdam, sestavlja pet krajših filozofskih razprav, ki so prav tako brez imen avtorjev, in sicer: *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir*, *Sentimens des Philosophes sur la nature de l'âme*, *Traité de la liberté*, *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu* in – kot zadnja – *Le Philosophe*. Medtem ko sta avtorja prvih dveh razprav še vedno neznan, za avtorja tretje velja Fontenelle,² avtorstvo

¹ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zv. (Pariz: Briasson, 1751–65), 12: 509b–511a.

² Mimogrede, to ni edini Fontenellov prispevek h korpusu skrivne filozofske literature; imenovani namreč velja tudi za avtorja filozofskega romana z naslovom *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoïens* (Ženeva, 1768), ki slika idilično otoško državico Ajao nekje v današnjem Ohotskem morju, ki predstavlja udejanjenje Baylove družbe »krepostnih ateistov«. Ob branju tega romana dobimo vtis, kakor da se je pri njem moral navdihovati James Hilton ob pisanju svojega romana *Lost Horizon* (1933); Hiltonovi opisi pravljичne doline Shangri-La, skrite visoko v gorah za-

četrte in pete razprave pa je pripisano Du Marsaisu, ki obenem, sicer samo pogojno, velja tudi za urednika celotnega zbornika.³ Delo je prelomno, ker gre za prvi natisnjeni zbornik, ki ga v celoti sestavljajo teksti skrivne filozofske produkcije – katere pretežni del ta čas še vedno kroži samo v rokopisni obliki –, ki vsi po vrsti pripadajo »najradikalnejši struji skrivne misli prve polovice [osemnajstega] stoletja.«⁴

Filozofska historiografija ta segment filozofske produkcije pozna šele nekaj manj kot sto let, odkar je leta 1912 nanj prvi opozoril Gustave Lanson, katerega pozornost so pritegnili nekateri filozofski rokopisi, raztreseni po različnih francoskih knjižnicah, ki so – zaradi svoje subverzivne narave – skrivaj krožili po Franciji in pomembno sooblikovali filozofsko prizorišče v prvi polovici osemnajstega stoletja ter usodno zaznamovali zgodovino filozofskih idej v drugi polovici osemnajstega stoletja. Praviloma gre za »brezbožne,« bodisi deistične bodisi ateistične tekste, ki zagovarjajo od religije povsem neodvisno moralo in največkrat zanikajo obstoj spiritualne duše, ki bi preživela smrt telesa. Seznam skrivnih filozofskih tekstov iz tega obdobja, ki ga je leta 1938 sestavil Ira O. Wade, šteje 102 naslova,⁵ najnovejši seznam Miguela Beníteza iz leta 1996, pa že 269 naslovov, katerih kopije so ne le v Franciji, temveč tudi drugod po Evropi.⁶ Brez tekstov te produkcije bi bilo vi-

hodne Himalaje, v marsičem spominjajo na otok Ajao, ujemata se tudi konca obeh romanov: glavna junaka obeh romanov, tako Fontenellovega van Doelvelta kot Hiltonovega Conwayja, na koncu vidimo, kako – po razočaranju, ki sta ga doživela ob vrnitvi v Evropo – skušata najti pot nazaj v idilično deželo, ki sta jo zapustila itn. Shangri-La, drugače od države Ajao, ni povsem ateistična, saj nad duhovno rastjo njenih prebivalcev bdijo lame iz bližnjega samostana, njihovo osrednje vodilo, namreč »zmernost« v vseh stvareh, pa je takšno, da bi ga bili bržčas pripravljene sprejeti tudi brezbožci z otoka Ajao: »Vrlina, ki jo skušamo vcepiti ljudem, je izogibanje pretiravanju vseh vrst – vključno s pretiravanjem s samo vrlino«, kot Conwayju pojasni lama Chang (James Hilton, *Lost Horizon* [New York: Simon and Schuster, 1960], 74).

³ Podrobneje o okoliščinah nastanka zbornika in domnevnem Du Marsaisovem uredniškem delu pri njem, glej Gianluca Mori, »Du manuscrit à l'imprimé: les *Nouvelles libertés de penser*«, *La Lettre Clandestine* 2 (1993), 15–18. Več o Du Marsaisu in njegovem mestu v skrivni filozofski misli prve polovice osemnajstega stoletja, glej Mori, »Du Marsais philosophe clandestin: textes et attributions«, v: *La Philosophie clandestine à l'Age classique*, ur. Antony McKenna in Alain Mothu (Pariz: Universitas/Oxford: Voltaire Foundation, 1997), 169–92.

⁴ Mori, »Du manuscrit à l'imprimé«, 15.

⁵ Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (New York: Octagon, 1967), 11–18.

⁶ Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières: Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique* (Pariz: Universitas/Oxford: Voltaire Foundation, 1996), 22–61. Poleg obeh zadnjih knjig Jonathana I. Israela (*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* [Oxford: Oxford University

deti, kakor da se v francoski filozofiji od Baylovega *Dictionnaire historique et critique* (1697) do Montesquieujevega *L'Esprit des lois* (1748) – z izjemo Voltairovih *Lettres philosophiques* in Montesquieujevih *Lettres persanes* – ni zgodilo nič omembe vrednega.

Lepo literarno obdelavo te »temne strani« francoskega razsvetljenstva najdemo v obsežnem romanu abbéja Prévosta z naslovom *Cleveland* (1731–39). Naslovni junak romana, ki je sicer prepričan kartezijski spiritualist in teist, se v nekem obdobju svojega življenja, ko ga pot zanese v Pariz, kjer sreča nekatere »najslavnejše filozofe« tistega časa, oprime »brezbožnega nauka,« po katerem smrt telesa pomeni tudi smrt nas samih, saj duša ni realno različna od telesa, ampak istovetna z njim, »najvišje Bitje« oziroma Bog pa ni nič drugega kot »himera, katere obstoj vključuje še več protislovij kot obstoj naše duše.«⁷ Za te ideje, ki na las spominjajo na tiste, ki jih ta čas širijo skrivni filozofski teksti, Clevelanda navduši »materialistični filozof,« katerega lik bi bil Prévost prav lahko oblikoval po zgledu Du Marsaisa, kateremu so nekoč pripisovali avtorstvo enega najbolj notoričnih skrivnih tekstov na to temo, namreč *L'Ame matérielle*.⁸ O tem, da Prévost skozi Clevelandovo materialistično epizodo slika prav skrito obličje francoskega razsvetljenstva in nam tako omogoči podroben vpogled v skrivno življenje filozofskih idej tistega časa, govorijo še nekateri drugi detajli. Podobno kot avtorji skrivnih filozofskih tekstov, tudi Cleveland in njegovi filozofski somišljeniki svoje materialistično prepričanje skrbno skrivajo pred očmi javnosti: srečujejo se na skrivaj, pri Clevelandu doma, kjer slednji v najstrožji tajnosti prireja tako imenovana materialistična omizja, h katerim ne spustijo nikogar, ki ni uveden v skrivnosti njihove sekte. Čeprav so navznoter vsi prepričani ateisti, navzven ne želijo zbudati pozornosti, tako da se še vedno držijo »običajnih verskih obredov.« Podobno kot avtorji številnih skrivnih filozofskih tekstov ta čas niso pripravljani razkriti svojih imen, tako tudi Cleveland imena svojih materialističnih prijateljev iz previdnosti zadrži zase, čeprav gre, kot sam pravi, za »najslavnejše filozofe« kar jih je ta čas v Parizu in se sam odkrito postavlja s tem, da

Press, 2002], 685–703 in *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752* [Oxford: Oxford University Press, 2006], 699–732) lepo pregledno poglavje, ki francosko skrivno filozofsko literaturo umesti v evropsko zgodovino idej osemnajstega stoletja, prinaša tudi *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2 zv., ur. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1: 121–36.

⁷ Antoine Prévost d'Exiles, *Le Philosophe anglais ou Histoire de M. Cleveland, fils naturel de Cromwell*, ur. Jean Sgard in Philippe Stewart (Pariz: Éditions Desjonquères, 2003), 965.

⁸ Prim. Alain Niderst, »Traces de la littérature clandestine dans la grande littérature de la première moitié du XVIII^e siècle«, v: *La Philosophie clandestine à l'Age classique*, 454.

jih je osebno poznal. Edini materialistični modrec, katerega ime je Cleveland pripravljen razkriti, je tisti, ki se je – potem, ko je nenadejano prebolel domnevno smrtno bolezen – odpovedal »brezbožnemu nauku« in vstopil v duhovniško bratovščino oratorijancev. Najbrž ne more biti naključje, da prijateljevemu zgledu kmalu sledi tudi sam Cleveland, ki je tako še pred koncem romana spet nazaj prepričani spiritualist in teist – roman, katerega junak bi zmagoslavno vztrajal pri »pogubni novotariji,« kakor Cleveland za nazaj označi svoje materialistično prepričanje, bi podobno kot nekatere druge materialistično navdahnjene literarne uspešnice tega časa najverjetneje tudi sam pristal v korpusu skrivne literature. Da previdnost Clevelandovih filozofskih prijateljev pri izražanju svojega materialističnega prepričanja in Clevelandova lastna skrivnostnost glede njihovih imen nista pretirani, ampak realistično slikata dogajanje v takratnem pariškem filozofskem podzemlju, lepo kažeta usodi prvih dveh objavljenih materialističnih avtorjev, La Mettrieja in Diderota: prav zaradi razširjanja idej, ki jih nemalokrat očitno dolgujeta branju skrivnih filozofskih tekstov, mora prvi v izgnanstvo, drugi pa v ječo.⁹

Če bi poskušali najti približen današnji ekvivalent spisom najradikalnejše struje skrivne misli, kot sta, denimo, *Testament* Jeana Meslierja in *Lettre de Thrasybule à Leucippe* Nicolasa Fréreta, bi ga nemara lahko videli v obeh najnovejših knjigah Richarda Dawkinsa in Christopherja Hitchensa. Čeprav kontrast med deloma *The God Delusion* in *God Is Not Great* na eni strani in deli skrivne misli na drugi najbrž ne bi mogel biti večji – na eni strani imamo veliki knjižni uspešnici, na drugi pa dela, ki so skrivaj krožila v največ nekaj deset praviloma rokopisnih izvodih in bila tako skrbno skrita pred očmi javnosti, da zgodovina filozofije zanje dolgo časa sploh ni vedela –, pa bi v tistih poglavjih, v katerih Dawkins in Hitchens razčlenjujeta notranja protislovja in absurdnosti stare in nove zaveze,¹⁰ le težko našli kaj takega, česar ne bi bilo moč prebrati denimo že v Meslierjevem *Testamentu*.¹¹

⁹ Za povzetek celotne Clevelandove materialistične epizode, glej Miran Božovič, *Diderotova filozofija materializma* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2006), 121–35.

¹⁰ Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam, 2006), 237–54 in Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007), 97–122.

¹¹ To Meslierjevo obsežno delo poznam samo v okrajšani verziji, ki jo je izdal Voltaire: *Testament de Jean Meslier* ([Ženeva]: [Cramer], [1762]).

2.

Razvpita materialistična zamisel o človeškem telesu kot stroju (oziroma uri), ki »navija sam sebe,« se pravi, zamisel, ki se navadno povezuje z La Mettriejem in njegovim delom *L'Homme-machine*, ki izide leta 1747, je brez dvoma ena od idej, ki bi jih slednji prav lahko dolgoval Du Marsaisovem *Filozofu*. Medtem ko je smisel te vzporednice pri La Mettrieju, ki zapiše: *le corps humain est une Machine qui monte elle même ses ressorts*,¹² človeško telo je stroj, ki navija sam sebe, v grobem v tem, da organizirano telo samo generira svoje gibanje – po La Mettrieju je namreč »organizirana materija obdarjena z gibalnimi principom«¹³ –, pa pri Du Marsaisu, ki pravi, da je *le Philosophe ... une horloge qui se monte pour ainsi dire quelque fois elle-même*, filozof ... ura, ki včasih tako rekoč navija samo sebe, izzveni nekoliko drugače, in sicer: vsi ljudje so stroji, »samega sebe« pa očitno »navija« samo filozof. Filozof se od večine (neukih) soljudi razlikuje po tem, da je sam »stroj, ki po svojem mehanskem ustroju premišlja o svojih gibanjih.« Po deterministu Du Marsaisu so namreč ljudje v svojem delovanju določeni – kot zapiše, so ljudje *determinés à agir*, določeni, da delujejo –, kar seveda velja tudi za filozofa; razlika med filozofom in neukimi ljudmi je v tem, da slednji vzrokov, ki določajo njihova dejanja, ne poznajo, največkrat pa niti ne vedo, da takšni vzroki sploh obstajajo, medtem ko Du Marsaisov modrec poskuša po svojih najboljših močeh identificirati te vzroke. V ozadju Du Marsaisovega razlikovanja med poznavanjem in nepoznavanjem vzrokov, ki nas določajo v našem delovanju, ni težko prepoznati klasičnega spinozističnega motiva: na eni strani imamo modreca, ki preudarja o determinizmu, na drugi pa nevedneže, ki živijo v zmotnem prepričanju, da so svobodni. Po Spinozi se imajo namreč ljudje zmotno za svobodne, ker se največkrat zavedajo samo svojih dejanj, ne poznajo pa vzrokov, ki jih določajo, oziroma kot beremo v »Dodatku« k prvemu delu *Etike*: ljudje se imajo za svobodne, kolikor »se zavedajo svojih hotenj in svojega gona, še v sanjah pa ne mislijo na vzroke, ki vplivajo nanje, tako da kaj hočejo ali se za čim ženejo – ker teh vzrokov ne poznajo.«¹⁴ Tovrstno zmotno prepričanje o lastni svobodi je po Spinozi očitno tako tipično za nevedneže in tako pogostno, da v opombi petintridesetega pravila drugega dela *Etike* nastopi celo kot ponazoritev zmote, ki obstoji v »pomanjkanju spoznanja«:¹⁵ ker njihove (neadekvatne) ideje njihovih dejanj ne vključujejo idej vzrokov, ki

¹² La Mettrie, *L'Homme-machine*, v: *Œuvres philosophiques*, 2 zv., ur. Francine Mar-kovits (Pariz: Fayard, 1987), 1: 69.

¹³ *Ibid.*, 109.

¹⁴ Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1963), 126.

¹⁵ *Ibid.*, 166.

jih določajo, so kakor »sklepi brez premis,« kot se glasi znamenita Spinozova primera. Kolikor Du Marsaisov filozof vzroke, ki ga določajo v njegovem delovanju, pozna, ve, kdaj oziroma v kakšnih okoliščinah lahko pričakuje njihov nastop in se jim takrat, ko nastopijo, prepusti *avec connaissance*, se pravi, vedé oziroma zavestno. Tako se ogiba tistih objektov, za katere ve, da bodo v njem povzročili »občutja,« ki ne prispevajo k njegovi »dobrobiti,« in stremi za tistimi, za katere pričakuje, da ga bodo navdali z »afekcijami,« ki bodo imele blagodejne učinke. In v tem smislu je mogoče za filozofa – ne pa za nevedneža – reči, da je »ura, ki včasih tako rekoč navija sólo sebe.« Skratka, medtem ko nevedneže »prevzamejo« njihova čustva in potemtakem delujejo »brez predhodnega premisleka,« medtem ko kristjana – po Du Marsaisu tudi sama religija ni nič drugega kot »človeško čustvo, porojeno iz občudovanja, bojazni in upanja« – za delovanje »določa milost,« pa »filozofa določa razum«. Razum filozofa določa do te mere, da ima ta – podobno kot spinozistični modrec – svoje afektivno življenje trdno v rokah: tudi takrat, ko reagira čustveno, namreč po Du Marsaisovih besedah *n'agit qu'après la réflexion*, deluje samo po premisleku. Du Marsais, ki pravi, da »tisto, kar naredi človeka krepostnega, ni delovanje iz ljubezni ali sovraštva, iz upanja ali strahu, ampak delovanje v duhu reda oziroma v skladu z razumom,« ne more skriti, da se navdihuje pri Spinozi, pri katerem »delovati absolutno iz vrline« prav tako pomeni delovati »pod vodstvom razuma.«¹⁶

Du Marsaisov filozof, ki v marsičem spominja na lik znamenitega Baylovega »krepostnega ateista« – »če ateist živi krepostno, ni to nič bolj nenavadno, kot je nenavadno, če si kristjan drzne storiti vsakovrstna hudodelstva,«¹⁷ utemeljuje obstoj svojega *monstre*, spačka Bayle –, je tudi sam ateist. V Baylovi mnogovrstni členitvi ateistov bi sodil med tako imenovane »pozitivne« oziroma »spekulativne ateiste,« kamor je Bayle prišteval Spinozo, Epikura, znamenitega italijanskega svobodomisleca Lucilia Vaninija itn. Po Baylu namreč obstaja več vrst ateizma. Ljudje se najprej členijo na tiste, ki so prepričani o božjem obstoju, in tiste, ki o njem niso prepričani, se pravi, na teiste in ateiste. Prvega od teh dveh razredov bi bilo mogoče deliti naprej glede na različne predstave, ki si jih njegovi predstavniki ustvarijo o božji naravi. Razred ateistov pa se najprej členi na tiste, ki so pretehtali vprašanje obstoja Boga, in na tiste, ki ga niso pretehtali. Slednje, katerih držo Bayle označi kot *l'athéisme négatif*, negativni ateizem, sestavljajo ljudstva, ki niso nikoli poznala Boga, denimo prebivalci Antilov, kanadski »divjaki« itn. Drža tistih, ki so vprašanje obstoja Boga pretehtali, pa se imenuje *l'athéisme positif*,

¹⁶ *Ibid.*, 278.

¹⁷ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, v: Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, ur. Julie Boch (Pariz: Éditions Desjonquères, 2004), 97.

pozitivni ateizem. Da bi pozitivne ateiste obenem ločil od *les athées pratiques*, praktičnih ateistov, se pravi, od navadnih razuzdancev oziroma razvratnežev, jih imenuje tudi *les athées spéculatifs*, spekulativni ateisti. Praktični ateisti so zrcalno nasprotje Baylovih »krepostnih ateistov«: medtem ko so slednji prepričani, da Boga ni, živijo pa tako, kakor da bi verjeli, da Bog je, pa so praktični ateisti po Baylu »prepričani, da Bog je, živijo pa tako, kakor da ne bi verjeli, da Bog je«;¹⁸ praktični ateisti, skratka, niso nič drugega kot grešni teisti, ki prav zaradi svojega prepričanja ne morejo neskaljeno uživati v pregrehi: ker »strah pred peklom občasno zmoti njihov mirni spanec,« pravi Bayle, uvidijo, da je »v njihovem interesu, da Boga ne bi bilo,«¹⁹ in tako sami sebe prepričujejo, da Boga ni. Čeprav so praktični ateisti po Baylu »najbolj hudobni ljudje, kar jih je,« pa »niso hudobni zaradi tega, ker so ateisti, ampak postanejo ateisti prav zaradi tega, ker so bili hudobni.«²⁰ Pozitivni oziroma spekulativni ateisti se členijo na tiste, ki imajo z zanikanjem Boga enake težave kakor z zatrdjevanjem njegovega obstoja in potemtakem ostajajo neodločeni, in na tiste, ki se odločijo za zanikanje Boga oziroma za ateizem. Neodločeni, se pravi, razpeti med gotovostjo in neverovanjem, so po Baylu dveh vrst, bodisi skeptiki bodisi akataleptiki: prvi vprašanje obstoja Boga tehtajo še naprej v upanju, da se bodo nekoč vendarle dokopali do kake gotovosti, drugi pa sklenejo, da je vprašanje nerešljivo in da daleč presega njihovega duha ter skladno s tem prenehajo z iskanjem. Tisti, ki se odločijo za zanikanje Boga, pa to storijo bodisi zaradi tega, ker se jim ateizem zdi bolj verjeten od teizma, bodisi zaradi tega, ker so na podlagi tehtanja razlogov v podkrepitev obstoja Boga in proti njemu uvideli, da je »obstoj Boga bodisi neresničen bodisi problematičen.«²¹

Du Marsaisov filozof s kartezijsko realno razliko med dušo in telesom – in posledično s svojo posmrtno usodo oziroma z odsotnostjo le-te – opravi razmeroma na hitro, v nekaj stavkih. V njegovih očeh »ideja mišljenja«

¹⁸ Bayle, *Continuation des Pensées diverses sur la comète*, v: Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, 137.

¹⁹ Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, 104.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Za popoln Baylov katalog oblik ateizma glej *Réponse aux questions d'un provincial*, v: Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, 174-75. Medtem ko sta izraza »athée« (tudi »athéiste«) in »athéisme« v francoščini že precej starejša, pa se izraza »théiste« in »théisme« pojavita šele v osemnajstem stoletju; in sicer po *Le Dictionnaire historique de la langue française* (ur. Alain Rey, 3 zv. [Pariz: Dictionnaires le Robert, 1998], 3: 3814) se prvi pojavi leta 1705, drugi pa šele leta 1745. Kar zadeva izraz »théisme«, to najbrž ne more biti povsem točno, saj ga Bayle večkrat rabi v svojem *Réponse*, ki je po delih izhajal med letoma 1703 in 1707; ko izraz prvič uporabi, v opombi pod črto dodaja, da ga povzema po Angležih in rabi v splošnem pomenu »vere v božji obstoj« (Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, 174).

ne le ni nezdržljiva z »idejo razsežnosti,« ampak še več, mišljenje očitno pripada razsežni substanci oziroma korenini v njej, saj ga je po njegovih besedah zmožna »edino možganska substanca,« se pravi, samo ustrezno notranje razčlenjena in dovolj kompleksna materija. Skladno s sicer samo implicitnim materialističnim prepričanjem, da ni duše, ki bi preživela smrt telesa, se filozof »po smrti ne nadeja in ne boji ničesar«. S teizmom opravi še hitreje, kakor da se mu o Bogu ne bi zdelo vredno izgubljati besed. Filozof, kot nam ga slika Du Marsais, namreč nastopa kot že dokončno izoblikovani spekulativni ateist, ki je s tehtanjem vprašanja obstoja Boga očitno že končal in se dokopal do zadovoljivega odgovora, se pravi, kot ateist, ki se je že uspešno spoprijel z vsemi najpomembnejšimi nasledki svoje drže. V tem pogledu *Filozof*, po besedah izdajateljev kritične izdaje teksta, deluje »presenetljivo moderno,« saj se njegov naslovni lik že na začetku Razsvetljenstva obnaša, kakor da je »komaj začeti proces sekularizacije že dovršen.«²² Trdno prepričan, da »nobeno najvišje bitje ne zahteva čaščenja od ljudi,« filozof kot *la seule divinité qu'il reconnaisse sur la terre*, edino božanstvo, ki ga priznava na zemlji, časti *la société civile*, civilno družbo, »čast in poštenost« pa sta *son unique religion*, njegova edina religija. Civilno družbo, *son unique Dieu*, svojega edinega Boga, filozof namreč časti »s svojo poštenostjo« in »z vestnim izpolnjevanjem svojih dolžnosti.« Filozof je, skratka, *un honnête homme*, kreposten človek, ki »v vsem deluje v skladu z razumom,« kot se glasi Du Marsaisova definicija.

Ne le, da je Du Marsaisov ateistični modrec – podobno kot Baylov spekulativni ateist – lahko kreposten in da je, kot je pokazal že Bayle, možna tudi urejena družba ateistov, ampak še več, ateistova racionalno utemeljena morala je nemara celo bolj pristna in čistejša od morale teistov, to pa iz preprostega razloga, ker je povsem nezainteresirana oziroma nesebična. Njegova morala je namreč neodvisna od sistema posmrtnega kaznovanja in nagrajevanja, v katerem korenini teistova morala. Du Marsaisov modrec, ki »po tem življenju ne pričakuje ne kazni ne nagrade,« se tistih hudodelstev, ki uhajajo človeški pravici, ne ogiba iz strahu pred božjo pravico, se pravi, iz strahu pred kaznovanjem v onstranstvu. Kar ga vodi pri tem, da je »za časa življenja kreposten,« torej ni nevidna roka pravice, ki bi poznala vse njegove misli in dejanja in bi dobre misli in dejanja po smrti nagradila, slabe pa kaznovala, ampak neki »čisto človeški in naraven« motiv, namreč »čisto zadovoljstvo,« ki ga obide takrat, kadar se drži *les règles de la probité*, pravil poštenosti. Se pravi, krepostno ravnanje samo je vir filozofovega resničnega, neskajjenega zadovoljstva.

²² Gianluca Mori in Alain Mothu, ur., *Philosophes sans Dieu: Textes athées clandestins du XVIII^e siècle* (Pariz: Honoré Champion, 2005), 23.

Ker si Du Marsaisov filozof podobno kot spinozistični modrec za vrlino prizadeva »zavoljo nje same,« smo lahko seveda vnaprej gotovi, da »pravil poštenosti« ne bo prekršil niti takrat, kadar ga »nihče ne gleda,« se pravi, niti takrat, kadar bi jih nekdo, ki ne priznava božje pravice, načeloma sicer lahko prekršil – tako vsaj razmišljajo tisti, ki se grešnega ravnanja ogibajo samo iz strahu pred posmrtnim kaznovanjem. Takšno držo v Diderotovem *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de **** iz leta 1774 – ena od izdaj tega sijajnega dialoga izide leta 1796 v zborniku *Opuscules philosophiques et littéraires* skupaj s ponatisom nekoliko modificiranega Du Marsaisovega *Filozofa*, ki tokrat nosi naslov *Le vrai Philosophe*²³ –, uteleša maršalova žena, ki svojemu sogovorniku filozofu, ki se najverjetneje do neke mere navdihuje tudi pri Du Marsaisovem *Filozofu*, pravi takole: »kakšen motiv ima lahko nevernik za to, da je dober, če ni nor?«²⁴ Se pravi, človek, ki ne pozna strahu pred posmrtnim kaznovanjem, po njenem prepričanju preprosto nima motiva za to, da bi bil dober. Oziroma, kot bi še lahko razumeli njene besede: nekdo, ki krepotno ravna kljub zanikanju Boga kot »strašnega maščevalca,« je lahko samo nor.

Naslovna junakinja Diderotovega dialoga preprosto ne more razumeti, kako je lik »krepotnega ateista,« ki ga uteleša njen sogovornik, sploh možen. Če se sama ne bi imela ničesar nadejati ali bati po smrti, bi – kot priznava – za časa življenja ravnala drugače in se marsikateri drobni pregrehi, od katere jo sicer odvrča strah pred zagrobnim kaznovanjem, ne bi odrekla.²⁵ Drža nekoga, ki bi v odsotnosti onstranskega nagrajevanja in kaznovanja svoje krepotno ravnanje opustil, pa najbrž ne more biti povsem nepreračunljiva. Čeprav maršalova žena dopušča možnost, da se ljudje, ki verujejo, obnašajo, kakor da ne bi verovali, se pravi, grešno, pa po njenem prepričanju ni mogoče, da bi se ljudje, ki ne verujejo, kljub temu obnašali, kakor da verujejo, se pravi, krepotno. V njenih očeh so torej možni grešni teisti, ne pa krepotni ateisti. Držo krepotnega ateista, ki je ne more razumeti, ji zato filozof zdaj pojasni z navajanjem povsem racionalnih razlogov za to, da so ljudje lahko dobri tudi neodvisno od onstranskega nagrajevanja in kaznovanja. Možno je, pravi, da je človek *si heureusement né*, tako srečno rojen – se pravi, po svoji naravi takšen –, *qu'on trouve un grand plaisir à faire le bien*, da najde veliko zadovoljstvo v tem, da je dobrotljiv. Se pravi, podobno kot za Du Marsaisovega modreca je tudi za Diderotovega filozofa dobrotlji-

²³ Glej *Opuscules philosophiques et littéraires, la plupart posthumes ou inédites* (Pariz: Chevet, 1796), 73–110 in 133–68.

²⁴ Diderot, *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de ****, v: *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994–97), 1: 930.

²⁵ *Ibid.*

vost oziroma krepostno ravnanje samo vir »velikega zadovoljstva.« Možno je, utemljuje dalje možnost ateistične morale filozof, da je bil človek v mladosti deležen »izvrstne vzgoje, ki krepi naravno nagnjenje k dobrotljivosti,« v zrelih letih pa iz izkušnje ve, da je »za njegovo srečo na tem svetu boljše, če je kreposten, kakor pa da bi bil malopridnež«²⁶ itn.

V očeh obeh ateističnih modrecev, tako Diderotovega kot Du Marsaisovega, »pota kreposti« – če si sposodimo Malebranchev besednjak – niso nujno »naporna in boleča« oziroma vsaj ne tako zelo naporna in boleča, kot so očitno videti v očeh tistih, ki so se jih, podobno kot maršalova žena, pripravljene držati samo zaradi obljubljenе posmrtnе nagrade. Kakor seveda tudi »pota pregrehe« niso tako »sladka in prijetna,« kot se zdijo vsem tistim, ki se jih, podobno kot maršalova žena, ogibajo samo zaradi zagrožene zagrobne kazni. Nasprotno, pota kreposti so v očeh obeh lahko sama po sebi vir pristnega »zadovoljstva.« Podobno velja tudi za pota pregrehe, od katerih Du Marsaisovega modreca ne odvrča misel na zagroženo kazen po smrti, ampak se mu grešno ravnanje upira samo po sebi: ker »čut za poštenost« ni nič manj sestavni del »filozofovega mehanskega ustroja« kot »razsvetljenje duha,« bi bilo seveda vsako »dejanje, ki bi bilo v nasprotju s poštenostjo,« obenem v nasprotju s samo filozofovo naravo, »ideja nepoštenega človeka« pa enako nezdržljiva z idejo modreca kot »ideja neumnega človeka.«

3.

Ko naslovna junakinja Diderotovega dialoga na začetku pogovora sliši, da je morala njenega sogovornika kljub dejstvu, da »ne veruje,« morala »krepostnega človeka,« začne nejeverno zmajevati z glavo, rekoč: »Torej ne kradete, ne ubijate in ne ropate?«²⁷ Podobno reakcijo na lik ateističnega modreca s strani bralcev anticipira tudi Du Marsais. Pričakuje namreč, da jih bo filozof prav zaradi tega, ker »se po smrti ne nadeja in ne boji ničesar,« navdal s strahom za lastno življenje in imetje. Se pravi, ker filozof ne pozna strahu pred »strašnim maščevalcem,« lahko kaj hitro postanejo njegova žrtev. Na ta način lahko najbrž razmišlja samo nekdo, ki v religiji vidi edino »zavoro,« se pravi, nekdo, ki se sam hudodelstev ogiba iz strahu pred večnim pogubljenjem in krepostno ravna v upanju na nagrado. Ko pa je soočen z možnostjo, da nagrajujočega in maščevalnega Boga morda ni, se začne spraševati, zakaj sploh še ravnati krepostno oziroma zakaj se ogibati hudodelstev, ko pa ni več ničesar, česar bi se po tem življenju lahko nadejali ozi-

²⁶ *Ibid.*, 930–31.

²⁷ *Ibid.*, 929.

roma bali. Tam, kjer maršalova žena in Du Marsaisovi bralci – v odsotnosti posmrtnega nagrajevanja in kaznovanja – vidijo priložnost za nekaznovano pregreho, tako Diderotov kakor tudi Du Marsaisov ateistični filozof ravnata krepostno, ne da bi si lahko za to obetala kakršno koli nagrado. Namesto tatvin, umorov, ropov in goljufij, ki jih s strahom pričakujejo od ateistov, so deležni njihove dobrotljivosti, prijateljstva, hvaležnosti itn. Se pravi, ne le, da ateisti ne grešijo, čeprav bi brez strahu pred peklom najbrž lahko, ampak povrh vsega še krepostno ravnajo brez upanja na kakršno koli nagrado. Odreči se nekaznovani pregrehi na račun nenagrajene kreposti pa je iz optike nekoga, čigar morala je vpeta v sistem posmrtnega nagrajevanja in kaznovanja, najbrž popoln absurd.

Mimogrede, prav ta brezinteresna drža je tudi tista, ki na materialističnih filozofih tako zelo pritegne Clevelanda v že omenjenem istoimenskem romanu, da se spreobrne in oprime njihovega filozofskega prepričanja. Ko namreč Cleveland prvič sreča materialiste, ga ti ne pritegnejo z argumenti – čeprav nekaterim med njimi ni mogoče odreči izvirnosti in prepričljivosti –, ampak prej s svojo odkrito in nepreračunljivo držo. Čeprav je bilo, kot se spominja Cleveland, na eni strani, na osnovi gorečnosti, s katero so materialisti vztrajali pri svojem filozofskem prepričanju, in vneme, s katero so njega samega poskušali pridobiti zanj, videti, kakor da se »brezbožnega nauka« oklepajo iz nekakšnega sebičnega interesa, pa je bilo, na drugi strani, na osnovi dejstva, da svoje materialistično prepričanje skrbno skrivajo pred očmi javnosti, in na osnovi samih principov materialistične filozofije jasno, da si od svojega filozofskega prepričanja ne v tem ne v prihodnjem življenju ne morejo obetati prav nobene koristi.

Maršalova žena, ki si od svojega verovanja obeta nemajhne koristi, skladno s svojo preračunljivo držo filozofa vpraša po morebitnih koristih njegove, se pravi, ateistične drže: »Kakšno korist imate od tega, da ne verujete?« Začuden nad dejstvom, da nekateri »verujejo zato, da bi od tega imeli kakšno korist,« ji filozof odkrito prizna, da »prav nobene.« Medtem ko si filozof od svojega neverovanja ne obeta nobene koristi, pa je cilj njenega verovanja *d'attraper le ciel*, doseči nebesa. Ne glede na to, koliko vložimo v dosego tega cilja, z ozirom na težo oziroma veličino cilja bo »vložek v primerjavi s pričakovanim izkupičkom vedno zanemarljiv,«²⁸ je prepričana. Se pravi, medtem ko maršalova žena za svoj vložek oziroma za svojo tostransko krepost pričakuje nesorazmerno veliko povračilo po smrti, namreč »nebesa« in večno srečo, pa filozof v zameno za svoj vložek *à fonds perdu*²⁹ pričakuje kvečjemu doživljenjsko rento, se pravi, rento, ki bo z njegovo smrtjo ugasnila, s čimer

²⁸ *Ibid.*, 930.

²⁹ *Ibid.*

hoče povedati samo to, da s svojim krepostnim ravnanjem prispeva k tostranski dobrobiti, tako svoji lastni kakor tudi tistih, s katerimi živi itn.

Sogovornika seveda ne moreta imeti oba hkrati prav. Se pravi, resnična sta ali filozofov materializem in ateizem ali pa spiritualizem in teizem njegove sogovornice. Obenem pa tega, da je prav njegovo filozofsko prepričanje tisto, ki je resnično, strogo vzeto, nobeden od njiju ne ve nič bolj od drugega; torej, filozof tega, da po smrti ni ničesar, najbrž ne ve nič bolj, kot njegova sogovornica ne ve, da nas v onstranstvu čaka soočenje z nagrajujočim in maščevalnim Bogom. Če bi se izkazalo, da ima prav filozof in potemtakem posmrtnega življenja res ni, potem njegova sogovornica – razen tistih ugodij oziroma pregeh, ki se jim po lastnih besedah odpoveduje iz strahu pred posmrtnim kaznovanjem – najbrž ne bi zaigrala nič usodnega, on sam pa si od resničnosti svojega prepričanja tako ali tako ni obetal ničesar; če pa bi se na drugi strani izkazalo, da ima prav njegova sogovornica in potemtakem prihodnje življenje je, potem njo samo tam čakajo nebesa in večna sreča, filozofa pa pekel in večno pogubljenje. Zato maršalova žena zdaj filozofa vpraša, kako je lahko v svoji nevernosti tako spokojen, ko pa se vse tisto, kar ima sam za neresnično, prav lahko izkaže za resnično in bo potemtakem pogubljen, se pravi, obsojen na to, da bo »celo večnost gorel v peklu.« Filozof svojo držo opira na različico Pascalove stave, ki se je je oprijelo ime »obrnjena stava,«³⁰ namreč: čeprav filozof kot ateist verjame, da Boga in posmrtnega življenja ni, se mu v primeru, da se vendarle izkaže, da Bog in posmrtno življenje sta, ni bati večnega pogubljenja, saj je Bog najbrž pravičen in dober in mu bo potemtakem odpustil, saj je bil za časa življenja kreposten, čeprav je zanikal Boga. Nečesa, kar je filozof za časa življenja zanikal po svoji najboljši vesti in vednosti, pa najbrž noben pravičen sodnik ne more kaznovati z večnim pogubljenjem itn.

Utemeljenost svoje stave filozof sogovornici ponazori z zgodbo o mladem Mehičanu,³¹ ki nikakor ni mogel verjeti babičinim pripovedim o obstoju dežele nekje daleč onstran morja in njenem vladarju; obstoj te dežele se mu zdi neverjeten, ker sam na obzorju, se pravi, tam, kjer bi morala biti ta dežela, vidi samo morje, ki se stika z nebom – kako naj potemtakem verjame starodavnim pravljicam o obstoju dežele, ki jim tako očitno oporeka pričevanje njegovih čutov? Potem pa se nekega dne sprehaja ob obali in v vodi zagleda desko, leže nanjo in med premišljevanjem o absurdnosti babičine pripovedi o daljni deželi zaspi. Vtem nastane veter in desko s spečim Mehičanom odnese na odprto morje; ko se prebudi in pogleda okoli sebe, na svoje veliko začudenje vsenaokrog vidi brezbrežno morje. Ker se zdaj tudi tam, kjer bi

³⁰ Colas Duflo, *Diderot philosophe* (Pariz: Honoré Champion, 2003), 391.

³¹ Diderot, *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de ****, 940–42.

morala biti obala, po kateri se je še nedolgo tega sprehajal, morje stika z nebom, Mehičan uvidi, da se je takrat, ko je zanikal obstoj dežele onstran morja, prav lahko motil. Kot nekje za obzorjem prav gotovo obstaja Mehika, tako lahko nekje onstran morja najbrž obstaja tudi tista dežela, o kateri mu je pripovedovala babica. Če bo veter ugoden, ga nemara lahko celo zanese na njeno obalo! Svojo držo pa za nazaj utemeljuje takole: ko sem lahkomišno zanikal obstoj čezmorske dežele, sem nemara res ravnal kot bedak, a ob tem sem bil sam do sebe iskren, in to je najbrž največ, kar je mogoče pričakovati od človeka. Če to, da je človek pameten, ni vrlina, potem tudi to, da je bedak, ne more biti zločin. Ko potem čez čas končno pripluje do kopnega in od »častitljivega starca,« ki ga je pričakal na obali, zve, da je to prav tista dežela, katere obstoj je bil zanikal, starec pa njen vladar, v katerega obstoj prav tako ni verjel, skesano pade pred njim na kolena, ta pa mu njegovo »neverovanje« odpusti rekoč: odpuščam ti, ker v globini tvojega srca vidim, da si bil iskren in si obstoj mene samega in moje dežele zanikal po svoji najboljši vesti in vednosti. (Ker pa za marsikatero drugo Mehičano misel in dejanje iz preteklosti ni mogoče reči, da je bilo enako nedolžno kot zanikanje obstoja čezmorske dežele in njenega vladarja, mu starec zdaj po vrsti našteje vse z mote njegovega življenja in ga za vsako posebej povleče za ušesa, Mehičan pa se vsakokrat pokesa in starca prosi odpuščanja – pravičnemu in modremu razsodniku takšna kazen povsem zadošča in Mehičana zaradi njegovih zmot najbrž ne bo »celo večnost« lasal itn.) Kot »častitljivi starec« ni kaznoval Mehičana zaradi njegovega zanikanja njega samega in njegove dežele, tako tudi Bog, če obstaja, ne bo kaznoval filozofa zaradi tega, ker je bil za časa življenja tako nespameten, da je zanikal njegov obstoj in posmrtno življenje: kot v onstranstvu nihče ne bo nagrajen za to, ker je bil v tem svetu pameten, tako tudi nihče ne bo pogubljen zaradi tega, ker je bil bedak; navsezadnje, kot pripomni filozof, »ali bo tisti, ki je bedake ustvaril, le-te kaznoval, ker so bili bedaki?«³²

Mimogrede, to zadnjo misel, ki se pri Diderotu večkrat ponovi, najdemo v še bolj eksplicitni obliki pri Baylu, po katerem Bog ne more kaznovati brezboštva, saj je bil prav on sam tisti, ki je izbranim posameznikom dovolil, da zanikajo njegov obstoj. Nekateri bralci njegovega *Dictionnaire historique et critique* so mu namreč očitali, da na eni strani naklonjeno obravnava pravnost nekaterih ateistov iz preteklosti, na drugi strani pa pri nekaterih hudodelcih ne pozabi poudariti, da so bili verni. Bayle v prvem od štirih *Eclaircissements*, ki jih je napisal za drugo izdajo svojega slovarja, ki izide leta 1702, na tovrstne očitke odgovarja rekoč, da je v dejstvu, da »največji zlikovci niso bili

³² *Ibid.*, 940.

ateisti in da je bila večina ateistov, katerih imena so preživela v naš čas, po mnenju njihovih sodobnikov krepostnih,« treba pravzaprav videti na delu neskončno božjo modrost in razlog več za občudovanje njegove previdnosti (ne pa avtorjevih domnevnih nečistih namenov oziroma prevratnih idej). Da bi posamezne človeške skupnosti sploh lahko obstale, mora božja previdnost postaviti meje človeški sprijenosti, pri čemer se poslužuje neke nenavadne in malo znane vrste milosti, namreč tako imenovane *la grâce réprimante*, brzda-joče milosti, ki je kakor trden nasip, ki »vode greha« zadržuje ravno toliko, kot je potrebno, da se ne razlijejo in ne povzročijo »vsesplošne povodnji,« zaradi katere bi lahko šle po zlu številne človeške skupnosti. V ta namen je Bog »v človekovi duši ohranil idejo kreposti in pregrehe ter zavest o božji previdnosti, ki bdi nad vsem in kaznuje zlo ter nagrajuje dobro.« Iz tega po Baylu sledi dvoje. Prvič, če obstajajo ljudje, nad katerimi Bog bdi do te mere, da jih ne pusti pasti v ateizem, so to praviloma ljudje, ki so tako kruti, divji, predrzní, stremuški itn., da bi lahko celo deželo hitro pahnili v pogubo. In drugič, če obstajajo ljudje, ki jih Bog zapusti do te mere, da jim dovoli, da zanikajo bodisi njega samega bodisi njegovo previdnost, so to praviloma ljudje, pri katerih so njihov značaj, vzgoja, ki so je bili deležni v mladosti, predstave, ki jih imajo o poštenosti, njihova želja, da bi bili na dobrem glasu, občutljivost za izgubo časti itn., sami po sebi dovolj učinkovita zavora, da jih zadrži na pravi poti.³³ Obstoje krepostnih ateistov in grešnih teistov je po Baylu potemtakem rezultat božje previdnosti: medtem ko so prvi praviloma ljudje, ki so bili dovolj dobri, da jim je Bog lahko dovolil zanikati obstoj njega samega brez strahu za preživetje človeštva, pa so drugi praviloma ljudje, ki so bili preveč hudobni, da bi jim lahko dovolil kaj takega in jih mora potemtakem brzdati s sistemom posmrtnega kaznovanja in nagrajevanja. Podobno kot naslovni lik Diderotovega dialoga bi najbrž tudi Baylovi krepostni ateisti lahko dovolj razumno stavili, da jih Bog, če obstaja, ne bo kaznoval, ker so zanikali njegov obstoj, saj je bil navsezadnje on sam tisti, ki jim je to – prav zaradi njihove kreposti – dovolil.

Tovrstna »obrnjena« Pascalova stava, pri kateri filozof tam, kjer njegova sogovornica pričakuje nesorazmerno veliko nagrado, sam za svoje zanihanje Boga računa na pravično kazen, najbrž ne more biti prava alternativa preračunljivi teistični drži. Vztrajati pri materialističnem in ateističnem prepričanju in obenem računati na to, da bo kazen zanj, če se to izkaže za zmotno, pravična ali pa nam bo, podobno kot mlademu Mehičanu, nemara celo odpuščena, je ena stvar. Nekaj najbrž čisto drugega pa je drža tistih, ki pri svojem materialističnem in ateističnem prepričanju vztrajajo kljub temu,

³³ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5. izdaja, 4 zv. (Amsterdam, 1740), »Eclaircissement sur les Athées«, 4: 629.

da jih, če se le-to izkaže za zmotno, lahko čaka povsem nesorazmerna kazen oziroma večno pogubljenje, se pravi, drža tistih, ki *ont tout à perdre et rien à gagner à nier un Dieu rémunérateur et vengeur*,³⁴ lahko z zanikanjem nagrajujočega in maščevalnega Boga izgubijo vse, dobiti pa ne morejo ničesar, kot držo pristnih krepostnih ateistov nekje drugje lepo formulira Diderot. Prav takšna drža – in ne morda drža naslovnega lika Diderotovega dialoga, se pravi, filozofa, ki zanika Boga, obenem pa že tehta, kolikšna kazen ga utegne doleteti, če se morda izkaže, da nima prav – je šele pristna materialistična alternativa preračunljivi teistični drži. Medtem ko na eni strani naslovni lik Diderotovega dialoga v svojem zanikanju Boga in posmrtnega življenja ne deluje povsem odkrito in nepreračunljivo – bi pri svojem ateističnem prepričanju tako neomajno vztrajal tudi, če ne bi mogel razumno pričakovati, da je Bog, če seveda obstaja, pravičen sodnik? –, pa je z Du Marsaisovim modrecem drugače: ko namreč slednji reče, da se »po smrti ne nadeja in ne boji ničesar« oziroma da »po tem življenju ne pričakuje ne kazni ne nagrade,« to tudi res misli in si ne beli glave v vprašanju, ali ne bo nemara kazen, ki ga čaka, če se morda moti, pretirana. Du Marsaisov modrec pač ve, da tisti, ki preračunava težo kazni, ki bi ga doletela, če ne bi imel prav, najbrž ne more biti povsem prepričan, da ima res prav.

* * *

Bayle v tretjem od že omenjenih štirih *Eclaircissements*, napisanih za drugo izdajo *Dictionnaire historique et critique* – to delo je tako rekoč neizčrpen vir navdiha za večino avtorjev skrivnih filozofskih tekstov –, pravi, da se »resnični vernik,« se pravi, »kristjan, ki pozna duha svoje religije,« dobro zaveda, da filozofija nikoli ne bo mogla popolnoma uskladiti »skrivnosti evangelija« in »aksiomov aristotelikov.« Ker »naravne stvari niso sorazmerne z nadnaravnimi,« zahtevati od filozofa, da uskladi filozofijo in evangelij, preprosto pomeni zahtevati »nekaj, česar narava stvari ne dopušča.« Nato pa nadaljuje takole:

Nujno je treba izbrati med filozofijo in evangelijem. Če niste pripravljene verjeti ničemu drugemu, razen tistemu, kar je razvidno in skladno s skupnimi pojmi, izberite filozofijo in pustite krščanstvo. Če pa ste pripravljene verjeti nedoumljivim skrivnostim religije, izberite krščanstvo in pustite filozofijo. Kajti hkrati posedovati razvidnost in nedoumljivost ni možno. Kombinacija razvidnosti in nedoumljivosti je komaj kaj bolj nemogoča kakor kombinacija lastnosti kvadrata in kroga. Nujno je

³⁴ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v: *Œuvres*, 1: 759).

treba izbrati. Če vas odlike okrogle mize ne zadovoljijo, si dajte izdelati štirioglate; in nikar ne trdite, da vam lahko ista miza nudi odlike tako okrogle kot tudi štirioglate mize.³⁵

S tem pa Bayle v položaj, v katerem se je treba odločiti za eno od dveh izključujočih se možnosti, očitno ni postavil samo »resničnega vernika,« ampak najbrž v nič manjši meri tudi »resničnega filozofa,« se pravi, modreca, ki pozna »duha filozofije.« Soočen s to alternativo, je Du Marsaisov modrec – kakor tudi številni misleci v zakulisju tedanjega filozofskega prizorišča – izbral filozofijo in pustil krščanstvo. In morda je Du Marsaisov *Filozof* prav zaradi tega v eni od kasnejših izdaj, namreč tisti, v kateri izide skupaj z Diderotovim *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de ****, dobil naslov *Resnični filozof*.³⁶

³⁵ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, »Eclaircissement sur les Pyrrhoniens«, 4: 644.

³⁶ Glej opombo 23 zgoraj.

FILOZOF

CÉSAR CHESNEAU DU MARSAIS

Ničesar ni, kar bi si bilo dandanes mogoče pridobiti z manj truda kakor vzdevek filozof: skrito in odmaknjeno življenje, nekaj vnanjih znakov modrosti in nekoliko branja zadoščajo za to, da ta vzdevek dobijo ljudje, ki se postavljajo z njim, ne da bi si ga zaslužili.¹

Drugi, ki so zbrali dovolj moči, da se osvobodijo predsodkov religijske vzgoje, se imajo za edine prave filozofe. Na osnovi naravne luči razuma in opazovanja človeškega duha in srca so uvideli, da nobeno najvišje bitje ne zahteva čaščenja od ljudi, da številčnost religij, njihova nasprotnost in različne spremembe, ki doletijo vsako od njih, nazorno dokazujejo, da ni nikoli bilo razodete religije in da je religija, podobno kot ljubezen, zgolj človeško čustvo, porojeno iz občudovanja, bojazni in upanja; toda pri tej spekulaciji so obstali in dandanes je to dovolj, da je nekdo priznan kot filozof od velikega števila ljudi.

Toda o filozofu bi morali imeti bolj izčrpno in podrobno predstavo. Mi sami bi ga označili takole.

Filozof je človeški stroj tako kot vsak drug človek; toda to je stroj, ki po svojem mehanskem ustroju premišlja o svojih gibih. Drugi ljudje so določeni, da delujejo, ne da bi čutili ali poznali vzroke, ki jih ženejo, in celo, ne da bi pomislili na to, ali ti sploh obstajajo.

Filozof pa, nasprotno, razpozna te vzroke, kolikor more, in jih nemalokrat celo anticipira in se jim zavestno prepusti: filozof je ura, ki včasih tako rekoč navija samo sebe. Tako se ogiba objektov, ki bi v njem lahko povzročili občutja, ki ne ustrezajo ne dobrobiti ne razumnemu bitju, in stremi za tistimi, ki lahko v njem vzbudijo afekcije, primerne stanju, v katerem je.

¹ Prevedno po [César Chesneau Du Marsais,] *Le Philosophe, v: Nouvelles libertés de penser* (Amsterdam, 1743), 173–204 (z upoštevanjem izdaje *Philosophes sans Dieu: Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, ur. Gianluca Mori in Alain Mothu [Pariz: Honoré Champion, 2005], 27–39).

Razum je za filozofa to, kar je milost za kristjana v sistemu sv. Avgušti-
na. Milost določa kristjana, da deluje prostovoljno; razum pa določa filozofa,
ne da bi mu odvzel občutek prostovoljnosti.

Druge ljudi prevzamejo njihova čustva in delujejo brez predhodnega
premisleka: to so ljudje, ki hodijo v temi; medtem ko filozof celo v svojih
čustvih deluje samo po premisleku: filozof hodi ponoči, toda pred sabo ima
plamenico.

Filozof izoblikuje svoje principe na podlagi nešteti posamičnih opa-
zovanj; ljudje pa principe sprejemajo, ne da bi mislili na opazovanja, ki so
jih porodila: prepričani so, da maksime obstajajo tako rekoč same na sebi.
Filozof pa maksime izpeljuje iz njihovih virov; pretehta njihov izvor, pozna
njihovo pravo veljavo in jih uporablja samo na ustrezen način.

Na temelju tega spoznanja, da se namreč principi porajajo samo na osno-
vi posamičnih opazovanj, začne filozof čislati poznavanje dejstev; rade volje
se pouči o podrobnostih in o vsem tistem, česar ni moč uganiti. Maksima,
da se je treba omejiti samo na preiščanje in verjeti, da človek resnico izpe-
ljuje iz samega sebe, je v njegovih očeh v očitnem nasprotju z napredkom
luči duha. Nekateri metafiziki pravijo: izogibajte se čutnih vtisov! Spoznanje
dejstev prepustite zgodovinarjem, spoznanje jezikov pa jezikoslovcem! Naši
filozofi, ki so prepričani, da vsa naša spoznanja prihajajo od čutov, da smo
si pravila ustvarili prav na osnovi enoličnosti čutnih vtisov, da je z našimi
spoznanji konec, kadar naši čuti niso dovolj izostreni in dovolj zmogljivi, da
bi nam jih priskrbeli, in da je vir naših spoznanj v celoti zunaj nas, pa nas,
nasprotno, spodbujajo k temu, da se bogato založimo z idejami tako, da se
prepustimo vnanjim vtisom objektov, in sicer kot učenci, ki iščejo nasvet in
ubogajo, in ne kot učitelji, ki razsojajo in zahtevajo tišino. Od nas pričakuje-
jo, da bomo preučili vsak posamezni vtis, ki ga nek objekt proizvede v nas, in
pazili, da ga ne bi zamenjevali s tistimi, ki jih je povzročil neki drug objekt.

Od tod gotovost in meje človeških spoznanj. Gotovost: kadar čutimo, da
smo od zunaj prejeli ustrezen in jasen vtis, ki ga predpostavlja vsaka sodba;
kajti vsaka sodba predpostavlja neki vnanji vtis, ki je značilen zanjo. Meje:
kadar vtisov ne moremo sprejemati, ali zaradi narave objekta ali zaradi ne-
moči naših organov. Povečajte, če je mogoče, sposobnost svojih organov, in
povečali boste število svojih spoznanj. Astronomija in fizika sta tako zelo
napredovali šele po odkritju teleskopa in mikroskopa.

Naši filozofi preučujejo ljudi prejšnjih in ljudi sedanjih časov z name-
nom, da bi povečali število naših spoznanj in naših idej.

Razkropite se najprej kot čebele po preteklem in sedanjem svetu, nam
svetujejo filozofi, nato pa se vrnite v svoj panj in pridelujte svoj med.

Filozof si prizadeva za spoznanje univerzuma in samega sebe; a kakor

oko ne more videti samega sebe, tako se tudi filozof zaveda, da samega sebe ne bo mogel popolnoma spoznati, ker vnanjih vtisov ne bo mogel dobiti iz notranjosti samega sebe, in da vse spoznavamo samo na osnovi takšnih vtisov. V tej misli pa ni nič takega, kar bi filozofa lahko užalostilo, ker ima samega sebe pač za takšnega, kot je, in ne za takšnega, kot se domišljiji zdi, da bi lahko bil. Vrh tega pa ta nevednost v njegovih očeh ni razlog za sklep, da sam sestoji iz dveh nasprotnih substanc; ker samega sebe ne pozna popolnoma, pravi, da ne ve, kako misli. Ker pa obenem čuti, da je njegovo mišljenje tako zelo odvisno od njega samega kot celote, uvidi, da je njegova substanca zmožna misliti na enak način, kot je zmožna slišati in videti. Mišljenje je v človeku čut, ki je ravno tako kakor vid in sluh odvisen od organskega ustroja. Edino zrak je zmožen zvokov, edino ogenj lahko vzbudi toploto, edino oči lahko vidijo, edino ušesa lahko slišijo in edino možganska substanca je zmožna mišljenja.

Če ljudje idejo mišljenja le s težavo povezujejo z idejo razsežnosti, je to zato, ker niso nikoli videli razsežnosti misliti. V tem pogledu so to, kar je nekdo, ki je slep od rojstva, v odnosu do barv, in nekdo, ki je gluhi od rojstva, v odnosu do zvokov: slepi in gluhi teh idej ne morejo povezati z razsežnostjo, ki jo tipajo, ker nikoli niso videli te zveze.

Resnica za filozofa ni priležnica, ki bi kvarila njegovo domišljijo in za katero bi menil, da jo lahko najde povsod. Zadovolji se s tem, da jo more razpoznati tam, kjer jo lahko opazi. Ne zamenjuje je z verjetnostjo; za resnično ima tisto, kar je resnično, za lažno tisto, kar je lažno, za dvomljivo tisto, kar je dvomljivo, in za verjetno tisto, kar je zgolj verjetno. Gre pa še dlje, in v tem je velika odlika filozofa: kadar namreč nima pravega motiva za sodbo, zna ostati neodločen. Kot je bilo že rečeno, vsaka sodba predpostavlja nek vnanji motiv, ki jo mora sprožiti; filozof čuti, kakšen mora biti pravi motiv za sodbo, ki jo mora izreči. Če motiv izostane, filozof ne sodi, ampak čaka nanj; kadar pa uvidi, da bi ga čakal zaman, se potolaži.

Svet je poln pametnih in zelo pametnih ljudi, ki ves čas sodijo. Ti ljudje ves čas ugibajo, kajti soditi, ne da bi čutili, da imamo pravi motiv za sodbo, pomeni ugibati. Ti ljudje ne poznajo dosega človeškega duha; verjamejo, da je zmožen spoznati vse. Tako se takrat, kadar niso zmožni izreči sodbe, sramujejo; predstavljajo si, da duh obstoji v tem, da sodi. Filozof pa verjame, da duh obstoji v tem, da dobro sodi; s sabo je bolj zadovoljen takrat, ko je opustil sposobnost odločanja, kakor pa bi bil v primeru, če bi se bil odločil, preden bi bil čutil pravi motiv za odločitev. Filozof tako sodi in govori manj, a sodi bolj zanesljivo in govori bolje. Ne ogiba se izstopajočih potez, ki jih duhu navadno predoča hitro združevanje idej, za katere smo nemalokrat presenečeni, da jih vidimo združene. V tej hitri povezavi obstoji tisto, kar

se navadno imenuje duhovitost. Toda to je obenem tisto, za čemer filozof še najmanj stremi; ljubša kot ta blesk mu je skrb za dobro razločevanje idej, za spoznanje njihovega pravega obsega in natančne povezave med njimi ter za to, da se ne bi pustil zapeljati v zmoto s tem, ko bi z nekim posamičnim razmerjem med idejami segel predaleč. V tem razločevanju obstoji to, kar se imenuje razsodnost in natančnost duha.

Natančnosti duha se pridružujeta še prožnost in jasnost. Filozof ni tako zelo navezan na neki sistem, da ne bi mogel čutiti vse sile ugovorov. Večina ljudi je tako močno predana svojim prepričanjem, da se niti ne potrudijo razumeti prepričanj drugih.

Filozof razume tisto mnenje, ki ga zavrača, v enaki meri in enako jasno, kot razume tisto mnenje, ki ga sprejema.

Filozofski duh je torej duh opazovanja in natančnosti, ki vse stvari navezuje na njihove resnične principe. Toda filozof ne neguje samo duha; njegova pozornost in skrb sežeta še dlje.

Človek ni pošast, ki mora živeti samo v morskih breznihi ali globoko v gozdu. Občevanje z drugimi je zanj nujno že zaradi samih življenjskih potreb; ne glede na stanje, v katerem je, ga njegove potrebe in dobrobit silijo, da živi v družbi. Tako mu razum narekuje, da spoznava, preučuje in si prizadeva pridobiti družabne lastnosti. Osupljivo je, kako neradi se ljudje oprimejo vsega, kar je praktično, in kako zelo jih razvnamejo brezplodne spekulacije. Poglejte samo nered, do katerih je prišlo zaradi številnih različnih herezij! Herezije so se vedno vrtele okoli teoretičnih vprašanj: zdaj je šlo za število oseb v sv. Trojici in njihovo emanacijo, zdaj za število zakramentov in njihovo veljavo, zdaj spet za naravo in moč milosti. Koliko vojn in koliko nemirov zaradi himer!

Filozofsko občestvo je podvrženo istim prividom: koliko praznih sporov v šolah, koliko knjig o ničevih vprašanjih! Že ena sama beseda bi jih rešila ali pa pokazala, da so nerešljiva.

Neka dandanes slovita sekta očita učenjakom, da zanemarjajo preučevanje svojega lastnega duha in da svoj spomin obremenjujejo z dejstvi in z raziskovanjem starodavnosti, mi pa enim in drugim očitamo, da se ne brigajo za to, da bi postali priljudni in prevzeli svojo vlogo v družbi.

Naš filozof pa nima občutka, da živi v izgnanstvu na tem svetu; ne misli, da je v sovražni deželi; dobrine, ki mu jih nudi narava, želi uživati kot preudaren gospodar; rad bi našel veselje v družbi drugih, in da bi ga našel, mora tudi sam razveseljovati druge. Tako skuša biti pogodno tistim, s katerimi po naključju ali po svoji izbiri živi, in obenem najde tisto, kar je pogodno njemu; filozof je kreposten človek, ki želi ugajati in biti koristen.

Večina velikašev, katerim njihovo razuzdano življenje ne pušča dovolj časa za premišljanje, je neusmiljenih do tistih, ki jih nimajo za sebi enake.

Običajni filozofi, ki preveč premišljajo, ali bolje rečeno, ki slabo premišljajo, pa so neusmiljeni do vseh: bežijo pred ljudmi in ljudje se jih ogibajo.

Naš filozof, ki zna porazdeliti svoj čas med umik v samoto in občevanje z ljudmi, pa je poln človekoljubja. Je kot Terencijev Hremes, ki čuti, da je človek, in ki se za srečo ali nesrečo svojega bližnjega zanima zgolj iz človekoljubja.²

Tukaj bi bilo odveč pripominjati, kako zelo je filozof vnet za vse tisto, kar se imenuje čast in poštenost: čast in poštenost sta njegova edina religija.

Civilna družba je tako rekoč edino božanstvo, ki ga priznava na zemlji; laska ji, časti jo s svojo poštenostjo, z vestnim izpolnjevanjem svojih dolžnosti in z iskreno željo, da ne bi bil njen nekoristen in nadležen član.

Čut za poštenost je prav toliko sestavni del filozofovega mehanskega ustroja kot razsvetljenje duha. Več razuma ko najdete v človeku, več poštenosti boste našli v njem. Nasprotno pa tam, kjer gospodujeta fanatizem in praznovernost, vladajo čustva in jeza. Gre za isti značaj, ki se posveča različnim objektom: Magdalena, ki ljubi svet, in Magdalena, ki ljubi Boga – obakrat je Magdalena tista, ki ljubi.

Tisto, kar naredi človeka krepostnega, ni delovanje iz ljubezni ali sovraštva, iz upanja ali strahu, ampak delovanje v duhu reda oziroma v skladu z razumom.³ Takšen je filozofov značaj. Zanesemo pa se lahko kvečjemu na značajske vrline. Svoje vino raje zaupajte tistemu, ki ga ne mara po naravi, kakor tistemu, ki se vsak dan znova odloči, da se nikoli ne bo opijnil.

Pobožnjakar je kreposten samo iz čustvenih vzgibov. Na čustvih pa ni nič gotovega. Še več, drznem si trditi, da je v pobožnjakarjevi navadi, da ni kreposten, ker je v njegovi navadi, da se ne drži strogo pravil.

Religija je tako malo sorazmerna s človeško naravo, da celo najbolj pravičen človek sedemkrat – se pravi, večkrat – na dan greši zoper Boga.

Pogostne izpovedi najbolj bogaboječih nam, ustrezno njihovem načinu razmišljanja, razodevajo nenehno menjavanje dobrega in zla v njihovem srcu; v tej točki za to, da bi bili dejansko krivi, zadošča, da verjamemo, da smo krivi.

Ta večni boj, v katerem človek tako pogosto zavestno kloni, v njem izoblikuje navado, da krepost žrtvuje pregrehi; navadi se slediti svojim nagnjenjem in grešiti v upanju, da bo zopet vstal, ko se bo pokesal. Pogostna nezvestoba Bogu nas polagoma pripravi do tega, da smo nezvesti tudi ljudem.

Sicer pa je sedanost vedno imela večjo moč nad človeškim duhom kot

² »Homo sum, humani a me nihil alienum puto,« *Heaut.* itn.

³ »Oderunt peccare boni, virtutis amore,« Horacij, *Ep.* 1.16.

prihodnost. Religija ljudi brzda samo z neko prihodnostjo, ki pa jo imajo ti zaradi svojega samoljubja za zelo oddaljeno. Praznoverec ves čas računa s tem, da bo imel čas popraviti svoje napake, se izogniti kazni in zaslužiti nagrado. Tudi izkustvo dovolj nazorno kaže, da je zavora, ki jo predstavlja religija, precej šibka. Navzlic temu, da verjamejo pravljicam o potopu, o ognju, ki je z neba prišel nad pet mest, kljub živim opisom večnih kazni in nagrad, kljub številnim cerkvenim govorom in pridigam, ljudje vedno ostanejo enaki. Narava je močnejša od himer: zdi se, da je ljubosumna na svoje pravice; pogosto se otrese okov, s katerimi jo brezumno želi obrzdati slepa praznovernost: edino filozof, ki se je zna veseliti, jo obvladuje s svojim razumom.

Pazljivo si oglejte vse tiste, proti katerim mora človeška pravica uporabiti svoj meč: našli boste bodisi ognjevite značaje bodisi slabo poučene duhove, v vsakem primeru pa praznoverce oziroma nevedneže. Filozofa lahko njegova umirjena čustva sicer privedejo do poželjivosti, ne pa do zločina: filozofa vodi njegov omikani razum, ki ga nikoli ne privede do razuzdanosti.

Praznovernost le nejasno kaže, kako važno je, da ljudje – kar zadeva njihov trenutni interes – spoštujejo zakone družbe. Praznovernost obsoja celo tiste, ki jih pri spoštovanju zakonov vodi samo tisti motiv, ki ga zaničevalno imenuje človeški motiv. Za praznovernost je himerično popolnejše od naravnega. Tako njeno prigovarjanje učinkuje tako, kot mora učinkovati himera: vznemirja in navdaja s strahom; a ko živahnost podob, ki jih je priklicalo, pojenja in prehodni žar domišljije ugasne, človek ostane brez luči, prepuščen slabostim svojega značaja.

Naš modrec, ki se po smrti ne nadeja in ne boji ničesar in ki ima, kot je videti, za to, da je za časa življenja kreposten, motiv več, svojo trdnost in živahnost tako rekoč črpa iz motiva, ki ga žene, iz motiva, ki je toliko močnejši, kolikor je čisto človeški in naraven. Ta motiv je čisto zadovoljstvo, ki ga najde v tem, da je zadovoljen s samim seboj, ko se drži pravil poštenosti; ta motiv je pri praznovercu prisoten zgolj v nepopolni obliki, saj mora slednji vse, kar je v njem samem dobrega, pripisati milosti. Na ta motiv se navezuje še neki drug, precej močan motiv, namreč modrečev lastni interes, in neki trenuten in resničen interes.

Ločite za trenutek filozofa od krepostnega človeka; kaj mu ostane? Civilna družba, njegov edini Bog, ga zapusti, prikrajšan je za najslajša zadovoljstva v življenju in za vedno izključen iz občevarjanja s krepostnimi ljudmi. Precej več kot drugim ljudem mu je do tega, da poskrbi, da imajo njegova dejanja samo takšne učinke, ki so skladni z idejo krepostnega človeka. Ne bojte se, da bi se zato, ker ga nihče ne gleda, spustil v dejanje, ki bi bilo v nasprotju s poštenostjo! Ne, takšno dejanje se nikakor ne ujema z modrečevo mehansko dispozicijo. Modrec je tako rekoč prekvašen z redom in pravili;

prežet je z idejami o dobrem za civilno družbo; njene principe pozna precej bolje kot drugi ljudje. Zločin bi pri njem naletel na prevelik odpor; premagati bi moral preveč prirojenih in preveč pridobljenih idej. Njegova zmožnost delovanja je tako rekoč kot struna glasbenega instrumenta, ki je uglašena na neki določen ton – ne bi mogla proizvesti drugega tona. Strah ga je, da ne bi postal razglašen in neubran s samim seboj. In ob tem se spomnim na to, kar Velej pravi o Katonu Utičanu: »nikoli ni prav ravnal samo zaradi tega, da bi bilo videti, da je tako ravnal, temveč zaradi tega, ker ni mogel ravnati drugače.«⁴

Vrh tega ljudje v vseh dejanjih, ki se jih lotijo, iščejo samo svojo lastno neposredno zadovoljitev: prav trenutno dobro oziroma, bolje rečeno, to, kar jih – ustrezno njihovi trenutni mehanski dispoziciji – trenutno privlači, je tisto, kar jih pripravlja do delovanja. Zakaj pričakujete, da si bo filozof zaradi tega, ker po tem življenju ne pričakuje ne kazni ne nagrade, neizogibno našel nekaj, kar ga bo privlačilo in pripravilo do tega, da vas bo umoril ali osleparil? Ali ni prav narobe res, da namreč filozofa na osnovi njegovih premišljanj bolj privlači in veseli to, da živi z vami, da si pridobi vaše zaupanje in vaše spoštovanje, da izpolni dolžnosti prijateljstva in hvaležnosti? Ali niso ti občutki v jedru človeka neodvisno od vsakršnih pričakovanj glede prihodnosti? Še enkrat, ideja nepoštenega človeka je prav toliko v nasprotju z idejo filozofa kot ideja neumnega človeka; izkušnja nas vsakodnevno uči, da bolj ko je človek razumen in razsvetljen, bolj je zanesljiv in primeren za življenje v družbi: »Bedaki so preveč prazni, da bi lahko bili dobri.«⁵ Človek greši samo zaradi tega, ker je njegovo spoznanje šibkejše od njegovih čustev; teologija pozna maksimo, ki je v nekem smislu resnična, da je namreč vsak grešnik neveden.⁶

Ta ljubezen do družbe, ki je tako bistvena za filozofa, kaže, kako zelo resnična je opazka cesarja Marka Avrelija: »Kako bodo ljudje srečni, ko bodo kralji filozofi oziroma ko bodo filozofi kralji!«⁷

Praznoverec, povzdignjen na visok položaj, ima samega sebe za prevelikega tujca na zemlji, da bi se resnično zanimal za druge ljudi. Zaničevanje plemenitosti in bogastva ter drugi principi religije so kljub razlagam, ki so

⁴ »Numquam recte fecit ut facere videretur, sed quia aliter facere non potuerat,« Velej, *Historia Romana*, II, 35.

⁵ La Rochefoucauld [*Maksime*, prev. Primož Vitez (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2007), 67].

⁶ »Omnis peccans est ignorans.«

⁷ Prim. *Scriptores Historiae Augustae, Vita Marci Antonini Philosophi Iuli Capitolini*, XXVII, 7: »Sententia Platonis semper in ore illius fuit florere civitates, si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur.«

jih bili po sili deležni, v nasprotju z vsem tistim, kar lahko neko cesarstvo naredi srečno in cvetoče.

Razum, ki ga podjarmimo veri, postane nezmožen širokih pogledov, ki jih zahteva vladanje in ki so tako zelo nepogrešljivi pri državnih poslih. Praznoverca prepričajo, da ga je neko vrhovno bitje povzdignilo nad ostale; svojo hvaležnost izkazuje temu bitju in ne ljudem.

Zaslepljen z avtoriteto, ki mu jo daje njegov položaj in kateri so se drugi ljudje rade volje podredili in nato med sabo vzpostavili neki določen red, zlahka prepriča samega sebe, da je bil povzdignjen samo za svojo lastno srečo in ne zato, da bi si prizadeval za srečo drugih. Samega sebe ima za poslednji smoter častne funkcije, katere edini cilj je dejansko blaginja države in posameznikov, ki jo sestavljajo.

Tu bi rade volje šel še bolj v podrobnosti, a je najbrž že dovolj jasno, da mora država iztisniti več koristi iz tistih, ki so – povzdignjeni na pomembne položaje – polni zamisli o redu in splošni blaginji ter vsega tistega, kar se imenuje človekoljubje; in zaželjeno bi bilo, da bi bilo mogoče izključiti vse tiste, ki jih zavoljo narave njihovega duha ali zaradi njihove slabe vzgoje navdajajo drugačni občutki.

Filozof⁸ je potemtakem kreposten človek, ki v vsem deluje skladno z razumom in ki duhu premišljevanja in natančnosti pridružuje še nrvnost in družabne lastnosti.

Na osnovi te predstave je moč z lahkoto sklepati, kako daleč je neobčutljivi stoiški modrec od popolnosti našega filozofa. Mi hočemo človeka, njihov modrec pa je bil zgolj prikazen; stoiki so se sramovali človekoljubja, mi pa smo ponosni nanj; mi želimo čustva izkoristiti, jih razumno – in potemtakem v mejah možnosti – uporabiti, oni pa so brezglavo hoteli čustva izničiti in nas z neko himerično neobčutljivostjo ponižati pod našo naravo.

Čustva povezujejo ljudi med sabo in ta vez nam nudi sladko ugodje. Mi svojih čustev ne želimo ne izničiti ne postati njihovi sužnji; želimo pa se jih posluževati in jih brzdati.

Po vsem, kar smo pravkar povedali, je očitno, kako daleč od resnične predstave filozofa so tisti ravnodušneži, ki – prepuščeni lenobnemu premišljanju – opuščajo skrb za svoje svetne opravke in za vse tisto, kar imenujemo bogastvo. Resničnega filozofa ne muči stremušstvo, želi pa uživati blagodati življenja.⁹ Poleg najnujnejšega za življenje filozof potrebuje še pošten presežek dobrin, ki je neizogiben za krepostnega človeka in ki edini osrečuje; to je temelj dostojnega in prijetnega življenja.

⁸ Definicija filozofa.

⁹ Horacij, *Ep.* 1.17: »omnis Aristippum decuit color et status,« itn.

Revščina nas prikrajša za dobrobit, ki je filozofov paradiz, prežene vse čutne slasti in nas odvrča od občevanja s krepostnimi ljudmi.

Sicer pa, boljše ko je naše srce, več možnosti imamo, da trpimo zaradi njegove nesreče: zdaj gre za neko veselje, ki ga ne morete napraviti svojemu prijatelju, zdaj spet za priložnost, da bi mu lahko koristili, ki je ne znate izkoristiti. V srcu ste sicer pravični do sebe, a nihče ne vidi v vaše srce; in v primeru, da bi ljudje poznali vaše dobro duševno razpoloženje, ali ni škoda, da ga ni mogoče prinesiti na dan?

Res je, da filozofa zaradi njegove revščine ne cenimo nič manj, toda če se ne trudi, da bi se izkopal iz svoje bede, ga izženemo iz svoje družbe. Ne gre za to, da bi se bali, da bi nam bil v breme; v njegovi stiski mu bomo priskočili na pomoč, ne verjamemo pa, da je ravnodušnost vrlina.

Večina ljudi, ki si ustvarijo napačno predstavo o filozofu, si predstavlja, da mu zadošča najstrožje odmerjen delež najnujnejšega za življenje; ta predsodek so zasejali lažni filozofi s svojo ravnodušnostjo in s svojimi slepečimi maksimami. Nerazložljive stvari vedno popačijo stvari, ki so skladne z razumom; obstajajo nizkotna naziranja, ki človeka ponižajo celo pod raven čiste živalskosti; obstajajo pa tudi takšna naziranja, za katera se zdi, da ga povzdigujejo nad njega samega. Sami v enaki meri obsojamo ena in druga naziranja, ker ne ustrezajo človeku. Potegniti neko bitje ven iz tega, kar ono samo je, pa čeprav pod pretvezo, da ga povzdiguje, pomeni popačiti njegovo popolnost.

Želel bi si sicer zaključiti z nekaterimi drugimi predsodki, ki so običajni za filozofsko občestvo, pa ne želim napisati cele knjige. Naj člani filozofskega občestva sami uvidijo svojo zmoto. Sami imajo te predsodke tako kot drugi ljudje, zlasti glede civilnega življenja: osvobojeni nekaterih zablod, katerih šibko stran opazijo celo svobodomislec in ki dandanes gospodujejo kvečjemu nad ljudstvom, nad nevedneži in nad tistimi, ki niso imeli časa za premišljanje, verjamejo, da so storili vse; toda če so delali na duhu, naj se spomnijo, da imajo še precej dela na umetnosti obzirnega vedenja in na tistem, kar se imenuje srce.

Prevedel Miran Božovič

**SMISEL IN NESMISEL
V FILOZOFIJI IN PSIHOANALIZI**

OB LOGIKI SMISLA IN NESMISLA PRI DELEUZU

PETER KLEPEC

Če si na pričujočem mestu postavljamo vprašanje po smislu in nesmislu,¹ po logiki, ki naj bi jo smisel in nesmisel imela pri Deleuzu, potem najprej ne moremo mimo najbanalnjšega dejstva, da je Deleuze v nekem trenutku svojega ustvarjanja izdal delo *Logika smisla*.² Zato bo razumljivo, če se ob vprašanju, ki nas zanima, omejimo na to njegovo delo. Ob tem je treba takoj opozoriti, da *smisel*, katerega *logiko* naj bi prikazala *Logika smisla*, ki sama »ne predstavlja nič drugega kot poskus napisati logični in psihoanalitični roman« (11), ni smisel v običajnem oziroma v enem samem pomenu besede. Že sama francoska beseda *sens* ima številne pomene, katerih register Deleuze nenehno spretno preigrava: *sens* lahko pomeni tako smisel kot tudi smer, potek, usmeritev gibanja ali delovanja, čut, čutila (v množinski rabi celo potrebo po zadovoljitvi spolnega nagona), a tudi pamet, razum, razsodno moč itn. V nobenem primeru torej Deleuza ne zanima smisel v ustaljenem in zdravorazumskem pomenu besede. Zanj je teorija smisla »neločljiva od paradoksov«, smisel poteka vselej v vsaj dveh smereh hkrati, medtem ko *bon sens*, »zdrava pamet ni nič drugega kot trditev, da gredo stvari vselej v eni smeri, ki jo je mogoče določiti.« (13) Toda paradoks (s tem pa tudi smisel) »najprej pomeni izničenje zdrave pameti kot enkratne smeri, dalje izničenje običajne pameti [*sens commun*] kot podeljevalca utrjenih identitet.« (15)

V tej gesti poistovetenja smisla s paradoksom lahko prepoznamo eno izmed stalnic Deleuzove filozofije, stalnico, ki filozofijo zoperstavlja utečenemu, enoznačnemu, enosmiselnemu, samo po sebi umevnemu, zdravorazumskemu in običajnemu. Filozofija se, skratka, zoperstavlja mnenju. V tej gesti

¹ Članek predstavlja temeljito predelano različico prispevka na kolokviju z naslovom »Smisel in nesmisel v sodobni filozofiji, psihoanalizi in politiki«, ki je potekal na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU novembra 2006.

² Številka v oklepajih se odslej nanaša na številko strani slovenskega prevoda. Prim. Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998.

pa lahko prepoznamo še neko drugo deleuzovsko stalnico, gesto odpovedi logiki Enega v prid logike množstva, vodilo »ne zvajati množstva na Eno« oziroma »ne podrežati množstva klišejem, kalupom, modelom, vnaprejšnjim predstavam«. V primeru *sens* gre za to, da ni ene same smeri, da ni enega samega smisla itn., obenem pa nikoli ne gre samo za smisel, temveč hkrati tudi še za smer, potek itd. »Smisel (smer) je vselej dvoumen (dvojna) in izključuje možnost enega samega smisla (smeri) relacije.« (41)

Vseeno pa je, ne glede na omenjene stalnice, treba pri vprašanju, ki nas na tem mestu zanima, ravnati previdno. Problematika »smisla in nesmisla« namreč ni problematika »množstva in Enega«. Poleg tega bi, če že govorimo o »smislu in nesmislu«, ne smeli prehitro popustiti skušnjavi ter ta »in« razumeti skozi tisto, kar sicer običajno Deleuze razvija skozi koncept povezave oziroma konjunktivne sinteze. Naj spomnimo, da je v takšni rabi »in« namenjen kreativnemu jecljanju, tuji rabi, ki naj od znotraj uniči utrjene identitete, v samo množstvo pa vnese razcep: »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. Niti NAMESTO reprezentacije niti JE esence ne moreta obvladati intenzivnih mnogoterosti, ki tvorijo jezik«. ³ Če bi šlo v našem primeru preprosto za to, bi z aplikacijo logike konjunktivne sinteze prišli do »klasične« deleuzovske razdelave dveh izhodiščnih terminov kot dveh množtev v nenehnem postajanju in nenehnem povezovanju drugega z drugim. V nekem pomenu gre, kot bomo videli, za problem »dvojega« (tokrat v pomenu dveh serij), le da je predlagana rešitev v *Logiki smisla* nekaj posebnega. Prva posebnost (in tudi prva težava glede na običajen Deleuzov pristop) je najprej v tem, da Deleuze ne govori o »logiki smisla in nesmisla«, temveč zgolj in samo o »logiki smisla«. Dodatni zaplet prinaša dejstvo, da »logika smisla« takoj po svojem zvezdniškem nastopu že tudi izgine, saj Deleuze takoj po *Logiki smisla* zamenja teren, kar je, mimogrede rečeno, še ena, ne ravno pozitivna, plat nenehne menjave konceptov znotraj Deleuzovega filozofskega projekta. Ne gre samo za to, da se je kasneje Deleuze od *Logike smisla* distanciral, češ, da je delo, v nasprotju z *Anti-Ojdipom* ali *Tisoč platoji*, denimo, ki sta bolj anarhistični, še preveč akademsko. Problem je tudi v tem, da je opustil sam koncept *smisla*, ki, vsaj videti je tako, docela izgine iz njegovega opusa. Z *logiko* ni nič kaj bolje. Sprva Deleuze izpostavlja njen negativ, nekakšen »biti-proti« neki logiki (»anti« v *Anti-Ojdipu*, če hočete), kasneje pridejo v ospredje množstvo (rizom) in platoji (namesto serij v

³ Jean-Jacques Lecercle, »Deleuze in jezik«, prevedla Nina Zaplotnik, *Problemi*, XLIV, 3–4/2006, DTP, Ljubljana 2006, str. 165.

Logiki smisla), gibanje, čas, guba, bežišnice, stroj, pojem itn., katerih skupni imenovalc je ravno zoperstavitev kakršnikoli (sedentarni?) logiki. Deleuza logika v enem zadnjih del, ki jih je spisal skupaj s Félixom Guattarijem, *Kaj je filozofija?*, zanima zgolj v točki, ko ji spodleti, ko ji zmanjka besed, ko utihne, umolkne, obmolkne: »Logika torej utihne – in zanimiva je edinole tedaj, ko utihne.«⁴ Tisto, kar je torej pri logiki kot taki zanj zanimivo, je potemtakem točka, v kateri logika zaide v slepo ulico, kjer se zaleti v nekaj, od koder ne more naprej, kjer zadene ob svoje lastno nemožno. In v tej točki bi bilo seveda zanimivo vključiti nesmisel kot tisto, kar, če si lahko izposodimo angleško frazo, *does'nt make sense*, kar nima smisla, kar ne tvori smisla. Toda Deleuzov namen v *Logiki smisla* je ravno pokazati, da tisto, kar na eni strani navidez ne vodi nikamor oziroma kar nima nobenega smisla, ravno odpira/tvori nove možnosti, proizvaja nove smisle. *Ta* produkcija ni nič drugega kot logika smisla. Res pa je, da se Deleuze tedaj, ko vanjo vstopi nesmisel, na vse kriplje trudi, da ne bi govoril o logiki. Raje govori o tem, da smisel »celo z nesmiselom vstopa v zelo posebna razmerja« (11), ta razmerja so zanj neka igra – »igra smisla in nesmisla« (231) –, igra, ki je kot »igra smisla in nesmisla, nek kaotični univerzum [*chaos-cosmos*]«. (11) Te »idealne igre, o kateri govorimo, ne more uresničiti kak človek ali bog. Samo misliti jo je možno, in še to le kot nesmisel. Pa vendar je prav to sama dejanskost mišljenja. To je nezavedno čistega mišljenja.« (66) Skratka, čeprav ne gre za »logiko smisla in nesmisla«, je vendarle smisel za Deleuza treba misliti skupaj v nekem posebnem razmerju z nesmiselom. Da bi videli, za kakšno razmerje gre, si moramo najprej ogledati temeljne opredelitve smisla.

Logika in mesto smisla

Prva opredelitev smisla, ki smo jo zgoraj že omenili, bi bila najprej v tem, da je smisel nekaj, kar se zoperstavlja zdravemu razumu in kar je v osnovi zaznamovano s paradoksom. Po tej plati ne preseneča, če je za Deleuza smisel nekaj, česar tradicionalna metafizika ne pozna. Čeprav tega Deleuze sistematično ne razvije, pa je iz določenih mest, ki nastopajo v delih *Logika smisla* in *Razlika in ponavljanje*, mogoče sklepati, da je zanj ravno logika smisla poskus misliti nemožnost oziroma preseganje tradicionalne metafizike. Drugače rečeno, tri temeljna torišča metafizike (svet, Jaz, Bog), ki jih Kant obravnava skozi transcendentalno dialektiko, preči za Deleuza nek razcep, neko razdejanje, neko uničenje. »Neka skupna smrt doleti tako jaz, svet in

⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 144.

Boga« (169), svet ni več koherenten, temveč je kaos-kozmos, kaotični univerzum, kaozmos. Razcep Jaza (»Jaz je drugi«) je treba misliti skupaj s smrtjo Boga – ravno to, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga, razcep Jaza«,⁵ pa je prvi uvidel Kant v *Kritiki čistega uma*.⁶

Na drugi strani pa je, kot pokaže tretja serija *Logike smisla*, omenjena tri torišča metafizike treba dojeti skozi tri ločena razmerja propozicije, na katere pa smisla ni mogoče zvesti. Smisel ni ne *denotation* ne *manifestation* ne *signification*. Smisel ni designacija ali pokaz, zato ker ne gre za razmerje med propozicijo in nekim zunanjim stanjem stvari (svetom), prav tako pa ni manifestacija subjekta, ki govori in izraža svoje intence (Jaza), še manj se nanaša na neki pomen, neke pojme ali univerzalije (Bog). »Če je jaz v razmerju do propozicije počelo manifestacije, potem je svet počelo designacije in Bog počelo pomena. Toda smisel, izražen kot dogodek, ima povsem drugo naravo.« (169) Smisel je namreč »četrti dimenzija propozicije. Stoiki so ga odkrili skupaj z dogodkom: smisel je izraženo propozicije, netelesno na površini reči, neodpravljava kompleksna entiteta, čisti dogodek, ki vztraja oziroma se ohranja v propoziciji.« (29) Mimogrede rečeno, glede na izenačitev smisla z dogodkom ne preseneča, če Deleuze psihoanalizo enkrat poveže s smislom, drugič z dogodkom. Tako enkrat reče, »psihoanaliza je psihoanaliza smisla« (96), drugič pa navidez trdi nekaj čisto drugega: »Psihoanaliza na splošno je znanost o dogodkih« (200).

Kakorkoli že, izenačitev smisla z dogodkom prinaša novo opredelitev smisla. Če je bil v prvem koraku smisel izenačen s paradoksom, je sedaj izenačen z izraženim oziroma dogodkom: »Smisel je na neločljiv način *izrazljivo ali izraženo propozicije in atribut stanja stvari*. Z eno stranjo je obrnjen k rečem, z drugo k propozicijam. Toda nič bolj ga ni mogoče enačiti s propozicijo, ki ga izraža, kot s stanjem stvari ali kvaliteto, ki jo designira propozicija. Smisel je točno meja med propozicijami in rečmi. Je tisto *aliquid*, hkrati dodatek k biti in vztrajanje, se pravi, tisti minimum biti, ki pripada vztrajajočemu. In v tem pogledu je smisel 'dogodek', če seveda dogodka ne enačimo z njegovim časovno-prostorskim udejanjenjem v nekem stanju stvari. Zato se ne bomo spraševali o smislu dogodka: dogodek ni nič drugega kot smisel.« (32)

Iz takšne zastavitve izhaja vsaj troje: prvič, če smisel ne izraža ničesar, kar bi bilo zunaj ali onstran (svet, Jaz, Bog), potem je »vse tu«, na površini; drugič, tega »tu« ne bi smeli prehitro izenačiti s tem, kar je, kar obstaja, kajti

⁵ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 117.

⁶ Več o tem: Peter Klepec, »Štiri Deleuzove formule«, *Problemi* 37, DTP, Ljubljana 1999, str. 111–122.

smisel je nekaj neobstoječega, nekaj, kar je proizvedeno kot dodatek k biti, kar vznikne na robovih površine, na njenih mejah, kot »dodatek k biti« pa ima, tretjič, v pogledu modalnosti nek poseben status.

Prvi poudarek, da je vse na površini, ob siceršnjem Deleuzovem antihegllovstvu nekoliko preseneča. Kot da bi skozi nešteta mesta dobili tisto, kar sicer Hegel v *Fenomenologiji duha* razvija ob dialektiki sile:⁷ »Kar je nekoč uhajalo Ideji, se je sedaj vzpelo na površje. [...] Stoiki so odkrili učinke površine. [...] Najbolj skrito je postalo najbolj očitno.« (19) »In če za zagrinjalom ni videti ničesar« (21), če je »Paul Valéry rekel nekaj globokega: tisto najgloblje je koža« (21), je to zato, ker »smisel ni počelo ali vir, ampak produkt. Ni ga treba odkrivati, treba ga je le proizvesti z novimi stroji. Smisel ne pripada nobenim višavam niti ga ni v globinah, ampak je neločljiv od površine, ki je njegova prava dimenzija.« (77) Vendar pa je kljub temu, da je Deleuze nedvomno heglovec,⁸ tu in tam vendarle mogoče najti mesta, iz katerih je mogoče razbrati, da v nekem pomenu tega le ne bi smeli dojeti preveč dobesedno, saj zanj za zastorom oziroma za površino vendarle nekaj je, nekakšen skriti subjekt, ki iz ozadja vleče niti: »Za zagrinjalom ni ničesar, razen neimenljivih zmesi.« (131)⁹ K temu se še povrnemo, sedaj pa se lotimo še preostalih ključnih opredelitev smisla.

Drugi poudarek, da je smisel kot nekaj proizvedenega hkrati tudi »neobstoječa entiteta«, je morda na prvi pogled videti presenetljiv. Še več, kako je lahko smisel kot nekaj proizvedenega hkrati tudi neobstoječe in »tisto, kar vztraja«? Čeprav bi se lahko iz tega izvili na precej preprost način, češ, ravno zato je smisel poistoveten s paradoksom, smisel ni drugega kot paradoks, pa je treba omeniti, da Deleuze striktno loči med dvema ravnema, na eni strani so telesa, na drugi netelesnosti. In če »med telesi ni vzrokov *niti učinkov*: vsa telesa so vzroki« (16), pa so na drugi strani »netelesnosti« učinki in produkti. Pri tem se Deleuze opre na stoike, ki jim je šlo za to, da »na popolnoma nov način razcepijo vzročno zvezo.« (17) Kaj so naredili stoiki? »Vzroke so napotili na vzroke in uveljavili neko vez med samimi vzroki (usoda). Učinke pa so napotili na učinke in z nekimi vezmi učinke povezali med seboj. Toda ne na enak način kot vzroke: netelesni učinki nikoli ne delujejo kot vzroki drug drugega, ampak samo kot kvazi-vzroki.« (18) Drugače rečeno, »smisel (smer) je vselej dvoumen (dvojna) in

⁷ Prim. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, DTP, Analecta, Ljubljana 1998, str. 78–96.

⁸ Prim. Slavoj Žižek, »Deleuze s Heglom. (Če naj o Lacanu sploh ne govorimo)«, *Razpol* 8, *Problemi-Razprave* 1/1994, letnik XXXII, str. 101–118.

⁹ Obširneje o tem: Peter Klepec, »O skritem subjektu Deleuzove filozofije«, *Filozofski vestnik* 22 (3/2001), str. 155–171.

izključuje možnost enega samega smisla (smeri) relacije. Dogodki nikoli ne nastopajo kot vzroki drug drugega, ampak vstopajo v razmerja kvazi-vzročnosti, se pravi, neke nedejanske in fantomske vzročnosti, ki se nenehno obrača v obe smeri. To ne pomeni, da sem mlajši in starejši hkrati, ampak da hkrati to postajam, in sicer prek ene in iste relacije.« (41) Na ta način je »svoboda ohranjena po dveh komplementarnih poteh: prvič, znotraj usode kot vezi med vzroki, drugič, v zunanosti dogodkov kot vezi med učinki.« (18) Če je torej smisel učinek, če je kot tak izenačen z dogodki kot učinki, potem je treba povedati, da »ti *učinki* niso telesa, ampak, točno rečeno, 'netelesnosti'. To niso fizične kvalitete in lastnosti, ampak logični oziroma dialektični atributi. To niso reči ali stanja stvari, ampak dogodki. Zanje ne moremo reči, da obstajajo, ampak, da se ohranjajo ali vztrajajo, saj imajo nek minimum biti, ki ne gre rečem, ampak samo neki neobstoječi entiteti. To niso samostalniki in pridevniki, marveč glagoli. Netelesnosti niso nekaj, kar deluje ali utrpeva, ampak rezultati delovanja in utrpevanja, 'neobčutljivo in nedostopno' [*impassibles*] – neobčutljivi rezultati. To niso žive sedanjosti, ampak nedoločniki: to je nezamejeni Aiôn, postajanje, ki se neskončno deli na preteklo in prihodnje in vedno izmakne sedanjosti.« (16) Isto trditev, da je smisel učinek, Deleuze nenehno ponavlja tudi skozi to, da smisel ni izvor, vir, temveč produkt: »smisel, naj je nebeški ali podzemni, vselej pojmujejo kot Počelo, Zbiralnik, Zalogo ali Izvir.« Toda, »smisel nikoli ni počelo ali vir, ampak produkt.« (77)

Ravno zato, ker je učinek in kot tak spada med »netelesnosti«, smisla ni mogoče izenačiti z bitjo ali stanjem stvari: »Nasprotno za stoike stanja stvari, kvantitete in kvalitete niso nič manj bivajoče (ali telesne) kot substanca. So del substance in se v tem pogledu zoperstavljajo nekemu *dodatku k* biti [*extra-être*], ki ga predstavlja netelesno kot neka neobstoječa entiteta. Najvišji termin torej ni več Bit, ampak Nekaj, *aliquid*, kolikor ta zajema tako bivajoče kot nebivajoče, tako eksistence kot insistence.« (18–19) Drugače rečeno, smisel je izraženo, »izraženo [pa] ne obstaja izven svojega izraza. Zato za smisel ne moremo reči, da obstaja [*existe*], temveč samo, da vztraja [*insiste*] ali se ohranja [*subsiste*]«. (31) Kot »*aliquid*, hkrati dodatek k biti in vztrajanje, se pravi, tisti minimum biti, ki pripada vztrajajočemu«, (32) je smisel kot »atribut stanj stvari [...] le dodatek k biti, kar pomeni, da nima biti, ampak je nek *aliquid*, ki ustreza ne-biti. Kot izraženo propozicije smisel ne obstaja, ampak v propoziciji vztraja oziroma se ohranja. Ta sterilnost smisla-dogodka je eden od najznamenitejših momentov stoiške logike: samo telesa delujejo in utrpevajo delovanje, ne pa netelesno, ki je samo rezultat tega delovanja in utrpevanja. Ta paradoks bi lahko imenovali paradoks stoikov.« (40) O smislu torej »ne moremo reči niti tega, da obstaja: ni ga ne v rečeh niti v duhu, ne

obstaja ne fizično ne miselno. Lahko rečemo, da je koristen in da ga je treba priznati zaradi njegove koristnosti. Še to ne, saj je obdarjen z bliščem neučinkovitosti, neobčutljivosti in sterilnosti.« (30) Sledi neka nova opredelitev smisla, ki je za Deleuza ena ključnih; preko trditve, da je smisel nevtralen in sterilen, pridemo namreč do navezave smisla na singularnost. V tem pogledu naletimo na že znane poudarke: »Singularnost je del neke dimenzije, ki nima nič skupnega z designacijo, manifestacijo ali pomenom. Singularnost je v temelju predindividualna, neosebna, nepojmovna. Popolnoma je indiferentna tako do individualnega kot do kolektivnega, tako do osebnega kot do neosebnega, do posamičnega in do splošnega, in do njihovih opozicij. Je *nevtralna*. Kljub temu pa ni običajna: singularna točka se zoperstavlja običajnemu.« (59)

Tako smo po ovinku zopet prišli do izhodišča, da je smisel nekaj, kar se zoperstavlja običajnemu, oziroma, da je nekaj paradoksnega. O paradoksnem statusu smisla je mogoče govoriti tudi zato, ker »ga je mogoče na ravni dejstev izpeljati samo posredno, izhajajoč iz kroga, kamor nas vlečejo običajne dimenzije propozicije. Samo če krog prerežemo po dolžini, kot lahko prerežemo Möbiusov trak, tako da ga razganemo po dolžini in odvijemo, se bo pojavila dimenzija smisla zase, kot neodpravljava, pa tudi kot moč geneze, ki poganja nek notranji apriorni model propozicije.« (30) Drugače rečeno, »smisel je nevtralen. [...] To, kar je smisel neposredno, lahko zvemo le, če krogotok z neko operacijo, ki je analogna tisti, s katero prerežemo po dolžini in razgrnemo Möbiusov obroč, pretrgamo.« (123) Zato lahko Deleuze govori o tem, da smisel »ostaja en in isti, čeprav si propozicije nasprotujejo v pogledu kvalitete, ali v pogledu kvantitete, ali v pogledu relacije in v pogledu modalnosti.« (41) Kako je to možno? »Če razlikujemo dve vrsti bivajočega, dejansko kot snov designacije in možno kot obliko pomena, potem jima moramo dodati še ta dodatek k biti, ki definira nek minimum, skupen dejanskemu, možnemu in *nemožnemu*. Načelo protislovja se namreč nanaša na možno in na dejansko, *ne pa tudi* na nemožno: nemožnosti, skrčene na ta minimum, imajo neko dodatno eksistenco in kot take vztrajajo v propoziciji.« (43)

S tem pa pridemo do bistvene opredelitve smisla oziroma dogodka. Dogodek je namreč za Deleuza »identiteta forme in praznega. Dogodek namreč ni objekt, ki je designiran, ampak objekt, ki je izražen ali izrazljiv in ni nikoli prisoten, marveč vselej že pretekli in tisti, ki še pride, kot pri Mallarméju; dogodek se uveljavlja po svoji odsotnosti ali ukinitvi, kajti ta ukinitve (*abdicatio*) ni nič drugega kot njegovo *mesto v praznem* kot mesto čistega Dogodka (*dedicatio*).« (134) Preko te opredelitve praznega mesta pa naposled pridemo tudi do nesmisla – »prazno, ki je kraj smisla ali dogodka, ki se vgrajuje v lastni nesmisel, mesto, kjer ima mesto le še mesto. Prazno je tisti paradoksn

element, površinski nesmisel, vselej premeščena naključna točka, od koder vznikne dogodek kot smisel«. (134) Ravno zato lahko Deleuze reče, da je vsak »začetek v resnici postavljen v prazno [*vide*], da je obešen v zrak. Da je *with-out*. Paradokсна situacija začetka je v tem, da je na eni strani nek rezultat, na drugi pa ostaja zunaj glede na to, kar naj bi začenjal.« (207)

Preko vloge, ki jo igra prazno kot paradokсни element, tako pridemo do načina, na katerega Deleuze v *Logiki smisla* skuša misliti razmerje nasploh oziroma strukturo. Ta je za Deleuza v temelju opredeljena z neravnovesjem in nenehnim premeščanjem, »prav to neravnovesje omogoča revolucije« (56). Splošna opredelitev strukture po Deleuzu predpostavlja vsaj dve heterogeni seriji, vsaka od teh serij je sestavljena iz terminov, ki obstajajo samo prek razmerij, ki jih imajo med seboj, vrednostim teh razmerij pa ustrezajo posebni dogodki oziroma singularnosti. Ključno pa je pri tem naslednje: »Obe heterogeni seriji konvergirata k nekemu paradoksnemu elementu, ki nastopa kot njun 'diferenciator'. On je počelo, od koder izhajajo singularnosti. Ta element ne pripada nobeni seriji, ali bolje, pripada obema hkrati in neprestano kroži med njima. Prav tako ima lastnost, da se nenehno premešča glede na samega sebe, da 'manjka na svojem mestu', da ne dosega lastne identitete niti ni podoben samemu sebi ter se ne ohranja v ravnovesju. V eni seriji se pojavlja kot presežek, a le tedaj, ko se v drugi pojavlja kot manko. Toda če se pojavlja kot presežek, potem je presežek le prazen predalček, in če se v drugi pojavlja kot manko, potem je ta manko neka nadštevilna figura ali lastnik brez mesta. Hkrati je beseda in reč: ezoterična beseda, eksoterični objekt. Njegova funkcija je, da obe seriji artikulira drugo v drugo, drugo v drugi reflektira, ju spravi v komunikacijo, v soobstoj, ju razveja; da singularnosti, ki ustrezajo obema serijama, poveže v neko 'zamotano' zgodbo/zgodovino, da omogoči prehod od ene porazdelitve singularnih točk k drugi. [...] Iz tega sledi, da brez serij, brez razmerij med termini posamezne serije, brez singularnih točk, ki ustrezajo tem razmerjem, ni strukture; zlasti pa ni strukture brez praznega predalčka, ki vse spravlja v tek.« (58)

Igra smisla in nesmisla

Izhajajoč iz vloge, ki jo opravlja paradokсни element, Deleuze postavi trditev, da strukturalizem »povečuje nove najdbe z nekim povsem stoiškim in carollovskim navdihom« (76), pa naj se tega zaveda ali ne. Ključna poteza strukturalistov je namreč zanj v naslednjem:¹⁰ strukturaliste zanima »smisel,

¹⁰ Prim. Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna lite-*

ki pa ni več navidezen, ampak je učinek površine in mesta, produkt kroženja praznega predalčka v serijah strukture (mesto smrti, mesto kralja, slepa pega, plavajoči označevalec, ničelna vrednost, zakulisje ali odsotni vzrok, itn.) [...] Struktura je stroj, ki proizvaja netelesni smisel. [...] Strukturalizem na ta način kaže, da je smisel produkt nesmisla in njegovega neprestanega premeščanja.« (76). Vse to pa ni možno brez tistega »paradoksnega elementa ali naključne točke«, ki »je nesmisel in [ki] kot tak definira dve verbalni podobi nesmisla«. (84)

Projekta *Logike smisla* »kot poskusa napisati logični in psihoanalitični roman« (11) tako ni mogoče misliti brez paradoksnega elementa. Tega Deleuze izenači z nesmislom: »paradoksn element je torej nesmisel« (74). Vidimo, da znotraj logike smisla nesmislu pripada ključna strateška vloga. Še več, nesmislu pripada vloga neusahljivega motorja, ki poganja logiko smisla, tako da ga Deleuze imenuje celo *perpetum mobile*: »Povzemimo značilnosti tega paradoksnega elementa, tega *perpetum mobile*, itn.: njegova naloga je, da se giblje po heterogenih serijah in da jih na eni strani koordinira, spravlja v sozvočje in konvergenco, na drugi razveja in v vsako od njih vpelje številne disjunkcije. Hkrati je beseda=x in reč=x. Ima dva obraza, saj pripada hkrati obema serijama, toda ti nista v ravnovesju, se nikoli ne združita ali sparita, ker je ta element v razmerju do samega sebe vselej v neravnovesju. Da bi pojasnili to dvojno zvezo in to nesimetričnost, smo uporabili različne pare: hkrati je presežek in manko, prazen predalček in nadštevni objekt, mesto brez lastnika in lastnik brez mesta, 'plavajoči označevalec' in naplavljeni označenec, ezoterična beseda in eksoterična reč, prazna beseda in črni, mračni predmet.« (72) V tej točki stvari šele zares postanejo zanimive, med drugim je treba opozoriti na številne vzporednice med tem paradoksnim elementom in Lacanovim pojmovanjem falosa kot označevalca brez označenca (prim. 200, 215), nadalje, na povezavo Lacanovega *objet petit a* s tistim, kar imenuje Deleuze kvazi-vzrok; prim. 97 ff, in passim), vendar si te vzporednice velja ogledati ob kaki drugi priložnosti. Kot rečeno se na tem mestu omejujemo zgolj na oris razmerja med smislom in nesmislom. Navsezadnje se tudi pri tem vprašanju ponujajo številne vzporednice s psihoanalizo, saj Deleuze trdi, da »v Freudu ne iščemo raziskovalca človeških globin ali izvirnega smisla, ampak neverjetnega odkritelja nezavedne mašinerije, ki poraja smisel, in sicer vselej v funkciji nesmisla«. (77)

Kako, na kakšen način je to mogoče? Kako Deleuze razume nesmisel? Za zdaj smo povedali le, da ga opredeli kot paradoksn element. Tako definirani nesmisel pa je treba skrbno ločevati od absurda in filozofije eksistencializma

rarna teorija (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, Krtina, Ljubljana 1995, str. 41–64.

na eni, ter od pod-smisla in fenomenologije na drugi strani. Deleuze je v tem pogledu jasen: »Lewis Carrol že, ne pa Camus. Kajti za filozofijo absurda je nesmisel nekaj, kar se zoperstavlja smislu v nekem preprostem razmerju, tako da je absurd vedno definiran kot pomanjkanje smisla, kot manko (ni ga dovolj ...) Nasprotno pa je z vidika strukture smisla vselej preveč: je presežek, ki ga proizvaja in prekomerno proizvaja nesmisel kot lastni manko. [...] Nesmisel je hkrati to, kar nima smisla, a tudi to, kar se po sebi zoperstavlja odsotnosti smisla, saj podeljuje smisel. In prav to pomeni *ne-smisel*.« (76) Čeprav je torej nesmisel blizu absurdu kot takemu, ga je treba ločevati od filozofije absurda, ter ga tudi ločevati od absurdnih ali nemožnih predmetov. »Tudi propozicije, ki designirajo protislovne predmete, imajo nek smisel. Pa vendar njihovo designiranje ne more biti izvršeno, saj nimajo nobenega pomena, ki bi definiral red možnosti za neko tako izvršitev. Te propozicije so brez pomena, se pravi absurdne. Kljub temu pa imajo nek smisel, tako da ne moremo pomešati absurda z nesmisлом. Nemožni predmeti, kot so okrogli kvadrat, nerazsežna materija, *perpetum mobile*, hrib brez doline itn., so predmeti 'brez domovine', izven bivajočega, pa vendar imajo v tej zunanosti neko zelo natančno in razloženo mesto: pripadajo 'dodatku k biti', so čisti idealni dogodki, ki se ne morejo izvršiti v nobenem stanju stvari. Ta paradoks bi morali imenovati Meinongov paradoks, saj je prav on znal izvabiti iz njega najljepše in najsijajnejše učinke.« (43)

Na drugi strani pa je treba nesmisel ločevati od pod-smisla, smisla-v ali tistega, kar sicer označuje nemška beseda *Untersinn*. »Oba vidika jezika sta, rečeno s Hölderlinom, 'znak izpraznjenja smisla', torej še vedno znak, čeprav se ta meša z nekim delovanjem in nekim utrepanjem telesa. Zato po moje ni dovolj, če rečemo, da jezik shizofrenije obeležja nenehno, zbegano drsenje od označevalne k označeni seriji. Pravzaprav *serij sploh ni več*, obe namreč izgineta. Nesmisel ne daje več smisla na površino, ampak ves smisel vpije, pogoltne, tako na strani označevalca kot označenca.« (94) Ključno obeležje pod-smisla je ravno v tem, da pride do nekega uničenja smisla, do njegovega izginotja – »tako na primer *površinska serija*, kot je 'jesti-govoriti', nima prav nič skupnega z *globinskimi* poli, čeprav so ji navidez podobni. Obe površinski *podobi* nesmisla, ki porazdeljujeta smisel po obeh serijah, prav tako nimata nič skupnega z obema *skokoma-v nesmisel*, ki smisel vlečeta za sabo, ga pogoltneta in vsrkata (*untersinn*)«. (95) Drugače rečeno, »nesmisel globine oziroma pod-smisel ali *Untersinn* je to, ko nas nadalje designacije poženejo v uničevalsko in požiralsko brezno. Kje je torej izhod? Nujno je, da nas isto gibanje, s katerim je jezik padel z višine in se nato potopil, pripelje znova na površje, se pravi tja, kjer ni ničesar, kar bi lahko designirali ali

označili s pomenom, kjer pa se vendarle v ključnem razmerju do nekega tretjega elementa, tokrat nesmisla površine, proizvajata čisti smisel«. (133)

Kako je to mogoče? V enajsti seriji *Logike smisla*, ki je posvečena nesmislu, Deleuze pokaže, kako ima nesmisel dve podobi, eno, ki ustreza regresivni sintezi napotevanja nazaj (in po kateri že s samim rekanjem izreka smisel rečenega), »ime, ki izreka svoj lastni smisel, je lahko samo nesmisel« (beseda Bužum pri Carrollu, Bituri pri stoikih), prazna ezoterična beseda pa na koncu privede do tega, da »se lov konča tako, da lovec razpusti in izgubi svojo identiteto« (72). Drugo podobo, ki ustreza disjunktivni sintezi, predstavljajo tako imenovane portmanteau besede (*frumious = fuming-and-furious* ali *furious-and-fuming*), pri katerih vsak virtualni del besede designira smisel drugega dela, »tudi v tej obliki torej beseda kot celota izreka svoj lastni smisel in je nek novi nesmisel«. (73) Obe podobi nesmisla ustrezata Russlovima paradoksnima množicema, ki vsebuje sebe kot element in pa množice vseh množic oziroma brivca v četi. Ravno zaradi vseh teh paradoksov Deleuze postavi tezo, da »sta smisel in nesmisel v nekem posebnem razmerju, ki ga ni mogoče posneti po razmerju med resničnim in neresničnim, kar pomeni, da si ga ne smemo zamišljati kot neko izključujoče razmerje«. (73) To razmerje je treba misliti skozi tezo, da »je smisel produkt nesmisla in njegovega neprestanega premeščanja«. (76) To pa je mogoče le znotraj konkretne strukture, ki je v nenehnem gibanju in spreminjanju, to gibanje pa omogoča in poganja ravno prazno mesto, paradoksn element, ki je obenem presežek in manko. Ker je rezultat tega gibanja in spreminjanja te kombinacije ravno presežek smisla in ker tega praznega mesta, ki vse poganja v tek, ni mogoče zapolniti, pravi strukturalistični junak ni »ne Bog ne človek, ne oseben ne univerzalen, brez identitete, narejen iz neosebne individualnosti in predosebne singularnosti«. ¹¹ Drugače rečeno, »temeljna naloga današnjega dne« se glasi takole: »skrbeti za kroženje praznega predalčka in za to, da spregovorijo predindividualne in neosebne singularnosti, skratka, producirati smisel«. (78)

Na tej točki pa tudi naletimo na mejo Deleuzovega podvzetja misliti razmerje med smislom in nesmisлом. Ta meja je po našem mnenju ravno v izenačitvi vloge, ki jo ima sicer paradoksn element kot večni gibalec s singularnostjo kot tistim pravim skritim subjektom, ki izza zastora vodi vse niti: »In subjekt tega novega diskurza, seveda subjekta sploh ni več, nista človek ali Bog, še manj človek na mestu Boga. To je svobodna in nomadska singularnost, ki prečka tako ljudi kot rastline in živali.« (110) Temeljna težava je v vitalističnem pojmovanju singularnosti, ki ga Deleuze naveže na »neko neosebno in predosebno transcendentalno polje, ki ni

¹¹ *Ibid.*, str. 64.

več podobno ustreznim empiričnim poljem, a ga tudi ni mogoče enačiti z neko nediferencirano globino. Tega polja ne smemo določiti kot polje neke zavesti: kljub Sartrovi pobudi zavesti ne moremo ohraniti za medij in hkrati zavrniti formo osebe in gledišče individuacije. Ni zavesti brez poenotujoče sinteze, poenotujoče zavesti pa ni brez forme Jaza niti brez gledišča sebstva. Nasprotno, neindividualni in neosebni so lahko le izviri singularnosti, kolikor delujejo na neki nezavedni površini in so deležni nekega premičnega počela samopoenotenja v *nomadski porazdelitvi*, ki se v jedru razlikuje od utrjenih in sedentarnih porazdelitev kot pogojev sintez v zavesti. Singularnosti so resnični transcendentalni dogodki: temu Ferlinghetti pravi 'četrta oseba ednine [*singulier*]'. Singularnosti še zdaleč niso individualne ali osebne, marveč predhajajo genezi individuov in oseb; porazdeljujejo se v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja, pri čemer podobe tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu. Samo neka teorija singularnih točk lahko preseže sintezo osebe in analizo individuuma, kot se nahajata (oziroma delujeta) v zavesti. Ne moremo sprejeti alternative, ki meče čudno luč na celotno psihologijo, kozmologijo in teologijo, namreč alternative med singularnostmi, ki so že ujete v individue in osebe, ter nediferenciranim breznom. Šele ko se odpre svet, kjer mrgolijo neosebne, predindividualne, anonimne in nomadske singularnosti, stopamo na polje transcendentalnega.« (105) Singularnosti, ki jih mestoma Deleuze zapiše kar singularnosti-dogodki, se organizirajo v nek heterogeni sistem, so samopoenotene, vselej v gibanju, vselej oblegajo površino, ki je obenem kraj nevtralnega smisla, ta svet smisla pa ima nenazadnje status problemskosti.

Na tem mestu nas podrobnosti Deleuzove izpeljave, nadaljnje razdelave in težave, ki se navezujejo na singularnosti (enoglasnost, razlika med virtualnim in realnim itn.), ne zanimajo.¹² Omejujemo se na to, kako in na kakšen način so povezani z razmerjem med smislom in nesmisлом. Do tega pridemo preko Deleuzove razlage, kaj predstavlja dve etapi pasivne geneze. »Potrebno je le, da utrdimo obe etapi pasivne geneze. Na podlagi singularnosti-dogodkov, ki ga sestavljajo, smisel najprej porodi nek prvi sklop oziroma se v njem udejanja: *Umwelt* organizira singularnosti v konvergenčne kroge, individue, ki izražajo te svetove, stanja teles, zmesi in agregate teh individuov ter analitične predikate, ki ta stanja opisujejo. Temu sledi drugi sklop, ki je zelo različen in ki je zgrajen na prvem: *Welt*, ki je skupen več oziroma vsem svetovom, osebe, ki definirajo ta 'skupni nekaj', sintetični predikati, ki definirajo te osebe, razredi in lastnosti, ki iz njih izhajajo. Kakor za prvi stadij

¹² O tem obširneje: Prim. Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, 2. poglavje.

geneze velja, da je to operacija smisla, tako velja za drugega, da je to operacija nesmisla, ki je vselej prisoten v smislu (naključna točka ali dvoumni znak): zato tudi nujno velja, da sta oba stadija in njuno razločevanje utemeljena.« (117) Ta dva stadija se v grobem pokrivata z izoblikovanjem prvega počela, »nekakšne 'zdrave pameti' oziroma nekakšne utrjene, sedentarne organizacije razlik«, pri čemer v drugem stadiju pride do izoblikovanja »nekakšne 'običajne pameti', ki je funkcija identificiranja«, ne eno ne drugo počelo pa ne tvorita tistega transcendentalnega polja, o katerem je bilo govora zgoraj. Če bi ti proizvedeni počeli pojmovali kot transcendentalni, bi si »smisel in nesmisel zamišljali *po njihni podobi*«. (117) Smisel in nesmisel je tako treba dopolniti z nečim tretjim, in šele to tretje zagotavlja pravo materialno bazo, ki sprevača smisel in nesmisel, »se pravi iz neke singularnosti, ki izhaja iz predindividualnega transcendentalnega polja in je podaljšana v črto navadnih točk. Individuum in oseba, zdrava in običajna pamet sta produkta pasivne geneze, izhajata torej iz smisla in nesmisla, ki pa jima nista podobna: njuna transcendentalna igra je, kot smo videli, predindividualna in neosebna. Počelo njune produkcije zato zdravo pamet in običajno pamet sprevača, kakor ju od znotraj obrača na glavo paradoks.« (117–118) Tisti pravi subjekt, ki vodi idealno igro smisla in nesmisla, je tako singularnost, dojeta kot svet nevezane energije in kaosa: »Nietzschejevo odkritje je v resnici drugod, tam, kjer se osvobodi Schopenhauerja in Wagnerja ter preiskuje svet neosebnih in predindividualnih singularnosti, svet, ki ga odslej imenuje dionizični ali svet volje do moči, svet svobodne in nevezane energije. Svet nomadskih singularnosti, ki niso več ujete v utrjeno individualnost neskončnega Bitja (slovita Božja negibnost) niti v sedentarne meje končnega subjekta (slovite meje spoznanja). Gre za nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nediferencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom. Dionizični stroj za produkcijo smisla, kjer smisel in nesmisel nista več v preprostem nasprotju, ampak sta soprisotna drug v drugem v nekem novem diskurzu. Ta novi diskurz ni več diskurz forme, pa tudi ne diskurz brez oblike: prej gre za čisto neformalno 'Postali boste pošast in kaos'.« (109)

Prav Deleuzova razpetost med logiko smisla in vitalistično ontologijo, ki naj logiki smisla priskrbi materialistični temelj, prav ta napetost, ki je, kot vidimo, na delu že znotraj same *Logike smisla*, Deleuza kasneje privede v popolno opustitev logike smisla in dozdevni popolni prevrat oziroma obrat v delih, ki ji sledijo. Zategadelj nekateri interpreti govorijo kar o dveh

različnih osnovnih logikah pri Deleuzu.¹³ Kot da bi Deleuze nenehno nihal med dvema rešitvama, idealistično – »Možgani so *duh*. Hkrati s tem, ko možgani postanejo subjekt – ali bolje, '*superjekt*', kot pravi Whitehead –, pojem postane ustvarjeni objekt, dogodek ali kar sama kreacija, filozofija pa postane ravnina imanence, ki nosi pojme in ki jo zarišejo možgani. [...] Zato možganom-subjektu tod pravimo tudi duša ali moč, saj edinole duša s kontrakcijo ohranja tisto, kar materija razsipa, duša žarči, rine naprej, reflektira, prelamlja ali sprevrča.«¹⁴ – in materialistično, ki pa je v temelju zaznamovana z vitalizmom: »Prvotne sile, ki so sposobne ohraniti svoje dolge verige s tem, da krčijo njihove elemente in jim pustijo odzvanjati: brez te subjektivne instance je celo najmanjša vzročnost povsem nedojemljiva. Vsak organizem ni cerebralni in vsako življenje ni organsko, vendarle pa so vsepovsod sile, ki tvorijo mikro-možgane oziroma neorgansko življenje reči. [...] Konec koncev isti skrajni elementi in ista umaknjena sila tvorijo eno samo ravnino kompozicije, ki nosi vse raznolikosti Univerzuma.«¹⁵ V tem pogledu Deleuze zanima življenje kot »imanenca imanence, absolutno življenje: življenje je moč«.¹⁶

Nesmisel je torej v *Logiki smisla* na ključnem strateškem mestu, na katerem bo Deleuze v nadaljevanju svojega opusa preizkusil še marsikatero različico, kako misliti *perpetuum mobile* (rizom, gibanje, čas, gubo, bežiščnice, stroj, kaos, življenje). Kam pa so izginili drugi osnovni elementi in koncepti, ki nastopajo v *Logiki smisla*? Naj za konec zgolj nakažemo, kam se premestijo smisel, dogodek in površina. V delu *Kaj je filozofija?*, ki ga Deleuze spiše skupaj z Guattarijem, mesto smisla zavzame pojem ali koncept, medtem ko namesto površine in transcendentalnega polja nastopa plan oziroma ravnina imanence, na kateri je sploh mogoče ustvariti pojme. Da Deleuze še naprej ostaja zvest izenačitvi smisla in dogodka nas prepriča naslednji odlomek: »Pojem je nekaj netelesnega, četudi se utelesi oziroma izvrši v telesu: Prav zato se ne meša s stanjem stvari, v katerem se izvrši. Nima prostorsko-časovnih koordinat, temveč le intenzivne koordinate. Nima energije, temveč le intenzivnost, je neenergetski. [...] Pojem izreče dogodek, ne pa bistvo ali reč. Je čisti dogodek, *haecceitas*, entiteta: dogodek Drugega ali dogodek obraza (kadar je tudi obraz razumljen kot pojem). Ali pa ptica

¹³ Prim. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies, On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004, str. 32. Podobno: Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity, Oxford 2004, str. 83.

¹⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 218.

¹⁵ *Ibid.*, str. 220.

¹⁶ Gilles Deleuze, »Limmanence: une vie...«, v: *Philosophie*, 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 6. Prim. tudi *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975–1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 360.

kot dogodek.«¹⁷ Podrobnosti te razdelave¹⁸ in morebitne razlike z *Logiko smisla*, temeljno vprašanje, kam je v tej zastavitvi izginil nesmisel, kdo ali kaj odslej igra njegovo strateško vlogo, pa predstavljajo že povsem neko drugo zgodbo.

¹⁷ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 26.

¹⁸ Obširneje o tem: Peter Klepec, »Deleuzov koncept«, *Problemi* 35 (7/8/1997), str. 81–99; »Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze«, *Filozofski vestnik* 19 (1/1998), str. 113–126; »Plan imanence«, *Problemi* 36 (3–4/1998), str. 79–96.

EMANACIJA SMISLA IN PONOVLJIVOST IZVORNEGA V GADAMERJEVI HERMENEVTIKI

GREGOR MODER

Napovedana naloga Gadamerjeve slavne knjige *Resnica in metoda* je »odkriti izkustvo resnice, ki presega kontrolno območje znanstvene metodike¹«. Tako naj bi bilo mogoče utemeljiti samolastnost duhovnih znanosti na pozitivnem temelju in ne le v primerjavah z naravnimi znanostmi, kjer so bile tradicionalno potisnjene v vlogo neuspešnega približevanja idealu. A da bi lahko utemeljili duhovnoznanstveno območje, bi bilo čisto dovolj zagotoviti njegovo neodvisnost od območja »znanstvene metodike«. Pretenzije Gadamerjeve naloge pa so večje, saj se mora razpreti izkustvo resnice, ki ni le neodvisno od znanosti, ampak tudi presega njeno kontrolno območje. Odkritje mora ponuditi nič manj kot »univerzalni aspekt filozofije« (str. 385) in pojasniti celotno človeško izkustvo sveta (cf.: str. 11, 385), glede na katerega je (naravno)znanstveno izkustvo le izvedena in okrnjena oblika izkustva (cf.: str. 366–367). Mesta razprtja takega izkustva, na katerega se morajo opreti duhovne znanosti, naj bi bila umetnost, filozofija in zgodovinska veda. Čeprav se med seboj dopolnjujejo in prepletajo, tako da same ne morejo pokriti celotne razsežnosti posebnega izkustva resnice, pa za prikaz njegove sheme, logike njegovega učinkovanja, zadostuje, da se prednostno posvetimo le enemu: umetnosti.

Zavrnitev razsvetljenstva in romantike

Temo umetnosti v *Resnici in metodi* obvladujejo nasprotja in napetosti med spominom, alegorijo, avtoriteto, psihološkim taktom, omiko in okusom na eni strani ter simbolom, svobodno ustvarjajočim genijem, doživljamem,

¹Cf.: Gadamer, op. cit. 2001, str. 11. – Bibliografske opombe, ki se nanašajo na navedeno delo, so v nadaljevanju navedene v okrajšani obliki: zapisana je samo številka strani. Vse na tak način okrajšane opombe se nanašajo na navedeno delo.

»estetskim razločevanjem«, stalnimi gledališči in galerijami na drugi strani. V vsakem od teh sporov je Gadamer zagovarjal rehabilitacijo sholastičnih in novoplatonističnih poudarkov proti razsvetljenskim in romantičnim. Tako je kritiziral predvsem »estetsko razločevanje«: zahtevo po abstrakciji estetske od neestetskih vlog umetnine. Z »estetskim razločevanjem« naj bi se namreč umetniška produkcija ne le izločila iz celote človeških dejavnosti, ampak se tudi sama v sebi partikularizirala in razpršila v eksperimentalne skupine, ki jih povezuje samo vsevključujoča kategorija estetskega, s tem pa naj bi se izgubil »pravi proces omike«, pravi proces »dviga v občost« (str. 83). Namesto izolacije estetskega je predlagal »estetsko nerazločevanje«, pri čemer se je oprl na starejši koncept *okusa*. Muzejem in galerijam, kjer so razstavljeni predmeti iztrgani iz kulturnega in moralnega konteksta, v katerem in za katerega so bili ustvarjeni, je nasprotoval s starimi zbirkami na dvorih, kjer so razkazovali okus dobe. V konceptu okusa so namreč merila lepega tesno povezana z merili dobrega, in okus je bil prvotno celo mišljen, ne kot estetski, ampak prej kot moralni vzor dobe (cf.: str. 41). Namesto romantičnega koncepta domišljjsko svobodnega genija z izvirno ustvarjalnostjo je predlagal rehabilitacijo umetniškega delovanja po naročilu in umetnosti kot okrasa, kjer je estetska funkcija vselej vpeta v druge, religijske ali profane funkcije. Iztrganost iz družbenega in moralnega konteksta, značilnost koncepcije umetnosti z »estetskim razločevanjem«, naj bi se pokazala tudi v vzniku boemskega svobodnega umetnika, za katerega je značilna »popolna neodvisnost njegovega ustvarjanja. Umetnik zato dobi družbeno značilne poteze posebneža, katerega način življenja se ne meri z merili javne morale.« (str. 82).

Čeprav je Gadamerjeva kritika romantičnih koncepcij umetnosti povsem upravičena in ustrezno poudari protislovja izolacije estetskega, naj vendarle zapišem opozorilo o boemskem umetniku. Nesporno je res, da se je v 19. st. pri svobodnih umetnikih, ki niso delali po naročilu, ampak le po inspiraciji svojega ustvarjalnega genija, razmahnil poseben življenjski slog, drugačen od sloga vsakdanjega življenja »navadnih ljudi«, vkoreninjenih v moralno in duhovno izročilo. Vendar se je tak slog še vedno meril z merili javne morale. Lahko bi celo rekli, da je javna morala devetnajstega stoletja velikih evropskih mest *zahtevala* umetnike kot boemske umetnike, in umetnost kot svobodno dejavnost, neodvisno od religijskih resnic, od znanstvenih spoznanj in od večinskega, povprečnega in najbližjega sloga življenja. Že Gadamerjev izraz »način življenja« pravzaprav pove, da boemskost ni le odklon od pravilne in moralno pokončne drža, kakršna velja za vse, ampak *svojska drža*, drugačna od večinske. Zdi se, da Gadamer preprosto ni hotel sprejeti specifičnosti javne morale devetnajstega stoletja in da je zato pre-

cenil posebnost načina življenja svobodnih umetnikov. Tudi za plemiško in cerkveno gospodo srednjega veka lahko rečemo, da je imela drugačen »način življenja« od večinskega (kmečkega) in da je imela posebne spolne navade. Toda vsi različni »načini življenja« in vse posebnosti družbenih skupin še ne spodbijajo enotnosti javne morale tiste dobe in niso le njeno pomanjkanje. Umetniki pa so bili tako in tako v vsej zgodovini nekakšna posebnost in izjema, »potujoči komedijanti«, »potujoči pevci«, rapsodi, trubadurji. Za delovanje umetnikov, za festivale, za praznovanja in tudi za nekatere izjemne športne dogodke je vselej – in to ne le v evropski kulturi – veljala delna in začasna omejitev veljavnosti splošnih, vsakdanjih moralnih načel ali uveljavitev posebnih načel. Nemara se je z vznikom boemstva taka omejitev substancializirala v način življenja ali celo v družbeni sloj, ni pa mogoče reči, da se je kulturna podlaga, na kateri je lahko zrasel boem, obrnila proti izročilu *kot takemu* – le preoblikovala ga je v nekaj novega.

Opozorilo se zdi morda malenkostno, a navajam ga kot zgled. Gadamer je *specifični* »okus« devetnajstega stoletja evropskih velemest in pozitivne značilnosti njegove javne morale razumel kot *pomanjkanje* okusa in kot *odsotnost* meril javne morale. Kot rečeno, je njegova kritika izoliranega uživanja estetskega povsem upravičena, in z merili današnjega okusa se zdijo romantične koncepcije ustvarjalnega genija popolnoma okorele. Pri institucijah gledališča in galerije se, že vsaj od posega avantgard dalje, ne moremo znebiti občutka, z Gadamerjevimi besedami rečeno, »mrtve sledi smisla« (cf.: str. 142). Toda s tem, ko je »estetsko razločevanje« razumel, ne kot zavrnitev tradicije, zaznamovane s konceptom okusa – tradicije, kjer estetska funkcija ni bila razločena od drugih funkcij, predvsem pa ne od vodilne, religijske –, ampak kot zavrnitev tradicije *na sploh*, je spregledal možnost, da sta opustitev ideje o celovitosti, o višji enotnosti ali o zraščeniosti funkcij in utemeljitev novih, neodvisnih razmerij med njimi lahko pozitivni opredelitvi določila »okusa« tedanje dobe, pozitivni transformaciji izročila.

Na podoben način je bilo tudi razsvetljenstvo zanj dejavnik proti izročilu *kot takemu*, in ne preoblikovanje izročila ali začetek novega izročila. Potem ko je na podlagi Heideggrove zamisli o strukturi vprašanja o biti kot strukturi razumevanja pokazal, da je za pristno izkustvo zgodovinskega – in za hermenevtično nalogo nasploh – nujno priznati pozitivno vlogo predsodka kot anticipacije smisla, je razveljavil razsvetljenski boj proti predsodkom in mu nasprotoval z rehabilitacijo avtoritete in tradicije. Razsvetljenstvo je po Gadamerju v podobno protislovnem položaju kot koncepcija »estetskega razločevanja«. Na eni strani je seveda tudi samo v svojem bistvu določeno s tradicijo, ki ga nosi, in vendar se, na drugi strani, tradicije ne zaveda in jo razveljavlja: »seveda še kako obstaja tudi predsodek razsvetljenstva, ki nosi

in določa njegovo bistvo: ta temeljni predsodek razsvetljenstva je predsodek proti predsodkom nasploh in s tem razveljavitev pomena izročila« (str. 226). »Predsodek proti predsodkom« je neproduktivni predsodek, ki se ga je treba ovesti in ga zavreči. Za Gadamerja namreč niso vsi predsodki enako dobri, ampak jih je treba, preden se jih sprejme, eksplicitno preveriti »glede porekla in veljave« (str. 224). Toda tudi glede razsvetljenstva je njegova ocena o sovražnosti izročilu *kot takemu* neutemeljena. Tudi razsvetljenstvo je svoje razumevanje utemeljevalo na podlagi anticipacij smisla, in tudi pri razsvetljenstvu je mogoče reči, da je razločilo med sprejemljivimi in nesprejemljivimi predsodki: zavrnilo je predsodke v danes skoraj edinem pomenu besede, se pravi, vsakdanja zdravorazumska mnenja ali praznoverja, in kot resnično sprejelo samo tisto, kar se je skladalo z avtoriteto uma. Gadamerjevo opozorilo o krožni strukturi razumevanja, kjer se predsodkov še zdaleč ne moremo znebiti in so v načelu celo ustrežnejši od sodb, ki neupravičeno domnevajo dokončnost smisla, je, spet, popolnoma na mestu. Tudi kritika razsvetljenstva v tistem delu, kjer je razsvetljenstvo domnevalo, da se je mogoče dokopati do izčrpnih resnic, če se le držimo neoporečne, umne metode, je ustrezna. Res je, razsvetljenstvo je zadalo hud udarec avtoriteti *Biblije* in religijskemu izročilu nasploh. Ampak to še ne pomeni, da je določilna poteza razsvetljenstva razveljavitev izročila nasploh. Prav z razsvetljenstvom se je namreč (ponovno) utrdila avtoriteta znanosti in ved, in vzpostavile so se nove tradicije, med katerimi je bila morda najbolj daljnosežna vpeljava obveznega šolanja.

Kot pri zgledu »estetskega razločevanja« se tudi pri zgledu razsvetljenškega ideala zdi, da je Gadamer preoblikovanje specifičnega zgodovinskega izročila razumel kot zavračanje izročila nasploh. Pri obeh primerih gre za to, da je nova tradicija razločila celovitost »človekovega izkustva« v veje izkustva. Z estetskim razločevanjem se je izkustvo umetniškega razločilo od religijskega izkustva in obenem izgubilo pretenzije po spoznavni vrednosti, z razsvetljenstvom se je uveljavila razločitev spoznavanja in znanosti od religijske in pesniške resnice. Natančno taka razločitev je greh, zaradi katerega je Gadamer estetsko razločevanje in razsvetljenstvo zavrnil z očitkom, da sta spregledala izročilo: greh je bil opustitev ideje o »celovitosti človekove izkušnje sveta«, kjer je imela dominantno vlogo religija.

Igra in umetnost

Raje kot z estetskim razločevanjem je Gadamer ontološko določitev umetnosti in samostojno izkustvo resnice – izkustvo, ki naj bi ga umetnost

vsebovala v nasprotju s kantovsko razločitvijo med estetskim in spoznavnim (cf.: str. 90) – razvil ob konceptu *igre*. Njegova uvodna in vodilna opazka je bila, da ima igra, umetniška, športna ali drugačna, prednost pred igralci, saj je zanje *nekaj, kar jih presega* (cf.: str. 99). Tudi gledalci, za katere se igra lahko igra, pravzaprav niso v razmerju do igralcev v nič bolj privilegiranem položaju, pri obojih je bistvena naperjenost na igro. No, igra sama na sebi še ni umetnost. To postane šele z operacijo, poimenovano »preobrazba v upodobo« (str. 100), kjer gre za povzdignitev (mišljena je preinterpretirana heglovska *Aufhebung*) »dejanskosti v njeno resnico« (str. 102). Umetnost je opredeljena kot igra z »upodobo«, kar pomeni, da njena »samolastna bit ni ločljiva od njene predstavitve«, predstavitev je pri umetnosti vselej ponovitev enakega, vsaka ponovitev je »enako izvorna glede na samo delo« (str. 109). Konkretno je šlo za vprašanje umetniškosti uprizoritve gledališkega komada ali izvedbe skladbe, glede česar je Gadamerjevo stališče jasno: naloga ni poustvariti, rekonstruirati ali ponarediti pesnikovega ali skladateljevega zgodovinsko umeščenega dela, temveč uprizoriti ali izvesti umetnino glede na lastno razumevanje. Zaradi tega je časovnost umetniškega dela vselej sodobnost, še več, delo »ima svojo bit v upredstavitvi« (str. 118). Umetnina je torej ontološko določena kot ponovitev, ki svojo izvornost »nosi s sabo«, tako da so si ponovitve med seboj enakovredne. Izvedba, ki je v časovnem zaporedju prva, nima nikakršne prednosti pred poznejšimi. S takim stališčem je Gadamer zavrnil platonistično razmerje med izvirnikom in posnetki, pa tudi romantično razmerje med genialnim ustvarjalcem in obrtniškimi poustvarjalci. Toda s tem še zdaleč ni odpravil hierarhičnega razmerja med izvornostjo in ponovitvijo. Ni povzdignil odrskih igralcev z mesta recitatorjev pesnikovega besedila na raven ustvarjalnih genijev. Prej moramo razumeti prav narobe, da je tudi pesnik, strogo vzeto, le recitator besedila umetnine, dela, ki je izvorno glede na svoje med seboj enakovredne ponovitve. V tem je namreč zastavek zamisli o presežnosti igre glede na igralce – ne pesnik ne odrski uprizorjevalci niso ustvarjalni geniji, ampak so le igralci igre, ki se igra v njih, so le recitatorji izvornega. Zato je Gadamer lahko zapisal: »svoobodna pesnikova izmišljija je predstavitev obče resnice, ki zavezuje tudi pesnika« (str. 109). Izvorno, se pravi tisto, kar se samo predstavi v pesnikovem in režiserjevem delu in zaradi česar imata tako pesnikovo kot tudi režiserjevo delo ontološki status ponovitve, je torej obča, zavezujoča, presežna resnica.

Zdi se, da je Gadamerjeva opredelitev umetnosti ob vodilu koncepta igre bolj ali manj zvesta Heideggrovi tezi o umetnosti kot resnici, ki se postavi v delo. Ampak po mojem je bil poudarek pri Heideggro drugačen. Naj spomnim na njegovo opozorilo, da pri postavitvi resnice v delo ne gre za to, da se resnica prestavi z enega kraja na drugega, kakor kadar presadimo rožo.

Ni ležišča izvornosti, na katerem počiva resnica in s katerega se spusti v umetniško delo. Zato za Heideggra resnica v umetnini nima atributov transcendentnosti, saj se v njej šele vzpostavi kot resnica in je torej pred umetnino ni bilo, vsaj ne na način resnice². Različnost med Gadamerjevo in Heideggrovo opredelitvijo resnice v umetnini je morda samo različnost perspektiv. Gadamerju gre za ponovljivost izvornega. Gadamerjevsko izvorno ni teološki začetek, ne oddaljuje se od tukajšnjosti in ga ne moremo doseči z zgodovinsko rekonstrukcijo, ampak se zmore samo obnoviti v posebnih, ekstatičnih dogodkih, kakršna so, denimo, umetniška dela. Tako razumljena izvornost je svojim ponovitvam še vedno transcendentna in ohranja karakter nespremenljivosti, saj se spreminja le »v izvedbi« in torej ne na sebi. Heideggrova koncepcija postavitve resnice v delo pa se približa zamisli, ki naj jo poimenujem zamisel o izvorni ponovitvi. Tako za Gadamerja kot tudi za Heideggra velja, da izvornost resnice ni vnaprejšnja danost, kakor pri Platonovih idejah, ampak se šele vzpostavi v svojih ponovitvah. Toda za Heideggra izvornost ni transcendentna ponovitvam in se z njimi dejansko preoblikuje, tako da nespremenljivost ni značilnost ponavljajočega se izvornega, ampak značilnost vsakokratne ponovitve kot izvorne ponovitve, se pravi, le čisto formalna značilnost.

Naj se vrnem h Gadamerjevi razlagi umetnosti kot nosilki posebnega, presežnega izkustva resnice. Potem ko je utemeljil umetnost ob vodilu koncepta igre, se je lotil zgleda iz slikarstva in ponovno formuliral strukturo resnice, kot jo je pojasnil že z razmerjem med pesnikom ali režiserjem in umetniškim besedilom, tokrat v obliki razmerja med podoba in prapodoba. Tako kot za uprizoritvene umetnosti velja, da je bit umetnine v uprizoritvi, tudi pri podobi velja, da je usmerjena na bistveno enotnost predstavitve in predstavljenega. Toda zgled iz upodobitvenih umetnosti prinese tudi podrobnejšo opredelitev, in sicer eksplicitno poimenovanje predlagane strukture resnice, ki naj bi bila na delu v umetnini:

S predstavitvijo prapodoba nekako dobi *prirastek na biti*. Lastna vsebina podobe je ontološko določena kot emanacija prapodobe. (str. 123.)

Podoba je prirastek prapodobe, toda prirastek, pri katerem prapodoba ničesar ne izgubi, se ne zmanjša in sploh ne utрпи nikakršne transformacije. V tem pogledu lahko rečemo, da je umetniška stvaritev emanacijski izliv »obče zavezujoče resnice«, do katerega pride z delovanjem igralcev: pesnika, odrskih ustvarjalcev in drugih izvajalcev, ter gledalcev. Kakšno je torej izkustvo

²Cf.: Heidegger, op. cit. 2002, str. 252: »Delo ne obstaja pred resnico, pa tudi resnica ni pred delom, temveč: s tem ko pride do dela, se godi resnica.«

resnice, ki ga nosi umetnost? Najprej ga lahko čisto preprosto povzamemo kot udeležbo, namreč kot udeležbo v igri, kakršna je umetnost. V tem pogledu je Gadamer razlagal razmerje gledalca do v umetniški igri predstavljanega se občega kot razmerje emanacijske ekstatičnosti. Oprl se je na slovito Aristotelovo opredelitev bistva tragedije, pri čemer je »sočutje« in »strah«, ki naj bi ju tragedija vzbudila pri gledalcih, razumel kot ekstatični občutji žalovanja in tesnobe srha (cf.: str. 114–116). Izkustvo resnice v umetnosti je ekstatična udeležnost, prav kakor je umetnina emanacija obče resnice kot izvornosti. Ampak taka udeležnost ne more biti samo zunanja udeležnost, kot da gre za priložnostno dejavnost: naloga je bila, naj spomnim, utemeljiti izkustvo resnice, ki zmore pojasniti celotno človeško izkustvo sveta. Udeležnost mora biti torej *ontološka* udeležnost, in zato je Gadamer o razmerju med podobo in prapodobo zapisal, da se podoba »s svojo lastno bitjo udeležuje pri tem, kar upodablja« (str. 133).

Aplikacija

Ob razumevanju in razlagi je Gadamer posebej poudaril pomen *aplikacije*. Njena vloga v njegovem obratu hermenevtike ustreza vlogi, ki jo imata glede na opredeljeno strukturo resnice v umetniškem delu uprizoritev gledališke igre ali izvedba skladbe. Režiserjevo razumevanje izvornega smisla igre, ki jo postavlja na oder, razumevanje, ki nujno poteka ob upoštevanju okusa njegove sedanjosti, je mogoče pojasniti prav kot aplikacijo (prim.: str. 257–258). Gre za to, da razumevanje ni le čisto teoretska, nad dejanskostjo lebdeča operacija, s katero dobimo zamisli, ki jih potem, pozneje, »uporabimo v praksi«, ampak je razumevanje že samo praksa, se pravi, dogajanje in učinkovanje. Takole je zapisal Gadamer:

Aplikacija ni poznejša uporaba danega občega, ki je bilo najprej razumljeno v sebi, ob konkretnem primeru, temveč je šele aplikacija dejansko razumevanje samega občega, ki je dano besedilo za nas. Razumevanje se izkaže za vrsto učinkovanja in se zaveda samega sebe kot takšno učinkovanje (str. 281).

Šele aplikacija je dejansko razumevanje besedila. Posebno pozornost v odlomku si zasluži razmerje med občim in konkretnim, s katerim je Gadamer oblikoval trditev. Če bi razlago aplikacije razumeli kot misel, da konkretno ni posamični ali zgolj akcidenčni primerek občega, ampak da obče šele s konkretizacijo postane dejansko, potem bi pravzaprav že dobili opredelitev

aplikacije kot izvirne ponovitve: tedaj bi šlo za to, da obče lahko v pravem smislu vznikne šele kot konkretno obče ali kot občja konkretnost. Ampak Gadamerjeva formulacija je nekoliko drugačna: ni *obče samo* tisto, kar šele s svojo konkretizacijo postane dejansko, ampak *razumevanje občega*. Z drugimi besedami, razmerje med občim in konkretnim v navedenem odlomku še vedno ohranja značilnosti razmerja med substančnim in akcidenčnim. Intervencija enega v drugem, »povzdignitev, omikanje konkretnega v občost«, se zgodi šele s posredovanjem tretjega: namreč s posredovanjem razumevanja. V Gadamerjevi koncepciji ostane obče v vsakem primeru nespremenjeno in transcendentno konkretnemu, tudi kadar pride do aplikacije. To je razvidno iz zgleada ukaza, s katerim je podkrepil tezo o pomenu aplikacije pri razumevanju. Gre za to, da mora naslovnik aplicirati ukaz v konkretni situaciji, saj zgolj pasivno, abstraktno dojetje miselne vsebine ukaza preprosto ni pravo razumetje (cf.: str. 276). Če ukaza nalašč ne izpolnimo, smo ga očitno še vedno razumeli, in zato je tudi nepokorščina vrsta aplikacije, se pravi, dejanskega, učinkujočega razumetja ukaza. Ampak s tem še niso izčrpane vse možnosti. Ukaz lahko izpolnimo tudi »komedijantsko«, se pravi tako, da ubogamo besedilo njegovega izreka in ne njegovega smisla (*ibid.*). V nasprotju z nepokorščino »komedijantska« izpolnitev ukaza *ni* aplikacija, saj ni prišlo do razumetja smisla. Pri tem napaka »komedijanta« še zdaleč ni v tem, da je sploh razločil med smislom in izrekom besedila, temveč le v tem, da se je pri razumevanju oprl na drugega. Gadamer torej vsekakor razločuje med izrekom in smislom besedila, in zanj je razumevanje razumevanje smisla. To pomeni, da njegova koncepcija aplikacije še vedno vsebuje razločitev med občestjo razumevanega smisla in konkretnostjo podlage izreka besedila, s katere vznikne razumevanje kot »povzdigovanje v občost«.

Toda zgled »komedijantskega« razumevanja odpira pot do drugačne koncepcije aplikacije, do koncepcije, s katero lahko podrobneje opredelimo izvirno ponovitev. Pristno izkustvo komedije – če naj povzamem Gadamerjevo dikcijo – se namreč še zdaleč ne izčrpa z zabavnostjo, ki jo prinese sprevrnjenost vsakdanjega načina razumevanja, dajanje prednosti besedam pred smislom. Resnica in odrešilna moč komedije je bolj v tem, da se zmore smisel popolnoma izraziti v izreku besedila, in zato se komedija ne opira zgolj na zamenjavo strukturnih mest besed in smisla, ampak ima svojo pristno zmožnost v razveljavitvi take strukture in v vzpostavitvi neposredne dobesednosti smisla. Če misel zapišem z razmerjem med konkretnim in občim, potem gre za to, da komedija ni »poniževanje občega v konkretno«, kakor bi lahko opredelili inverzno operacijo »povzdigovanja v občost«, ampak dejanskost občega v konkretnem, se pravi, občost konkretnega ali konkretnost občega. Tako poanto je ob Heglovi razlagi razmerja med epom, tragedijo in kome-

dijo razvila A. Zupančič, ki je razločila med »konzervativno« in »subverzivno« komedijo. Tisto, kar je poimenovala z imenom konzervativna komedija, se zadovolji z nekakšnim uporom konkretnega proti občemu in torej z le začasno zamenjavo njunih položajev, zgradba, ki ju razmešča, pa ostane onstran dvoma. Prava, »subverzivna« komedija pa se opre prav na »konkretno delo občega« ali na »občost na delu«³.

Dodati moram, da sta tako Gadamerjevo nezanimanje za komedijo v primerjavi s tragedijo, kjer se zdi prva le »komedijantski« odklon od druge, kakor tudi njuna uvrstitev v zaporedje enotnega razvoja sistema pri Heglu, kjer je komedija »resnica tragedije«, pozabila na izvorno sopripadnost fenomenov tragičnega in komičnega. Posebna dobesednost smisla namreč še zdaleč ne ustvarja le komičnih učinkov, kakršne poznamo denimo iz *Don Kihota*, kjer junak preveč dobesedno vzame knjige o potujočih vitezi, preveč dobesedno razume viteške ideale in se ukvarja izključno s površino njihovega izreka, s čimer jih odreši njihove abstraktne nasebnosti in jih tako privede v modus »konkretne občesti«. Vzemimo strašno prerokbo v *Kralju Ojdipusu*. Prerokba se glasi, da bo junak ubil očeta in spal z materjo. Mar ne izvira Ojdipova tragičnost iz tega, da je razumel smisel prerokbe, po katerem je bil pač nevaren svojim staršem in bi bilo dobro, da jih čim prej zapusti itd. – ni pa upošteval njenega dobesednega izreka, namreč da se bo napovedano dejansko zgodilo? Ironija prerokbe, da se je izpolnila le zato, ker jo je Ojdip razumel kot dober gadamerjevec, smiselno in aplikativno, bi v le nekoliko drugačnih okoliščinah lahko dala komične učinke namesto tragičnih. – V Evripidovi čudaški igri o Alkestidi, prežeti z ironijami in s ponovitvami, se zgodba zaplete in razplete z zamenjavanjem dobesednega in vsakdanjega smisla⁴, kar povzroča tragične in komične učinke hkrati, tako da se sploh ne moremo odločiti, ali beremo komedijo ali tragedijo. – Tudi v *Novi zavezi* lahko najdemo potrditve, da dobesednost smisla nima le komičnih učinkov. Zgodba pravi, da je Jezus nekoč naletel na razjarjeno množico, ki se je pripravljala kamenjati prešuštnico, kot je velevala postava. Ko jim je hotel dejanje preprečiti, so se še bolj razjezili. Razumeli so namreč smisel postave,

³ Cf.: Zupančič, *op. cit.*

⁴ Naj povzamem zgodbo. Admetu umre zvesta žena Alkestida, in sicer zato, da bi lahko sam preživel. V mesto pride Herakles, ki ga hoče gostoljubni kralj Admet pogostiti, čeprav ve, da bi junak povabilo zavrnil, ko bi izvedel za smrt kraljice. Zato ga pretenta z dvoumno formulacijo, da je umrla »zunanja ženska«. Ko Herakles vendarle izve, da je umrla Alkestida, se Admetu »maščuje« tako, da že pokopano kraljico reši iz krempljev smrti in jo svojemu gostitelju vsili v (ponovno) poroko pod pretvezo, da gre le za naključni bojni plen. Navidezna in za žalujočega »ženina« izjemno mučna poroka z neznanko se nazadnje spremeni v čudežno obnovitev zakonske sreče.

ampak ne le abstraktno: hoteli so gadamerjevsko *aplikacijo* ukaza postaviti, hoteli so dejansko kamenjanje. Tedaj pa jim je Jezus predlagal, »naj prvi vrže kamen, kdor je brez greha«. S tem je bila postava dobesedno spoštovana, saj nujnost kamenjanja ni bila razveljavljena, le odložena je bila do prihoda brezgrešnega kaznovalca. Težko bi bilo zagovarjati tezo, da je Jezus razumel postavu kot »komedijant«, da je sofistično izigral smisel besed, ki so bile zapovedane. V resnici sploh ni ponudil le zamenjave smisla postave za njeno črko. *Ponudil je drugačno aplikacijo postave, aplikacijo, ki se je ne da zreducirati na nepokorščino, na aktivno razumevanje ali na izigravanje.* Jezusova aplikacija je staro postavu kaznovanja preoblikovala v čisto novo postavu, v postavu odpuščanja. – Vzemimo še en zgled iz *Nove zaveze*. Ko so Jezusa pripeljali pred Poncija Pilata, je Rimljan pred seboj nedvomno zagledal razcapanca, čigar sloves se je boleče razlikoval od podobe, ki jo je imel pred očmi. Z očitnim posmehom in ne brez zlobe ga je nagovoril kot »judovskega kralja«, in iz njegovih besed lahko še danes začutimo zmrdovanje negovanega in po svežem dišečega patricija s čistimi, belimi rokami, patricija, ki se mu zdi že misel, da bi bilo lahko v tisti umazani rasi kaj kraljevskega, povsem absurdna. Toda zdi se, kot da Jezus ni hotel razumeti smisla Pilatovih besed. Raje ga je prijel za besedo, kot bi lahko rekli, in mu odvrnil: »Ti sam si rekel.« Kakor da ga je Pilat z izrekom svojega pozdrava priznal za kralja, čeprav je bil smisel njegovih besed seveda čisto drugačen! – Analizirajmo srečanje z Gadamerjevo trojico izrazov: »nepokorščina«, »aktivna izpolnitev« in »komedijantstvo«. Vzemimo, da bi Jezus na vprašanje, ali je judovski kralj, odgovoril nikalno. Tedaj bi šlo za primer »aktivnega razumevanja smisla«, saj bi zanikanje pomenilo, da je Jezus razumel zaničevalni smisel Pilatovih besed in priznal svojo podrejenost večni oblasti Rima. Če bi na vprašanje odgovoril pritrdilno, bi šlo za »nepokorščino«, saj bi vztrajanje pri ustreznosti naziva pomenilo, da je Jezus sicer razumel smisel Pilatovega oblastnega zaničevanja, a se mu je uprl. Mar nam je res ostala samo še možnost, da je bil Jezusov odgovor »komedijantski«? Ne, raje priznajmo, da je v besedah »ti sam si rekel« nekaj izjemno duhovitega, vendar ne v pomenu poceni dovtipa, ampak v pomenu duhovne bistrine in moči, ki vzbujata veselje in občudovanje – natančno tako je odgovor razumel tudi Poncij Pilat. Jezusov odgovor lahko znova razložimo kot aplikacijo, vendar ne v Gadamerjevem pomenu aktivnega razumevanja smisla besed, kjer se v konkretnem dejanju predstavi občja resnica, ampak v drugačnem pomenu: s konkretnim dejanjem se je vzpostavila občost *brez posredovalne vloge razumevanja*. Konkretna občost vselej vključuje tudi element preoblikovanja in vzpostavitve novih razmerij, kar lepo ponazarja tudi zgodba o srečanju Jezusa s Pilatom. Najprej imamo na eni strani čiste, bele roke aristokrata, ki zastopajo moč večnega mesta in

so podoba občosti, na drugi strani pa umazane cape, v katerih je utelešena vsa konkretnost, ki jo Rim obvladuje, povzdiguje in omikuje. Toda že naslednji trenutek, z Jezusovim občutkom za *dobesedni smisel* Pilatovega nagovora, je vsa občost Rima, ki jo zastopa Pilat, razveljavljena kot lažna občost, kot napudrano konkretno, kot Gadamerjevo »komedijantstvo«, pokaže se, da protislovna ideja ni kraljevskost Juda Jezusa, ampak kraljevskost Rima – »kraljevskost od tega sveta« – in šele tedaj se lahko vzpostavi prava občost, šele tedaj zasije Jezus kot resnični kralj, kot »konkretno delo občega«, izraženo v besedah A. Zupančič.

Futri, ob zori, v napad!

Gadamerjevo razumevanje umetnosti, izdelano ob konceptu igre kot samopredstavitev obče resnice v upesnjenju, v uprizoritvi ali v izvedbi umetnine, se od heideggrovske opredelitve umetnosti kot samopostavitve resnice v delo razlikuje le v majhnem, a odločilnem delu: namesto v izvorni ponovitvi je njen zastavek v ponovljivosti izvora. Gadamer je ustrezno umestil bit umetnine v uprizoritev, vendar pri tem uprizoritve ni razumel kot preoblikovalne produkcije novega smisla, ampak kot obnovitev iz izročila prejetega smisla. Podobno velja tudi za njegov koncept aplikacije. Nadvse ustrezno je opredelil razumevanje kot delovanje, kot učinkovanje, in ne kot abstraktni teoretski razmislek, ki se šele pozneje uporabi na konkretnem primeru v praksi. Toda pri tem preprosto ni šel dovolj daleč. Razumevanje je določil kot posredovanje med konkretnim in občim, s tem pa je zapravil izvirnejšo možnost, po kateri obče vznikne šele kot konkretno obče.

Namesto razumevajočega posredovanja torej predlagam neposredno razumetje. Ampak, ali ni Gadamer izrecno posvaril pred tako možnostjo, ko je zavrnil staro, predheideggrovsko koncepcijo hermenevtičnega kroga razumevanja, po katerem se interpretu po daljšem postopku uravnavanja delov besedila s celoto in celote s posameznimi deli besedila naposled posreči dokončno razumetje? Gadamerjev poudarek je bil ravno v tem, da razumevanje ni metoda, ki se izpolni in odpravi v svojem cilju, v takem in takem dokončnem razmetju, temveč *eksistencialna struktura*, ki je v zadnji instanci nereduktibilna, elementarna podlaga celotnega človeškega izkustva sveta! – V odgovor na tak očitek naj najprej zapišem, da vsakdanja izkušnja sporazumevanja, razumevanja in pogovora vsekakor potrjuje, da se razumevanje vselej dovrši v določno razumetje, v tak in tak odgovor. Toda tako razumetje ni dokončno, ni enkrat za vselej ujeti smisel, ampak je tudi samo že naslednji hip podvrženo mogoči transformaciji, tako da lahko pogovarjanje povza-

memo kot prosto gibanje transformacije smisla. Gadamer je menil, da ima pogovor nekakšno prednost pred udeleženci pogovora, prav kakor ima igra prednost pred igralci. Tega ne smemo razumeti kot predstavo, da je pogovor nekaj tretjega, kar od zunaj vodi sogovornike k takemu in takemu cilju. Tudi ne gre za zamisel prednosti, kot jo ima v platonizmu ideja pred posnetkom ideje v dejanskosti: gadamerjevska aplikacija namreč ni posnetek, ampak je posredovana enotnost ideje in posnetka. Značilnost gadamerjevske aplikacije je ravno v tem, da je enotnost, ki jo zagotavlja, *posredovana* enotnost, ki še vedno vsebuje heterogena elementa presežnega vodečega in v presežnost vpotegnjenega vodenelega. Zato bi bilo ustrežnejše reči, da ima pri Gadamerju pogovarjanje, in ne pogovor, prednost pred udeleženci. Sam pa predlagam drugačno koncepcijo »aplikacije«, kjer gre za *neposredno* enotnost občega in konkretnega (ali, s platonističnimi termini, neposredno enotnost ideje in posnetka v dejanskosti). Mar pogovarjanje kot aplikacijski modus pogovora ne pove ravno tega, da so sogovorniki prežeti s pogovorom in da pogovor vznika in ugaša z delovanjem sogovornikov – in da torej sogovorniki v primerjavi s pogovorom nimajo »prednosti eksistence«, kakor tudi pogovor pred njimi nima »prednosti esence«? Zamisel aplikacije, kot jo predlagam, razveljavi prednosti, ki pri Gadamerju še vedno obvladujejo osrednja razmerja, čeprav jih je z razumevanjem pobotal v enotnost: prednost igre pred igralci, pogovora pred sogovorci, občega pred konkretnim, duha pred metodiko itd. S tem ko je zavrnjeno posredujoče razumevanje, pa je zavrnjena tudi hermenevtična zastavitev problema. Zato ne predlagam fantastične zamisli »dokončnega razumetja« v nasprotju z odprto strukturo razumevanja, ampak zaobrnitev tiste strukture, in sicer v skladu s Heideggrovim obratom v *Biti in času*.

Mislím namreč, da se Gadamer ni povsem upravičeno skliceval na Heideggro, ko je zgradbo razumevanja določil kot eksistencialno strukturo, saj sta bili njuni perspektivi drugačni. Pri Heideggro namreč ni šlo za to, da naj bi bilo razumevanje eksistencialna struktura, ampak za to, da ima eksistencialno razmerje, se pravi, razmerje med tubitjo in njeno bitjo, strukturo vpraševanja (ali, posledično, razumevanja). Pri razgrnitvi formalne zgradbe vprašanja o biti *ne gre za obrat znotraj hermenevtike*, kakor jo je povzel Gadamer, ampak je vpraševanje (razumevanje) le izraz razmerja med tubitjo in njeno bitjo. Vsekakor bi bilo mogoče uporabiti tudi drugačen izraz, kakršna je recimo podoba trubadurske ljubezni. Izvoljena gospa vnaprej vodi in usmerja trubadurjevo ljubezen, prav kakor bit usmerja in vodi vprašujočo tubit. Pri tem ne sme nikoli priti do konzumacije ljubezni, saj bi s tem gospa izgubila oddaljenost, poezija pa bistveno hrepenenjsko napetost, prav kakor bit ne more za tubit nikoli postati oprijemljiva v »dokončnem razumetju«,

ker bi s tem že postala bivajoče, in njeno razmerje s tubitjo ne bi bilo več eksistencialno, ampak samo še eksistencialno. No, tako kot pri podobi trubadurske ljubezni ne gre za obrat znotraj ljubezenske teorije, tako tudi pri razmerju razumevanja ne gre za obrat znotraj hermenevtike. Zato tudi ni pravega razloga, da bi »univerzalni aspekt filozofije«, kakor ga je mogoče povzeti iz Heideggrove koncepcije razmerja med tubitjo in bitjo, poimenovali prav z imenom hermenevtika; celo ime eksistencializem bi bilo primernejše. – Ampak še pomembnejši razlog, zaradi katerega je dvomljivo umestiti Heideggrovo analitiko tubiti v okvir hermenevtike, se pravi, zaradi katerega je ne smemo imeti za koncepcijo razumevanja kot eksistencialne strukture, je ta, da je ekspozicija razmerja med tubitjo in bitjo *še le začetni korak*. Odločilni korak Heideggrove filozofije v *Biti in času* je šele korak odločenosti, pri katerem gre za to, da se začetna razumevajoča odprtost (*Erschlossenheit*) sklene in odrešilno razreši (*Entschlossenheit*). Začetno »nekonzumabilno« razmerje med tubitjo in bitjo se mora zaobrniti, tako da tubit zagradi svojo bit, se pravi, tako da se zaobrne k izvorni sopripadnosti z bitjo. Šele odločenost je izvorni, pristni modus ločenosti-od, ki je značilna za zgradbo tako bit razumevajoče tubiti kot tudi trubadurjeve ljubezni do oddaljene gospe. Pomen zaobrnitve začetne strukture razločenosti je Heidegger v poznejši filozofiji le še poudaril, saj je vprašanje razumevanja biti nadomestil z vprašanjem mišljenja biti, s sopripadnostjo mišljenja in biti.

Različnost med Gadamerjevo in Heideggrove koncepcijo razumevanja je morda samo različnost v perspektivi, in vendar ima pomembne posledice. Naj jih prikažem ob znanem paradoksu o generalih, ki sta vsak s svojo vojsko obkolila sovražne čete in se morata dogovoriti za skupen napad. Sovražnikov je namreč preveč, da bi jih lahko kateri koli od generalov premagal s samostojnim napadom. Edini način sporazumevanja, ki jima je na voljo, so poštni golobi. Težava je v tem, da lahko vsakega goloba prestreže sovražna puščica, in pismo ne pride do naslovnika. Če torej prvi general pošlje goloba s sporočilom, da naj bo napad »jutri ob zori«, mora počakati še na potrdilo o prejetju sporočila, saj sicer ne more vedeti, ali je sporočilo prišlo do drugega generala. Toda ker tudi drugi general ne ve, ali je prvi dobil potrdilo, in torej ne more z gotovostjo vedeti, da se bo napad zgodil, mora ne le poslati potrdilo, temveč tudi počakati na potrdilo potrdila. – Vprašanje se glasi: koliko golobov je treba poslati, da se generala lahko odločita za napad? – Za »predheideggrovsko hermenevtiko« je problem nerazrešljiv, saj mora brez konca tekati v »hermenevtičnem krogu« od enega generala k drugemu, dokončnega potrdila potrdila pa ne more dobiti. Tudi če ima general pred sabo že več golobov, kot jih lahko nahrani Markov trg, in vsak od njih potrjuje prejem sporočila, je odločilno sporočilo še vedno tisto, ki ga ravno tedaj pri-

čakuje. – Gadamerjevska hermenevtika pa že na začetku privzame »stališče končnosti«, stališče človeške omejenosti pred presežnim smislom, po katerem je dokončno potrdilo tako ali tako neustrezna zahteva za razumevanje. General, oborožen z gadamerjevsko hermenevtiko, ima na voljo koncept anticipacije smisla. Ko ima pred seboj poljubno število golobov prijateljskega generala, ki potrjujejo prejem sporočila, si reče: »Oh, dokončnega, dovršnega razumetja tako in tako ni, ker je razumevanje eksistencialna struktura. Nikakor ne potrebujem *dobesednega izreka* potrditve v obliki fantastičnega zadnjega goloba, saj mi zadostuje, da anticipiram njen *smisel*. Vsekakor naju je pogovor s prijateljskim generalom pripeljal že dovolj daleč, da lahko anticipirava smisel, ki sicer slej ko prej ostaja presežen, a se vendar sam izreka v najinih besedah, dovolj daleč, da lahko izdelava zasnutje za prihodnost, in jutri, ob zori, kreneva v napad.« – Čisto drugače pa razmišlja general, če je heideggrovec. Vprašanje, ki ga ima pred seboj, zanj sploh ni hermenevtično vprašanje, ampak vprašanje odločenosti! Kakor Aleksander ni nikoli poskušal *razumeti* ali *razvozlati* vozla, ampak ga je preprosto presekal, tako se tudi heideggrovski general ne ukvarja s pošiljanjem golobov. Niti enega samega goloba mu ni treba poslati, da bi se lahko odločil. Pri njem gre namreč za vprašanje biti, in biti zanj pomeni biti se, sekati. Če je prijateljski general bojzljivec, ga tudi neizmerno veliko število golobov ne bo moglo prepričati, naj napade – toda tedaj mu v boju tako ali tako more kaj prida pomagati. Če pa razmišlja tako, kot razmišlja sam, se bo tudi odločil tako, kot se je odločil sam, in svojim možem rekel samo: »Jutri, ob zori, v napad!«

Emanacija smisla, transformacija smisla

Pri Gadamerju pesnik ni svobodni ustvarjalni genij, ampak je zavezan občini resnici, ki se (sama) predstavi. Niti ni pesnik izvor umetnine, niti niso igralci na odru njeni recitatorji, ampak so tako igralci kot tudi pesnik »recitatorji« glede na »izvirnost« umetnine, ki se sama postavlja z njihovim delom. Razmerje izvora in ponovitev, značilno sicer tudi za platonistično razmerje med idejami in posnetki, v taki konceptiji še zdaleč ni odpravljeno, ampak je na novo postavljeno. Izvor ni oddaljeni izvor, ki čedalje bolj blede v svojih ponovitvah, ampak se v vsaki od ponovitev na novo »inkarnira«. Zelo lep Gadamerjev zgled za razmerje med izvorom in ponovitvijo so prazniki. Zanje je značilno, da jih praznujemo vsako leto, pri čemer pa vsakokratno praznovanje ni »niti zgolj spomin na izvirni praznik niti kak drug praznik« (str. 109). Vsakokratno praznovanje je gadamerjevska aplikacija praznika, kar pomeni, da ne gre le za uporabo občega (praznika) v konkretnem pri-

meru (letos), ampak za povzdignitev konkretnosti (sedanjega vsakdanjega življenja) v občost praznika (začasna razveljavitev vsakdanjosti). – Dodam naj, da je za praznik značilna »recitativnost«, ali *ponovljivost izvora*. Čeprav je vsako praznovanje drugačno od prejšnjih, celo do te mere, da lahko po stoletjih ali že po desetletjih praznik polagoma spremeni svoj karakter, bi lahko zapisali, da je za vsako praznovanje značilna »prednost praznika pred praznovanjem«. To velja celo za prvo praznovanje. Ko je Republika Slovenija leta 1991 slavnostno razglasila svojo suverenost, smo vsi vedeli, da gre za uresničitev »tisočletnih sanj slovenskega naroda« – čeprav smo obenem vedeli, da se je narod izoblikoval šele v 19. stoletju. Niti prvo praznovanje torej ni bilo izvorni praznik, ampak je bilo, ontološko vzeto, le ena od njegovih »tisočerih« ponovitev, v katerih se izvornost ponavlja.

Enako razmerje, kakršno za Gadamerja velja med pesnikom, izvajalcem ali gledalcem na eni strani in umetnino na drugi strani, med prapodobno in podobo, med pogovorom in sogovorci, med praznikom in praznovanjem, velja tudi med besedilom in bralcem:

Tako kot smo lahko pokazali, da je bit umetniškega dela igra, ki se izvršuje šele s sprejemom pri gledalcu, tako za besedila nasploh velja, da se ponovna pretvorba mrtve sledi smisla v živi smisel dogodi šele v razumevanju. (str. 142)

Hermenevtični bralec mora »ponovno pretvoriti« »mrtvo sled smisla« v »živi smisel«. Zato je recitator besedila, ki ga bere: besedilo mora ponovno priklicati, ga obuditi od mrtvih. Hermenevtično branje je po svojem bistvu ponovitev, ima zgradbo »ponovnega branja«, in sicer v pomenu, ki ga izraža latinski *relegere*. V ponovitvi, ki je »skrivna umetnost« in »čarovnija« (str. 142), mora uprizoriti ali praznovati vstajenje smisla. Formalno zgradbo, ki je na delu pri Gadamerjevi koncepciji razumevanja kot uprizoritvi, kot aplikaciji ali kot praznovanju, naj povzamem kot *emanacijo smisla*.

Kot je pri zgledu iz slikarstva podoba emanacija prapodobne, njen »prirastek biti«, in kot so vodilni koncepti pri razlagi izkustva resnice v umetnosti emanacijski koncepti udeležba, ekstaza in dajanje brez izgube, se tudi razumevanje dogaja kot emanacijska udeležba pri smislu. Gadamer je emanacijsko zgradbo kot podlago svoje koncepcije razumevanja slikovito prikazal ob zvezi med sholastično idejo inkarnacije in porajanjem besede iz duha, pri čemer se je oprl na *emanatio intellectualis* Tomaža Akvinskega. Inkarnacija božanskega v Sinu je emanacijsko rojstvo iz Očeta, ki pri tem ničesar ne izgubi,

ampak si nekaj dodaja (str. 344)⁵. Sin je v sholastiki emanacijski prirastek Očeta, in na podoben način je izrečena beseda emanacijski prirastek duha. Naj pripomnim, da je tako razumljena inkarnacija pravzaprav identična z vstajenjem, s ponovno pretvorbo mrtve sledi smisla v živi smisel: gre za to, da se izvorno zbudi v svoji ponovitvi. Podobno misel je mogoče razbrati iz Gadamerjevega povzetka sholastičnega razmerja med enim in množtvom. Božja beseda je ena sama, na svet je prišla v podobi Sina; toda obenem k enosti božje besede že sodi tudi množstvo oznanjanja v pridigah. Drugače rečeno: *k izvornosti že sodi njena ponovljivost*. Inkarnacija in vstajenje sta identični dogodek, in tudi oznanjanje dogodka je identično z njima – kot tudi vsakokratno praznovanje ni le obujanje spomina na začetni praznik, na prvo praznovanje, ampak ohranja identiteto z njim. Z Gadamerjevimi besedami: »vstali in pridigani Kristus sta isti Kristus« (str. 347).

Za zgradbo Gadamerjevega razumevanja kot emanacije smisla je torej značilna ponovljivost izvornosti, kjer je izvor še vedno transcendenten dogajanju, v katerem se uprizoni, ki ga aplicira, v katerem se ga praznuje ali kako drugače ponovi. V besedilu *Resnice in metode* je kljub temu mogoče najti mesto, kjer se zdi, da se zamisel ponovljivosti izvora obrne v zamisel izvorne ponovitve. Potem ko je utemeljil podobo kot emanacijo prapodobne, je zapisal, da ima podoba »samostojnost, ki vpliva tudi na prapodobo«, in dodal, da »prapodoba šele s pomočjo podobe postane dejanska pra-podoba« (str. 124). Ponovitev ima vpliv na izvor, tako da izvor v pravem pomenu postane izvor šele s ponovitvijo – odtod je res samo še korak do zamisli, po kateri produkcija izvora v ponovitvi razveljavi dvopolno razmerje med izvorom in ponovitvijo in vzpostavi njuno dejansko, in ne le posredovano enotnost. Toda Gadamer tega koraka ni nikoli naredil. »Točka obrata« (str. 125), ki jo je omenil v zvezi z opredeljenim razmerjem med podobo in prapodobo, je obrat samo v primerjavi s platonskim razmerjem med prapodobo kot idejo in podobo kot posnetkom (cf.: str. 124). Pri njegovi utemeljitvi misli o vplivu podobe na prapodobo gre za to, da »prapodobo šele podoba naredi za podobo« (str. 125), kar je ponazoril z »eksemplaričnostjo« religijske podobe, kjer gre za to, da božje »prejme svojo nazornost prek besede in podobe« (ibid.).

Razumevanje ima za Gadamerja strukturo emanacije *smisla*. Smisel branega besedila (ali uprizorjene predstave, ali apliciranega ukaza postave

⁵Tudi Heglovo razumevanje inkarnacije, kot ga je povzela A. Zupančič (*op. cit.*, str. 53–54), poudarja, da inkarnacija v krščanstvu ni le predstavitev božanskega v človeški podobi, ampak gre za istost človeškega in božanskega. Toda inkarnirani Bog ni le emanacijski prirastek onstranskega Boga, kot v sholastiki, saj ima čisto novo kvaliteto, s katero onstranstvo izgine kot tako.

itd.) ni pomen. Pomen kot miselna vsebina besedila je pravzaprav strogo korelativen z njegovim formalnim izrekom, smisel pa je kategorija, ki napotuje, zavezuje in ureja razumevanje, kakor da prihaja od drugod. Če je hermenevtična struktura razumevanja pravzaprav preslikava heideggrovske formalne zgradbe vprašanja o biti, kjer je bit presežnost, ki vodi in usmerja vpraševanje, potem je smisel v hermenevtiki odtegnjeno presežno, ki k sebi vpotegne razumevanje. Drugače rečeno, smisel ima pri Gadamerju »kratko malo vlogo transcendensa«, vlogo, kot jo ima v heideggrovski filozofiji bit. In podobno, kakor heideggrovska tubit nima transcendentne drugosti zunaj sebe (v kakšnem bogu), ampak znotraj sebe (v svoji biti), je tudi smisel za Gadamerja notranji transcendens končnega razumevanja pri človeku. Zato je zapisal, da je »človeško govorjenje končno na ta način, da je vanj položena neskončnost smisla, ki ga je treba razvijati in razlagati« (str. 370).⁶

Tako smo prišli do osrednjega in povezovalnega koncepta Gadamerjeve hermenevtike, do »stališča končnosti«, kjer je človeško končno razumevanje postavljeno pred neskončnost, presežnost smisla. Stališče je neomajno, končno in presežno ne moreta nikoli zamenjati mest ali izginiti drugo v drugem. Praznovanje, aplikacija in uprizoritev so načini eksplicitne formulacije razmerja, v katerih izkusimo sakralno, mitično-religijsko razsežnost, ki jo je Gadamer poimenoval s Schellingovim izrazom: *Unvordenkliche*⁷. Izkustvo resnice, ki »presega kontrolno območje znanstvene metodike«, je torej kar izkustvo presežnega⁸. Tako izkustvo naj bi bilo tudi temelj starogrške tragedije. Gadamer se je oprl na Ajshilovo misel o »učenju prek trpljenja« in zapisal, da je spoznanje, iz katerega se je razvila starogrška tragedija, spoznanje o neodpravljeni zarezi med božanskim in človeškim, ali kar religijsko spoznanje o človeški končnosti (cf.: str. 293–294). In vendar dobro vemo, da je tako razumevanje tragičnega precej enostransko. Uprizoritev starogrških tragedij je bila povezana z uprizoritvijo komičnih satirskih iger, ampak tista bližina je podrejena še pomembnejši, strukturni bližini produkcije tragičnih in komičnih učinkov. Tako kot so se nad tragičnega Ojdipa zvrnile grozovite nesreče, pa čeprav se jim je po svojih najboljših močeh izogibal, in sicer ravno zaradi tega, se komičnemu Admetu posrečijo neverjetne in nepričakovane stvari, in to kot povsem neslutena posledica njegovih prizadevanj. Ni torej ustrezno trditi, da je resnica tragedije spoznanje o neodpravljevem razločku med presežnim in končnim, ampak gre za to, da se resnica tragedije

⁶ Za misel lahko pri Gadamerju brez težav najdemo eksemplarično, se pravi, religijsko podobo: gre za koncepcijo omike (*Bildung*), po kateri človek nosi v sebi podobo (*Bild*) Boga, ki jo mora zgraditi (str. 23).

⁷ Cf.: Gadamer, op. cit. 1999, str. 107.

⁸ Cf.: str. 294: »Pravo izkustvo je tisto, v katerem se človek ove svoje končnosti.«

in komedije dogaja kot igra s takimi razločki. – V nasprotju z Gadamerjevo emanacijo smisla je treba poudariti Jezusovo občutljivost za razsežnost dobesednosti smisla in Aleksandrov odpor do vprašanj razvozlavanja: ne gre za obujanje, ohranjanje in razširjanje izročnega smisla, ampak za transformacijo vsiljenega smisla v novi smisel. In mar ni navsezadnje tudi Heideggrovega koncepta tubiti kot biti-h-koncu mogoče razumeti kot preobrat »stališča končnosti«? Tubit kot bit-h-koncu je pri Heidegggru najprej le podrobnejša določitev razmerja med tubitjo in njeno bitjo: »konec« je prav bit kot zareza nič v srcu eksistence. Zdi se torej, da koncept biti-h-koncu ohranja začetno razmerje, formulirano kot razmerje vprašujočega iskanja, pri katerem je bit transcendentno vodilo iskanja, tubit pa v presežnost nagnjeno iščoče. Toda če se spomnimo na razločitev med samolastnim in nesamolastnim modusom tubiti, med tubitjo v izvornem in v neizvornem načinu, že lahko formuliramo obrat začetnega razmerja odprtega hrepenenja, v katerega je uklenjena vprašujoča tubit. V izvornem modusu je namreč tubit *izvornost sama*, saj sodi v identiteto z bitjo, v sopripadnost, ki se šele v neizvornem, nesamolastnem razpre v hrepenenjsko, trubadursko, razumevajočo, iščočo strukturo »stališča končnosti pred obličjem presežnega«. Izvorna tubit je izvorna sopripadnost presežnega in končnega. Zato bit-h-koncu kot eksplikacija izvorne, samolastne tubiti ni le ponovna »inkarnacija« strukture »stališča končnosti«, temveč transformacija tragične strukture v njen odrešilni, komični modus. S takim ujemanjem pa je že nakazana njuna izvorna, tragično-komična, končno-neskončna sopripadnost.

Uporabljena literatura

- Benveniste, Émile, 2001, *Igra kot struktura*, Koper, Hyperion.
- Gadamer, Hans-Georg, 1999, *Izbrani spisi*, Ljubljana, Nova revija.
- , 2001, *Resnica in metoda*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Heidegger, Martin, 1997, *Bit in čas*, Ljubljana, Slovenska matica.
- , 2002, »O izvoru umetniškega dela«, *Nova revija*, l. 21, št. 245/246, str. 241–257.
- Huizinga, Johan, 1992, *Homo ludens: o podrijetlu kulture u igri*, Zagreb, Naprijed.
- Pfaller, Robert, 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.

- Strehovec, Janez (izbor in spremna beseda), 2003, *Teorije igre pri Johanu Huizingi, Rogerju Cailloisu in Eugenu Finku*, Ljubljana, Študentska založba.
- Zupančič, Alenka, 2004, *Poetika: druga knjiga*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

SLABOUMNOST MISELNIH SISTEMOV

SAMO TOMŠIČ

Sintagma »slaboumnost miselnih sistemov« povzema opredelitev, diagnozo, ki jo Lacan vpelje v kratkemu uvodu v branje seminarja z dne 17. decembra 1974. Na navedenem mestu pravi sledeče:

Tukaj govorim o slaboumnosti miselnih sistemov (*débilité mentale des systèmes de pensée*) [...], ki v obliki kopulacije predpostavlja metaforo spolnega razmerja, ki ne ob-staja v nobeni obliki, kopulacije, ki je pri govorilu še posebej »groteskna« in ki naj bi »reprezentirala« razmerje, za katerega trdim, da pri človeku ne ob-staja.¹

Ideja slaboumnosti miselnih sistemov je skratka navezana na metaforo spolnega razmerja, ki mu Lacan odreka vsako razsežnost obstoja, tudi negativnega obstoja oziroma neobstoja. Njegova izjava »ni spolnega razmerja« namreč ne zatrjuje, da je spolno razmerje pri govoreči živali neki neobstoj, ki bi ga bilo mogoče umestiti v linijo drugih neobstojev – Drugega, Ženske, Govorice –, ki imajo svoje učinke ravno kot neobstoji, temveč spolnega razmerja čisto in preprosto ni. Se pravi, spolno razmerje je radikalna negativnost brez obstoja in brez učinka, in vsaka metafora tega razmerja brez ob-stoja je čista himera.²

¹ Jacques Lacan, »A la lecture du 17 decembre«, v: *Ornicar?*, 2, Pariz: Le Graphe, 1975, str. 98.

² Spomnimo, da ob-stoj pri Lacanu ni isto kot obstoj oziroma eksistenca v tradicionalnem pomenu besede. Ob-stoj je modus eksistence, ki je vezan na register realnega in ki je v klasični tabeli kategorij bliže neobstoju, kot pa obstoju. Lahko bi rekli, da je ob-stoj pozitivacija negativnosti neobstoja, neobstoj kot materializacija svojih lastnih učinkov. Na primer, trditev »Bog ob-staja«, uporabljena v Seminarju 17. decembra 1974, ni teološka propozicija psihoanalitičnega polja, ampak navezava Boga na nekonsistentno, tj. odprto množico materialnih učinkov govorce. »Bog ob-staja« pomeni, da pride govorilo do pojma Boga na podlagi izkustva disharmoničnih

Če se sedaj vrnemo k sintagmi »slaboumnost miselnih sistemov« in jo poskušamo najti v samem predavanju 17. decembra 1974, ugotovimo, da v njem ne nastopa niti enkrat. Lacan v omenjenem predavanju govori o funkciji boromejskega vozla, o užitku, o Freudovem razmerju do religije, nikakor pa ne o slaboumnosti. Toda to je seveda krinka, saj je bil uvod v branje napisan naknadno in slaboumnost miselnih sistemov za nazaj dodeli smisel mimobežnim miselnim linijam seminarja.

Lacan namreč v predavanju govori o »hitrosti metafore«, *erre de la métaphore*, ki lahko pomeni tudi njeno blodenje – na ta drugi poudarek opozarja sam Lacan, ko opomni svojo publiko na pomen, ki ga je tej besedi pripisal »lani«, se pravi v seminarju *Les non-dupes errent*, »neprevarani blodijo«. V seminarju 17. decembra 1974 je neprevarani subjekt definiran kot tisti, ki postavlja hipoteze, s čimer spet pristanemo pri naknadno napisanem uvodu in pri ideji metaforičnega statusa hipoteze. Hipoteza ima status metafore, kolikor poskuša tistemu, kar »ne ob-staja v nobeni obliki«, torej tudi ne v obliki neobstoja, dodeliti neki minimum reprezentacije in torej neki minimum smisla. Metafora tako služi kot opora za mišljenje, orodje, s katerim mišljenje napreduje po poti smisla. Toda ker ima metafora tudi neko hitrost, prenatrženost, je mišljenje ne more vedno dohajati. Natanko to neskladje med hitrostjo metafore – hipoteze – in mišljenjem Lacan imenuje slaboumnost miselnih sistemov: slaboumnost označuje šibkost mišljenja, miselni sistem gradnjo svetovne totalitete na podlagi hipotez. Slaboumnost miselnih sistemov je potemtakem mišljenje na podlagi hipotez, za katere resda ni nujno, da so izmišljene, vendar pa jim to ne preprečuje, da bi bile metafore spolnega razmerja, oziroma kar razmerja kot takšnega. Vezno tkivo tega *Weltanschauung* je smisel, ki ga producira hitrost metafore in za katerim se vleče mišljenje. Skratka, govoreče bitje ne razpolaga z nekim vnaprej danim razmerjem, a zato okrog brezna njegove radikalne nemožnosti kroži matrica smisla, ki jo razpreda hitrost metafore.

Ta kritična zastavitev se očitno vpisuje v program tistega, kar Lacan ravno v času razglašanja slaboumnosti miselnih sistemov poimenuje antifilozofija. V kratkem programskem tekstu, kjer je ta izraz prvič vpeljan, je antifilozofija opredeljena kot tisto, kar je – z razliko od »bedne zgodovine idej« – sposobno opraviti z logičnim režimom, ki ga mišljenju nalaga univerzitetni diskurz.³ Antifilozofija je miselna operacija, ki izpostavi »neuničljivi koren« tega diskurza, njegove »večne sanje«, nastopi torej natanko proti neposredni

učinkov označevalca na njegovo telo, tj. na podlagi izkustva užitka. Cf. tudi Seminar XX, poglavje »Bog in užitek Ženske«.

³Jacques Lacan, »Morda se bodo Vincennesu ...«, v: *Filozofski vestnik*, 1/2006, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 204–205.

danosti njegove slaboumnosti in njene spontane razumnosti oziroma logičnosti. Izraza *slaboumnost miselnih sistemov* in *univerzitetni diskurz* na določeni ravni izrekata isto, saj je edino univerzitetni diskurz razvita oblika miselnega sistema. Z razliko od tega, kar bi bilo nemara mogoče izpeljati iz navedenega izraza, antifilozofija ne kontrira toliko filozofiji kot takšni, temveč vpenjanju mišljenja v sistem, razumljen kot nekaj, kar vselej korenini v slaboumnosti, torej kot sistem smisla, ki namesto tega, da bi si prizadeval misliti realno, prenatgljeno producira metafore razmerja.

Lacan v omenjenem uvodu v seminar *RSI* navaja dva paradigmatiska primera slaboumnosti miselnih sistemov: religijo in filozofijo. Zanimivo je, da je religija na tem mestu izpostavljena v svojih prednostih glede na filozofijo:

Razlaga, ki izhaja iz določene ventilacije omenjene metafore [tj. metafore spolnega razmerja – op. S. T.], razdelane pod oznako filozofija, kljub temu ne gre dlje od krščanstva, sadeža Trojice, ki jo skozi »člaščenje« razkrije v njeni resnični »naravi«: Bog je ne-vse, ki ga je krščanstvo zmožno razločiti, ne da bi ga pomešalo z neumno idejo univerzuma.⁴

Razlika med religijo in filozofijo je skratka umeščena v nasprotje med totaliteto in ne-vsem, krščanstvo je razglašeno za resničnejšo od filozofije, ker razloči Boga in Univerzum, s čimer lahko izumi Boga kot ne-vse – Trojica, o kateri govori in ki napotuje na neko drugo Trojico, s katero se bo Lacan ukvarjal skozi vse leto 1974/5, namreč trojico Realnega, Simbolnega in Imaginarnega, boromejski voz, ki je ateološka verzija tega ne-vsega. Pri tem seveda ne gre brez pomislekov, ki navsezadnje najprej zadevajo razlikovanje psihoanalize in religije skozi prizmo postavke o trojnosti registrov človeškega izkustva.⁵

Toda za tukajšnje namene velja prevzeti tezo o filozofiji kot diskurzu, ki se umešča v okvire totalitete. »Neumna ideja univerzuma«, o kateri govori Lacan, je način, kako filozofski diskurz pride do tega, da iz svojega polja izključi problematiko nekonsistence oziroma ne-vsega kot logične modalnosti. Z drugimi besedami, znotraj filozofskega diskurza obstaja neka tendenca, da ideja kozmosa prevlada nad Bogom kot imenom ne-vsega. In nemara v zgodovini ni bolj paradigmatike in bolj dovršene oblike tega miselnega podjetja od Aristotelovega. Kot po naključju naletimo na filozofsko ime, ki zlasti v poznem Lacanovem poučevanju zaseda privilegirani status. Kritič-

⁴ Jacques Lacan, »A la lecture du 17 decembre«, *op. cit.*, str. 98.

⁵ Glede tega problema napotujem na svoje besedilo »Lacanovo prebujenje« (*Problemi*, 4–5/2007, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo), ki ga tukaj v nekaterih pogledih nadaljujem.

na ost, ki jo antifilozofska orientacija poučevanja naslavlja na filozofijo, je pravzaprav nemisljiva brez tega lastnega imena. In bolj kot karkoli drugega, bo Lacanovo zaostrovanje spora s filozofijo – ki se bo navsezadnje izteklo v nič manj kot reinvincijo filozofije na podlagi njenega »razaristoteljenja«, če lahko tako rečem – zadevalo natanko vprašanje smisla, tega privilegiranega objekta Aristotelove logične utemeljitve filozofskega diskurza.

Ko govorimo o Aristotelu in vprašanju smisla, seveda ni mogoče zaobiti sintagme »odločitev smisla«, s katero je Barbara Cassin poimenovala bistvo Aristotelove utemeljitve filozofskega diskurza.⁶ Izvršitev tega postopka detektira v Aristotelovi *Metafiziki*, knjigi Gama. Aristotela tam okupira problem razmejitve diskurzov, podobnih na ravni videza, a vsebinsko in izhodiščno nasprotnih. Odločitev smisla je v tem pogledu procedura, ki na ravni govora, kjer vlada nerazločljivost diskurzov in kjer so vse misli postavljene na enakovredno raven, raven dozdevka, detektira realno razliko, ki mu bo omogočila utemeljiti filozofijo in zavriniti sofistiko, zgrabiti resnico in zavriniti laž. Ni nenavadno, da je ta obračun s sofisti – čeprav mu je Aristotel posvetil posebno delo – postavljen v same zastavke in utemeljitve tako imenovane prve filozofije, metafizike oziroma svetovnega nazora (ontologije). Da bi imel metafizični diskurz konsistenco, je potreben *coup de force*, ki na ravni govora odloči smisel od smisla – filozofijo od sofistike, polni govor, ki predpostavlja neko referenco zunaj samega sebe, in prazni govor oziroma blebetanje, govor kot čisto preluknjano smisla, katerega referenca ni nobena predpostavljena zunanost, temveč je ta zunanost interiorizirana.

Kompozitorji dela, ki je kasneje dobilo naslov *Metafizika*, so tako zelo dobro zadeli etape filozofske procedure – tj. preseganja fizike užitka v blebetanju. Prva knjiga obravnava nekakšno naravno teženje človekovega uma k spoznanju in resnični vednosti in podaja celotno zgodovino tega teženja do Aristotela. Druga knjiga s svojimi aporetičnimi zastavki pripravlja teren, na podlagi katerega bo potem knjiga Gama podala svojo odločitev, in ta odločitev se glasi: »Nemogoče je, da bi isto hkrati pripadalo in ne pripadalo istemu z ozirom na isto.« (*Met.*, 1005b 19–21.⁷) Načelo, ki iz resničnega diskurza izključuje protislovnost ali paradoksnost govora, to »najbolj trdno načelo«, katerega resničnost je nemogoče ne spoznati, to nujno načelo vsake racionalnosti govoreče živali, je tisti začetni *coup de force*, ki normalizira govorno produkcijo smisla in orientira proceduro filozofskega diskurza – diskurza, ki v francoščini pomeni tudi in predvsem govor – in človeškega rokovanja s simbolnim nasploh.

⁶ Cf. Barbara Cassin in Michel Narcy, *La decision du sens*, Pariz: Vrin, 1992.

⁷ Nav. po: Aristotel, *Metafizika*, Ljubljana: ZRC SAZU, 1999. Prevod je mestoma preoblikovan.

To načelo neprotislovnosti, ki ga Aristotel vpelje kot vogelni kamen metafizične procedure in garant nedelirantnosti prve filozofije, »znanosti o bivajočem kot bivajočem«, proizvede zanimivo podobo sofistike, ki ni brez določenega cinizma in hkrati protislovja. Aristotel na nekem ključnem mestu poudarja, da – sledeč prevodu Barbare Cassin – govor sofistike karakterizira »govorjenje iz golega užitka«. Ustrezni slovenski prevod se glasi: »[...] za tiste pa, ki govorijo zavoljo besed, je ovržba zdravljenje njihove govorice v glasovih in tega, kar je rečeno v besedah« (*Met.*, 1009a 21–22). Sofisti skratka govorijo zavoljo besed, kar pomeni, da je njihov govor golo samooplajanje, kopulacija med besedami. Govorjenje zaradi golega govorjenja ima svoj *terminus technicus*: blebetanje, in škandal blebetanja je natanko v tem, da izključuje vsako razsežnost komunikacije. Kdor blebeta, ne izreka ničesar, ampak zgolj uživa v svojem lastnem govorjenju. Blebetanje je govor, ki je odvezan vsake reference in ki potemtakem ne služi ničemur. Ničemur, razen produkciji užitka. Užitek v blebetanju je tako paradigma užitka in njegove nesmotrnosti, celo razdiralnosti, kajti redukcija govora na čisti užitek razpušča samo konsistenco simbolnega. Ta konsistenca pa je natanko tista, ki jo v knjigi Gama postavlja Aristotel.

Funkcija te konsistence ni samo v tem, da bi razločila resnični govor od lažnega, resnico od dozdevka, ampak predvsem utišati užitek. Ovržba tistih, ki zgolj blebetajo in nesmotrno uporabljajo govorico, je obeležena s terapevtskim učinkom. Ovržba je zdravljenje sofističnega avtizma, zapiranja logosa – govora, označevalca, smisla – v blebetanje. Aristotel tako v knjigi Gama utemelji tisto tradicijo, ki je bila Platonu, pri katerem sofist še nastopa kot paradokсна figura filozofije, njena notranja zunanost, še neznana in ki bo odslej razumela logiko kot terapijo jezika. Ko Wittgenstein na drugem robu metafizike razglasi večino filozofskih problemov za logične napake v sklepanju, ponovi aristotelsko gesto razmejitve resnice in dozdevka, in tako kot Aristotel tudi Wittgenstein v tej svoji terapevtski gesti pristane pri paradoksnem statusu molka, z razliko, da ga vzame nase kot imperativ in ne kot sarkazem. Kajti paradoks Aristotelovega spoprijema s sofistiko je v tem, da na eni strani pri njih očitno detektira užitek v govorjenju, na drugi strani pa natanko to detektiranje uporabi v primerjavi sofistov z rastlinami:

Če pa se na enak način prav vsi motijo in govorijo resnične stvari, tedaj takšnemu človeku ne bo mogoče niti kaj izreči niti povedati; istočasno namreč pripoveduje tako te stvari kakor tudi ne-te stvari. Če pa ne privzema ničesar, temveč na enak način nekaj domneva in ne domneva, po čem bi se mogel razlikovati celo od rastlin? (*Met.*, 1008b 7–12.)

Zanimivo je, da Aristotel naredi ta nenavaden obrat od blebetanja, ki priča o vsem drugem kot o govorčevi nemosti, tudi če ta govorec na ravni svojega govora ne izreka ničesar, k rastlini kot utelešenju nemosti *par excellence*. Pa vendar ta obrat niti ni tako zelo nenavaden, če upoštevamo dejstvo, da Aristotelu govor pomeni toliko kot govor o nečem, natančneje govor o nečem bivajočem. Temu ustrezno mu govorica pomeni toliko kot govorica biti, govorica kot polje, kjer se dogaja razodevanje biti v produkciji smisla. V okviru te zastavitve je imperativ, ki ga naslavlja na vsakega govorca, na vsako *zoon logon echon*, da je njegov govor podrejen referenčni funkciji. Nujno je, da tisti, ki govori, tudi nekaj pove, se pravi natanko, da s svojim govorom označuje nekaj resničnega, kajti v nasprotnem primeru, »za takšnega pač ne bi bilo govorce, niti v odnosu do njega samega niti v odnosu do drugega« (Met., 1006a).

Sofisti natanko s tem, ko uporabljajo govorico, ne kot domnevno orodje za vzpostavitev vezi med idejo in realnim, temveč kot aparat užitka, pričajo o tem, da govorica ravno ne obstaja. Govorica ne obstaja, razen kot hipoteza gospodarja, torej kot govorica, za katero se predpostavlja, da adekvatno odslkava realno. Aristotel skratka predpostavlja obstoj govorce, medtem ko sofistčna procedura predstavlja vse prej izkustvo njenega neobstoja. Govorica, ki jo Aristotel predpostavlja, je govorica biti, in ta sintagma označuje natanko tisto, kar izdeluje metafizika, razumljena kot stroga znanost, ali z Aristotelovimi besedami, metafizika kot znanost o bivajočem kot bivajočem. Tisto, kar Barbara Cassin imenuje odločitev smisla, je natanko os produkcije govorce biti: kar je v tej odločitvi smisla odločeno, je smisel kot orientacija mišljenja. Pravilna orientacija, ki sami sebi zoperstavlja nekakšno domnevno pervertirano rabo govorce kot aparata užitka, če še enkrat uporabimo posrečeno Lacanovo formulacijo. Ni torej nenavadno, da Aristotel ta aparat užitka, govorjenje zaradi besed ali zaradi užitka v govorjenju, asociira z rastlinami, s sicer živimi organizmi, ki pa zaradi svoje nemobilnosti delujejo mrtvo. Življenje govorce je fiksirano v polje produkcije smisla in tisto, kar je zunaj tega polja normalizacije, je smrt ali pa v najboljšem primeru vegetativno življenje tistih, ki govorijo, vendar pa v svojem govornem dejanju ne označujejo ničesar – ničesar bivajočega, ničesar, kar bi komuniciralo bit. Zatorej je njihovo blebetanje ekvivalentno molku.

Toda natanko na tej točki bije v oči ironija, ki ni toliko orodje filozofije, temveč vse prej sredstvo sofistike, in natanko v tem oziru je Sokrat ime za sivo polje njunega medsebojnega prekrivanja. V čem je ost ironije? Natanko v tem, da priča o neobstoju Drugega. Škandal, ki ga za filozofski diskurz predstavlja sofistčna ironija, je v tem, da si za objekt svojega diskurza izbere nebivajoče. Govoriti o nebivajočem pomeni ravno govoriti o njem kot o

nečem. Pomeni pozitivacijo nebivajočega, pozitivacijo neobstoja. Procedura sofisticnega diskurza tukaj očitno meri v nasprotno smer od gospodarjeve metafizike, ki znotraj bivajočega vzpostavlja segregativno razmerje med ravnimi intenzivnosti bivanja. Poleg tega gibanje Aristotelove terapije govornice poteka v smeri vzpostavitve tranzitivnega razmerja med bitjo in izrekanjem. S tem ko razloči bit in izrekanje, Aristotel normalizira govornico in jo podvrže odločitvi smisla. Smisel govornice je govornica smisla biti, ki kot takšna meri na pozitivni obstoj in komuniciranje bistva bivajočega. Odtod tudi platenje ravni intenzivnosti posameznih obstojev.

Pozitivni obstoj tukaj pravzaprav deluje kot tisto, kar omogoča prehod od smisla k bistvu. Tako normalizirana govornica komunicira samo tisto, kar je, medtem ko nebivajoče izključi v nemo polje, kjer je prepovedano govoriti. Tudi v tem pogledu je Wittgenstein skrajno aristotelovski: tisto, o čemer ni mogoče govoriti, je treba zamolčati, in sicer iz preprostega razloga – če o njem govorimo, izgubimo govornico biti, pademo nazaj v polje prekrivanja biti in izrekanja, kjer bit nastopi kot učinek diskurza in kjer samo nebivajoče oziroma nebit nastopi kot nekaj, kar je na neki način deležno biti, in obratno, bit nastopi kot nekaj, kar je deležno nebiti. Kot rečeno, je to polje sofistike *par excellence*, in njen čut za ironijo izreka nič manj kot to, da je nebit ravno izrekanje samo. Ni izrekanja, ki bi izhajalo iz neke predpostavljene biti, temveč je bit šele njegov paradoksn učinek. Ravno zaradi tega je nebivajoče, ki je predmet sofistike, neko pobožje govornice, celo govornica sama, z drugimi besedami, označevalec. Označevalec je pozitivacija nebiti, ki ima kot takšna učinek biti, vendar še insistira v njeni zunanosti.

Na tej točki se lahko napotimo na Lacanovo kritiko aristotelovsko utemeljene metafizike, kakršno razvija orientacija Seminarja XX. Dejansko je to najbolj anti-aristotelovski od vseh Lacanovih seminarjev, saj polemika z Aristotelom preči njegov celoten potek. Ime Aristotel se pojavi praktično v vsakem predavanju – izjema je kvečjemu predavanje, v katerem Lacan vpelje boromejski voz, kar nit približno ni naključje, voz kot anti-aristotelovski objekt *par excellence*, ker njegova logika izključuje načelo neprotislovnosti, tj. načelo biti.

Lacan v navedenem seminarju podaja dve tezi o označevalcu, ki si ju gre natančneje pogledati. Prva nastopa v kontekstu dekompozicije ontologije in njene redukcije na diskurz gospodarja. Aristotel tukaj nastopa kot paradigmatični primer Filozofa in gospodarjeve rabe označevalca. Lacan vzame Aristotelovo distinkcijo med *to ti esti*, tistim, kar je, in *to ti en einai*, tistim, kar mora biti. V tem drugem ne gre preslišati odmeva imperativnosti. Razmerje med bitjo kot nečim, kar se proizvede z zamahom, in označevalcem, ki proizvede neki učinek biti, je razmerje gospodstva. Označevalec ukazuje,

zapoveduje, kaj mora biti. Odtod Lacanov sklep, da je označevalec imperativen. Toda ta imperativni označevalec, ki je reduciran na svojo golo zapovedovalno funkcijo, je označevalec, kakršnega ravno postavlja nasproti filozofiji sofistčni diskurz. Sofistika razkrinka, da je za filozofsko predpostavko »smotrnosti« označevalca, njegove komunikativne funkcije, njegove narave orodja, zapovedovalna funkcija. Smotrnost, ki prav tako odmeva v aristotelskem konceptu *to ti en einai*, je krinka, olepšava označevalnega krepela, s katerim ontologija mlati realno in si ga prizadeva strpati v svoje smiselne konstrukcije. Lacan bo na neki točki denimo rekel, da univerzum obstaja tam, kjer v izrekanju vse uspe⁸ – tj., kjer v izrekanju uspe ravno vznik vsega, metaforična osmislitev realnega. Sintagma *slaboumnost miselnih sistemov* tako meri na idejo univerzuma, ki jo okrog realnega konstruira vsak miselni sistem. Toda ni univerzuma brez zadržanja imperativnosti označevalca z veliko bolj razumnim in nevtralnimi diskurzom o smotrnosti. Ko denimo Aristotel v svoji razpravi o naravi kozmosa navaja razloge za njegovo sferičnost, navaja povsem razumne, povsem smiselne razloge, zakaj *mora biti* tako. Razloge, ki najdejo svojo utemeljitev bodisi v izkustvenih zaznavah – npr. krožno gibanje neba – bodisi v prisili, ki jo nad mišljenjem izvaja pravilna oblika, tj. v prostoru, kjer se giblje mišljenje. Topologija sfere oziroma kozmičnega Vsega – »neba« – kontinuirano prehaja v topologijo mišljenja pravilnih oblik in obratno.⁹

Druga teza o označevalcu pristopa k temu problemu skozi vprašanje razmerja med večnostjo in bitjo, strnjene v neologizem *l'étrernel*, ki pomeni toliko kot »bit, ki je večna in je po sami sebi«. Resnično nasprotje te *étrernel* ni »bit, ki ni večna in ni po sami sebi«, temveč »bit, ki ni večna in je po sami sebi«. Kar za filozofijo (in teologijo) predstavlja popolni nesmisel. Toda natanko ta nesmisel je smisel oziroma bistvo označevalca:

Mar ni prav to tisto, za kar gre pri označevalcu? – namreč da se noben označevalec ne proizvede kot večni [...] Označevalec zavrača kategorijo večnosti, pa vendar je na neki poseben način po samem sebi. Mar vam ni jasno, da označevalec participira, če naj uporabim platonistični pristop, na tistem nič, iz katerega je bilo po kreacionistični ideji nekaj povsem izvirnega ustvarjeno *ex nihilo*?¹⁰

⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Pariz: Éditions du Seuil, 1975, str. 53.

⁹ Za argumentacijsko linijo in rekonstrukcijo prehoda od topologije mišljenja k topologiji kozmosa cf. Aristotel, *O nebu*, Ljubljana: ZRC SAZU, 2004, str. 113–117.

¹⁰ *Ibid.*, str. 41.

Zanimivo je, da Lacan tukaj uporabi vokabular, s katerim jasno izbere Platona proti Aristotelu. Kajti samo nekaj vrstic naprej Aristotel nastopa kot Učitelj nezamisljivosti kreacionističnega modela: »Medtem ko Aristotel ne more mimo trditve, da če je kdajkoli kaj bilo, je bilo tukaj že od nekdanj ...«. Aristotel skratka ne more mimo trditve, ki se vsiljuje njegovemu logično zdravemu razumu, ne more si kaj, da je ne bi formuliral. Aristotelova misel je nemočna, tj. giblje se na ravni nemoči – nemoči misliti nemogoče –, medtem ko obrat v teoriji participacije izvrši prehod od nemoči k nemožnosti. Ta nenavadni obrat, ki ga Lacan potegne iz Platona, je premestitev participacije od razmerja med idejami in rečmi – Lacan bo rekel: označevalci in označenci, čeprav to seveda še zdaleč ne pokrije celotnega Platonovega dualizma, in obratno –, na razmerje med idejami in Idejo – označevalci in ničem. Izbira Platona pred Aristotelom je tako izključitev neke celotne orientacije v zgodovini filozofije, ki je strnjena pod že omenjeno oznako slaboumnosti miselnih sistemov. Platon še zaseda neko dvoumno pozicijo glede na kasnejšo sistematizirano slaboumnost.

V nečem se onto-teološka, tj. aristotelovska zastavitev ne moti: bit, ki ni večna in ki je po sami sebi, tega ni, se pravi, je natanko tisti »ni«, ki ga Parmenidov aksiom povezuje z ne-bitjo. Označevalec je ne-bit, ki ima učinek biti. Ta učinek biti je učinek smisla, dozdevek *par excellence*, ki ga parmenidovska utemeljitev filozofije zamenja za realno samo. Zato tudi prevlada afekta čudenja, ki edini omogoča filozofiji ohranjati iluzijo, da je bit nekaj, kar je – kar je na sebi in kar je nekaj večnega. Aristotel to večnost kasneje opredeli kot negibnost, negibnost najvišje sfere, ki znotraj sebe predpostavlja tudi statično središčno točko. Aristotel tako nastopi kot iniciator kozmološkega modela, ki se bo dokončno sistematiziral s Ptolemajem in ki mu bo po svoje ostajala zvesta tudi kopernikanska revolucija, le da bo iz negibnih sfer napravila neko gibanje. Aristotelov svet je sferičen svet, ki je utemeljen na harmoniji in ki ga ureja božanska modrost, božanski um, in prav to ureditev, ureditev asferičnega realnega v sferični svet, Lacan na neki točki zgovorno poimenuje »Aristotelove sanje«:

Aristotel misli [...], misli svet, in v tem sanja tako kot tisto, čemur pravimo cel svet, se pravi ljudje. Sanja svet, ki ga misli, tako kot vsi, ki govorijo. Rezultat je, da je svet tisti, ki misli. Prva sfera je tisto, kar imenuje »*nous*«. ¹¹

Tukaj ponovno naletimo na še eno različico teze, da je vsaka misel ari-

¹¹ Jacques Lacan, »Le rêve d'Aristote«, v: *Colloque pour le 23^e centenaire d'Aristote*, Pariz: Unesco Sycomore, 1978, str. 23.

stotelovska. Prva različica je vezana na tezo, da človek misli s svojo dušo, ideja, ki je utemeljena na čistunskem razmerju do govoric. Govorica, ki je harmonično urejena celota, tako kot kozmos, oprta na načelo neprotislovnosti kot garant konsistentnosti simbolnega. Aristotel tako ohranja svoje gospostvo na podlagi tega, da izenači mišljenje s pravilnim sklepanjem, ki je orodje duše kot tistega, kar tvori harmonični misleči del človekovega bitja.

Mišljenje, kakor nastopa v poznem Lacanovem poučevanju, je bolezen: slaboumnost (poudariti gre, da je izraz prevzet iz psihiatrije in da tega ponižanja mišljenja ni mogoče razumeti brez določenega cinizma, tako do psihiatrije kot do filozofije). Izenačeno je z dozdevkom-smislom in z aristotelovsko mislijo kot paradigmatiskim primerom slaboumnosti. Psihoanalitična klinika ima tako opraviti z Aristotelovimi učenci:

Psihoanalizant včasih silogizira, se pravi aristotelizira. Tako Aristotel ohranja svoje gospostvo. Kar ne pomeni, da živi – preživi v svojih sanjah. V vsakem psihoanalizantu je Aristotelov učenec. Toda treba je reči, da se univerzalno včasih realizira v nakladanju.

Kolikor psihoanalizant sanja, mora psihoanalitik intervenirati. Ali zato, da bi prebudil psihoanalizanta? Toda ta tega v nobenem primeru noče – psihoanalizant sanja, se pravi oklepa se partikularnosti svojega simptoma.¹²

Govoreče bitje je Aristotelov učenec v tem oklepanju *partikularnosti* svojega simptoma. Partikularnosti kot podmnožice, lokalne manifestacije univerzalnosti. Toda z razliko od Aristotelove zastavitve je ta partikularnost razcepljena na univerzalnost smisla – *sens commun*, razumimo: univerzalni smisel, kot tudi skupna smer in zdravi, aristotelovski razum – in posebnost ali singularnost realnega, kolikor je simptom tudi podmnožica realnega, tj. realno simbolno, simbolno, ki je vključeno v realno. Odtod trditev, da se univerzalno včasih *realizira* v nakladanju – v blebetanju, v govoru, izpraznjenem vsakega učinka smisla. Včasih, se pravi tedaj, ko univerzalno ni sposobno subsumirati simptoma v svoje okvire. Da so sanje pogojene s partikularnostjo simptoma, potemtakem pomeni, da so pogojene s tumbanjem vednosti o njegovem smislu. Zato tudi je v tem analizantovem oklepanju partikularnosti njegovega simptoma neko insistiranje na njegovem domnevnem smislu, in to insistiranje predstavlja določen odpor do psihoanalize. Odpor, ki je v popolni kontinuiteti s tistim, kar je kot odpor do psihoanalize identificiral že Freud in ki je povezano s konsistenco svetovnega nazora. Lacan v tem pogledu podaljšuje Freuda: odpor do psihoanalize je že samo mišljenje, nje-

¹² *Ibid.*

gova aristotelovska »narava«, njegova slaboumnost, njegova nemožnost, da bi v simptomu identificiralo kaj več od partikularnosti, nemožnost, da bi iz te partikularnosti napravilo oporo identifikacije, ki ne bi temeljila na univerzalnem okolju Drugega. Simptom morda je nenavadna partikularnost, ki na prvi pogled ruši konsistenco univerzalnega, ampak to mu še ne preprečuje, da ne bi bil tvorba univerzalnega.

Kaj se zgodi, ko mišljenje umestimo v telo, katerega bistvo je v tem, da ima bit po tem, da govori, se pravi, da ga prizadeva neka ne-bit? O tem priča izkustvo nezavednega kot razsrediščene misli, ki je radikalno disharmonična glede na duševno predpostavko v človeku. Ko Lacan v svojem poznem poučevanju izenači mišljenje s simbolnim v imaginarnem – mišljenje sestoji v tem, da struktura razkosava telo govorečega bitja, ali kot se glasi formulacija iz tretjega rimskega govora, da govornica, definirana kot mrtev les, vnaša v telo neke neumne predstave –, ga dejansko umešča na raven telesa. Psihoanaliza ima opraviti z mislečim telesom, toda govornica, ki jo razkriva ta zastavitev, je aparat užitka, tisto, kar se zadovolji z blebetanjem. Natanko s tistim blebetanjem, ki ga Aristotelova lingvistika izključi iz polja govornice, ker iz racionalne živali napravi rastlino. Še enkrat, to je aristotelovska procedura »odločitve smisla«.

Lacanov postopek gre popolnoma v drugo smer. Postopek, za katerega si prizadeva, je »orientacija realnega«. Ta orientacija realnega je definirana s tistim, kar Lacan imenuje »izključitev smisla«.¹³ Realno izključuje smisel in ta izključitev navsezadnje ohranja klinični pomen besede – izključitev smisla ima svojo psihotično razsežnost. Toda ker ima realno kot izključitev smisla svoj korelat na ravni mišljenja, kjer izvaja postopek izsiljenja, je mišljenje, ki se orientira okrog realnega ali ki »napleta okrog realnega«,¹⁴ sposobno izvršiti svoj ekvivalent izključitve smisla. Izključitev smisla na ravni mišljenja je

¹³ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Pariz: Éditions du Seuil, str. 121. Projekt zadnjega Lacanovega poučevanja, Lacanov zadnji veliki napor, bi torej lahko označili kot poskus utemeljitve mišljenja na orientaciji realnega kot izključitvi smisla oziroma na realnemu izključitve smisla kot orientaciji mišljenja. V vsakem primeru gre za tisto, kar Lacan imenuje »izsiljenje« – izsiljenje mišljenja v nekem novem modusu konsistence, ki izključuje tako aristotelovsko odločitev smisla kot tudi krščansko moč resnice. Zadnje tri Seminarje (namreč: *Le sinthome*, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *Le moment de conclure* – »nemi seminar« o topologiji in času in nenaslovljeni seminar v letu razpustitve École freudienne de Paris bi komaj lahko šteli v serijo Lacanovih seminarjev) je tako mogoče brati kot zaporedje izsiljenj: psihoanalize pod Joyceovim simptomom, topologije pod materialističnim obratom, ki ga predstavljata boromejski voz in torus, in filozofije pod paradigmo vozla in temporalnosti realnega. Tukaj podajam zgolj grob oris nečesa, kar si zasluži veliko širšo razdelavo.

¹⁴ *Ibid.*, str. 123.

izključitev odločitve smisla, izključitev smisla kot tistega, kar je treba odločiti. Zaradi tega, denimo, vpeljava boromejskega vozla ne izključi mišljenja – vozni ni nekaj nemisljivega – niti ne izključi smisla kot takega, ampak ga izsili kot nekaj novega. Izsiljenje novega smisla je mogoče samo pod predpostavko izključitve smisla, tj. izključitve aristotelovskega smisla kot odločitve. Izsiljenje smisla na podlagi vpeljave realnega kot izključitve smisla doseže, da smisel drugače zakroži. Ker realnemu pripada neka orientacija, je prvi učinek te orientacije dezorientacija odločitve smisla. Lacan izključi Aristotela, izključi *bon sens*, ki pomeni tako dober smisel, zdravi razum kot tudi dobro smer (tj. skupno smer: *sens commun*).

Kaj potem ostane od smisla, iz katerega je izključena njegova odločitev? Natanko smisel kot sozvočje, prekrivanje zvena in smisla, ki povzroča nejasnost in vrši izsiljenje mišljenja. Lacanova doktrina interpretacije ali analitičnega posega je tukaj najboljša priča. Z razliko od Freuda, pri katerem je interpretacija še vedno v službi razkrivanja nekega prikritega, tj. predpostavljene smisla simptoma, in ki se giblje v smeri hermenevtične procedure – znano je sicer, da je bila Freudu bolj pri srcu arheološka metafora, torej bolj izkopavanje in konstruiranje, in ne toliko komentiranje svetih tekstov. Freudovski imperativ je kljub vsemu vpisan v aristotelovski dispozitiv. Interpretacija mora biti jasna in razločna, analizantu razumljiva, zato ni nenavadno, da Freud na nekaterih mestih drsi v smer tega, da analitiku pripisuje določeno vzgojno funkcijo. Analitik usmerja analizanta, seveda ne v sugestivnem smislu, temveč je nekakšen mentor pri razumevanju. Analitik ne zavija v temo nečesa, kar je za analizanta že tako zatemnjeno. Nasprotno, njegova funkcija je *Aufklärung*, s strogimi etičnimi pravili, ki prepovedujejo regresijo v razmerja gospostva hipnotične tehnike in sugestivnih prijemov. Pa vendar, kot rečeno, Freudov smoter je razkrivanje potlačenega smisla simptoma, ali še drugače, razkrivanje smisla tam, kjer analizant ne vidi drugega kot nesmisel. Ko Freud v svoji analizi vicev poudari tehniko rojstva smisla iz nesmisla, na neki način opiše dogajanje znotraj analitične situacije. Tako kot Sokrat je tudi Freud zastopnik majevtične funkcije, ki analizantovemu govoru pomaga roditi smisel iz brezna nesmisla njegovega simptoma.

Lacanova doktrina ne sledi tej poti. Nasprotno, premestitev poudarka na sozvočje, določitev slednjega kot življenja govornice – Lacanov tehnični izraz za to zastavitev je natanko *lalangue*, jezik – sprevržejo samo naravno analitičnega posega. »Analitična interpretacija,« nekje opozarja Lacan, »ni namenjena temu, da bi jo razumeli; namenjena je temu, da povzroča nejasnost.«¹⁵ Kar je v slovenščino prevedeno kot nejasnost, se v francoščini

¹⁵ Jacques Lacan, »Odgovori na vprašanja študentov«, v: *Sodobna literarna teorija*, Ljubljana: Krtina, 1995, str. 91.

glasi *les vagues*, valovi, toda tudi težave. Analitična interpretacija oziroma intervencija je torej nekaj, kar je namenjeno temu, da v mišljenju proizvede nerazumevanje, kar producira težave pri razumevanju, in natanko, kar mišljenju nalaga določeno prisilo. Nejasnost, s katero je obeležena intervencija zaradi operiranja s sozvočjem, na mirno površino, po kateri kroži analizantova misel, vnese neki minimum motenj.

Analizant misli, toda to mišljenje je na neki način neproblematično, tudi če je obraz osebe na kavču popisan s trpljenjem. Glede tega je bil dovolj jasen že Freud: obstajajo odpori do psihoanalize. Lacan je to prevedel z idejo, da subjekta nezavednega definira sreča, in tej sreči se subjekt ni pripravljen odpovedati za nobeno ceno. Če naj bo analiza učinkovita, mora proizvajati čeri, ob katere zaletava analizantovo mišljenje, v njegovem govoru mora detektirati momente, kose realnega, ki so analizantu povrnjeni natanko skozi sozvočje. Tukaj postane jasno, v katerem pogledu Freud ostaja aristotelovec in v katerem pogledu je bil izhod iz Aristotelove sence eden izmed temeljnih zastavkov Lacanovega poučevanja. Natanko razmerje do Aristotela je tisti teritorij, kjer se bje bitka za vprašanje deformacije statusa smisla v polju psihoanalize in filozofije.

Analizo bi potemtakem lahko označili kot postopek, po katerem govorilo ozdravi od Aristotela.

DELEUZE, SMISEL, GLAGOL, SCHREBER: NEMOGOČA SERIJA

TADEJ TROHA

Deleuze, smisel, glagol, Schreber. Je to serijo mogoče prebrati do konca? So vse vejice med elementi enakovredne, gre za čisto vezalno priredje, ali je kakšno morda bolje nadomestiti s podpičjem?

Nobenega dvoma ni, da je vsakega od zgornjih elementov mogoče povezati z vsakim drugim elementom. Element Deleuze, če začnemo pri njem, je seveda združljiv s smislom, z *Logiko smisla*; oba skupaj sta v ključnem razmerju z glagolom, kolikor je glagol tista gramatikalna kategorija, ki kar najbolje zastopa paradokse smisla. Tudi element Schreber je združljiv z Deleuzom, je ena njegovih stalnih referenc, ki po teži nihajo od površnih, aforističnih omemb do podrobnejše tematizacije v *Anti-Ojdipu*.

Na drugi strani, kar je manj znano, je tudi element Schreber mogoče povezati z glagolom, katerega funkcioniranje je temelj implicitne Schreberjeve logike smisla. Edina napaka v sistemu, edina enosmerna relacija med elementi je relacija Deleuze–Schreber, čemur botruje povsem stvarno dejstvo njunih letnic rojstva in smrti.

A ker naše vprašanje ne zadeva zgolj možnih kombinacij, lahko nanj že sedaj odgovorimo negativno. Deleuzov Schreber ni element *Logike smisla*, ni Schreber glagola, še več, ni Schreber jezika. Tako je iz Deleuzove optike serijo nujno popraviti: Deleuze, smisel, glagol; Schreber.

Pa vendar, ali ni bistvo serije ravno v tem, da je po definiciji ne more obvladovati še tako neosebni subjekt, kot je Deleuze? Serija, ki jo narekuje eden od elementov, serija s podpičjem preneha biti serija, zato nam, če ima sploh smisel govoriti o njej, preostane zgolj eno: ohraniti vejice, ohraniti njeno vsiljeno objektivnost.

Tega pa ni mogoče doseči z Deleuzovim diktatom, pa čeprav bi mu glas posodili sami. Videli smo namreč, da branje Schreberja z Deleuzom izniči serijo, formalno podpičje odstrani tudi smisel in glagol. Drugače rečeno,

branje Schreberjeve logike smisla skozi Deleuza je nemogoče v dveh pogledih: Deleuze govori bodisi o logiki smisla bodisi o Schreberju.

Drži, za ohranitev serije se je nujno osredotočiti na tisto razmerje, ki je v zgornjih kombinacijah tako eksplicitno kot implicitno enosmerno, razmerje Deleuze–Schreber. A element, ki mu posodimo glas, ne more biti tisti, ki svojo smer že ima, temveč zgolj tisti drugi. Da bi ohranili serijo, moramo govoriti s Schreberjem, zavzeti nemogočo pozicijo Schreberjeve kritike Deleuza. V nadaljevanju nam ne bo šlo za dialog, a prav tako ne bomo uprizarjali fiktivnega teatra: vendarle ohranjamo toliko čuta za realnost, da se zavedamo, da je edini način Schreberjevega branja *Logike smisla* branje Schreberjevih *Spominov živčnega bolnika*.

A vendarle je na začetku nujno, da tu v oklepaju izpostavimo nekaj točk, ki kar najbolj ekonomično prikažejo Deleuzovo konceptualizacijo glagola, kakršna nastopa v *Logiki smisla*. Glagol je za Deleuza tista kategorija jezika, ki demonstrira njegov notranji paradoks. Jezik namreč obeležujeta dve nasprotni tendenci: »jezik je tisti, ki utrjuje meje«, a hkrati je »tisti, ki prehaja meje in jih zvrča v neskončno vrednost nekega nezamejenega postajanja«¹. Pri tem prvi tendenci ustrezajo tiste besede, ki utrjujejo identitete, ki označujejo lastnosti, »designirajo stanje stvari«, torej samostalniki in pridevniki, nasprotni tendenci pa glagoli, »ki izražajo dogodke in logične attribute«.

Na eni strani so torej singularna lastna imena, obči samostalniki in pridevniki, ki obeležajo mere, zastanke in postanke ter sedanje momente; na drugi glagoli, ki s seboj prinašajo postajanje in niz dogodkov, ki gredo v obeh smereh, in katerih sedanjost se neskončno deli na prihodnost in preteklost.²

V prvem koraku torej glagolu stojita nasproti dve drugi kategoriji, pri tem pa se oba elementa opozicije umeščata na isto raven »besednih vrst«. A kasneje Deleuze formira neko drugo opozicijo, ki je na prvi pogled, po svoji vsebini, zgolj ponovitev prve. Toda tu nasprotji ne nastopata več na isti ravni. Ko poskuša misliti, na kakšen način dogodek obstaja znotraj propozicije, je njegov odgovor sledeč: »nikakor kot kako ime telesa ali lastnosti, ne kot kak subjekt ali predikat, marveč samo kot izrazljivo oziroma izraženo propozicije, ki je zajeto v nekem *glagolu*.«³ Sprememba prvega elementa opozicije, zamenjava samostalnika in pridevnika s subjektom in predikatom, pa v nekem smislu preoblikuje tudi status samega glagola. Omejitev na prvo nasprotje bi

¹ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 14.

² *Ibid.*, str. 34.

³ *Ibid.*, str. 175.

nas utegnilo zavesti k tolmačenju, da je tesna zveza glagola z dogodkom zgolj posledica dejstva, da glagol izraža dejanje. A premestitev nasprotja proizvede mnogo bolj kočljivo situacijo, kolikor je glagol eden sestavnih delov predikata in v nekem smislu nastopa na obeh polih opozicije. Glagol je na eni strani inherentni del prvega elementa, na drugi strani pa kot element nastopi v singularni obliki, s čimer hkrati demonstrira notranji presežek propozicije in nemožnost, da bi ga v celoti zajeli v oznako »besedna vrsta«. Glagol je obenem vrsta besede in »beseda« (*le verbe, das Zeitwort*⁴), hkrati obstaja in vztraja.

Ta notranji antagonizem pa Deleuze prevede v zoperstavitev dveh polov glagola, sedanjika in nedoločnika. Prvi »obeleža njegovo razmerje s stanjem stvari, ki ga je mogoče designirati, in je v funkciji nekega fizičnega zaporednega časa«, drugi pa »njegovo razmerje s smislom ali dogodkom, in je v funkciji notranjega časa, ki je zajet v glagolu«.

Čisti nedoločnik je Aión, ravna črta, prazna forma oziroma razdalja: ne vsebuje nobenih razločenih momentov, ampak se v formalnem pogledu nenehno deli v dvojni smeri preteklega in prihodnjega hkrati. [...] Notranjost jezika spravlja v stik z zunanostjo biti. Prav tako pa je dedič komuniciranja med dogodki; in enoglasnost [*univocité*] se z biti jezika, z zunanostjo biti seli v notranjost jezika. Dvoumnost [*équivocité*] je vselej dvoumnost imen. Glagol pa je enoglasnost jezika, ki ima obliko nekega nedoločnega nedoločnika [*infinitif non détereminé*], brez osebe, brez sedanjika, brez raznolikosti načinov.⁵

Kolikor je nedoločni glagol enoglasnost jezika, enoglasnost pa v zadnji instanci tisto, s čimer je mogoče v enem misliti tako smisel in nesmisel⁶, je tu lepo videti, da smo priča določeni menjavi strategije v razmerju s tisto podobo nesmisla, ki mu Deleuze pravi paradoksn element, diferenciator.⁷ Če je v prvi, strukturalistični strategiji nesmisel objekt smisla, smisel kot objekt, ki nastopa v podobi samostalnika (*pismo* pri Poeju, *dolg* pri Podganarju), pa je v strategiji enoglasnosti glagol tisti, ki v eno povzame smisel in nesmisel.

Vprašanje, za katerega nam gre, pa je naslednje: je mogoče združiti obe strategiji? Je premik h glagolu nujno premik k enoglasnosti? Ali pa je vendarle mogoče misliti glagol, ki bi nastopil kot objekt *znotraj ene serije*? Na to

⁴ »Glagol ni neka podoba zunanje akcije, ampak nek postopek reakcije znotraj jezika. Prav zato prinaša najsplošnejša ideja glagola notranjo časovnost jezika.« (*Ibid.*, str. 176).

⁵ *Ibid.*, str. 177.

⁶ *Cf. ibid.*, str. 172–173.

⁷ Kar najkrajše: »Paradoksn element je torej nesmisel«. (*Ibid.*, str. 74.)

vprašanje bi želeli odgovoriti z branjem *Spominov živčnega bolnika* Daniela Paula Schreberja.

A to branje ne bo ekstenzivno, prej se bomo osredotočili na nek intenzivni moment, moment formacije, ki je hkrati pogoj možnosti ekstenzivnega branja – in sicer v povsem banalnem smislu. Ne trdimo, da je poznavanje strukturacije Schreberjevih *Spominov* nujna predpostavka, da brez nje ni mogoče pisati na široko. Sočnih detajlov je namreč nepregledno število, knjiga je vsebinsko nadvse bogata, izhodišč je toliko, da je prostora načeloma dovolj za vse: teoretiki oblasti se osredotočijo na vzporednice s sadističnim očetom, na nasilje, ki je inherentno vsaki oblasti; feministična teorija se osredotoči na Schreberjevo željo postati ženska; gejevske in lezbične študije na homoseksualne vidike blodnje; psihoanaliza na problem psihoze; anti-psihiatrija na problem represije v sanatorijih; teorija prava na Schreberjevo vprašanje, *pod katerimi pogoji je dovoljeno osebo, ki velja za duševno bolno, proti njeni izraženi volji pridržati v sanatoriju*.⁸

Težava torej ni v tem, da z osredotočenjem na posamezne teme ne bi mogli priti do nikakršnih relevantnih ugotovitev, temveč prej v tem, da brez intenzivnega momenta Schreberjevih *Spominov* v banalnem smislu sploh ne bi bilo, vsa oprijemljiva materialnost posameznih topik je v strogem smislu nasledek paradokсне materialnosti, ki je neločljivo povezana z notranjo transformacijo, ki pri Schreberju doleti glagol.

Podelitev ključne vloge glagolu v interpretaciji Schreberja je navidez presenetljiva. Prva tendenca njegovega jezika, tendenca, ki najbolj bije v oči, je namreč temu ravno nasprotna. Namesto privilegiranja glagola je prej videti njegovo nevtraliziranje, ključni glagoli se transformirajo v samostalnike. Ta tendenca nastopa v dveh modifikacijah. Prvič, glagol se združi s samostalnikom in z njim tvori samostalniško celoto. Tak je, denimo, primer glagola *aufschreiben*, zapisovati, ki pridobi obliko *Aufschreibesystem*, zapisovalni sistem. Drugič, glagol sam prevzame samostalniško obliko, prične funkcionirati kot samostalnik. Tak je primer glagola *anbinden*, ki se preoblikuje v *Anbinden* in se poveže v sintagmi *Anbinden an Strahlen* ter *Anbinden an Erden*, privezovanje na žarke oz. nebesna telesa.

Janet Lucas v svoji semiotični analizi *Spominov* to tendenco poveže s procesom literalizacije. Govor v psihotičnem univerzumu vselej obeležuje tendenca k postvarjenju besed, konotacija zdrzne v denotacijo, ta pa v kon-

⁸ Spis s tem naslovom je bil sestavljen z namenom, da pokaže na neupravičenost sklepa, da je duševni bolnik *a priori* opravično nesposoben. Cf. Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Kadmos, Berlin 2003, str. 265 [363]. V oglatem oklepaju navajamo izvirno paginacijo, ki je uporabljena tudi v Freudovi analizi. Cf. Sigmund Freud, *Pet analiz*, Analecta, Ljubljana 2005, str. 299–372.

kretizacijo.⁹ Literalizacija je, rečeno zgoščeno, tista poteza, ki omogoča vzpostavitev serije živci-žarki-glasovi, je tisto, zaradi česar besede ne postanejo, temveč dobesedno *so* meso.¹⁰ Posledično pri Schreberju ni mogoče govoriti o kreaciji v standardnem pomenu, kajti vse, kar sam označuje kot kreacija, je v svojem bistvu zgolj »transformacija tistega, kar že obstaja«¹¹.

Edina kreativnost, ki bi v tem pogledu ostala Schreberju, je strategija lepljenke. Rekonstrukcija svetovnega reda tako ni nič drugega kot lepljenje označevalnih koščkov: »Ker Schreber obstaja v zaprtem imaginarnem krogu, ne more vpeljati ničesar novega, torej po definiciji ne more 'kreirati'. Namesto tega Schreber svojo označevalno strukturo ponovno izgradi z *manipulacijo obstoječih elementov*, zlasti z *jukstapozicijo obstoječih*, čeprav *ločenih* označevalnih elementov.«¹² Ta tendenca je najboljše vidna v posamostaljenju glagolov, »glagoli so transformirani (oz. konkretizirani) v samostalnike (samostalnike z eno samo denotacijo).«¹³

Na ta način bi bili soočeni z radikalnim zmagoslavjem aktualnega in teritorializacije: zaprt imaginarni krog, v katerem ni kreacije, svet, v katerem je komajda še mogoče govoriti o postajanju, jezik, ki so ga zgolj še »zastanki, postanki ter sedanji momenti«¹⁴. Drugače rečeno, če je ta prikaz Schreberja ustrezen, je vsaka analogija z Deleuzom že vnaprej izključena.

Če na tem mestu pustimo ob strani zgoraj omenjeno disjunkcijo kreacije in transformacije, ki je že sama po sebi precej problematična,¹⁵ velja predlagati drugo, v nekem smislu nič manj očitno smer branja Schreberjeve-

⁹ Cf. Janet Lucas, »The Semiotics of Schreber's Memoirs«, *The Symptom 4*, dostopno na www.lacan.com.

¹⁰ V Schreberjevem univerzumu pojmi živci, žarki in glasovi funkcionirajo sinonimno oz. si vzajemno podeljujejo poteze, živci govorijo, a glasovi so glasni nadvse materialno in živčno.

¹¹ Lucas, *op. cit.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* Skrajni primer te tendence pokaže posamostaljenje celotne izjave. *Das haben wir schon* (»to smo že«) se pretvori v *das hammirschon* (»to smože«) in se nato sklanja: »Ich kann nur versichern, daß das Aufschreibesystem namentlich das Eingehen des »das hammirschon« bei der Wiederkehr ...« (Schreber, *op. cit.*, str. 97 [132], poudarek dodan).

¹⁴ Cf. Deleuze, *Logika smisla*, *op. cit.*, str. 34.

¹⁵ V analizi Schreberja je odločilna dilema o statusu Svetovnega reda. Schreber eksplicitno sicer loči med »Svetovnim redom«, *Weltordnung*, in »razmerami, ki nasprotujejo Svetovnemu redu«, a mogoče je pokazati, da je obema tipoma ureditve skupni temeljni aksiom o eni živčevni materiji: vse, kar obstaja, je iz živcev. Odtod sledi, da je že sam Svetovni red sekundarna izpeljava in zato ni nič bolj naraven kot njegovo nasprotje. (Več o tem cf. »Schreberjev teološki materializem«, v: *Problemi*, letn. 43, št. 3–4, Ljubljana 2005, str. 11–39.) Dilema je torej naslednja: je ureditev, za katero si prizadeva Schreber, rekonstrukcija ali prej konstrukcija, ki afirmira svoje pogoje? Janet Lucas tu, kot je videti, implicitno izbere prvo možnost.

ga jezika. Kolikor se prva strategija zgosti v tezi o posamostaljenju glagola, transformaciji glagola v samostalnik, torej zamrznitvi kreativnega potenciala samega jezika, se v drugi strategiji transformacija zgodi znotraj glagola – prav tako zadane glagol, le da njen proizvod ni samostalnik, temveč se glagol transformira v glagol.

Že na prvi ravni velja poudariti, da ta tendenca ni radikalno nasprotna prvi, kolikor gre pri obeh postopkih za določeno osamosvojitve besede. V kakšnem smislu? Trditev, da je proizvod Schreberjevega posamostaljenja glagolov beseda z eno samo denotacijo, je na prvi pogled sicer ustrezna, a vendarle precej problematična, kolikor spregleda njihovo strogo konceptualno naravo. Že površno branje *Spominov* namreč jasno pokaže, da ne gre za termine, ki jih je šele treba razvozlati, in na tej podlagi proizvesti konceptualni naboj. Nasprotno – prav njihova enoznačnost je že sama po sebi nosilec konceptualnosti, posamostaljeni glagoli so koncepti že za Schreberja.

A čeprav ne gre za strogo opozicijo, je druga tendenca vendarle specifična in, kot bomo videli v nadaljevanju, prav dejstvo, da ne gre za čisto opozicijo, njuno jezikovno razmerje umesti v širši kontekst Schreberjevega univerzuma oziroma, natančneje rečeno, demonstrira, da je ves »širši kontekst« v tem razmerju že zajet.

Transformacija glagola za razliko od prve tendence vselej že implicira transformacijo na ravni izjave, kar je začutil že Freud v svojem poskusu razlage mehanizma projekcije v paranoji. Že vnaprej velja opozoriti, da mehanizem projekcije ni zadnja Freudova beseda v razlagi paranoje. Čeprav projekciji kot mehanizmu tvorbe simptomov nedvomno pripiše eno ključnih vlog pri razumevanju paranoje, pa na drugi strani vztraja, da gre bistveno specifiko tega obolenja vendarle iskati v mehanizmu potlačitve:

Pri tvorbi simptomov paranoje pade v oči predvsem poteza, ki si zasluži ime *projekcija*. Neka notranja zaznava je zatrta, kot njen nadomestek pa nastopi – potem ko je doživela določeno popačenje – njena vsebina kot zaznava, ki prihaja od zunaj. [...] Lahko bi celo zapadli v skušnjavo, da bi imeli ta nenavadni proces za nekaj, kar je pri paranoji najpomembnejše in absolutno patognomično, če si ne bi še pravočasno priklicali v spomin, 1. da projekcija ne igra enake vloge pri vseh oblikah paranoje, in 2. da ne nastopa le pri paranoji, temveč tudi v drugih okoliščinah v duševnem življenju in da ji celo pripada stalni delež pri naši naravnosti do zunanjega sveta. [...] Vnaprej lahko povem, v opravičilo za začasno odpoved [obravnavi projekcije], da bomo videli, kako je mehanizem potlačitvenega procesa veliko tesneje povezan z razvojno zgo-

dovino libida in z v njej dano dispozicijo kot pa mehanizem tvorbe simptomov.¹⁶

Razlogi za to naknadno odpoved so kompleksni in so med drugim nedvomno posledica Freudove umestitve paranoje v polje nevroze. A ker nam nikakor ne gre za celovito obravnavo paranoje in vseh njenih modifikacij, bomo tu vendarle vztrajali pri »objektivnosti« Freudove gramatikalne analize, pri učinkih, ki presegajo njene subjektivne namene.

Na kratko: kolikor je za Freuda jedro konflikta vsake paranoje moškega eksistenca – morda bolje, *insistenca* – homoseksualne fantazije, so vsi tipi paranoične blodnje način reakcije na *stavek* – ne *misel* – »jaz (moški) ljubim njega (moškega)«. Po Freudu je temu stavku mogoče oporekati na tri načine, in ker se gibljemo na ravni stavka, tu ne gre več za samostalnike, pridevnike in glagole, temveč stavčne člene.

Ljubosumnostna blodnja, ki stavku oporeka na točki subjekta – »ne ljubim jaz moškega, temveč ga ljubi ona« – v nekem smislu predstavlja mejno obliko paranoidne blodnje; shaja brez projekcijskega popačenja, »saj je z zamenjavo ljubečega subjekta ta postopek že tako ali tako vržen ven iz jaza. Da njegova žena ljubi moške, je zanj stvar zunanje zaznave«¹⁷. Drugače rečeno, projekcija, kjer »notranjo zaznavo, občutek, zamenja zunanja zaznava«¹⁸, je v tej vrsti oporekanja prisotna v nepravi obliki, kolikor gre za transformacijo ene notranje zaznave za drugo notranjo zaznavo. Subjektivni občutek se v pravem pomenu ne objektivira, temveč zgolj prenese na drugega subjekta.

Na drugo mesto v hierarhiji kompleksnosti je mogoče postaviti *erotomanijo*, ki jo označuje oporekanju objektu: »Ne ljubim njega – temveč ljubim njo«. Takoj je razvidno, da tu za razliko od ljubosumnostne blodnje nismo priča neposrednemu prenosu subjektivnega občutenja na drugo osebo, zato je projekcija nujni tretji korak: »prisila k projekciji narekuje stavku tole preobrazbo: 'Opažam, da me ona ljubi.'« Rezultat se tako glasi:

»Ne ljubim njega – temveč ljubim njo – ker me ona ljubi.« Številni primeri erotomanije bi bili lahko videti zadostno pojasnjeni kot pretirana ali popačena heteroseksualna fiksacija, če ne bi bili pozorni na dejstvo, da se vse te zaljubljenosti ne pričenjajo z notranjo zaznavo ljubezni, temveč z zunanjo zaznavo tega, da sem ljubljen.¹⁹

¹⁶ Sigmund Freud, *Pet analiz, op. cit.*, str. 358–359.

¹⁷ *Ibid.*, str. 357.

¹⁸ *Ibid.*, str. 356.

¹⁹ *Ibid.*

Oporekanje na točki objekta tako za seboj povleče nekoliko bolj zapleteno transformacijo. V prvem koraku subjektivni občutek ostane pri istem subjektu, le da zamenja svojo vsebino, in šele ta modificirani občutek se prenese na drugega subjekta. A tudi v tem primeru še ni mogoče govoriti o pravi objektivaciji, kolikor je produkt transformacije v zadnji instanci ponovno zunanja zaznava *notranje zaznave*, zaznava subjektivnega občutka nekega drugega subjekta.

Če smo bili pri ljubosumnosti blodnji priča sovpadanju oporekanja in projekcijskega popačenja, če je tam oporekanje v celoti prevzelo vlogo projekcije, pa imamo pri erotomaniji opraviti s situacijo, kjer projekcija deluje kot argument stavka, ki izhodiščnemu oporeka: »ne ljubim njega, ljubim njo, ker me ona ljubi«. Oporekanje na točki objekta pa za Freuda ni izključujoče, zato pri erotomaniji lahko postane zavesten tudi vmesni stavek. Kolikor torej soobstoj prvega in drugega stavka ni kontradiktoren, se po Freudu tretji, projekcijski stavek, lahko tudi umakne. Projekcija, kot vidimo, tu v strogem smislu igra pomožno vlogo. Deluje kot podpora kompromisnega soobstoja neizključujočega nasprotja, okrepi šibkejšega od elementov in hkrati ne nasprotuje izhodiščni nezavedni tendenci. Če se je v prvem primeru projekcija zlila z drugim stavkom, pa tudi tu nima avtonomne eksistence, temveč je reducirana na argument, nima prave vzročne moči.

Najčistejši tip projekcije velja tako umestiti v tretji tip, kjer oporekanje zadane povedek, predikat. Pregarjalna blodnja je namreč tista, kjer se v oporekanju razpreta oba elementa za Freuda tako ključne ambivalence ljubezni in sovraštva, in sicer tako, da se v prvem koraku »jaz ga ljubim« pretvori v »jaz ga sovražim«.

To oporekanje, ki se v nezavednem tudi ne more glasiti kako drugače, pa pri paranoiku v tej obliki ne more postati zavestno. Mehanizem tvorbe simptomov pri paranoji terja, da notranjo zaznavo, občutek, zamenja zunanja zaznava. Stavek »jaz ga sovražim« se tako s *projekcijo* pretvori v drugega: *On je tisti, ki me sovraži* (preganja), kar mi tudi daje pravico, da ga sovražim. Gonilni nezavedni občutek tako nastopi kot posledica, ki izhaja iz zunanje zaznave: »Jaz ga ne ljubim – temveč ga sovražim – ker me *preganja*.«²⁰

Že takoj je vidna razlika v primerjavi z drugim tipom paranoje. Vmesni stavek, ki je tam lahko postal zavesten, kolikor ni šlo za izključujoče nasprotje, tu ostane nezaveden, s čimer se spremeni tudi funkcija projekcijskega stavka. Če je v primeru erotomanije deloval kot argument subjektivnega

²⁰ *Ibid.*, str. 355–356.

občutja, pa tu nastopi kot njegov *objektivni vzrok*. Čeprav je struktura treh stavkov v obeh primerih identična, v obeh primerih v projekcijskem stavku nastopa veznik »ker«, pa je vendarle mogoče izpostaviti dva indica, ki podpreta upravičenost tega razlikovanja.

Prvič, par *njega-njo* ima pri Freudu tudi nasploh drugačen status kot par *ljubim-sovražim*. V analizi Podganarja, denimo, poudarja, da »prvi od obeh konfliktov ustreza normalnemu omahovanju med moškim in žensko kot objektu ljubezenske izbire«, da je sicer konflikt, ki posameznika spremlja vse življenje, toda »običajno kmalu izgubi značaj ostrega protislovja, neizprosne ali – ali; dovolj je prostora za neizenačene zahteve obeh strani«. ²¹ Drugi konflikt, za katerega Freud kasneje prevzame Bleulerjev izraz *ambivalenca*, pa je že v prisilni nevrozi mnogo bolj kompleksne narave, kolikor je v strogem smislu nepomirljiv. Konflikt med ljubeznijo in sovraštvom se na zavestni ravni praviloma kaže kot pretirano okrepljeno ljubezensko čustvo, s čimer ljubezen nastopi kot simptom ambivalence.

Ljubezen ni pogasila sovraštva, temveč ga je lahko le potisnila v nezavedno, v nezavednem pa se lahko sovraštvo, zaščiteno pred zavestno odstranitvijo, ohranja in celo razrašča. Pod takimi okoliščinami zavestna ljubezen navadno na osnovi reakcije naraste do posebno velike intenzivnosti, da bi bila lahko kos delu, ki se ji nenehno nalaga, zadrževanju svojega nasprotja v potlačitvi. ²²

Ambivalenca, drugače rečeno, predstavlja objektivno protislovje, ki ga ni mogoče razrešiti na način zaporedne izmenjave enega in drugega, temveč izbira enega elementa natanko generira drugega, pretirana intenzivnost enega hkrati poveča intenziteto drugega. In kolikor gre za objektivno protislovje, tudi ni več gotovo, da je ambivalenca sestavljena iz konflikta dveh subjektivnih občutij, ljubezni in sovraštva – izvorna je prej ambivalenca, ljubezen in sovraštvo pa sta zgolj aktualizirani pojavni obliki tega protislovja. Namig za to daje sam Freud, ko v analizi Volčjega človeka odstopi od utečene rabe pojma in ga naveže na soobstoj pasivnih in aktivno-sadističnih stremljenj, natančneje, ta soobstoj šteje kot ena pojavnih oblik ambivalence. ²³

²¹ *Ibid.*, str. 290.

²² *Ibid.*, str. 291.

²³ »V analizi ni bilo dvoma, da so se ta pasivna stremljenja pojavila hkrati z aktivno-sadističnimi ali zelo kmalu po njih. To ustreza tudi nenavadno jasni, intenzivni in vztrajni *ambivalenci* bolnika, ki se je tu prvič pokazala v enakovredni tvorbi nasprotnojučih si parov delnih gonov. To vedenje je pozneje postalo zanj prav tako značilno kot neka druga poteza, namreč, da se pravzaprav nobena pozicija libida, ki jo je enkrat dosegel, ni v popolnosti razpustila v kakšni poznejši, marveč je še naprej vztra-

Če smo torej pokazali, da sta prva dva stavka prikaz objektivne ambivalence, pa je to objektivnost mogoče pripisati tudi tretjemu, projekcijskemu stavku, o čemer priča zadnja transformacija povedka, tretji glagol. V Freudovi opredelitvi mehanizma preganjalne blodnje, ki smo ga navedli zgoraj, namreč nastopi vmesni korak. Ko se že zdi, da se bo projekcijski stavek glasil: *on je tisti, ki me sovraži*, Freud nemudoma, kot bi si v istem hipu premislil, v oklepaju doda: *preganja*. Projekcija se torej ne zadovolji zgolj s prenosom na drugega subjekta, temveč zahteva ponovno transformacijo. Pri tem pa je bistveno, da subjektivno občutje, notranjo zaznavo drugega subjekta zamenja nek »objektivni« glagol, glagol, ki ga ni več mogoče pripisati zgolj enemu ali drugemu subjektu, temveč označuje osamosvojeno materialnost same blodnje.

Rezultat je torej sledeč: na eni strani nastopa par (*ne*) *ljubim* – *sovražim*, a ravno kolikor se ta negacija ne izide, je ambivalenca ohranjena in s tem objektivna. Na drugi strani pa se prav to nerazrešljivo protislovje – in ne zgolj njegov drugi člen – transformira v tretji glagol, s čimer projekcija izhodiščnemu protislovju nasproti postavi drugo, notranje protislovje samega glagola, iz katerega ni mogoče z gotovostjo sklepati o subjektivnih namenih drugega subjekta v blodnji – kot vemo, je *Verfolgung*, preganjanje, zasledovanje, zalezovanje lahko nasledek tako ljubezni kot sovraštva, ali bolje, pripisati mu je mogoče to ali ono subjektivno občutenje. *Ambivalence is in the air* – tisto, kar se je zdelo kot subjektivno nihanje med ljubeznijo in sovraštvom, se pokaže kot posledica zunanje ambivalence, s tem pa se nujno tudi samo objektivira, osamosvoji.²⁴

Vrnimo se zdaj k izhodiščni ločnici dveh Schreberjevih jezikovnih postopkov, natančneje k drugemu postopku, transformaciji glagola, ki jo je mogoče povezati s tretjo od omenjenih Freudovih transformacij, transformacijo na točki povedka. Schreberjev postopek in Freudova konstrukcija se v ključni točki razideta. Če transformacija pri Freudu poteka z menjavo glagola, ki zaseda mesto povedka v stavku, pa se pri Schreberju razlika med dvema gramatikalnima ravnema zabriše, kolikor se transformacija povedka odvije znotraj enega in istega glagola, s tem pa objektivnost projekcije za seboj povleče objektivacijo samega glagola, glagola (*sich*) *wundern*, čuditi (se).²⁵

jala ob vseh drugih in mu omogočala nenehno nihanje, za katero se je pokazalo, da ni združljivo s pridobitvijo stabilnega karakterja.« (Freud, *op. cit.*, str. 393–394.)

²⁴ V tem smislu je preganjalna blodnja »narobna stran zapeljevanja«, njegova paradokсна ponovitev. Cf. »Narobna stran zapeljevanja«, v: *Problemi*, letn. 44, št. 7–8, Ljubljana 2006, str. 255–275.

²⁵ Nenavadna raba glagola pri določenih avtorjih sicer ni ostala neopažena, med drugim se je z glagolsko rabo čudeža, *miraculer* in *de-miraculer* poigral tudi sam Deleuze v *Anti-Ojdipu*.

V ilustracijo velja navesti nekaj primerov iz *Spominov*. Poleg osnovnega *wundern* (*sobald man ein Geräusch in meiner Nähe wundert*, »Brž ko v moji bližini začud(ež)ijo hrup«)²⁶ je najti tudi sestavljene glagole, kjer je osnovi dodana predpona: *hereinwundern* (*indem man mir die geschwärzten Nerven ... in den Körper hereinwunderte*, »tako da mi počrnjene živce včud(ež)ijo v telo«)²⁷, *verwundern* (*wenn nur meine Kniescheibe nicht verwundert würde*, »ko mi le pogačica ne bi bila začud(ež)ena«)²⁸, *anwundern* (*so war mir ... ein ... sog. »Judenmagen« angewundert worden*, »tako mi je bil ... načud(ež)en t. i. 'judovski želodec'«)²⁹, *herumwundern* (*an allen meinen Muskeln wurde ... herumgewundert*, »po vseh mojih mišicah se je kar naprej čud(ež)ilo«)³⁰. Določeno izjemo v tem nizu predstavlja glagol *verwundern*, ki v dveh primerih ohrani standardno rabo – v enem primeru ta sovpadе s transformirano obliko (*war ich ... auf Höchste verwundert*, »bil sem skrajno začuden«)³¹, je z njo v formalnem pogledu nerazločljiva, v drugem pa se *verwundern* naslavlja na bralca (*es ist daher nicht zu verwundern*, »ne gre se čuditi«)³², ki se za razliko od Schreberja še vedno čudi subjektivno.

Že navedba zgornjih primerov pokaže, da tu ni v igri preprosti preobrat od prvega, pasivnega nosilca k drugemu, aktivnemu nosilcu čudenja. Transformirani glagol namreč nastopa tako v pasivni kot aktivni obliki in očitno je, da ta sekundarna transformacija sama po sebi ne priča o Schreberjevem pretvorbenem postopku. Drugače rečeno, pogoj njene možnosti je nujno poiskati v točki, kjer se je izhodiščni pomen prevesil v drugega, v formalnem postopku, ki pa je hkrati razlog, da izhodiščni in transformirani glagol ne stojita v čisti opoziciji.

Če nič drugega, opozicija med aktivnim in pasivnim bi implicirala razmerje med Schreberjem in Bogom, ki je popolnoma nezdržljivo s ključnim aksiomom Schreberjevega univerzuma: da sta tako človek in Bog del ene živčevne substance. Odtod namreč sledi, da je vsaka razdelitev aktivnega in pasivnega mesta – in ne njegove zasedbe – že stvar izpeljave, in če je v tem razmerju kdo, ki mu živci uhajajo iz rok, je to ravno Bog, ki v boju za lastno eksistenco izumlja reakcionarne mehanizme, kot je zgoraj omenjeni posamostaljeni nedoločnik (*sic!*) *Anbinden an Erden*: »Kot pravi že izraz, je pri tem prišlo do privezovanja na določena nebesna telesa, da je bila nadalje izključena možnost popolnega zlitja v mojem telesu zaradi privlačne sile, še

²⁶ Schreber, *op. cit.*, str. 104 [142].

²⁷ *Ibid.*, str. 70 [95].

²⁸ *Ibid.*, str. 95 [130].

²⁹ *Ibid.*, str. 111 [151].

³⁰ *Ibid.*, str. 114 [156].

³¹ *Ibid.*, str. 67 [90].

³² *Ibid.*, str. 204 [279].

več, da je bil s tako ustvarjeno mehansko pritrditvijo zagotovljen umik.«³³ In, rečeno bolj grafično, ni zgolj Schreber tisti, ki je Božja mrha, ne velja zgolj zanj »Ta bi rad bil predsednik senata, ki se pusti f.....«³⁴, temveč se tudi o Bogu širijo zanimivi glasovi: »Aj prekleto, to gre težko z jezika, da se ljubi Bog pusti f.....«³⁵

Da bi torej ujeli smisel Schreberjeve transformacije, velja predlagati tri-stopenjsko konstrukcijo, ki jo je mogoče brati kot ponovitev Freuda z drugimi, bolj omejenimi sredstvi, tremi koraki enega glagola.

Izhodišče: »Jaz se čudim.« Kolikor čudenje nima svojega neposrednega vsebinskega protipola – z zanikanjem glagola bi dobili zgolj absurdno podvojitev »jaz se ne čudim, temveč se ne čudim« – gre v prvem koraku za formalno zanikanje povratnosti in subjektivnega občutka, zanikanje subjekta kot nosilca čudenja. »Jaz se ne čudim«, »Ne-jaz se čudim«, *Nicht-Ich wundere mich*, temveč »To me čudi«, *Es wundert mich*. Ta stopnja, ki ostaja na tleh standardne rabe, v prvi vrsti demonstrira Schreberjevo stališče, da je čudež *objektivna halucinacija*. Halucinacija kot čudež zanj namreč nikakor ni stvar subjektivne zaznave, temveč objektivno dejstvo: halucinacije niso preprosto (subjektivni) »vtisi, ki v dejanskosti ne obstajajo«, temveč so halucinacije natanko »živčni dražljaji, zaradi katerih tisti, ki jim je izpostavljen, verjame, da je teh vtisov deležen.«³⁶ Drugi stavek v formuli tako, kratko rečeno, zanika, da gre pri čudenju za Schreberjev vtis; nasprotno, zatrdi, da je nosilec čudenja neki brezosebni *Es*.

Ta prva pretvorba po smislu sovpade s Freudovim parom ljubezen-sovrastvo, kot smo ga v navezavi na pojem ambivalence razumeli zgoraj. A če je Freud še vztrajal na dvojici dveh notranjih zaznav, ki skupaj tvorita objektivno protislovje ambivalence, je tu situacija postavljena v drugo perspektivo. Kolikor gre namreč za pretvorbo znotraj glagola, ne pa za zamenjavo enega glagola z drugim, je tu protislovje postavljeno v samo izhodišče. Še več, kolikor imata oba elementa protislovja isti pomen, saj predstavljata zgolj dve formulaciji ene in iste vsebine, smo tu soočeni s povsem formalnim protislovjem, kjer niti prvega niti drugega elementa ni mogoče po vsebinskem kriteriju potisniti v nezavedno. Kot smo videli, v paru ljubezen-sovrastvo še vedno obstaja skušnjava, da bi samo enega od elementov označili kot nezavednega. Formalna pretvorba pa nam nasprotno pokaže, da je nezavedno samo protislovje, da je nemoč, da bi elementa izolirali drug od drugega, že kot takšna poteza nezavednega.

³³ *Ibid.*, str. 92 [125].

³⁴ *Ibid.*, str. 130 [177].

³⁵ *Ibid.*, str. 142 [194].

³⁶ *Ibid.*, str. 204 [306].

Zdi se, da je na ta način mogoče razumeti tudi Freudove besede, ki nas hkrati pripeljejo do druge transformacije: »To oporekanje, ki se v nezavednem tudi ne more glasiti kako drugače, pa pri paranoiku v tej obliki ne more postati zavestno.« Freud je tu jasen – nezaveden ni samo drugi element, *sovražim*, temveč samo oporekanje, ki všteje tudi negacijo glagola *ljubim*. Vzrok, da je to oporekanje nezavedno, je natanko v tem, da nadomestni stavek (*sovražim*) ne sovpade z negacijo prvega, vsebinsko nasprotje v celem ne doseže formalne negacije, objektivne ambivalence.

In ravno transformacija enega in istega glagola, kjer na ravni vsebine sploh ne gre za oporekanje – *čudim se in to me čudi* sta sinonima – ta formalni paradoks prikaže v čisti obliki. Pri Schreberju ni pomensko nasprotje tisto, ki sproži potrebo po projekciji; prav nasprotno: pomenska neprotislovnost dveh različic, ki sta v jeziku udomačeni, natanko omogočita Schreberjev projekcijski izum, ki je v strogem smislu edino, kar za Schreberja obstaja – projekcija se oprime neke že vnaprej dane možnosti v jeziku in jo razvije ne glede na vsebino. In ravno zato je Schreberjevo nezavedno lahko zgolj proizvod konstrukcije, je v določenem smislu zgolj formalno –, kar pa seveda ne pomeni, da nima vsebinskih učinkov.

Že zgoraj smo opozorili, da Freud v tretji korak formule uvede glagol *preganjati*, iz katerega ni mogoče izpeljati subjektivnega vzgiba in s katerim paranoik materializira objektivnost protislovja ljubim-sovražim. Toda tu je tretja stopnja še vedno vezana na določenega nosilca aktivnosti: »On« je tisti, ki »me« preganja. Glagol je po vsebini sicer »objektiven«, a to še ni objektivnost, ki jo kaže Schreberjeva projekcija – v njej gre natanko za formalno objektivnost glagola, glagol začne delovati kot objekt.

Tretja, projekcijska faza se zato ne glasi preprosto *Er wundert mich/mir*, »On me/mi čud(ež)i«, natančneje, to ni njen skrajni domet. Reakcionarnost, ki jo je mogoče pripisati projekciji, kolikor jo lahko razumemo kot udomačitev dvosmernosti povratnega glagola, zakoličenje njegovega nosilca, se hkrati pokaže kot svoja lastna negacija. Zunanosti, za katero gre v projekciji, namreč ne gre razumeti kot zunanost, ki izhaja od drugega subjekta, temveč je zunanost, ki nima nosilca, poudarek se nazadnje prenese na sam glagol *wundern*, glagol se osamosvoji. Formula Schreberjeve blodnje se tako glasi: »čudim se« – »to me čudi« – »čuditi«, pri čemer slednjega nedoločnika nikakor ne gre pisati z veliko. Ne gre za *das Wundern*, čudenje kot transcendentno načelo Schreberjevega univerzuma, temveč za nedoločnik kot ime afirmacije glagola v čistem formalnem, od utečene vsebine neodvisnem pogledu. Čista forma pa je pri Schreberju že kot taka nosilec materialnosti, vsi čudeži, ki jih Schreber dan za dnem zaznava na svojem telesu in v okolici, so nasledki znotrajjezikovne materialnosti, nasledki objektivacije glagola.

V čem je torej, znova, razlika med dvema Schreberjevima postopkoma,

posamostaljenjem glagola in znotrajglagolsko transformacijo? Razlika je, zanimivo, drobnejša, kot bi se zdelo na prvi pogled, saj je rezultat v obeh primerih dejansko enak: *glagol*. Posamostaljenje glagola v nemščini namreč prevzame natanko obliko nedoločnika, pregibnost glagola se v svoji zamrznitvi, v konceptualni enopomenskosti opre na svojo nevtralno formo – ali drugače, ko glagol predpostavi obstoj nevtralne forme, ko skuša misliti nevtralno neosebno, zdrse v samostalnik.

Transformacija glagola prav tako proizvede brezosebno, objektivno, prav tako proizvede glagol, a ključno je, da to ni nedoločnik, ni ime nevtralne, temveč strogo ambivalentne in protislovne forme. To je glagol, ki ga v jeziku ni mogoče poimenovati kot takega, a vendarle ga zunaj jezika ni. Če so posamostaljeni glagoli/nedoločniki Schreberjevi koncepti, ki so mu kot taki diktirani in postavljeni v navednice – in zato niso brez Božje samoironije, značilne za »osnovni jezik« –, pa je osamosvojeni, objektivirani glagol ravno ime Schreberjeve lastne konceptualizacije. Označuje njegovo vztrajanje na aksiomu ene živčevne substance, vztrajanje pri pogoju vzpostavitve kakršnega koli Svetovnega reda, vztrajanje pri pogoju vzpostavitve kakršnega koli pomena.

In za konec, kako Schreber odgovarja na vprašanje, ki smo si ga zastavili v izhodišču, vprašanje o združljivosti dveh Deleuzovih strategij? Mogoče je reči, da s tem, ko pokaže glagol kot objekt, hkrati posredno korigira oba Deleuzova zdrsa. Na eni strani pokaže možnost, da glagol kot ne-nevtralni nedoločnik deluje kot intenzivni moment, ki je *materialno* prisoten.

A na drugi strani zaostri tudi prvo Deleuzovo strategijo. Eden od primerov, ki ga Deleuze navaja kot primer paradoksnega elementa, je namreč primer Freudovega *Podganarja*, kjer kot element, ki posreduje med očetovo in Podganarjevo serijo, sledeč Lacanu izbere besedo »dolg«, ki pa ne nastopa niti v eni niti drugi seriji – ne izbere označevalnega koščka *raten*.³⁷ Pri tem je ključno, da *raten* tu razumemo »nedoločno«, radikalno označevalno, kolikor je sestavni del vsakega od elementov v nizu *Ratten* (podgane), *Raten* (obroki), *heiraten* (poročiti), *Spielratte* (hazarder), a sam ne nastopa kot beseda, kot *raten* (svetovati). Še več, morda ga je bolje pisati kot *rat-en*, kot »ratovati«, kot postajati-nedoločnik označevalnega drobca *rat*, ki v tem gibanju materializira Podganarjevo veliko prisilno idejo. Če so v prvi perspektivi vse besede iz niza obstajale pred tem označevalnim drobcem, pa je šele njegova osamosvojitve besede iz niza proizvedla kot niz in s tem, prav tako kot *wundern*, prestrukturirala polje – le da je *wundern* ostal cel.

³⁷ Tu gre za zdrs v pravem freudovskem pomenu, saj Deleuze v svoji neoznačevalni poziciji Podganarja (*Rattenmann*) zamenja za »Volčjega človeka«. Cf. *Logika smisla*, op. cit., str. 47.

UČINKI SMISLA V PSIHOANALIZI

ANA ŽERJAV

V svojem prispevku se bom osredotočila na vprašanje, kako je mogoče o smislu razmišljati v psihoanalizi, pri čemer se bom oprla na tri koncepcije smisla, ki jih lahko izluščimo iz različnih etap Lacanovega dela.¹

Uvodoma naj na kratko pojasnim, zakaj se mi zdi v Lacanovem poučevanju vprašanje smisla zanimivo in tudi danes, morda zlasti danes, izjemno aktualno. V okviru historične bilance je znano, da je Lacan svoj prispevek k smislu vpeljal skozi zvestobo Freudu, ki je bila mišljena kot intervencija proti psihologizaciji psihoanalize v IPA. Reartikulacija smisla je zanimiva predvsem zaradi konteksta, ki je Lacana in psihoanalizo prisilil v ponovni premislek statusa nezavednega, vprašanja govornice in subjekta ter seveda vprašanja psihoanalitične prakse. Z nekoliko nujne poenostavitve bi lahko postavili hipotezo, da je bila tematizacija smisla torišče Lacanove teoretske in praktične intervencije. Smisel je točka, na kateri je Lacan prekinil s prevladujočim *sensus communis* psihoanalitičnega esteblišmenta. In moj tukajšnji prikaz logike oziroma topologije smisla bo temeljil na predpostavki, da je smisel, ki se mu kasneje doda moment nesmisla, tekom celotnega Lacanovega poučevanja funkcioniral kot stožer psihoanalitičnih odločitev. Smisel je tista točka Lacanovega dela, ki psihoanalizo ohranja v nenehni napetosti do psihologizma zdravega razuma, do transcendence Drugega in do relativizma načela realnosti.

Wittgensteinov smisel

Za elaboracijo tega, kje psihoanaliza zajame smisel, bom vzela neko filo-

¹ Članek je nekoliko predelana verzija prispevka na kolokviju z naslovom »Smisel in nesmisel v sodobni filozofiji, psihoanalizi in politiki«, ki je potekal na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU novembra 2006.

zofska tematizacijo smisla, in sicer Wittgensteinov *Logično-filozofski traktat*.² Wittgenstein se namreč v *Traktatu* približa točno tisti razsežnosti smisla, na katero se je kasneje, sicer po čisto drugi poti, zlasti prek vplivov lingvistike, oprla tudi Lacanova psihoanaliza.

Traktat je v osnovi knjiga, ki podaja definicijo tvorjenja smiselnih stavkov in s tem povezanega statusa znanosti, logike in etike. Eden od temeljnih Wittgensteinovih aksiomov trdi, da so stavki slike sveta. S ključno podmeno, znano pod imenom stavčnega atomizma, ki pravi, da je vsak stavek natanko ena sama slika, oziroma drugače, da je en stavek slika natanko ene reči. Gre za razmerje 1:1, torej en stavek, ki mu ustreza ena in samo ena reč. Nadaljnja usoda atomarnih stavkov, ki v logiki funkcionirajo kot zaključene enote, njihovo povezovanje v jeziku in pomeni, ki jih tvorijo, vse to je seveda problem, toda Wittgenstein na tej strogo logični ravni vztraja pri tem, da je govornica, če jo očistimo vseh napačnih rab, v temelju enoznačna ali celo enosmiselna. V kolikor je mogoče jezikovni logiki pripisati status znanosti, se smisel, očiščen običajnega pluralizma, umešča na ontološko raven imenovanja, se pravi tistega konstitutivnega momenta govornice, ki meri na točko same preslikave reči v jezik in s tem rojstva, začetka besede:

B	B	B
↑	↑	↑
R	R	R

Te strogo logične povezave med rečmi in besedami so edino, kar se od izkustva in od vsakdanje govornice vpisuje v režim nujnega. Vse drugo, se pravi vse, kar ni v pristnem pomenu besede atomarno, temveč zadeva korelacijo med besedami ($B \rightarrow B$), je kontingentno, in po Wittgensteinu ne more biti predmet logične znanosti. Toda že na tej čisto logični oziroma ontološki ravni Wittgenstein po neki imanentni nujnosti tvorjenja smiselnih stavkov zdrsne v etiko. Kar lahko zaostriamo v postavko, da Wittgensteinov stavčni atomizem stoji in pade z enačbo, ki jo vpelje med ontologijo (oziroma znanostjo) in etiko. Logična identiteta ontologije in etike je pogoj, da se lahko logika etablira kot znanost. In sicer zato, ker je ontološki postopek logičnega atomizma nerazločljiv od prepovedi, ki regulira njegovo pravilno rabo. Ta prepoved se nanaša na privativni modus smisla, ki se dodaja njegovemu afirmativnemu modusu. Wittgenstein na str. 65 v *Traktatu* pravi, da je smisel tisto, kar stavki trdijo, vendar pod predpostavko, da obstaja med izrekanjem in kazanjem radikalna antinomija. Drugače rečeno, obstaja nekaj, kar stavek

²Prim. Ludwig Wittgenstein, *Logično-filozofski traktat*, MK, Ljubljana 1976.

sicer kaže, vendar pa tega po definiciji ne more izreči. To neizrekljivo vsakega stavka je njegova logična forma, ki je hkrati tudi logična forma sveta, se pravi ne le logična forma nekega partikularnega stavka, temveč logična forma celote tistega, o čemer se stavki izrekajo. Stavki so torej smiselni, če so enoznačne preslikave elementov sveta, pri čemer pa ostaja sama operacija te preslikave za stavek neizrekljiva. Stavek o preslikavi ne more reči ničesar, vendar pa jo v tem, ko nekaj izreka, implicitno tudi že kaže. Smiselni stavek je skratka rezultat, ki ga dobimo z enolično preslikavo reči v jezik, hkrati s tem smislom pa nujno nastopi tudi preostanek (ne)smisla, neizrekljiva logična forma stavka, torej operacija preslikave, ki se skozi smiselni stavek sicer kaže, vendar hkrati predstavlja mejo in prepoved samega stavka. Ta dvojnost, podvojitvev atomarnih, smiselnih stavkov na izrekljivo in neizrekljivo, razcep smisla na smisel in nesmisel, je drugo ime za Wittgensteinov smisel. Tako da lahko rečemo, da je stavek smiseln samo v primeru, če je hkrati tudi prepovedan, oziroma drugače, da je vsak smiselni stavek vselej že svoja lastna prekoračitev. Smisel je, tako kot subjekt – in tu se že nakazuje strogo logična povezava med smislom in subjektom –, meja sveta, meja samih stavkov, kolikor zaseda natanko tisto področje avtoreferenčnosti, ki je, če naj ohranimo njihovo smiselnost, za govorico prepovedano. Wittgenstein konec koncev pristane na krožni definiciji smisla: stavki so smiselni pod pogojem, da enoznačno slikajo svet in da hkrati o smislu te preslikave ničesar ne izrekajo, temveč to zgolj kažejo. Oziroma, če zaostriamo: stavki so smiselni, če o svojem lastnem smislu molčijo. Znanstvena jasnost jezika je vezana na prepoved osmišljanja smiselnih stavkov, se pravi na prepoved, da bi stavki izrekli svoj lastni smisel. Tvorjenje smiselnih stavkov skratka pogojuje prepoved metapozicije, ki iz jezika v njegovi znanstveni opredelitvi izključi možnost formulacije paradoksov, kakršen je, denimo, tisti paradoks, ki je filozofijo mučil že od nekdanj – sloviti paradoks lažnivca. Logična znanost je torej enoznačna, toda za ceno tega, da izključi konstitutivni razcep naravne govorice: razcep na smiselno izjavo in na možnost, ki jo ponuja sleherna govorica, na reflektivno operacijo izjavljanja o tej smiselni izjavi. Razcep na smisel kot objekt oziroma kot izjavo in na izjavljanje o tem objektu-smislu. In natanko na tem prepovedanem mestu je celoten *Traktat* kot knjiga o logiki smisla. Odtod Wittgensteinova metafora, da je treba lestev, ko smo po njej enkrat splezali, odvreči – ko osmislimo smisel stavkov, se izkaže, da je osmišljanje postopek, ki ga logika smisla prepoveduje. Logika smisla se lahko odvije zgolj kot svoja lastna prepoved. Pri čemer pa ostane sam status te retroaktivne prepovedi glede na utemeljitev znanstvene ontologije paradoksen: prepoved namreč nastopi na točki, kjer se v logiki jezika razpre možnost paradoksa. Etika torej nastopi zato, da ontologiji jamči njen smisel in prepreči nastajanje

protislovij – ontologiji prepreči njen zlom. Logika smisla, ki utemelji znanstvenost jezika, je potemtakem logika, za katero se naposled izkaže, da je bila natanko kot definicija logične znanosti, ki se izreka o pogojih možnosti tvorjenja smiselnih stavkov, operacija, ki je popolnoma odvečna, nemožna in za govorico, če naj bo znanstvena in smiselna, pravzaprav prepovedana.

Sicer bi bilo zanimivo preučiti, kako se Wittgensteinu vprašanje etike kot nekakšen odmev te imanentno etične zahteve vsakega stavka eksplicitno postavi šele ob koncu *Traktata*. Na str. 161 na primer pravi, da mora biti »smisel sveta zunaj njega« oziroma da je »etika transcendentna«. Natanko tako, kot je že vsak smiselni stavek zunaj samega sebe oziroma kolikor sam sebe transcendirata. Etika, ki je transcendentna svetu, je analogna etični razsežnosti stavčnega univerzuma.

Wittgensteinova etična maksima, ki nastopi kot logični preostanek *Traktata* in po kateri je treba o tistem, o čemer ne moremo govoriti, molčati, pravzaprav priča o nemožnosti utemeljitve logične znanosti. Etika nastopi kot regulativ, ki se vpiše na točko nemožnega ontologije. Nemožno torej ni le nemogoče, temveč je poleg tega še prepovedano, in sicer zato, da se lahko logika smisla vzpostavi kot znanost. Ključna glagola Wittgensteinovega imperativa molka tako sodita v dva različna reda: o čemer ne *moremo* govoriti – glagol »moči«, *können*, sodi v polje ontologije, se pravi pogojev možnosti izrekanja smislov –, o tem moramo molčati – glagol »morati«, *sollen*, pade v polje etike, ki je na točki nemožnega preostanka konstituiranega smisla sveta in stavčnega univerzuma kot takega.

Smisel v preteklem prihodnjiku

Če Wittgensteinov dispozitiv obrnemo k Lacanu, dobimo njegovo osnovno ambicijo: Lacana je namreč v izhodišču zanimala natanko ta neizogibna in obenem prepovedana dimenzija Wittgensteinovega smisla. Smisel ga je zanimal kot tisti fenomen v govorici, ki priča o tem, da naravna govorica po definiciji ne more izreči vsega smisla, da je smisel točka njenega lastnega razcepa. Lacan je psihoanalizo usmeril k tistemu imanentnemu smislu stavkov, ki ga smiselni stavki implicitno proizvajajo kot svojo logično formo, vendar o njem hkrati molčijo. Zato Lacan, v nasprotju z Wittgensteinom, znanosti ni utemeljil na preskriptivni zamejitvi možnosti njene aplikacije. Ravno narobe, psihoanalizo je koncipiral kot prakso, ki se odpira proti smislu, ki sloni na tem, da ta nemožni, nični, odsotni smisel govora, njegovo logično formo realizira znotraj njega samega. Lacanova začetna stava je bila, da je smisel neizgovorljivo govora, ki pa ga je mogoče skozi analitični del *v celoti* ude-

janjiti znotraj tega govora. In ultimativna točka analize, kakršno predstavi na primer v svojem prvem Seminarju v obliki postopne spiralne dialektike subjekta in drugega, je popolna realizacija resnice nezavednega oziroma realizacija subjektive biti, realizacija smisla na ravni simbolnega reda.

Takšna afirmacija smisla nezavednega, ki ga subjekt skozi analizo dovrši v simbolnem, se eksplicitno loči od vsaj dveh drugih koncepcij smisla. Prva je psihologistična, pri čemer bomo psihologijo razumeli kot postopek *identifikacije* nezavednega oziroma podzavestnega, zavesti zunanjega smisla. Za psihologistično dispozicijo je smisel subjektivni *a priori*, bodisi v obliki imaginarnega, objektivnega smisla realnosti, na raven katerega je treba v analitičnem procesu postaviti jaz – smisel funkcije jaza kot instance, ki enoti in sintetizira izkustvo, je v tem primeru norma tistega jaza, katerega enotnost razjedajo simptomatski vdori –, bodisi ima smisel obliko dane, imaginarno-simbolne nezavedne tvorbe, travme, želje, perverzije, fantazme, ki jo je treba spraviti na površje – osnovna paradigma takega nazora so Jungovi arhetipi, se pravi obča mesta nezavednega, ki naj jih subjekt v analizi pripozna za svoja lastna, torej podzavestne, obččloveške predpostavke. In, rečeno mimogrede, če je Freudovo delo zanimivo prav zaradi vztrajanja v precepu, v neodločljivosti med ontogenezo in filogenezo, pa na tej točki ni mogoče spregledati Jungove eksplicitne diskreditacije ontogeneze v korist filogeneze – singularnost subjekta se v primeru osmišljanja nezavednega skozi primarne, temeljne tipe duševnosti, ki jo vzročno determinirajo, izniči v univerzalnosti človeške vrste.

Lacan gre v boju proti psihologizaciji nezavednega celo tako daleč, da psihoanalizo na nekem mestu eksplicitno *izenači* z realnostjo. Zastavek je seveda velik, saj je psihoanaliza kot praksa, ki obravnava nezavedno, s tem postavljena na čisto simbolno površino. Nezavedno tako ni neki onstran realnosti, ki je bodisi subjektiven bodisi objektivni, temveč nastopi v specifični simultanosti z izkustvom, ki ga sicer posreduje. Psihoanaliza je tu mišljena kot praksa stroge imanence nezavednega:

[...] psihoanaliza, se pravi tisto, kar neki postopek odpre kot izkustveno polje, *je* realnost. Realnost je v njej postavljena kot absolutno enoznačna. [...] Mistično privzetje nekega smisla onstran realnosti ali kakršnega koli univerzalnega bitja, ki se v njej manifestira skozi podobe – ali je to združljivo s freudovsko teorijo in s psihoanalitično prakso? – Kdor bi psihoanalizo jemal za takšno, bi se gotovo motil. Glede na to, da naj bi služila za pregledovanje 'notranjega izkustva', je to za ceno, da je treba že v izhodišču spremeniti njegov status.³

³ Jacques Lacan, »De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité«, v: *Autres*

Če je osnovna topološka orientacija psihološke doktrine notranjost, ki v onstranstvu površine predpostavi zavesti odtegnjeno globino, temačno stran duševnosti, ki hrani skrivnosti človeške želje in njene zgodovine, potem psihoanaliza za Lacana topološko gledano ne nastopi na drugi, temveč na isti strani površine psihične realnosti. Kot je znano, je Lacan v psihoanalizo vpeljal vrsto topoloških modelov, ki so sprevrgli klasične dihotomne in opozicijske predstave prostora. Psihoanalizo je skonstruiral v prostoru, v katerem je mogoče klasične izključujoče opredelitve misliti skupaj. Denimo Möbiusov trak, ki ga konstituira dozdevek dveh strani, prave in narobne, ki pa sta med seboj povezani z zasukom, ki med njima vzpostavi kontinuiteto. S prave strani je torej mogoče neposredno preiti na narobno stran in obratno. Oziroma drugače, zahvaljujoč zasuku, ki geometrijski trak obrne za 180 stopinj, je prava stran vselej že narobna in obratno. Namesto dveh ločenih, a v temelju homogenih entitet, je torej treba misliti dve heterogenosti hkrati. Če odmislimo eno, vedno izgubimo tudi drugo, in ko izberemo eno, smo vedno že izbrali obe.

Ta topološki ekskurz bi v navezavi na smisel evociral naslednje: doktrina tako imenovane *ego psihologije* svojo prakso definira kot postopek, ki iz nezavednega kot nedostopnega onstrana zavesti izlušči neki arhaični smisel, s čimer absorbira nesmiselne deviacije in stranpoti nezavednega. Toda če naj ostane jaz gospodar v lastni hiši, potem mora biti tisto, kar najde onstran tega, kar je, identično njemu samemu. Realizacija smisla v takšnem dispoziitivu funkcionira kot identifikacija nezavedne forme-arhetipa, za katerega je analiza golo prizorišče, oder, na katerem se nezavedno odigra vpričo analitika, ki je v tem primeru nema priča takšnega razvoja drame, kakršnega je v analizantovem nezavednem že predpostavil. Smisel in nezavedno tu nista zadevi subjekta, temveč analitikova vednost, s katero se analizant ob izteku analize identificira.

Drugi rob Lacanove vpeljave subjekta smisla kot subjekta nezavednega je, pogojno rečeno, strukturalizem. Pogojno rečeno zato, ker Lacanovo razmerje do strukturalizma ni bilo enoznačno, kolikor je določene poteze strukturalističnega programa ohranil ali zaostрил, določene zavrgel.⁴ Kljub temu pa je mogoče strukturalizem vsaj kot izhodiščni program identificirati z določenim postopkom, ki se manifestira kot neposredni obrat psihologistične pozicije. Če namreč psihologizem vztraja na ekspoziaciji izvornega smisla biti, potem strukturalizem ne vztraja na ontologiji prezence oziroma prisotnosti biti, temveč na ontologiji diference: strukturalizem je ontologija

Écrits, Seuil, Pariz 2001, str. 351–352.

⁴Za razmerje Lacanove psihoanalize do strukturalizma prim. Jean-Claude Milner, *Žasno delo*, ZRC SAZU, Ljubljana 2005, in *Strukturalizem*, Krtina, Ljubljana 2004.

čistih razlik. Struktura je čista negativnost, ki nastane tako, da popolnoma nedoločene, amorfne gmote v nekem trenutku trčijo druga ob drugo, pri čemer ta popolnoma kontingentni dogodek proizvede reze, delitve, ki vzniknejo kot lastnosti zgolj glede na razliko do vseh drugih lastnosti. *Ens* ali entiteta je za strukturalizem posledica čistega negativizma strukture, ki predhodi vsaki možni (označevalni) artikulaciji vrednosti.

V čem bi bil torej za Lacana problem te osnovne strukturalistične postavke? V tem, da tako koncipirana struktura pogoltne subjekta. Za strukturalizem sta pojma subjekta in strukture v strogi antinomiji: struktura na negativen način determinira celoto svojih učinkov, vključno in zlasti z učinkom subjekta. Subjekt je, daleč od tega, da bi bil agens strukture oziroma njen dejavni vzrok, goli strukturni člen, ki v njej zasede predisponirano mesto. Za strukturalizem je klasična koncepcija subjekta arhaizem, ki je v preučevanju simbolne realnosti brez vsake epistemološke vrednosti.

Če tu anticipiram Lacanovo postavko, po kateri je »subjekt učinek označevalca«, bi zanjo lahko rekli, da drsi med dvema poloma: na eni strani se loči od psihologističnega jaza, ki se govornice dozdevno pollašča za svoje lastne smotre, na drugi pa od strukture, ki subjekta determinira kot eno od svojih posledic. Domet te postavke torej ni preprosto v tem, da lahko označevalna struktura vnaprej določi pojavitev subjekta. Poanta te teze, ravno nasprotno, odločilno sloni v tem, da je subjekt sicer determiniran učinek strukture, se pravi, da ga govornica določa v njegovi biti, in ne obratno, vendar pa je hkrati tista točka, kjer ta samozadostni označevalni determinizem strukture odpo-ve. Subjekt v strukturi nastopi nepričakovano, na podlagi strukture ga ni mogoče predvideti, nikoli ni tam, kjer bi ga lahko predpostavili. Če tu pozvamem Milnerjevo formulacijo, je subjekt za Lacana ne-katerakoli lastnost katerakoli strukture,⁵ se pravi tisti nujni preostanek poljubnih struktur, ki prepreči, da bi se v determiniranju svojih lastnosti v celoti prekrivale. Subjekt torej ni agens strukture, temveč njen učinek, toda ne katerikoli učinek, temveč natanko tisti, pri katerem označevalni determinizem trči na svojo notranjo mejo. Subjekt je dokaz, da je struktura živa in da se lahko v pravem pomenu realizira šele skozi subjektivno dejanje, ki anticipira njen smisel.

Vzemimo torej realizacijo subjekta smisla v precepu med dano prezenco smisla in načelom determinizma razlik oziroma determinizmom strukturnih mest. Lahko bi rekli, da Lacanov subjekt smisla odgovarja na staro filozofsko vprašanje o univerzalijah, ki dobi v psihoanalizi dvojno obliko: prvič, ali je mogoče kontingenco nezavednega spraviti na stopnjo univerzalnosti arhetipov; in drugič, ali nezavedno, če sprejmemo, da je strukturirano kot

⁵ Prim. J.-C. Milner, *Žasno delo, op. cit.*

govorica, participira na univerzalnem že po tem, da je strukturirano? Spor o univerzalijah nastopi kot dvojno vprašanje o smislu: ali je subjekt zvedljiv na skupni smisel in ali je struktura edini možni smisel subjekta? Lacan odgovor na to vprašanje formulira kot inavguracijo temeljnega zastavka psihoanalize, in to natanko v *Rimskem govoru*, ki ga lahko v celoti beremo kot komentar spora o univerzalijah: univerzalno polje govornice ali partikularna funkcija govora? Kako lahko psihoanaliza medsebojno artikulira ta dva člena, upoštevajoč, da sama ni ne na strani imaginarnega formalizma psihologije ne na strani simbolnega determinizma struktur in še manj na strani partikularizma zdravega razuma? Lacanov subjekt smisla v tem pogledu odgovarja na tri aspekte: na dejstvo, da za psihoanalizo ni skupnega, ni Enega smisla, da smisel za psihoanalizo ni goli učinek strukture in da psihoanaliza ni niti praksa, ki bi merila na produkcijo partikularnih smislov, na brezmejno množstvo smislov. Psihoanaliza je kot praksa mogoča samo, če v partikularnosti subjektovega govora izsili univerzalni moment govornice, če prazni govor prisili, da v sebi realizira polni smisel. Takšen smisel, ki ni ne smisel nezavedne danosti ne smisel kot učinek negativnega determinizma strukture, je mogoč zgolj kot smisel v preteklem prihodnjiku, smisel, katerega logični čas je čas prenatrjenega trenutka sklepa:

To, kar se realizira v moji zgodovini, ni preteklost, definirana s tem, kar je bilo, ker to ni več, niti perfekt tega, kar je bilo, v tem, kar sem, temveč *pretekli prihodnjik* tega, kar bom za to, kar ravnokar postajam.⁶

Oba diferencialna stavka te definicije zgodovine lahko beremo natanko kot odmik na eni strani od psihologije transcendence smisla biti (zgodovina ni *pretekla* preteklost, se pravi to, kar je nekoč bilo, pretekle travme, bolj ali manj boleča življenjska zgodba) in na drugi strani lahko definicijo beremo tudi kot odmik od transcendence strukture (zgodovina ni *sedanja* preteklost, tista, ki še vedno determinira mojo lastno prisotnost). Zgodovina je strogo imanentna govoru, in cena, ki jo mora plačati za to imanenco, je ta, da je lahko kot zgodovina v simbolnem šele realizirana, pri čemer se sama realizacija ujame v časovno zanko: zgodovina je lahko edino to, kar se kot kontingenca preteklosti v sedanjosti realizira kot bodoča nujnost:

Bodimo kategorični: v psihoanalitični anamnezi ne gre za realnost, temveč za resnico, zakaj polni govor ima ta učinek, da preureja naključ-

⁶J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 119 (malenkost preoblikovan prevod).

nosti preteklega in jim daje smisel bodočih nujnosti, kolikor jih konstituira tisto malo svobode, s katero jih subjekt spravlja v prisotnost.⁷

Drugače rečeno, tisti smisel, ki zanima psihoanalizo, ni učinek smisla, ki ga ima na analizanta prepoznanje njegove lastne preteklosti s strani Drugega, psihoanalizo prav tako ne zanima smisel kot determinirajoči vzrok njegove pripovedi, temveč smisel, ki nastopi tako rekoč v zevi med vzrokom in učinkom, se pravi tisto, kar se *bo bilo* kot smisel šele realiziralo. V tem pomenu je psihoanaliza aksiomatična, saj gradi na postavki, ki ne izvira iz realnosti, ampak se ji doda, s čimer hkrati odloči njeno lastno resnico. Smisel je torej moment, ki ni ne dan ne determinirajoč, temveč proizveden kot tisto, kar pretvori kontingenco zgodovine v usodno nujnost. Subjekt smisla je v pravem pomenu besede *postajanje* svoje lastne usode, »*pretekli prihodnjik* tega, kar bom za to, kar ravnokar *postajam*«. Psihoanaliza, ki postavlja nezavedno pod pogoj imanence govora, zaradi česar nezavedno ni ne onstran ne tostran zavesti, sedanjosti onemogoča dostop do preteklosti. Preteklost je zanj ne-možna, ne obstaja: doseže jo lahko šele skozi časovni obrat, skozi odločitev, postavko, izum njenega bodočega smisla. Preteklost je torej mogoča s stavo, da je subjekt v postajanju smisla to, kar bo vselej že bil. Zgodovina se izčrpa v simbolni kreaciji – Lacan v tej fazi govor identificira s čistim dejanjem. In natanko to dejanje, ki je v pravem pomenu besede determinirajoče, saj odloči subjektivno usodo, je moment, kjer subjekt doseže tisto malo svobode, ki jo omogoča realizacija njegove biti v redu simbolnega.

Smisel in nesmisel

Ta prva Lacanova zastavitev subjekta smisla se v celoti umešča pod oznako simbolnega determinizma. Toda ne toliko v obliki klasične postavke o podvrženosti subjekta Drugemu govornice, njegovi skrepenelosti v označevalcu, v obliki postavke nezavednega kot mesta Drugega ipd. – vse to je bilo sicer za rehabilitacijo psihoanalize konstruktivnega pomena. Tisto, kar si v širšem kontekstu zasluži ime simbolnega determinizma, je Lacanova stava, da lahko subjekt tisti moment smisla, ki se govoru po definiciji izmika, v polni meri realizira v registru simbolnega. Simbolni determinizem torej pomeni, da simbolno v zadostni meri determinira imaginarno, simbolno in realno, da je simbolno tisti od treh, ki mu na določen način uspe absorbirati njihovo heterogenost. V zaostreni obliki je mogoče reči celo, da simbolni de-

⁷ *Ibid.*, str. 79.

terminizem izključi realno: Lacanova definicija polnega govora kot govora, ki se vzpostavi v identiteti s tistim, o čemer govori,⁸ je definicija, ki vpelje identiteto med resnico (simbolnim) in njenim objektom (realnim). Polni govor, ki izreka resnico, v zadnji instanci izčrpa realno, asimilira in absorbira celoto realnega, ki se mu upira. Lacan v tej prvi fazi analizo postavi pod simbolni ideal, ki normira njen potek: subjekt se ob koncu analize v simbolnem realizira kot čista bit, smisel biti, torej kot ultimativni smisel nezavednega, ki je hkrati tudi smisel njegove lastne usode. To specifično gibanje k identiteti resnice in realnega, ki nastopi ob koncu analize, je mogoče razbrati tudi v eni od Lacanovih opredelitev poteka analize, ki omenjeno gibanje povezuje z diskrepanco med objektom subjektovega govora in dejstvom, da se ta govor naslavlja na Drugega:

Dejali smo, da subjekt začne analizo tako, da govori o sebi, ne da bi govoril vam, ali tako, da govori vam, ne da bi govoril o sebi. Ko vam bo lahko govoril o sebi, bo analiza končana.⁹

Identiteta med simbolnim in realnim, polna realizacija smisla v simbolnem, ki jo ta prvi dispozitiv Lacanovega poučevanja izpostavi kot iztek psihoanalize, se v nadaljevanju Lacanovega dela, če skrajno površno skiciram njegov potek, prevesi tako rekoč v svoje zrcalno nasprotje: smisel kot izmikajoči moment simbolnega in hkrati moment, ki se lahko v njem v celoti realizira, se postopoma prevesi na stran nesmisla – v točko, ki v Drugem konstitutivno manjka in je zato v njem po definiciji tudi ni mogoče realizirati. Nesmisel je zunaj Drugega, kolikor je Drugi kraj produkcije smisla, in torej nastopi kot njegova notranja meja. Nesmisel postane sinonim za to, da subjekt v simbolnem nima biti oziroma da njegova realizacija v redu simbolnega po nujnosti sovpadе z določenim simbolnim mankom. Subjekt je glede na simbolno vselej v precepu med tem, da pade pod atribut smisla, za ceno tega, da nima biti, oziroma tem, da se lahko v red biti umesti le tako, da nima nobenega smisla. Nesmisel nastopi v preseku teh dveh nemogočih alternativ. Toda ta vrzel nesmisla v Drugem dobi sedaj svoj skorajda naturalistični korelat – podvoji jo vrzel v realnem, ki je vrzel telesa, seveda tistega telesa, ki stopa v simbolno konstitucijo.

Lacan v XI. Seminarju, v katerem je mogoče detektirati to novo paradigmo (ne)smisla, vpelje strogo topološko analogijo med simbolno zevjo

⁸ Prim. J. Lacan, »Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 381.

⁹ J. Lacan, »Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud«, v: *Écrits, op. cit.*, str. 373, opomba I.

nezavednega in realno zevjo telesa, zaradi katere se njegova seksualna konstitucija ne opira na enoznačen seksualni cilj spolne reprodukcije, temveč na pluralizem erogenih con – v tem pogledu je človeška seksualnost že v temelju polimorfno perverzna: telesa, ki vstopajo v označevalec, so po svoji naravi razkosana. Dejstvo, da seksualnega objekta ni mogoče enoznačno določiti, bo torej imelo dve posledici: najprej evidentno dejstvo, da ljudje v spolna razmerja ne vstopajo po matrici »katerakoli ženska za kateregakoli moškega in obratno«, ki bi z ekvivalenco, ki ukine možnost izbire, med spolnima partnerjema vzpostavila harmonijo. In drugič, če človeška seksualnost ne nastopi v paru moškega in ženske, temveč v pluralizmu objektov, vezanih na specifične erogene cone, to še ne pomeni, da lahko posamezni objekt gona nadomesti harmonijo spolnega para. Drugače rečeno, dejstvo, da objekt ni Eden in hkrati katerikoli (poljuben moški oziroma ženska), temveč da so objekti gona mnogoteri in delni (vezani na zev posamezne erogene cone, torej skopični, analni, oralni in zaklinjalni), ne pomeni, da množstvo objektov preprosto nadomesti odsotni Eden-objekt spolnega razmerja. Lacanova postavka, da »ni spolnega razmerja«, ne velja zgolj na ravni imaginarnega razmerja med spoloma, pač pa tudi na ravni vsakega spola posebej. Kar drugače rečeno pomeni, da je realna zev v telesu vsakega od spolov absolutna. Ni torej mogoče, da bi katerokoli telo s poljubnim objektom gona zacelilo, prekoračilo svojo lastno vrzel. Objekt mali *a* kot objekt gona torej ni ta ali oni objekt, ki lahko v najboljšem primeru zbuja le videz realne zadovoljitve. Nasprotno, objekt gona je tisti objekt, ki se proizvede kot preostanek kroženja okoli objekta, ki ga gon v tem, ko ga obkroži, vsakokrat znova tudi zgreši.

Ta objektni korelat, ki ga Lacan v XI. Seminarju priključi simbolni od-tujitvi v klasičnem pomenu besede, ni brez posledic niti za koncepcijo nezavednega niti koncepcijo psihoanalitične prakse. Če se je nezavedno v prvi etapi umeščalo pod okrilje Drugega, občega in danega polja pravil, Zakona, znotraj katerega mora subjekt realizirati svojo lastno usodo, nezavedno sedaj nastopi kot nekaj živega, presihajočega, pulzirajočega. Glede na realno predpostavko statičnega polja zgodovine nezavedno učinkuje kot čista diskontinuiteta: proizvaja dogodke, reze, ki se v čas vpisujejo kot čiste kontingence. Formula, po kateri je nezavedno strukturirano kot govorica, dobi svoj gon-ski ekvivalent – nezavedno je strukturirano v obliki vrše, mehurja, topološko gledano je identično erogeni coni. Nezavedno in erogena cona – oboje je nekakšna utripajoča zev, ki se odpira in zapira. Ta topološka identiteta med tistim, kar sodi v red simbolnega, in registrom gona, užitka, zadovoljitve, poveže dva heterogena registra, ki sicer nimata nobene skupne mere.

Če je torej Lacan v izhodišču smisel koncipiral kot realno, ki se mani-

festira v simbolnem in ki je bilo za subjekta hkrati tudi edino možno realno (konceptija smisla-resnice-govora, ki stopi na raven občega polja govornice), se register realnega sedaj v celoti osamosvoji. Realno postane to, kar simbolnemu po definiciji uhaja, česar simbolno ne more nikoli integrirati, in tisti moment, ki v njem kvečjemu participira na realnem, ni smisel, ampak nesmisel. Realno je meja smisla, ki ima v simbolnem učinke nesmisla. Sledeč takšni dispoziciji se spremeni tudi pojmovanje psihoanalitične prakse:

Psichoanalitična intervencija ne sme biti v nobenem primeru teoretična, prepričevalna, torej zapovedovalna; biti mora dvoumna. Analitična interpretacija ni namenjena temu, da bi jo razumeli; namenjena je temu, da povzroča nejasnost.¹⁰

Psichoanalitična intervencija v simbolno konstituirano realnost vnaša realno, dozira tesnobo, pri čemer govora ne identificira s smislom, temveč označevalce reducira na njihov konstitutivni nesmisel. Analitična interpretacija zruši temelje smisla in zamaje fantazmo, ki konstituira in drži skupaj neki partikularni, in splošneje, sleherni možni svet. Samo pod pogojem, da psihoanalitična intervencija učinkuje nesmiselno, da analizanta preseneti prav s tem, da nima v danem kontekstu njegovega govora nobenega smisla, lahko premakne koordinate in sproži nov asociacijski niz. Pri čemer konec analize ni več vezan na idealizacijo smisla oziroma na polno realizacijo subjekta v Drugem, temveč na osamitev vrzeli Drugega, nesmisla, ki ga v realnem podvaja objekt *a* – konec analize je »identifikacija« subjekta z realnim objekta, ki sovpade s prekoračitvijo fantazme, z afirmacijo radikalnega nesmisla in izločitvijo, ločitvijo objekta *a* od njegove idealizacije v Drugem. Konec analize je prehod subjekta od velikega Drugega k malemu drugemu. Modalnost psihoanalize se s tem prevesi iz nujnega v kontingentno: realizacija nemožnega smisla nezavednega, ki subjekta v Drugem vpiše v nujnost njegove lastne usode, pade v kontingenco objekta *a*, ki se v realnem dodaja sami nemožnosti Drugega. Psihoanaliza tako ni več praksa, ki nemožno pretvarja v nujno, temveč praksa rokovanja z nemožnim, ki se konča z izvrženjem, z izločitvijo nečesa radikalno kontingentnega.

Smisel med R, S, I in sintomom

Pozna etapa Lacanovega poučevanja je še dodaten in pravzaprav ključen

¹⁰J. Lacan, »Odgovori na vprašanja študentov«, v: *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1995, str. 91.

obrat logike oziroma topologije smisla. Smisel predvsem ni več enoznačen in ni več vezan izključno na register simbolnega: je smisel, razcepljen oziroma raztrojen na registre R, S, I. Imaginarni smisel, simbolni smisel, realni smisel (kar je sicer *contradictio in adjecto*¹¹). Pozni Lacan je skratka Lacan črkovnih permutacij in protislovij, tudi in predvsem protislovij smisla, ki jih proizvaja križanje, sekanje, vozlanje heterogenih registrov. V tem pogledu je vprašanje smisla pravzaprav paradigmatično.

Trije registri povzemajo, reartikulirajo, zastrujejo Lacanove koncepte. V *Televiziji* lahko identificiramo tole razporeditev: imaginarni smisel je smisel zdravega razuma, fantazmatsko osmišljanje sveta, zastiranje njegove konstitutivne vrzeli. Simbolni smisel je nesmisel, točka, na kateri smisel manjka, njegova meja, inherentna razlika, razcep, Drugi, ki je konstitutivno necel. Realni smisel je užitek-smisel, zapis *jouis-sens* združuje *jouissance* kot užitek in *sens* kot smisel, denimo užitek kot edini smisel simptoma. Seminar *Sintom* doda še zapis *j'ouïs-sens*, slišim-smisel oziroma tisto, kar slišim, ni nikoli nič drugega kot smisel, kolikor je smisel način, kako postane užitek možen, slišen oziroma razumljiv.¹² Zaradi tega realnega užitka-smisla pade psihoanaliza na raven prevare, sleparstva: nejasni užitek simptoma razrešuje z vnašanjem smisla. Toda ker je smisel vselej imaginaren, nikoli ne doseže realne točke razrešitve simptomatskega vozla, sestavljenega iz treh obročev. Osmišljanje simptoma in njegovo (re)produciranje se lahko nadaljuje v slabo neskončnost. Psihoanaliza torej uspe samo pod pogojem, da spodleti, da se reši transferne hipoteze, da je govorica simptoma smiselna. Psihoanaliza je torej prevara, ki je na ravni svojega pojma le, če pripelje subjekta do točke svoje lastne ukinitve.

To heterogeno trojnost smisla, ki omogoča konceptualne permutacije različnih dometov, podvaja še ena konceptualna linija, ki dobi svoj jasen pomen predvsem ob navezavi na Lacanova predhodna razvijanja o smislu. Če je bil namreč smisel v prvi etapi moment, ki je v determinizmu simbolnega razprl možno točko svobode, in če je bil nato nesmisel kot hrbtna plat smisla točka, ki je razcepila Drugega in razprla možnost za prehod subjekta na stran objekta, potem sta oba ta dva momenta smisla še vedno ključno povezana s predpostavko, da je mogoče Drugega subvertirati, oziroma natančneje, da je Drugi vselej že svoja lastna subverzija – bodisi zato, ker je Drugi realizacija resnice znotraj Drugega (realno, ki se realizira v simbolnem), bodisi zato,

¹¹ »Realno nima smisla, saj da terminu realnega smisel le smisel kot izginjajoč, zveden na to točko trojnosti«, prim. J. Lacan, Seminar XXII, *R, S, I*, tipkopolis, predavanje 18. marca 1975.

¹² Prim. J. Lacan, Séminaire livre XXIII, *Le sinthome*, Seuil, Pariz 2005, predavanje 20. januarja 1976.

ker je Drugi kot drugi, kot objekt, afirmacija imanentne zunanosti Drugega (realno kot Drugi, drugi register v razmerju do simbolnega). Smisel in nesmisel sta oba točki destitucije Drugega. In hkrati torišči možne subjektivne emancipacije (bodisi preko Drugega bodisi preko objekta). Medtem ko je pozna etapa Lacana neposredni obrat te logike: revolucija, emancipacija, osvoboditev, napredek, vse to so gole sanje, *rêve-olution* – točka potencialne subverzije se sprevrže v iluzorno sanjaštvo, v vrtenje v krogu, iz katerega ni videti nobenega možnega povratka. Imaginarna dimenzija smisla je zaostrena do skrajnosti: vse, kar je, je smisel, brezmejna atribucija smisla nastopi kot ultimativni horizont, od katerega ni mogoče nič drugega, se pravi, da ni Drugega smisla. Kar bi lahko preformulirali tudi takole: (s)misel je brez nemožnega. Vse je smiselno-možno, tudi in zlasti samo nemožno. Smisel torej ni ime za Drugi smisel smisla niti ni ime za Drugo stran nesmisla, temveč imenuje natanko samo smiselnost smisla. Od kreativne moči simbolnega, od *creatio ex nihilo*, so preostali zgolj imaginarni učinki prešitja. Učinki, ki ne prebujajo, temveč uspavajo: prebujenje iz sanj je prebujenje v realnost, torej v nove sanje. Prebudimo se zato, da lahko še naprej sanjamo.

Kako naj psihoanaliza v takšnem univerzumu, v katerem je smisel absolutno smiseln, intervenira v govorico? Drugače rečeno, kako lahko psihoanaliza kot praksa rokovanja z nemožnim funkcionira v dobi, ki iz smisla izključuje njegovo nemožno, oziroma kako naj ji uspe, če je simbolna realnost strukturirana kot religiozno osmišljanje, ki v svoji konstituciji ne premore niti najmanjšega momenta negotovosti? Vprašanje bi lahko postavili tudi takole: kaj je psihoanaliza v času, ko nezavedno spodleti, ko nezavednemu ne uspe – *l'insuccès de l'Unbewusste* – in ko je edina možna opora nezavednega pomota – *l'insu que sait de l'Une-bévue* –, lapsus, spotika, zdrs v govorici smisla, vendar zdrs, ki se takoj vpiše v režim možnega: »pomota je vselej možna, kar pomeni, da ne bo trajala večno, da se bo kot pomota prenehala«,¹³ prenehala zapisovati v govorici smisla? Kaj torej ostane od psihoanalize, ko je njena intervencija omejena na reprodukcijo smisla in ko ji ne preostane drugega, kot da postane nema priča njegovega samoopljanja?

Lacan je svoj odgovor formuliral v obliki simptoma oziroma, kot je to preformuliral, v obliki sintoma.¹⁴ Simptom v poznem Lacanovem poučevanju nastopi v napetosti med simptomom kot subjektivno artikulacijo nemo-

¹³ Prim. J. Lacan, Seminar XXIV, *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, tipkopis, predavanje 14. decembra 1976.

¹⁴ Zapis *sinthome* v stari francoščini poleg na *symptôme*, simptom, asociira tudi na sintetičnost, torej na sintetično simptomatsko tvorbo, in na *saint homme*, sveti človek, svetnik (prim. tudi *Televizija*, kjer Lacan položaj analitika kot izvržka, izmečka, povezuje prav s svetnikom).

gočega in nejasnega užitka (ki je hkrati tudi edini možni odgovor nanj) ter simptomom kot nekim rokovanjem, s katerim se simptom kot tisto, kar ne gre, in kar ponavadi tvori osnovno materijo analize, sprevrže v neko večščino. V tem pogledu je simptom tako začetna kot končna postaja analize: je hkrati razlog analitičnega dela ter njegov iztek. Konec analize torej ni več definiran v terminih redukcije in transgresije (odprava simptomov in prekoračitev fantazme), temveč kontinuitete in identifikacije. Vendar tokrat ne identifikacije in učinka idealizacije, ki bi se odvila v redu Drugega, temveč identifikacije, ki nastopi v redu užitka. Konec analize je identifikacija s simptomom in zadeva neko iznajdbo, s pomočjo katere postane užitek znosen. Subjekt zna shajati s simptomom, kolikor ta strukturira njegov lasten užitek. Analiza se torej ne konča s kontingentnim dejanjem (srečanje z realnim), temveč je njen konec vse prej povezan z vpeljavo neke možne in kontinuirane *praxis*.

Glede na užitek se torej usoda subjekta odloča v izbiri med simptomom/sintomom in norostjo, oziroma drugače, če izvzamemo norost, je edini možen odgovor na užitek prav simptom. In to velja tudi za psihoanalizo, oziroma natančneje, za psihoanalitika, v tem primeru za samega Lacana:

Realnost je [...] tisto, kar deluje, resnično deluje. Toda tisto, kar resnično deluje, nima nobene zveze s tistim, kar imenujem realno. To, da moje realno – kajti moram si ga pripisati sebi v prid – pogojuje realnost, na primer realnost vaše navzočnosti, je zelo tvegana predpostavka. Tu obstaja neko brezno, za katero še zdaleč nismo zmožni zagotoviti, da je prehodno. Drugače rečeno, instanca vednosti, ki jo Freud obnovi, hočem reči prenovi v obliki nezavednega, nikakor ne predpostavlja nujno realnega, ki se ga poslužujem. [...] tisto, kar sem imenoval realno, sem izumil, ker se mi je vsililo. [...] realno prinaša element, ki lahko imaginarno in simbolno pripravi do tega, da držita skupaj. Rečem lahko, da ni v tem nič več kot moj simptom. [...] Kolikor je Freud zares nekaj odkril – in predpostavimo, da je to odkritje resnično –, lahko rečemo, da je realno moj simptomatski odgovor. Če ta odgovor reduciramo na njegovo simptomatičnost, potem vsak izum reduciramo na sintom.¹⁵

Psihoanaliza, konkretno Lacanova psihoanaliza, ni znanost, ki bi patologijo oziroma simptomatologijo izključila iz objektivnega polja vednosti. Nasprotno, Lacanova psihoanaliza, realno, za katerega pravi, da ga je izumil, ni nič drugega kot njegov lasten simptom, način, kako je odgovoril na

¹⁵J. Lacan, *Le sinthome*, op. cit., predavanje 13. aprila 1976. (Prim. tudi slov. prevod tega poglavja, v *Problemi 4/5*, letnik 2007, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 154–155.)

nejasen užitek Freudovega tumbanja o nezavednem, moment minimalnega vnosa smisla v Freudovo odkritje.

Ključno vprašanje se seveda glasi, ali to pomeni, da psihoanaliza, da Lacan kot psihoanalitik, ki je izumil realno, hkrati s tem pristane na stališču, da ni realno nič drugega kot smisel? Ali to pomeni, da je psihoanaliza zgolj še en smisel, Lacanov smisel ali smisel vsakogar, ki se z njo ubada, smisel v verigi ostalih smislov, smisel zdravega razuma? Da in ne. Da, kolikor, kot že rečeno, je vnos smisla v realno, se pravi izključitev realnega edini možen način, kako se izogniti norosti. Kolikor tako rekoč ni drugega režima od režima smisla, če človek noče biti norec. In hkrati ne, kolikor je sintom, Lacanov sintom realnega hkrati tudi paradigmatičen sintom za samo psihoanalizo, ki register smisla zavozla z realnim, z Lacanovim realnim, ki je v tem primeru nerazločljivo od realnega same psihoanalize. Ta singularni spoj psihoanalize (univerzalne vednosti) in Lacana (partikularnega simptoma) je mogoče razvozlati v nekem stavku iz seminarja *Sintom*, ki se glasi takole:

Ker je realno brez smisla, nisem prepričan, da se smisel tega realnega ne bi mogel pojasniti tako, da ga imamo za nič manj kot sintom.¹⁶

»Ker je realno«, torej realno psihoanalize, realno za psihoanalizo, »brez smisla, nisem prepričan, da se smisel tega realnega«, se pravi smisel, ki ga v realno psihoanalize ni vnesel nihče drug kot Lacan, »ne bi mogel pojasniti tako, da ga imamo za nič manj kot sintom«, namreč Lacanov sintom, ki pa hkrati funkcionira kot spoj, ali natančneje, kot vozle, boromejski vozle psihoanalize, Lacana in realnega, torej kot Lacanov lastni sintom, ki pa je hkrati tudi psihoanalitični koncept.

Če povzamem, psihoanaliza prekinja s poljem zdravega razuma, toda za ceno tega, da mora biti njen smisel vsakokrat na novo izumljen, in izumljen mora biti natanko tisti smisel, ki v režimu smisla afirmira njegovo realno, ki pa, natančno vzeto, nikoli ne more biti nič drugega kot smisel, torej prav izključitev realnega. Realno psihoanalize je torej minimalna razlika smisla, ki pa ni simptom psihoanalize, temveč simptom psihoanalitika oziroma tistega, ki psihoanalizo oziroma njen smisel v danem trenutku tudi izumi.

¹⁶ *Ibid.* (Slov. prev. str. 157.)

FORMULE IZ *L'ÉTOURDIT*

ALAIN BADIOU

Besedo »formule« v naslovu »Formule iz *l'Étourdit*« je treba razumeti v dveh pomenih. Prvi pomen je očitno takšen kot v matematičnih formulah, vsebuje pa ga tudi izraz »formule seksuacije«. Drugi pomen je treba razumeti v Rimbaudovem poetičnem smislu: »*J'ai trouvé le lieu et la formule*«, »odkril sem mesto in izraz«. Treba je premisliti razmerje med tema dvema pomenoma. Kako lahko formula hkrati nastopa v registru matema in v registru subjektivega obstoja?

Pogosto slišimo, da psihoanaliza nasploh in Lacan posebej stavita na sozvočje v označevalcu. Govori se tudi, da Lacan popolnoma deontologizira razumevanje jezika, ker sozvočje označevalca in temu ustrezna pluralnost interpretacij uničita enega najbolj temeljnih pojmovanj filozofske ontologije od Aristotela do Deleuza, namreč da je bit enoglasna. Toda formule nasprotujejo temu stališču, saj je formula tako absolutno enoglasna propozicija, da je njena dejanska univerzalnost neposredna.

Čeprav za Lacana analitično zdravljenje poteka po pobočju sozvočja, vemo, da je njegov končni cilj vednost, ki je prenosljiva v celoti in brez preostanka. Cilj je ohraniti zahtevo po simbolizaciji, ali kot pravi Lacan, oblikovati »točno formalizacijo«, brez sledi sozvočja.

Zato bi rad umestil moje opazke glede na težavno vprašanje: kako psihoanaliza napravi prehod od lingvističnega sozvočja k nečemu – formuli, formalizaciji –, kar je hkrati njegova meja in negacija? Kaj natanko je ta luknja v sozvočni govorici, ki spravi na površino praznino enoglasnosti? Rad bi se umestil v okvir tega vprašanja luknje, ki jo naredi enoglasnost formul v hermenevtiko sozvočja, saj verjamem, da se prav sem v temelju umešča tudi *l'Étourdit*.

Obsežen del *l'Étourdit* je posvečen vprašanju matema in matematičnih razmerij. Lacan se jasno dotakne ključne točke, ko se vpraša, kako je mogoče v zdravljenju napraviti prehod od nemoči (imaginarno) k nemožnosti (real-

no). Besedilo jasno pokaže, da je to razmerje nerazumljivo, če se ne vprašamo, kaj je formalizacija.

Edini neposredni citat iz *l'Étourdit*, ki ga bom navedel, je na strani 8 oziroma 452, odvisno od izdaje. Vse, kar bom povedal, bo komentar tega citata. Glasi se takole:

Freud nas napotuje na to, da od-smisel določa spolnost: prav na mehur tega od-spolnega smisla se nanaša topologija, kjer odloči prav beseda.

*Freud nous met sur la voie de ce que l'ab-sens désigne le sexe: c'est à la gonfle de ce sens ab-sexe qu' une topologie se déploie où c'est le mot qui tranche.*¹

Zaenkrat bom pustil, da ta citat zasije v nejasnosti svoje črke, in bom raje povedal, kaj bo moja rdeča nit. Kot vedno, bo moja rdeča nit Lacanovo razmerje do filozofije. Navsezadnje je to edino, kar me zanima. Raziskava bo temeljila na sledeči konceptualni trojici: resnica, vednost, realno. Moja teza je, da si *l'Étourdit* med analitičnim in filozofskim diskurzom prizadeva ustvariti neki razmik, ki temelji na dveh popolnoma različnih načinih združitve te trojice resnica-vednost-realno – trojice, za katero bi dejansko lahko rekli, da je skupna tako filozofovemu kot analitikovemu diskurzu, pod predpostavko, da jo ohranimo v pravilnem vrstnem redu. Ta trojica je dejansko meja med obema diskurzoma.

Kaj je v Lacanovih očeh resnična narava filozofskega dela? Kaj Lacan določi kot »filozofsko«, tako da njegova antifilozofija dobi svoj polni pomen? Po Lacanu filozofija trdi, da obstaja nekaj takšnega kot smisel resnice. Toda zakaj bi filozofija to trdila? Zato, ker je njen cilj, njena tolažba, ki nam jo ponuja in ki se imenuje »modrost«, v tem, da je zmožna zatrditi obstoj resnice o realnem. To je njen eksplicitni ali implicitni aksiom: obstaja neki smisel resnice, ker obstaja resnica o realnem. V nasprotju z načinom, kako po njegovem deluje filozofija, in celo v nasprotju s tem, kar je on sam svojčas zatrdjeval, pa je Lacan v *l'Étourdit* dokazoval, da ni nobenega smisla resnice, ker ni nobene resnice o realnem. Temeljna teza iz *l'Étourdit* je, da realno služi zgolj kot osnova funkcije vednosti, ki obstaja, vendar ne pripada redu resnice kot takšne.

V *l'Étourdit* je realno očitno mogoče definirati na podlagi odsotnosti

¹ Lacan se poigrava s sozvočjem med smislom (*sens*), spolnostjo (*sexe*) in odsotnostjo (*absence*). Zapis *ab-sens*, ki se izgovarja isto kot *absence*, evocira odsotnost smisla, vendar ker Lacan s tem ne misli preprosto nesmisla, temveč neko modalnost smisla, ga prevajamo od-smisel. Neologizem *ab-sexe*, ki ga Lacan v *l'Étourdit* uporablja v navezavi na idejo odsotnosti smisla spolnega razmerja, prevajamo z izrazom od-spolnost (ali v primeru pridevniške rabe: od-spolen).

smisla. Iz tega sledi, da se je treba s trojico resnica-vednost-realno nekoliko poigrati glede na vprašanje smisla, če jo hočemo v celoti premisliti. Barbara Cassin v svojem izvrstnem komentarju knjige Gama Aristotelove *Metafizike* govori o »odločitvi smisla« in lahko bi rekli, da je *l'Étourdit* še en način odločitve smisla, ki se razlikuje od Aristotelovega. Glede na to odločitev je realno mogoče definirati kot smisel, ki je od-smisel. Realno je od-smisel in zato je odsotnost smisla, toda ta odsotnost smisla seveda implicira, da smisel vendarle obstaja.

Treba je razumeti, da je od-smisel absolutno različen od nesmisla, saj prav to razlikovanje zadeva zapleteno odločitev, ki jo Lacan tukaj formulira. Njegova teza ni absurdna ali eksistencialistična v širšem pomenu besede. Lacan ne trdi, da je realno nesmisel, temveč da v realno ni mogoče napraviti odprtine, razen s predpostavko, da je v smislu neka odsotnost, od-smisel ali odtegnitev nečesa od ali iz smisla. Vse je odvisno od tega razlikovanja med od-smislom in ne-smislom.

Zakaj to vprašanje v osnovi zadeva osvoboditev psihoanalize in filozofije? V bistvu zato, ker razlikovanja med odsotnostjo in nesmiselom ni mogoče uzreti brez njegove zveze s spolnostjo, natančneje brez njegovih povezav s tistim, kar je realno nezavednega, namreč da ni spolnega razmerja. Rekel bi, da spolnost precej »golo« določa realno kot nemožnost samo: nemožnost razmerja. Nemožno, namreč realno, je tako povezano z od-smislom in posebej z odsotnostjo vsakega razmerja, se pravi z odsotnostjo vsakega spolnega smisla. Celoten postopek sledi logični analogiji: na podlagi dejstva, da je smisel od-smisel, je realno mogoče označiti kot nemožnost samo, in zaradi tega je eden od sinonimov za od-smisel v Lacanovem tekstu od-spolni smisel. »Od-spolni smisel« je formula, ki izreka, da ni spolnega razmerja. Zanj je enako pomembno, da se jasno razume, da so ti negativni izrazi (»ni« in »je od-smisel«) navsezadnje ekvivalentni ne-negativni formuli »od-spolni smisel«.

Odsotnosti, definirane kot odtegnitev nečesa od smisla, ali klasične odločitve smisla (npr. spolno »razmerje« nima nobenega smisla in torej ni razmerje) ni mogoče omejiti glede na smisel ali Aristotelovo vrsto odločitve smisla, niti je ni mogoče uporabiti v negaciji negacije ne-smisla. V resnici ne gre niti za smisel niti za ne-smisel, temveč za enkratno prosto-lebdečo in absolutno izvirno propozicijo, ki je od-smisel, odsotnost smisla. Toda odsotnost je tukaj označena pozitivno kot od-spolen smisel, ki navsezadnje pomeni realno kot nekaj, čemur pripada odsotnost smisla, ker ni nobenega razmerja, v tem primeru nobenega spolnega razmerja, nekaj, kar sintaktična formula »od-spolen smisel« zgosti v afirmativno obliko. Osrednja teza *l'Étourdit* se tako glasi: odsotnost smisla ni nesmisel, temveč od-spolen smisel.

Ta teza je zelo pomembna, ker utemelji možnost matema, celotnega prenosa, skratka formule. Utemelji ga s postavko, da v afirmativnih izrazih vsaka funkcija realnega v vednosti vsebuje odsotnost. Tisto, kar je v celoti prenosljivo, je vselej kategorično vpis odsotnosti kot od-spolnega smisla. V osnovi se splošna oblika, ki jo prevzemajo formule vednosti, glasi: funkcija vednosti v realnem vsebuje od-smisel, kolikor jo v pozitivnem pogledu podpira od-spolen smisel. Zato je dejansko mogoče reči, da vednost ima neki smisel. Vednosti, ki je definirana kot funkcija v realnem, pripada enkratni smisel od-spolnega smisla ali od-smisla. Glede razmerja do realnega Lacan predlaga, da je razmerje analitičnega diskurza smisel vednosti kot od-spolnega smisla; medtem ko je filozofsko razmerje do realnega potopljeno v register resnice.

Zaradi tega je filozofija razglašena za nesposobno doseči smisel vednosti. Filozofijo zapelje usodni simptom ljubezni do resnice, zaradi česar zgreši pravilo, po katerem je nekaj v smislu povezano z vednostjo kot funkcijo realnega, funkcijo, ki podaja formulo »ni spolnega razmerja«. Filozofija zgreši ta absolutno enkratni smisel, ki strogo gledano ni niti smisel niti nesmisel, temveč od-spolen smisel. To očitno pomeni, da filozofiji manjka realno, torej tudi realno kot izkustvo, ki bi proizvedlo smisel vednosti. Filozofija se očitno zapodi v resnico in njena naglica zasenči ali zakrpa moment realnega kot odsotnosti, kot »vedenega« razmerja do od-spolnega smisla.

Drugače, morda enostavneje rečeno: filozofija je ujetnica dvojnosti smisel-resnica, ki predpostavlja, da je nasprotje smisla nesmisel, in ne od-smisel. Zato je filozofija iskanje pomena ali smisla resnice, katerega edini cilj je izognitev eksistencialni drami nesmisla.

Mimogrede je vredno poudariti, da ta Lacanova obsodba filozofije ni enaka tisti, ki jo naslavlja na religijo. Religija ni neskončno iskanje smisla resnice, saj je njena temeljna teza, da sta resnica in smisel vsaj na eni točki nerazločljiva. Ni smisla resnice, ki bi zavrnil nesmisel, temveč obstaja vrhovno Bitje, katerega formula je: resnica = smisel. Filozofija v svojem zatrjevanju, da sta smisel in resnica vsaj na tej točki nerazločljiva, ne upošteva imperativa religije. Seveda lahko to stori, ampak to ni njeno bistvo. Filozofija se osredotoča na nekakšno srečanje smisla in resnice iz oči v oči. Ne gre nujno za interpretacijo resnice kot smisla niti za religioznost. Je pa zanjo nemogoče, da bi odstranila dvojnost smisla in resnice, saj je edino kategorija od-smisla ali od-spolnega smisla kot funkcije Realnega zmožna spreverniti to dvojnost. Za filozofijo Realno nima nobene funkcije v vednosti, in sicer ravno zaradi tega izvorno neskaljenega izenačenja smisla in resnice v razmerje soočenja iz oči v oči, pri čemer to izenačenje dokončno onemogoči najpomembnejši »ni«, v katerem se udejanji nemožnost Realnega.

Če bi si sedaj poskušali nadeti vlogo odvetnika filozofije (vloga, za katero si upam reči, da mi je ukrojena), bi se naša obramba najverjetneje pričela s sledečim: vsa Lacanova antifilozofska kritika se opira na veljavnost, pertinentnost moči kategorije od-smisla ali od-spolnega smisla. Natančneje, v celoti se opira na zatrjevanje, da psihoanaliza v svojem izkustvu spolnosti ali od-spolnosti sreča Realno, ki ji omogoča odstraniti učinke smisla, pri čemer je v skrajni instanci zmožna zatrditi, da obstaja neki register smisla, ki ni niti afirmacija niti negacija smisla. Za analitično izkustvo se predpostavlja, da odpre neki prostor med smislom in ne-smislom, ki je potreben za kristalizacijo samega analitičnega dejanja.

Toda treba je spomniti, da je obstoj analitičnega dejanja mogoče preveriti samo v učinku. Toda v učinku česa? V učinku produkcije prenosljive vednosti. Sama ta produkcija retroaktivno pokaže, da je prišlo do analitičnega dejanja. Do takšnega dejanja lahko pride brez produkcije, ampak tedaj to dejanje ostane nedokazano. Toda takšna prenosljiva vednost je očitno funkcija vednosti v Realnem, ki zatorej tako ali drugače vsebuje ob-spolen smisel ali od-smisel. Ni pomembno, ali stvari obravnavamo s teoretskega, antifilozofskega ali kliničnega vidika, v Lacanovem poučevanju vselej naletimo na to absolutno nujnost, da mora biti možno odpreti zev med smislom in ne-smislom. Dejansko Realno kot takšno vztraja v tej zevi, Realno tega »ni«, Realno kot nemožno razmerje, ali če si ga drznemo formulirati v obliki filozofske izjave, čista bit kot nepovezana mnogoterost.

Poleg tega prav to vprašanje v psihoanalitičnih šolah sproža toliko razprav o enem največjih Lacanovih izumov: prehodu. Ta postopek služi za preverjanje tega, ali se je zgodilo analitično dejanje. V celoti temelji na ideji prenosljivosti, prenosljive vednosti. Ta postopek skozi zaporedne preizkuse prenosa preveri, ali je analitično zdravljenje proizvedlo neko vednost in torej neko funkcijo Realnega. Shematično rečeno, nekdo običajno pove nekemu drugemu, kaj se je zgodilo, in ta drugi potem to pove tretji osebi. S tem se prečisti potencialna vrsta prenosljivosti, ki je zaradi dejstva, da se zgodi v teku mnogoterih momentov, očiščena vsake sledi neverjetnosti. V vsem tem početju se mi zdi zanimivo, da se odprtje prostora med smislom in nesmisлом, ki omogoči od-spolnemu smislu zavzeti položaj minimalne dostopnosti do poučevanja, naknadno razkrije skozi prenosljivost analitičnega dejanja. Toda samega dejanja ni mogoče reprezentirati v propoziciji. Dejanje sovпада s svojo lastno dogodivtjijo. Zato je lahko veljaven dokaz dejanja samo tisto, kar se lahko o njem posredno vpiše v obliki prenosljive vednosti. Dejanje se potrdi samo v figuri prenosljivosti te vednosti. Zakaj? Zato, ker ta vednost zadeva odsotnost ali od-spolen smisel. Zato je mogoče reči, da je prehod tranzitivna organizacija ponavljanih odsotnosti, ki so se zapisale v besede. Je

aparatus za povezavo, ali pa tudi ne (če to [ça] ne »gre skozi«), poročil, katerih temeljna konsistenca naj bi bila povezana z mestom od-spolnega smisla, pri čemer je namen te povezave potrditi, da je zadevni prenos dejansko neka vednost, ki deluje v Realnem.

Lacan je res prepričan, da je filozofija osnovni primer nečesa, kar ne »gre skozi«, nekaj, kar nikoli ne more napraviti prehoda. Zato ima filozofija dejansko samo učitelje in učence. Navsezadnje ne bo noben filozof povedal svoje filozofije komu, ki bi jo potem povedal komu drugemu, ki bi potem poročal pred komisijo, da je izvorni govorec resnično filozof in da se je nekje zgodilo filozofsko dejanje. Obtožba filozofije nalaga, da če se močno oklepamo – kar filozofija razglašča, da počne, ne vedoč, da je s tem del onega »ni razmerja« – soočenja med smislom in resnico, nismo sposobni proizvesti neke vednosti, ki bi bila v celoti prenosljiva brez preostanka. Ne bomo razkrili formule, ker vse formule terjajo neko vednost, ki je funkcija Realnega. Za psihoanalitika filozofija dejansko ne napravi prehoda. Pravzaprav lahko zatrdimo celo nasprotno: zavrnitve prehoda so verjetno sestavljene iz filozofemov. Če jih lovimo v smetnjaku prehoda, bomo verjetno našli številne filozofske ostanke v bolj ali manj razviti stopnji razkroja. Trdno jedro prehoda je nekaj, kar razkriva Realno v podobi od-spolnega smisla, kolikor je na neki način z njim prišlo v kontakt neko dejanje. Ostanke prehoda so tipični filozofemi, ki so slabo prenosljivi in so raztreseni po meji med smislom in nesmisлом.

Lacano antofilozofijo je tako mogoče izraziti na tri različne načine.

Prvič, filozofiji manjka določena zavest glede registra od-smisla. Filozofija noče vedeti ničesar o tem registru. Filozofija vedno konča pri nečem drugem kot pri od-smislu ali od-spolnemu smislu. Na primer, kot je pokazala Barbara Cassin, Aristotel konča pri načelu neprotislovnosti.

Drugič, filozofija se ne zaveda pozicije vednosti v Realnem. O njej govori z ljubeznijo do resnice.

Tretjič, filozofija ima zrcalno kvaliteto, ker medsebojno zrcali smisel in resnico, pod pretvezo trditve, da potencialno obstaja neki smisel resnice.

Na tej točki se lahko vrnemo k trojici vednost-resnica-realno, kakor nastopa v formulah iz *L'Étourdit*.

Za Lacana ni nobene resnice o Realnem, ki je zoperstavljeno tistemu, kar filozofija tako ali drugače predpostavlja. Resnica obstaja samo toliko, kolikor Realno deluje v vednosti.

Na drugi strani, strogo gledano, ni nobene vednosti o Realnem. Realno deluje v vednosti, kar nikakor ni isto. Element od-spolnega smisla je očitno produkcija neke vednosti, toda ne vednost o smislu od-smisla kot takšna.

Končno, ni vednosti o resnici. Največ, kar lahko rečemo, je, da obstaja

resnična vednost, sorazmerna Realnemu, ki deluje znotraj nje. Zatrđimo, kot enega od mnogih načinov, kako lahko to povemo, da se resničnost vednosti ocenjuje glede na stopnjo, po kateri v njej deluje nekaj od Realnega od-spolnega smisla, da pa vednosti o resnici kot takšne kljub vsemu ni.

Za Lacana potemtakem, in mislim, da je to najpomembnejša in najizvirnejša teza v *l'Étourdit*, trojice vednost-resnica-Realno ni mogoče razdeliti. Ni je mogoče razdeliti na pare. Ni je mogoče urediti v parčke, ki smo jih imenovali resnica o Realnem, vednost o Realnem ali vednost o resnici. Po Lacanu je treba v psihoanalizi vsakič, ko govorimo o resnici, evocirati vednost in Realno. Vsakič, ko govorimo o vednosti, je treba vpeljati resnico in Realno. In nemogoče je govoriti o Realnem, ne da bi vpeljali resnico in vednost. Trojice resnica-vednost-Realno ni mogoče razstaviti. Če nekaj razglasimo za Realno in resnično, moramo v tem določiti funkcijo vednosti. Če razpolagamo z neko vednostjo o Realnem, moramo predpostaviti neki učinek resnice, in ko govorimo o razmerjih med resnico in vednostjo, mora biti prisotno tudi Realno.

Če imamo to v mislih, postanejo stvari veliko jasnejše. Za Lacana filozofija navsezadnje ravna tako, da razčleni to trojico – zatrdi, da je trojico na neki način mogoče razčleniti. Zakaj? Zato, ker filozofija s predpostavko, da lahko obstaja resnica o Realnem, predpostavi tudi to, da lahko obstaja vednost o resnici, s čimer ponovno poveže tri pare trojice, potem ko jih je najprej razčlenila. Brez težav bi lahko pokazal, da začne *l'Étourdit* – kakor tudi širša mreža tekstov, ki ga obdaja in ki jih je Lacan napisal med letoma 1970 in 1975 – vsakič, ko se postavijo ta vprašanja, omenjene tri člene spet postavljati skupaj. Vnovič ga je treba zapopasti na točki, ko izigrava te filozofske pare. Kompaktnost trojice resnica-vednost-Realno mora biti obnovljena tako, da se izognemo vsaki morebitni uskladitvi dveh njenih členov v razmerje soočenja.

Zato bi rad predlagal sledečo lacanovsko definicijo filozofije: filozofija je subverzija trojega z dvojim. Filozofija zavrača idejo, da je troje ireduktibilno izvorno in da ga ni mogoče razgrniti v dvojice. Po mojem mnenju je to temeljni razlog za brezkončni in težavni spor med Lacanom in Heglom, saj je Hegel podpiral položaj, ki zadeva troje, vendar pa je bilo to troje nujno povzročeno po dvojem. katerem dvojem? Dvojem protislovja, zaradi česar je za Lacana Hegel najbolj filozofski od vseh filozofov.

Toda k temu je treba dodati osnovno uganko, katere pomen moramo racionalizirati: razprava o trojem in dvojem je navsezadnje razprava o Enem. Tukaj nas mika navesti neki lacanovski teorem, ki bi lahko veljal za bistveni antifilozofski teorem, čeprav ga pri samem Lacanu ni mogoče najti. Ta teorem bi se glasil: »Troje je sprevrženo skozi dvoje zaradi napačne ideje

o Enem.« In kako bi se dalo izraziti to napačno idejo o Enem? Nedvomno z izrekom: »Eno je.« Brž ko rečemo, »Eno je«, uberemo pot k sprevrnitvi trojega skozi dvoje. Že Hegel je moral zatrditi bit Absoluta kot Pozicije Ena postajanja Duha, da bi lahko sprožil gibanje negativnosti, ki je potem ustvarilo trojnost iz preprostega protislovja. Če postavimo, da »Eno je«, uberemo pot k razčlenitvi izvorne trojice resnica-vednost-Realno, saj izrek »Eno je« na koncu izreka, da je resničnost Realnega, ker je Eno. Realno je dejansko resnično, kadarkoli izraža enotnost svoje Biti. To je prvi od treh parov, pridobljenih iz trojega. Dalje, reči »Eno je«, pomeni tudi zatrditi, da je vednost o Realnem, vednost o Enem v obliki objekta ali objektivnosti – drugi par, pridobljen iz trojega. Tako da se znajdemo v prostoru filozofije, brž ko rečemo, »Eno je«.

Če pa nasprotno Realno ni tisto, iz česar izvira resnica, in če niti ni tisto, kar je vedeno, se pravi, če ni ničesar od tega, kar so navedeni filozofski pari pridobili iz trojice: resnica o Realnem, vednost o Realnem in resnica te vednosti, potem izjawa, ki zadeva Eno, ne more biti »Eno je«. Namesto tega bi se izjawa glasila: »je Enost« (*ily a de l'Un*). »Je Enost« je radikalna sprevrnitev spekulativne ali filozofske teze »Eno je«.

Cel niz Lacanovih razdelav si prizadeva pokazati, da nismo več vpeti v razčlenitev trojice, če zatrujemo, da je Enost, in ne, da je Eno. Zvezo trojega je mogoče utemeljiti v obliki resnice-vednosti-Realnega. Toda treba je razumeti, kaj bo obvarovalo nedeljivo povezavo te trojice. Ker to ne more biti eden od njenih elementov, denimo resnica ali vednost, saj bi potem padli nazaj v filozofske pare, iz tega neizogibno sledi, da bo vez te trojice v vzajemni igri med Realnim, njegovo »izjemno« ali »brez-mestno« točko in nečim, kar nujno pripada dimenziji dejanja, ker ni niti resnica niti vednost.

Ker ni nobenega spoznanja ali resnice o Realnem – ker je, nasprotno, pogoj za to, da bi lahko troje postalo resnica, v tem, da je v obliki funkcije vednosti nerazrešljivo navezano na Realno, mora obstajati čisto srečanje s tem Realnim. Imenujmo torej to točko srečanja Realnega »dejanje«.

Realno mora biti pripoznano natanko zato, ker je v trojici »resnica-vednost-Realno«, pa vendar ga ni mogoče pridobiti tako, da ga postavimo v par z enim od drugih dveh členov. Dejansko mora biti Realno vedno ločeno od spoznanja. Lacan to ločenost od spoznanja imenuje demonstracija Realnega. Beseda je nenavadna, a zelo ostra. Realno ni vedeno, temveč demonstrirano.

Toda kako se potem Lacan izogne kantovstvu? Kajti če je Realno odtegnjeno vednosti, vstopimo v področje kritične glose, po kateri je realnost (nasebnost) nespoznavna in vednost omejena na pojave. Na koncu bi bila realnost izkustvo stvari v njihovih pojavih, Realno pa bi bilo točka njihove

nedostopnosti, na katero bi se lahko nanašali samo skozi dejanje, praktično razmerje. Razmerje do Realnega bi zato bilo perspektivno in nikakor ne kognitivno. Realno je izkušeno skozi praktični um, v kategoričnem imperativu, in ne v teoretskem umu, ki ureja pojave. Obstajajo branja Lacana in Kanta, predvsem slovenska (Žižek, Zupančič, Riha, Šumič itd.), ki gredo v to smer in ki so nadvse prepričljiva.

Sam verjamem, da se je Lacan izognil pasti kritike in da nikakor ni kantovec. Njegov obrat nikakor ne izpostavlja, da je Realno nespoznavno, niti da je spoznavno. Lacanova teza je, da je Realno zunanje glede na nasprotje med vedeti in ne vedeti, ki izhaja iz tistega, kar je poskušal izumiti z oznako »demonstracija«.

»Demonstrirati Realno« ima tukaj dva pomena. Seveda ena raba pri Lacanu zadeva popolnoma klasično doktrino, po kateri ni znanosti o Realnem, ki ne bi bila logična ali formalna. V tem pomenu je Realno definirano kot zagata formalizacije. Pojasnjena ali v celoti očiščena formalizacija je tisto, na kar se nanaša Realno. Iz tega sledi, da je edina možna oblika prenosljivosti od-spolnega smisla v figuri matema. Ni govornice Realnega, so samo njegove formule. Kot že rečeno, druga raba »demonstracije Realnega« obstaja, kolikor dimenzija dejanja odpre dostop do Realnega. Poglavitno vprašanje znotraj vseh izbranih citatov zato zadeva »razmerja« med dejanjem in matemom. Tukaj je končna usoda, če že ne Lacanovega dela, pa vsaj njegovega nasprotja s filozofijo – v njegovi sposobnosti, da na edinstven miselni način zagradi skupno podlago med matemom in analitičnim dejanjem. Pokazal sem že, da je prehod en vidik tega vprašanja.

Recimo, da se je »neka analiza« zgodila, ali tudi, da je bil neki psihoanalitik, če je nekdo potrdil, kdaj in kje je dejanje podalo neki matem.

Preostane vprašanje, ali obstaja kakšno jamstvo, da sta postopek, ki naglaga nerazločljivost trojice, in Realno, ki je dostopno samo skozi formule in v dejanju, »v« resnici šla skozi. Jamstvo, ki bi dalo kakšen znak, signal, da smo resnično dosegli element od-spolnega smisla ali od-smisla in da je potemtakem mogoče jamčiti za Realno.

Odgovor je, da. Po Lacanu je znak vsega tega obstajal že dolgo – tesnoba. Ta afekt deluje kot latentno jamstvo učinka resnice, ki ga proizvede funkcija vednosti v Realnem. Tako kot Pascal, Rousseau in Kierkegaard pred njim, je tudi Lacan zagovarjal tezo, da ni nobene disjunkcije med primatom dejanja in potencialno transparentnostjo besed. Prej gre za idejo, da neka točka, ki je očitno enigmatična in v vsakem primeru posebna ter vselej podvržena reviziji, nikoli ni dana vnaprej – na primer, za Lacana je to izkustvo zdravljenja, za Pascala izkustvo stave in spreobrnitve, za Kierkegaarda izkustvo različnih estetskih, etičnih in religioznih stopenj –, zato je obstaja neka

točka, kjer sta rez dejanja in celotna prenosljivost besed nekako misteriozno sparjena, kar ni hkrati nič drugega kot trenutek v postajanju mišljenja. To točko naznanja neki afekt. Afekt, ki nas ne more varati. Kot je nekoč rekel Lacan, »tesnoba je nekaj, kar ne vara«.

Za Lacana posledice vsega tega zadevajo nekaj, kar je mogoče imenovati etika zdravljenja. V vodenju zdravljenja obstaja trenje med dvema zahtevama. Prva zahteva je v vodenju ali proizvajanju tega, kar je Lacan imenoval »točna formalizacija«. Točna formalizacija je definirana kot dvig nemoči (Imaginarno) v nemožnost (Realno). Zato je treba proizvesti neko polje, kjer pomen sreča Realno. Toda da bi s tem reducirali Realno v eno točko, je treba imeti formalizirani sistem prisil, ki označijo Realno kot točko nemožnosti, ki pa jo je kljub temu mogoče tako ali drugače doseči.

Tako bo Lacan rekel, da obstaja še ena zahteva, ki zadeva tesnobo. Skliceval sem se že na Lacanovo nadvse ostro formulo o tej točki: tesnoba je nekaj, kar ne vara. Problem je v tem, da mora biti ta afekt, ki je v osnovi afekt trojice Realno-vednost-resnica, izmerjen v njegovi rabi, ko je podvržen zakonu Realnega. Tesnoba mora biti dozirana. Analitik dozira tisto, kar ne vara, kar naznanja, da smo dosegli meje od-spolnega smisla, meje odprtine med smislom in nesmisлом kot nekakšno novo virtualnost, ki brez mere postane mučna.

V zdravljenju se torej prepletata dve časovnosti. Prva je časovnost formalizacije, ki vselej skuša biti prenačljiva, vselej jo zapelje naglica in zapeljivost aktivne formalizacije. Potem imamo časovnost doziranja tesnobe, ki jo vselej zapeljuje nemožnost dokončanja. To je en pomen Freudovega slavnega naslova *Končna in neskončna analiza* – časovnost, ki je v odmerjanju tesnobe, lahko neprestano odlaga plačilo Realnemu in za vedno ostaja na mejah smisla in nesmisla, ki se na koncu izkažeta za isto, kolikor se morata oba izogniti od-smislu seksualnosti. In obratno, ko gre za vprašanje formalizacije, psihoanalitikova skušnjava ni v iskanju njegove lastne destitucije. Zanj je lažje, če se neposredno usmeri na jasnost nagle formalizacije. Ti dve časovnosti sta zapleteni, prepleteni in etika zdravljenja je verjetno v tem, da se upremo njunima protislovnima časovnim prepovedma, da se jima upiramo, dokler ni dejanje dokončno. Edino dejanje, ki povrne trojico v njeno lastno formulo, je lahko odločilno med pomešanimi časi zdravljenja. Dejanje, iz katerega, kot vemo, bo psihoanalitik vzniknil kot nekaj več kot izmeček.

Sklenemo lahko torej s tistim, kar je nedvomno najmočnejša oblika ločitve med psihoanalizo in filozofijo, tista, za katero *l'Étourdit* podaja formule. Zaradi nerazpustljivega razmerja do trojice resnica-vednost-Realno je analitičnemu zdravljenju imanenten odnos med zadržanostjo in naglico. To razmerje povzroči dialektično vez med formulami kot produkti želje po ma-

temu (prej dejanje formalizacije) in afektom kot garantom Realnega. Skozi njuno časovno dialektiko sta torej matem in tesnoba kontrastni figuri odloženih dostopov do Realnega. Dostopov, katerih končna oblika bo dokončno odločena s figuro dejanja, s samim analizantom, tako kot bo dokončno določena mreža časa, ki je za vedno suspendiran med prenačljenostjo in stagniranjem.

To je pravi trenutek, da povemo, da filozofija nima nobenega zdravila za to zunanjo odločitev, v kateri dejanje postane nemo izrekanje resnice na mestu. Kajti časovnost, ki pripada filozofiji, določa, da ima filozofija ves čas, ki ga potrebuje. To je že od nekđaj poskušalo vložiti v njen diskurz antidialektično vez, ki jo filozofija ohranja z večnostjo Resničnega.

Prevedel Samo Tomšič

PRIKAZI IN OCENE

PAUL FEYERABEND SPOZNAVANJE ZA SVOBODNE LJUDI

Krtina, Ljubljana 2007, 218 str.

Epistemološki kriteriji znanja, znanosti in vednosti so proti popolni svobodi mišljenja. Nenazadnje, so oportunistični, saj znanost zahodnega tipa z več stoletno tradicijo nakažuje enačbo: manj je manj in več je več. *Spoznavanje za svobodne* ljudi zato ni sankrosanktnost o razumu, še manj utilitarizmu. Anarhizmu? Seveda ne, anarhizem Feyerabenda ne zagovarja drugega kot implikacijo obstranskosti v eksplikacijo »prave vednosti«. Feyerabend vpelje pojem demokratičnega relativizma in razlage dilem, ki so nastale v času prve izdaje *Proti metodi* leta 1975.

Tradicija nas duši, naj gre za antropološko-kulturološke vidike resocializacij ali zgolj za rodovno pitje čaja. Realnost se izmuzne že na ravni tu-bitu, medtem ko epistemologija tradicionalno definicijo realnosti poustvarja z različnimi mehanizmi, ki jih Feyerabend slikovito opisuje v *Proti metodi*, ki jo je prevedel Slavko Hozjan leta 1999. Vidiki profesionalne iniciacije so, podobno kot primarna socializacija, totalni; le malo je takih, ki so pogled usmerili onkraj. Kot pravi avtor v knjigi *Spoznavanje za svobodne ljudi*, je v *Proti metodi* skušal

pokazati, »da se postopki znanosti ne podrejajo kakšni skupni shemi – niso racionalni v smislu takšnih shem. Pametni ljudje se ne držijo meril, pravil, metod, niti racionalnih metod; so oportunisti, kar pomeni, da uporabljajo tiste duhovne in materialne pripomočke, za katere je videti, da bi v določeni situaciji najverjetneje vodili do cilja« (*ibid.*, 11). Pogled onkraj je torej redek pojav, in zaradi tega dejstva vreden branja brez vnaprejšnjih predsodkov. Bachelard bi ob tem mestu dejal, da je za oblikovane znanstvenega duha nujna psihoanaliza uma: vnaprejšnjih predstav, samotematizacij, splošnosti in naključnosti. Kdo torej Feyerabenda sploh lahko bere, oz. bere nasploh?

Znanost torej ne sledi resnici, realnemu (po Lacanu se Realnega ne more niti dotakniti), pač pa konformizmu ugodja uma in statusa, saj avtor meni, da so akademiki kljub dobremu plačilu še vedno nezadovoljni. Uvaja se demokratični relativizem z revolucijo humanističnega tipa, ki jo poimenuje relativizem, ki se odreka ugodju in sprejema realno onkraj manipulacij tistega, kar se spleča misliti, in tega, kar je nujno izreči.

Nujnosti ni, nujnost je zgolj v funkciji sistema in obstoja sistemskosti. Vsakokratna nujnost je definicija nujnega v polju meril tradicij: »v svobodni družbi državljan uporablja merila tradicije, ki ji pripada« (*ibid.*, 13). Polanyi ni zaman izrekel, da je logična vrzel sinonimna različnim ogrođjem oz. taksonomijam, v katerih mislijo pripadniki različnih kultur, v našem primeru, paradigem oz. tradicij. Skladno s tem živijo v drugačnih svetovih oziroma miljejih, ki so med seboj nesoizmerljivi, in ko se odpovejo enemu ogrođju in prevzamejo drugega, pride do konverzije oziroma do »nove vere«. Kuhn takšno novo vero opredeli kot revolucijo tipa *Gestalt* tristošestdesetih stopinj, kjer se spremenijo jedrni termini, s čimer se spremeni taksonomija celotne teorije, a narava uma ostaja ista: Hopijec misli skladno z dejstvom, da je sam Indijanec, Hopijec; sekta fundamentalistov nirvano dosega z lastnim izničenjem in po idealnem scenariju z izničenjem čim številnejših. Taksonomije vlada jo posameznemu svetu! Relativizem ima politične posledice –, če želimo odpreti ograjene svetove Indijancev, fundamentalistov, »norcev«, politikov, znanstvenikov, skratka, slehernika, anarhistični poziv iz *Proti metodi v Spoznanju za svobodne ljudi* svetuje le eno: demokratični relativizem, kjer je več manj in manj je več, kjer so meje zgolj taksonomično tradicionalne in nikdar objektivno stvarne. Ta projekt je zahteven; obrat navznoter v samotematizacijo lastne kulture kot lastne biti za znanstvenika zahteva bistveno: samotematizacijo lastnega ugodja in profesionalnih iniciacij, katerim sistematično podlega.

Feyerabend je zapisal nevarne misli, ki so se pokazale v kvaliteti njegovega življenja. Bilo je nevarno, a polno pustolovščin. Bilo je zanimivo in navdih mnogim: od odmaknjene ga življenja do spodbujanja študentskih uporov in spopada z oblastmi, od dobre hrane in pijače do oboževanja lepih žensk in čutnih užitkov, od matematike in fizike do astrologije, vuduja in magije.

Kdo ali kaj je tisto, kar določa naš lastni uvid?

Demokratični relativizem zagovarja naslednje: odpiranje lastnim potencialom z raziskovanjem in sprejemanjem mejnih stvari, področij in ljudi, kjer so še posebej cenjeni izlivi »norcev«, kjer se epistemološki kriterij znanja popolnoma sesuje, saj znanosti vstopajo v argument zgolj in povsem na notranjem robu »normalne znanosti« logične konsistence. O pomenu nekonsistence Feyerabend pravi sledeče: »Toda mistika, ki lahko z lastno močjo zapusti svoje telo in se sooči s samim bogom, bo komajda prevzelo to, da je dvema skrbno zapakiranima in ne posebej pametnima človeškima otrokoma uspelo, s pomočjo tisočih znanstvenih sužnjev in milijard dolarjev, izvesti nekaj nebogljjenih skokov na nekem suhem kamnu – Luni ...« (*ibid.*, 15). Gre torej za spopad tradicij, konsistence s konsistenco. Mistična izkušnja je nekonsistentna z obstoječo tradicijo, in Feyerabend zagovarja stališče, da je tradicija racionalnosti otročja in oddaljena od bistva stvari: kot idealni tip zožuje življenjske oblike in avtentičnost izkušnje, zlasti, kadar

gre za izkušnjo z epistemološkimi vprašanji. Podana shema je luknjičava, a udobje zahteva, da te luknje sprejmemo in sledimo logični konsistenci. Zahteva, da se opremo bodisi na naturalizem bodisi na idealizem in da se, skladno z ortodoksijo racionalnega, obrnemo v stran od izzivov »naivnega anarhizma«, kot so kritiki poimenovali Feyerabendove premise. Avtor imenuje kritike, skladno s svojim stilom pisanja, ki je kratko malo ingeniozen, nedeljske bralce, analfabete ali propagandiste: sledijo videzu in kot površni bralci v svojem čaščenju stila ocenijo živo vodo za mrtve rečne rokave vprašljive vrednosti. A ne gre za to. Mnenja so mnenja, tradicije oblikujejo »prava« mnenja: Feyerabend ne zagovarja iracionalnosti in mistike; svoj pristop v *Proti metodi* utemelji tako ontološko (alternativni možni ontološki svetovi), metodološko (pluralna metodologija, proliferacijski princip) in epistemološko (inkomenzurabilnost tradicij vednosti). Kot mnogo njegovih sodobnikov je trdil, da ne obstaja ena sama racionalnost –, in postal je izjemno skeptičen do ambicij in dosežkov zahodnega tipa racionalizma, ki ga je razlagal kot orodje zahodnega tipa imperializma. Z izjavo, da objektivno ni razlike v odločanju med znanostjo in astrologijo, vudujem in alternativno medicino, je postavil temelje novi znanosti. Kot pravi: »Kaže, da se metodologija povečevanja vsebine ali približevanja resnici ne ujema vsepovsod z znanostmi« (*ibid.*, 27). Znanosti kot imperializmi zagovarjajo vse tisto, kar je normalno v prevladujoči psihozi, kjer velja, da se razum in praksa razlikujeta v bistvu, s čimer se kažeta kot dva različna tipa tradicij.

Problem prenosa znanja je vprašanje bistva stari: ali gre za svobodni prenos, katerega zagovornik je Feyerabend, ali za prenos »idiosinkratičnih« tendenc nadzorovane menjave: »Temelj družbe ni religija ali filozofija, četudi je še tako odlična in človekoljubna, temveč zaščitna struktura. Ta temelj skupnemu življenju ne daje nikakršne vsebine, varuje pa ga pred motečimi vplivi. Deluje kot železna rešetka, ne kot prepričanje« (*ibid.*, 61).

Demokratski relativizem ni zgolj manifest svobode; je politični manifest: na strani 63 Feyerabend postavi napotek, naj svobodna družba loči državo in znanost ter državo od katerekoli druge tradicije. Problem postmodernih družb je seveda v tem, da z manipuliranjem raznorodnih tradicij ustvarja nove zgodbe, ki jih politika – zanimivo – servira po principu logične nekonsistence, v kolikor govorimo o politikah umetnikih in ne o politikah imitatorjih. Seveda je ne-obhodno zavedanje, da imajo vsa pravila svoje meje in »da celo znotraj znanosti ni obširne racionalnosti« (*ibid.*, 68). Racionalnost je ena od možnih tradicij, propaganda je močnejša, bodisi v politiki, ekonomiji, znanost ali življenju slehernika. Razum ne evocira, razum zgolj medlo provocira. In teza o »anything goes«? Ne gre za tezo, da pač vse gre, gre za poziv k odpiranju umovanja; gre za anticipativna in ne za konservativna vrednotenja, kjer pridemo do nespornega zaključka, da je vsaka tradicija elitizem za sebe in da je tradicija racionalizma le ena izmed mnogih elitizmov.

»Znanost za svobodne ljudi« v prvi vrsti pretresa tri vprašanja: kaj

so znanosti, katere posebne prednosti imajo znanosti in kako naj znanosti uporabimo? Odgovori so, razumljivo, kritični. Avtor pravi, da se odlična kakovost znanstvenih metod in rezultatov predpostavlja, ne pa prikaže; znanosti zagovarjajo politično primernost in so dvojčice državi: davkoplačevalski denar mora biti legitimiziran, kar je nadaljnji razlog Feyerabendovega poziva k svobodni družbi, kjer je edino merilo sodba javnosti, ne pa ekspertize. Nadalje, prevladovanje znanosti ogroža demokracijo, saj poziv k racionalnosti kolonizira žive svete neprimernih in obstranskih. Strah pred relativizmom je torej jasen in očiten – kritiki relativizma to polje vednosti prikazujejo v luči *Malleusa maleficaruma*, kjer je sistematika slednjega jasnejša od kritik razumnikov. Pomen relativizma je jasen: »relativizem hoče odstraniti vse ideološke sestavine (razen tistih, ki se predhodno izkažejo za koristne) – in to se ne more zgoditi brez padca v kaos« (*ibid.*, 121). Strah pred relativizmom je torej strah za lastno ontološko varnost, za urejenost sveta v izogib psihoanomalijam. »Norost« seveda ni cilj relativizma, »norost« je presek prevladujoče psihoze. Svobodna družba je skladno z zapisanim definirana: »V svobodni družbi ima posameznik pravico prebirati, pisati, zagovarjati, karkoli ima za dobro. Če človek zboli, potem bi moral imeti pravico do zdravljenja v skladu z njegovimi lastnimi željami – do polagalca rok, če verjame v polaganje rok, znanstvenih zdravnikov, če bolj zaupa znanosti« (*ibid.*, 133).

Vprašanje relativizma je torej veliko bolj vprašanje znanstvenosti. Ali se nekoga, ki zagovarja relativizem

(četudi argumentirano?) priznava za resnega znanstvenika z vsemi nagradami? Argumenti za znanstveni relativizem namreč ne izhajajo iz jedra taksonomije znanstvenosti, pač pa je ta taksonomija taksonomija mejnega razuma in vednosti, ki se meja tradicij dotika obrobno. Primernost definira odličnost, in ne obratno: soglasnost med znanstveniki je pogosto stvar politične odločitve in niti najmanj ujemanja med teorijo in dejstvi. Kot pravi avtor »strokovnjak predmeta ne razišče iz vseh plati, da ima njegovo znanje velike vrzeli, ki jih zakriva z nelegitimnim vnašanjem rezultatov z drugih področij ali preprosto z govoricami, da se mu nikakor ne ljubi slediti neobičajnim raziskovalnim potem [...]« (*ibid.*, 141). Disidenti so seveda vir krpanja lukenj znanstvenega, kar so dokazali Bohr, Einstein in Born, ki so sebe dojemali kot diletante in s posegom v lastno profesionalno iniciranost odprli vednost na področjih, ki so bila za večino izven dosega. Lome v znanstvenih paradigmah vedno rešujejo obstranci: majhne zmote je možno korigirati od znotraj (*ad hoc*), večje zmote pa lahko korigirajo zgolj znanstveniki z neobičajno razvojno potjo. Problem znanstvene avtoritete, zlasti na področjih analfabetizma strokovnjakov specializacij, je v knjigi podan v poglavju »Nenavadna zgodba o astrologiji«, ki je duhovit opis prenosa kriterijev ene taksonomije na drugo, kjer se dejanskost inkomenzurabilnosti prešije z avtoriteto in argumentom moči; kot pravi avtor, »je narava neke zmote odvisna od tradicije, ki jo presoja« (*ibid.*, 155). Tradicija torej ustvarja objektivno sliko sveta, kar je glavni poziv in opomnik relativizma.

Vprašanje znanosti sodobnega sveta je vse bolj zahtevno, saj znanost postaja velik posel, še zlasti naravoslovna znanost, ki izgublja stik s humanim. Poziv Feyerabenda ni zgolj poziv proti racionalizmom, je prav tako poziv k humani znanosti, ki se zaveda živega in živečih. Pluralna metodologija kot klic po interdisciplinarnosti, kjer se meje, robovi in vrzeli prikažejo jasneje, s čimer jih je moč misliti in dolgoročno omiliti, se kot princip razlaga v proliferaciji, ki ji metodološko delno ustreza triangulacija. Gre za poziv k novi znanosti, ki išče odgovore iz narave stvari samih in se ne zadovolji s predpisanimi raziskovalnimi (nacionalnimi) programi, ki vednosti definirajo v polju družbeno-politične korektno-

sti. Je poziv k humanistiki oblikovanja znanstvenega duha, s čimer je Feyerabend močno aktualen; na impliciten način namreč dokazuje, da je bistvo vednosti v kontemplaciji dvoma v pravila in načela; da je za pravo znanost nujna humanistika. Avtonomija nasproti heteronomiji. Feyerabend je aktualen kot dobro branje, polno duhovitih opomb in opisov prigod, ki posamezniku dajo vedeti, da so znanosti zgolj ena od oblik vednosti, omejena in prazna, tako kot so omejeni enostranski pogledi na svet, človeka in duha; da obstaja nešteto možnih interpretacij, ki določajo vse tisto, kar naj bi bilo stvarno, možno in realno.

Lucija Mulej

JEAN-CLAUDE MILNER
JASNO DELO

Žaložba ŽRC, Ljubljana 2005, 223 str.

Pregled Milnerjeve knjige *Jasno delo* (v slovenščini je izšlo v prevodu Petra Klepca in Ane Žerjav, spremno študijo pa je prispevala Jelica Šumič-Riha) bomo pričeli z naslednjim citatom, ki v zgoščeni obliki povzema sprego psihoanalize in znanosti, kakor jo v delu razvije avtor:

Kajti psihoanaliza konec koncev govori o eni sami stvari: pretvorba sleherne subjektivne singularnosti v zakon, ki je tako nujen, tako kontingenten in tako absoluten kot naravni zakoni. (str. 157).¹

Stavek si jemljemo za izhodišče, ker, kot rečeno, povzema napor Milnerja, da bi predstavil vlogo, ki jo je za nastanek lacanovske psihoanalize odigrala paradigma moderne znanosti, obenem pa daje slutiti probleme, ki izhajajo iz tovrstne zastavitve (kaj je ostalo od specifičnosti psihoanalize?), in hkrati vsebuje paradoks, ki se v različnih oblikah pojavlja v sodobni in tudi malo manj sodobni filozofiji (kako je nekaj lahko kontingentno in hkrati nujno?). Pri tem velja že na začetku opozoriti, da Milner načeloma razločuje med filozofijo in psihoanalizo (posledično tudi med filozofijo in znanostjo), ki imata sicer natanko isti objekt, govorita o istem, a z nasprotnim učinkom: filozofija namreč, da bi zgrabila omenjeni moment prehoda iz kontingentnega v nujno, potrebuje točko zunaj univerzuma, Enega, ki je izvzet; kot

je znano, pa za psihoanalizo pod zakon pade *sleherna* subjektivna singularnost, in ne obstaja nobena zunanost, s katere bi lahko presojali o tem. Toda kaj natanko je – gledano strukturno in ne historično – omogočilo nastop tovrstne pozicije?

Znanost

Znanost, ponovimo, psihoanalizi ni zunanja, niti ne predstavlja njenega ideala, temveč »inherentno strukturalno samo materijo njenega objekta« (str. 41). Toda za kateri moment znanosti gre oz. kaj je tisto, kar ji omogoča, da na omenjeni način zaznamuje objekt psihoanalize? Lacan, tako Milner, verjame v obstoj nečesa takega, kot je veliki rez, ki razmejuje moderno, galilejevsko znanost od antične *episteme*. Ključni potezi moderne znanosti sta kajpak infinitizacija univerzuma in privzeteje modela matematizirane fizike. Toda nenazadnje je tudi za *episteme* veljalo, da je njena paradigma matematika; le da je bil objekt *episteme* tisto, kar je večno in nujno, medtem ko je bilo empirično zanje berljivo le, v kolikor je deležilo na prav tem večnem in nujnem; vsak drug vidik empiričnega pa je zanj ostal temen in neprosojen, strogo vzeto, nebivajoč. Nasprotno pa z galilejevskim preobratom matematika lahko zajame vse empirično; natančneje povedano, v empirično poseže preko črke; in črkuje empirično prav kot empirično, brez preostanka. Objekt

¹ Paginacije v oklepajih se nanašajo na slovensko izdajo *Jasnega dela*.

moderne znanosti je torej izključno kontingentno (vsaka njena propozicija je ovrgljiva) in vsako kontingentno. To, da naj bi matematični zapis jamčil za večnost in nujnost, je torej zgolj videz: »Tako si črka preko zasuk, ki mu je lastna prevara, nadene poteze nespremenljivosti. [...] Nedvomno nima nespremenljivost tistega, kar nima razloga biti, kot je, nič opraviti z nespremenljivostjo tistega, kar ne more biti drugačno, kot je.« (Str. 71–72). Rečeno z Mallarméjem, vsaka črka je met kock; ko kocke enkrat padejo, ni več mogoče, da bi pokazale drugo število od tistega, ki je padlo. Toda to, kar je *sedaj* nujno, je rezultat vrtoglave množice možnosti, od katerih bi lahko še trenutek prej vsaka nastopila. In obratno, ko se črka fiksira, ostaja zgolj nujnost; kontingenca, ki je omogočila to, kar je sedaj nujno, pa je pozabljena.

Tudi neskončnost se tako pokaže kot vidik kontingentnosti. Milner opozarja, da ne gre za neskončnost, ki bi zgolj negirala končno, temveč neskončno »nenehno parazitira na končnem, tako da vse končno, kolikor se ga znanost polasti, nastopa najprej kot tisto, kar je lahko neskončno drugačno, kot je« (str. 76). Zadoščalo bi namreč, da bi samo eno od točk univerzuma zadela variacija, pa bi že imeli opraviti z *drugim* univerzumom; in zaradi tega je po številu možnih neskončno univerzumov.

Paradigma moderne znanosti je bila tako vseskozi že na delu v psihoanalizi; kajti tudi za govoreče bitje, kolikor ga je enkrat za vselej zaprečil povsem poljuben usoden označevalec, je obstajalo neko nečasovno pred-tem, v katerem bi se lahko vse še odvilo neskončno drugače, in ki

ni v ničemer napovedovalo nastopa tiste singularnosti, ki je s sabo prinesla nujnost.

Psihoanaliza

Toda do zgoraj povedanega vodi pot skozi dva, kot ju imenuje Milner, »lacanovska klasicizma«, tekom katerih je Lacan prevzel in radikaliziral izhodišča sodobne znanosti do te mere, da se je psihoanaliza oddaljila celo od temeljev aristotelske logike.

Subjekt znanosti in subjekt psihoanalize sovpadeta že na prvi pogled, saj za oba velja, da sta oropana svojih empiričnih atributov; subjekt psihoanalize je, natančneje, prav kartezijanski subjekt, v kolikor je misel, ki vzpostavlja slednjega, katera koli misel, resnična ali neresnična, umna ali absurdna. Le da za psihoanalizo velja, da je tovrstna misel brez vsakršnih kvalitativnih lastnosti; tudi (ali predvsem) nezavedno misli.

Toda kaj je nezavedno? Če izhajamo iz tega, da je misel nezavednega osvobodena kvalitativne navlake, potrebujemo model nezavednega, ki ne bo razumljeno kot težko dostopna vsebina nekje v »globini«, temveč povsem plosko in površinsko: kot struktura. Strukturalizem tako prida matematizaciji in matematičnemu merjenju nov postopek, ki sicer razkroji tisto kvalitativno, vendar na nekvantitativen način: vstavev v tabelo, kjer identiteto podeljuje zgolj razlika. Minimalna struktura – kajti Lacan verjame v minimalizem objekta – pa niti tabela ni več, saj ohranja le še eno dimenzijo; je veriga.

Toda v tem, ko Lacan reinterpre-

tira zahtevo po očiščenju od empiričnega, ne išče le najmanjšega možnega števila razmerij v strukturi, temveč prevzame nekaj, čemur Milner pravi »hiperstrukturalizem«; strukture se ne ločijo med sabo, temveč velja, da »katera koli struktura ima lastnosti, ki niso katere koli« (str. 107). Ena izmed teh lastnosti pa je, da v vsaki strukturi vznikne subjekt; vsaki strukturi je inherenten *cogito*. Označevalna veriga je v sebi nepopolna, kar jo sproži v gibanje; in v utripanju med dvema označevalcema, med »mislim« in »sem« vznikne subjekt.

Na tej točki smo tako subjekt znanosti »dopolnili« z umestitvijo v strukturo. Vendar pa je potreben še en obrat, da bi prišli do trenutka, kjer psihoanaliza črkuje »empirično kot tako«. Subjekt označevalca je natančno »odsotnost označevalca«, nenehno iskanje »pravega« označevalca, ki bi vendarle ustrezno reprezentiral subjekt in ki je vnaprej obsojeno na neuspeh. Šele drugi klasicizem ponovno vpelje določeno pozitivno opredelitev subjekta, v kolikor je ta vselej »enkraten«, singularen, in ga obenem »zavozla« z najbolj univerzalnim zakonom.

To pa pomeni, da je treba označevalca nadomestiti s črko. Če je označevalcu identiteto podeljevala zgolj mreža razlik (tudi od samega sebe), je črka, nasprotno, nekaj pozitivnega, obdarjena je z določenimi kvalitetai. Še več, če označevalec izhaja zgolj iz instance simbolnega, črka med sabo zavozla realno, simbolno in imaginarno v »sloviti« boromejski vozeli: vsi trije redi so obenem heterogeni in medsebojno soodvisni. Če le ena od črk R, S, I ne drži, se razpustita tudi drugi dve.

Drugače povedano, od matematičnega ostane le še en moment: literalizacija. Matematiko Lacan tu odveže od njenih grških temeljev, se odpove postopku dokazovanja in od nje ohrani zgolj matem: lokalni račun. In ker o drugem klasicizmu govorimo šele od XX. seminarja dalje, v strogem smislu obstaja le en matem: matem zapisov spolov. Kot vemo, gre za dve propoziciji, za dva načina vstopa v spolno ne-razmerje: prvi, »moški«, ki v očitnem nasprotju z aristotelsko logiko celoto, »zavse« konstituira na podlagi izjeme od »vsega«; in drugi, »ženski«, ki v nasprotju z rusellovsko logiko znak za negacijo postavi pred univerzalni kvantifikator, s čimer izjema ni izvržena, pa tudi zamejena ne, temveč blodi nekje po notranjosti množice. In obe propoziciji skupaj tvorita matem.

Pri tem velja omeniti, da se subjekti ne podrejajo matematu na isti način, kot so elementi množice vključeni v množico; temveč, kot pravi Milner, Lacan Bourbakija nadgradi na »hiperboubakijevski« način: črke same – so ti zbiri, prav kakor je bila nekoč struktura na isti ravni s svojimi elementi. Matem torej obstaja natančno v tem, da »število enih vstavite na mesto črk« (str. 137), s čimer se »aktivira« tudi zakon, ki konstituira lokalni račun. Toda na kakšen način se nam tu povrne zgoraj omenjena partikularnost subjekta? Vemo, da so vsi subjekti spolni, da se torej vpisujejo v eno ali drugo formulo seksuacije; toda način, kako se vanjo vpisujejo, je bistveno individualen. Boromejski vozeli, kot rečeno, funkcionira tako, da zavozla rede simbolnega, imaginarnega in realnega, toda obenem

so ti bolj kot prej ireduktibilni ena na drugega; noben od njih ne sme pasti v drugega. In če smo prej trdili, da subjekt psihoanalize nikakor ni individuuum, da moramo odmisлити vsa njegova empirična določila, se na tej ravni individuuum kot zbir imaginarnih določitev pridruži subjektu; sta radikalno heterogena in vendar sovpadeta. Tisto, kar torej z razliko od strukture uspe matemu, je, še enkrat, podvrženje subjekta univerzalnemu – vendar prav preko neke kontingentne poteze, ki prevzame nujnost zakona.

*Znanost in psihoanaliza:
problem prenosa vednosti*

Tisto, kar torej podeljuje »jasnost« Lacanovi misli, je po Milnerju prav obstoj matematičnih zapisov; tistega, kar je moč fiksirati, čemur ni mogoče ničesar več dodati in kar v nobeni obliki ni enigmatično. Vendar pa Milner napravi še korak naprej: Lacan naj bi se s prevzetjem matematične paradigme odpovedal poziciji učitelja-gospodarja, saj matematični sami jamčijo za univerzalno prenosljivost vednosti. Vendar pa se tovrstno zблиžanje psihoanalize z znanostjo za psihoanalizo ne konča dobro; kot v spremni besedi poudari J. Šumič-Riha, se na ta način zgubi tisto, kar psihoanalizo dela za psihoanalizo, namreč prav specifičnost prenosa vednosti; vednost, ki jo v postopku analize pridobi subjekt, pravzaprav sploh ni prenosljiva. Če

samo prej pokazali, da matematična *funkcionira* tako, da subjekti vanj vstopajo na absolutno individualen način, pa se ta partikularnost izgubi, kakor hitro matematično osamimo in ga naredimo za *sredstvo* prenosa ali celo za sam *objekt* vednosti.

Vse naštetu, mimogrede, vodi v nadaljnje težave, saj od na ta način »zamrznjene« črke, ki v resnici ne prenaša nobene vednosti več, pride mo do njene opore, namreč vozla, ki sam ni literalizabilen in črko lahko tudi uniči, nas obsodi na molk ali na blebetanje jejezika, torej na dokončno ukinitve vednosti. To zoperstavitve wittgensteinovske zahteve po molku in psihoanalize kot znanosti o govoricu (s čimer se knjiga zaključu) Milner sicer pusti odprto; nekonistenten je po njegovem zgolj drugi klasicizem, ne pa psihoanaliza sama. Toda morda bi se moral vrniti tja, kjer se je zdrs sploh začel, namreč k osamosvojitvi matema kot sredstva prenosa vednosti. Matematični sam na sebi namreč ne pove dosti in ga ni mogoče iztrgati iz procesa analize; tu pa velja, da ni specifičen samo prenos vednosti, ampak tudi vednost sama. Univerzalno in nujno, skratka, deluje le v navezavi na kontingentno; to ne pomeni, da je potrebno »zamračiti« jasnost Lacanovega dela, temveč da moramo iznajti način, kako obvladovati obe skrajnosti, ne da bi padli v eno ali v drugo; v prazno formulo ali v besedičenje brez opore.

Erna Strniša

IZVLEČKI • ABSTRACTS

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Psihoanaliza med »strastjo do realnega« in dozdevkom

Ključne besede: *dozdevek, fikcija, realno, označevalec*

Dozdevek je izraz, ki ga je Lacan skoval v zadnjem obdobju svojega poučevanja, zato da bi na novo obdelal razmerje med simbolnim in realnim. Vpeljava tega pojma v psihoanalizo zaznamuje obrat v Lacanovem poučevanju od simbolnega k realnemu kot žarišču psihoanalize. Za psihoanalizo je vprašanje realnega neločljivo od preiskovanja dozdevka, in to v tisti meri, v kateri za lacanovsko psihoanalizo ni drugega dostopa do realnega kot ravno prek dozdevka. To je tudi razlog, zakaj je dozdevek, četudi ima svoje mesto tudi v drugih diskurzih, edino v psihoanalizi dvignjen na raven koncepta. Problem dozdevka je zato v prvi vrsti specifični problem psihoanalize. Vsepričujoč, nenehno vračajoč se, a vseeno nerešen, problem dozdevka vznikne v kritičnih trenutkih zgodovine psihoanalize, vsakič, ko se psihoanaliza znajde na razpotju, kot je na kocko postavljena njena prihodnja usmeritev. Eden od ciljev pričujočega prispevka je v grobem zarisati razvoj lacanovskega pojma dozdevka in opozoriti ne nekatere težave, ki osvetlijo dvoumni status dozdevka v psihoanalizi. To nam bo obenem omogočilo osvetliti ključno mesto, ki ga ima problem razmerja med realnim in dozdevkom pri poznem Lacanu.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Psychoanalysis between the "Passion of the Real" and the Semblant

Key words: *semblant, fiction, the real, signifier*

The semblant is a term forged by Lacan in the last period of his teaching in order to rework the relation between the symbolic and the real. The introduction of this notion into psychoanalysis charts a momentous shift in Lacan's teaching from the symbolic to the real as a focal point of psychoanalysis. Indeed, for psychoanalysis the question of the real is inseparable from the interrogation of the semblant, insofar as, for Lacanian psychoanalysis, the path of access to the real is none other than that of the semblant. This is why although the semblant is relevant to numerous contemporary discourses, it is only in psychoanalysis that this term was elevated to the level of concept. On the other hand, however, the semblant is a problem specific to psychoanalysis. There is indeed a special problem with the semblant in psychoanalysis. Omnipresent, unsettling, yet unresolved, the problem of the semblant comes to the fore at critical moments in the history of psychoanalysis, thereby marking turning points at which the orientation of psychoanalysis is at stake. While one of our aims is to briefly outline the development of the Lacanian concept of the semblant and to draw attention to some difficulties that highlight the ambiguous status that the sem-

blant has in psychoanalysis, we also wish to emphasise the relation between the real and the semblant as being the crux of Lacan's later teaching.

•

RADO RIHA

Kant: sistem med dozdevkom in realnim

Ključne besede: Kantova transcendenalna filozofija, umna ideja sistema, ideal uma, dozdevki, realno

Tema je Kantovo pojmovanje sistema in vloga, ki jo ima v ideji sistema pojem ideala uma v prvi Kritiki. Z gledišča problema dozdevka v lacanovski psihoanalizi in problema onto-logične zastavitve filozofske misli A. Badiouja v *Logiques des mondes* skuša prispevek odpreti tudi vprašanje o možnem aktualnem pomenu načela sistematične enotnosti mišljenja. Izhodišče prispevka je vprašanje o statusu »empiričnosti« v empirični rabi uma, zmožnosti, ki ni neposredno povezana z izkustvom. V odgovoru na to vprašanje skuša prispevek pokazati, da ideje delujejo v svoji empirični rabi kot logični protokoli, ki urejajo način, kako se na spoznavno-logični, izkustveni ravni pojavlja to, kar jo omogoča tako, da se ji odteguje, njeno realno oziroma, bolj kantovsko rečeno, njena čutna bit. Kot takšni logični protokoli imajo ideje onto-logični status. Ta onto-logični status je opredeljen v prispevku kot »empiričnost« umne ideje in podrobneje analiziran na primeru ideala uma.

RADO RIHA

Kant: System zwischen Anschein und Realem

Schlüsselworte: Kants Transzendentalphilosophie, Vernunftidee des Systems, Ideal der Vernunft, Anschein (semblant), Reales

Der Beitrag befasst sich mit Kants Vernunftidee des Systems und der Rolle, die darin der Begriff des *Ideals der Vernunft* in der ersten *Kritik* spielt. Aus der Optik des in der Lacanschen Psychoanalyse entwickelten Begriffs des Anscheins (*semblant*) und des onto-logischen Ansatzes der Philosophie A. Badiou's in seinem Werk *Logiques des mondes* wird dabei auch versucht, der Frage nach einer möglichen aktuellen Bedeutung des Kantschen Prinzips der systematischen Einheit des Denkens nachzugehen. Der Ausgangspunkt des Beitrags ist die Frage nach dem Status des »Empirischen« im empirischen Gebrauch der Vernunft, eines Vermögens, das mit der Erfahrung in keine unmittelbaren Verbindung steht. Als Antwort auf diese Frage versucht der Beitrag nachzuweisen, daß die Ideen in ihrem empirischen Gebrauch als logische Protokolle wirken, von denen die Erscheinung jenes Moments des Realen geregelt wird, das die Erfahrung ermöglicht und sich ihr gleichzeitig entzieht, des Momentes der Gegebenheit des Sinnlichen. Als solche logische Protokolle haben die Ideen einen onto-logischen Status. Dieser onto-logische Status wird als »Empirische« der Vernunftidee bestimmt und dann näher am Beispiel des Ideals der Vernunft analysiert.

•

MIRAN BOŽOVIČ

Filozofija Du Marsaisovega FilozofaKljučne besede: *materializem, ateizem, morala, filozofija 18. stoletja*

Članek obravnava naslovni lik Du Marsaisovega teksta *Filozof* in pretresa njegov moralni racionalizem. V očeh Du Marsaisovega modreca pota kreposti niso nujno boleča, kot so morda videti v očeh tistih, ki so se jih pripravljene držati samo zaradi obljubljenih posmrtnih nagrad, kakor tudi pota pregrehe niso nujno prijetna, kot se morda zdijo tistim, ki se jih ogibajo predvsem zaradi zagrožene zagrobne kazni. Filozofa h kreposti ne spodbuja misel na večni užitek in od pregrehe ne odvrača misel na večno trpljenje. Nasprotno, za filozofa je krepostno ravnanje, se pravi, spoštovanje pravil poštenosti, samo po sebi vir pristnega zadovoljstva; enako velja tudi za grešno ravnanje, ki se mu upira samo po sebi: ker čut za poštenost ni nič manj del modrečeve mehanskega ustroja kot razsvetljenje duha, je vsako dejanje, ki je v nasprotju s poštenostjo, obenem v nasprotju s samo filozofovo naravo.

MIRAN BOŽOVIČ

The Philosophy of Du Marsais's Le PhilosopheKey words: *materialism, atheism, morals, 18th century philosophy*

The article considers the eponymous character of Du Marsais's *Le Philosophe* and examines his moral rationalism. In the eyes of Du Marsais's sage, the ways of virtue are not necessarily as painful as they might seem to those who are willing to stick to them solely in the hope of the promised post-mortem rewards, and the ways of vice are not necessarily as pleasant as they might seem to those who avoid them primarily out of fear of the threatened post-mortem punishment. The sage is not encouraged to virtue by the prospect of eternal pleasure nor is he deterred from vice by the thought of eternal suffering. For him, virtuous behaviour, i.e., observing the rules of probity, is in itself a source of genuine pleasure; likewise, he finds sinful behaviour repelling in itself: since the sense of probity enters as much into the mechanical constitution of the sage as the enlightenment of the mind, any action contrary to probity is also contrary to his very nature.

•

PETER KLEPEC

Ob logiki smisla in nesmisla pri DeleuzuKljučne besede: *smisel, dogodek, nesmisel, Deleuze, prazno*

Deleuze smisla ne pojmuje na običajni način, zanj je smisel ravno nekaj, kar se zoperstavlja zdravemu razumu, kar je v temelju zaznamovano s paradoksom in kar ni ne denotacija, ne manifestacija ne pomen, pač pa mu kot neki neobstoječi entiteti četrte osebe ednine, kot dogodku pritiče status dodatka k biti. Smisel je dogodek, ki kot identiteta forme in praznega napoteva na tisti paradoksn element, brez katerega ni mogoče misliti strukture. Natanko ta paradoksn element pa je za Deleuza nesmisel, ki pa ga je treba ločevati tako od absurda kot tudi od pod-smisla, *Untersinn*. »Igra

smisla in nesmisla« pa ima po našem mnenju mejo v vitalističnem pojmovanju singularnosti, kot tistega pravega subjekta, ki skrit izza zastora vleče niti. Če je Deleuzova temeljna zastavitev, navkljub temu, da sam koncept smisla izgine, vendarle do konca, do dela *Kaj je filozofija?*, ostala skorajda nespremenjena, se postavlja vprašanje, komu ali čemu potem pripada strateška vloga, ki jo v *Logiki smisla*, odigra nesmisel?

PETER KLEPEC

On the Sense and Nonsense in Deleuze

Key words: *sense, nonsense, Deleuze, void*

For Deleuze sense is not something ordinary, on the contrary sense for him runs counter to to common sense and to good sense; sense in its paradoxical nature affirms past and future, before and after, both senses or directions at the same time. Sense is neither denotation, manifestation or meaning, but a fourth person singular, a non-existent entity, an event, an "incorporeal" entity, it is an extra-being. Sense is event, and as such points to the paradoxical element without which a structure cannot be thought. This paradoxical element or *perpetum mobile* is for Deleuze nonsense, which should be distinguished from the absurd and from the sub-sense, *Untersinn*. In our opinion, however, the major limitations of Deleuze's "play of sense and nonsense" consist in a vitalistic conception of singularity as the true subject which pulls the strings "behind the curtain". If in subsequent works Deleuze abandons the very concept of sense, and yet maintains his basic set up in almost the same form until the very end, until *What is Philosophy?*, the question remains who or what now plays the strategic role played in *The Logic of Sense* by nonsense?

•

GREGOR MODER

Emanacija smisla in ponovljivost izvora v Gadamerjevi hermenevtiki

Ključne besede: *emanacija, smisel, izvornost, ponovitev, Gadamer, tragično, komično*

V nasprotju s prizadevanji razsvetljenstva in romantike, kjer se je dokončno uveljavila samostojnost znanosti in umetnosti, gre pri Gadamerjevi hermenevtiki za rehabilitacijo ideje celovitega izkustva sveta, kjer ima odločilno vlogo religijsko spoznanje o človeški končnosti. Rehabilitacijo je utemeljil z izkustvom resnice v umetnosti in v zgodovinskih vedah in ga opisal ob konceptih igre, tragičnega, podobe, aplikacije, pogovora in praznika. Koncepte lahko razložimo z razmerjem med izvorom in ponovitvijo, pri katerem gre za to, da je v izvor že vpisana njegova ponovljivost. Zato lahko strukturo hermenevtičnega razumevanja opredelimo kot emanacijo smisla. Ob legendah iz Jezusovega in Aleksandrovega življenja in ob opozorilu na bližino tragičnega in komičnega sem po zgledu Heideggrove zaobrnitve odprtosti razumevanja v odločenost predlagal zaobrnitev emanacije smisla v preoblikovanje vsiljenega smisla v novi smisel.

GREGOR MODER

Emanation des Sinns und Wiederholbarkeit des Ursprungs in der Gadammerschen HermeneutikSchlüsselworte: *Emanation, Sinn, Ursprung, Wiederholung, Gadamer, das Tragische, das Komische*

Im Gegensatz zu Bestrebungen der Aufklärung und Romantik, als die Eigenständigkeit der Wissenschaft und Kunst endgültig zur Geltung gebracht wurde, versucht die Gadammersche Hermeneutik die Idee der ganzheitlichen Welterfahrung zu rehabilitieren, worin die religiöse Erkenntnis der menschlichen Endlichkeit die entscheidende Rolle spielt. Gadamer begründet eine solche Rehabilitierung in der Wahrheitserfahrung, die in der Kunst und den Geschichtswissenschaften liegt, und expliziert sie mit Konzepten des Spiels, des Tragischen, des Bildes, der Applikation, des Gesprächs und des Festes. Diese Konzepte lassen sich mit dem Verhältnis zwischen Ursprung und Wiederholung veranschaulichen, wobei die Wiederholbarkeit des Ursprungs schon im Ursprung selbst eingeschrieben ist. Deswegen kann die Struktur des hermeneutischen Verstehens als Emanation des Sinns festgelegt werden. Anhand der Legenden aus dem Leben Jesus und Alexanders sowie des Hinweises auf die Nähe des Tragischen und des Komischen wird im Beitrag versucht, dem Beispiel der Heideggerschen Kehre von Erschlossenheit des Verstehens in die ursprüngliche Entschlossenheit folgend, die Kehre von Emanation des Sinns in die Verwandlung des erzwungenen Sinns in einen neuen Sinn aufzuzeigen.

•

TADEJ TROHA

Deleuze, smisel, glagol, Schreber: nemogoča serijaKljučne besede: *Schreber, Deleuze, glagol, smisel, Freud, projekcija, paranoja*

Nobenega dvoma ni, da je Daniel Paul Schreber, avtor *Spominov živčnega bolnika*, ena pomembnih in stalnih referenc Gillesa Deleuza. Je to razmerje mogoče obrniti? Kako je videti Schreberjeva kritika Deleuza? Članek pokaže, da je izhodišče te nemogoče kritike problem glagola, ki nastopa kot eden ključnih konceptov *Logike smisla*. Pri tem Schreberjeva specifična raba glagola *wundern* nastopi kot materialistična radikalizacija Deleuzovega koncepta »nedoločenega nedoločnika«, hkrati pa ponudi korekcijo lingvističnih formul projekcije v Freudovi analizi Schreberja.

TADEJ TROHA

Deleuze, Sense, Verb, Schreber: The Impossible SeriesKey words: *Schreber, Deleuze, verb, sense, Freud, projection, paranoia*

Daniel Paul Schreber, the author of *Memoirs of my Nervous Illness*, is without a doubt an important and constant reference in the writings of Gilles Deleuze. Is this relation invertible? What would Schreber's critique of Deleuze be like? The paper demonstrates that the starting point of this impossible critique is the problem of the verb, which is one of the key concepts in *The Logic of Sense*. Schreber's specific use of the

verb *wundern* thereby emerges as the materialistic radicalization of Deleuze's concept of the "undetermined infinitive" and at the same time provides a correction of the linguistic formulas in Freud's analysis of Schreber.

•

SAMO TOMŠIČ

Slaboumnost miselnih sistemov

Ključne besede: *smisel, realno, filozofija, sofistika, psihoanaliza, Aristotel, Lacan*

Članek obravnava kritiko Aristotelove utemeljitve logično-filozofskega diskurza o naravi govornice, ki jo je razvijal Lacan v pozni fazi svojega poučevanja. Ta kritika izhaja iz ideje, da je za filozofijo osmislitev realnega edini možni način mišljenja realnega. Avtor skozi branje Aristotelove zavrnitve sofističnega diskurza v *Metafiziki* poskuša pokazati, kakšna bi lahko bila orientacija filozofskega mišljenja na podlagi izključitve smisla. Določene pretenzije po takšni orientaciji filozofije je mogoče detektirati tudi pri poznem Lacanu.

SAMO TOMŠIČ

The Imbecility of the Thought-Systems

Key words: *meaning, real, philosophy, sophistics, psychoanalysis, Aristotel, Lacan*

The paper discusses the critique of the Aristotelian foundation of the logico-philosophical discourse on the nature of language developed by Lacan in his later teaching. The critique follows the idea that for philosophy, giving meaning to the real is the only possible way of thinking the real. By reading the Aristotelian rejection of sophistic discourse in *Metaphysics*, the author tries to provide a draft of the possible orientation of philosophical thinking on the basis of the exclusion of meaning. Certain ideas of such a philosophical orientation can also be detected in the later Lacan.

•

ANA ŽERJAV

Učinki smisla v psihoanalizi

Ključne besede: *psihoanaliza, smisel, nesmisel, govor, govornica, simptom, Lacan*

Kaj pomeni smisel za psihoanalizo? Vprašanje po pomenu smisla v polju psihoanalize že samo po sebi napeljuje na določen paradoks, ki mora premisliti razmerje med psihoanalitično prakso in »spontano« produkcijo smisla, ki se človeka bistveno dotika že po tem, da je bitje govornice. Na tej osnovi članek opredeli tri koncepcije smisla, ki so v Lacanovi psihoanalizi predstavljali torišče konceptualnih in praktičnih premikov.

ANA ŽERJAV

Effects of Meaning in Psychoanalysis

Key words: *psychoanalysis, meaning, nonsense, speech, language, symptom, Lacan*

What is the meaning of meaning for psychoanalysis? In its field this very question leads to a certain paradox which has to consider the relation between psychoanalytical practice and the “spontaneous” production of meaning that essentially affects human beings as beings of language. On this basis the article defines three conceptions of meaning which represent the core of conceptual and practical shifts in Lacanian psychoanalysis.