

## NOROST KOT SUBJEKT INTERPRETACIJE

Ko je Foucault leta 1961 na Sorboni zagovarjal svojo tezo, v kateri se je ukvarjal z norostjo, in pripomnil, da je za zadevno problematiko nujen pesniški talent, ga je mentor, Georges Canguilhem, potolažil: »Mais vous l'avez, monsieur.«

267

Za norost je ključnega pomena leto 1657, ko pride v Parizu do dogodka, ki pomeni uvod v nekaj novega. Tega leta pride do tako imenovanega »velikega zapiranja« norcev in revežev v Hôpital Générale, ki je bila ustanovljena leto poprej. To pa je tudi čas delovanja Descartesa, katerega vpliv naj bi bilo čutiti pri sami obravnavi norosti.

Brez dvoma je šlo za dramatične spremembe, ki imajo usoden pomen tudi za današnji čas. Bernhard Waldenfels skuša zato tja postaviti začetek »moderne«. To utemeljuje takole: »Nova forma reda, ki jo lahko označimo za *moderno*, si je utrla pot, ko se je pojavil sum, da je red, ki se zdi tako neomajen in vse-zajemajo , le eden izmed moţnih. Posameznih vzrokov in faz te premene reda na tem mestu ne bomo omenjali, o samem dejstvu premene pa ne gre dvomiti. Za primer vzemimo, denimo, izjavo, kakršna je Descartesova, da bi Bog lahko ustvaril tudi drugačno matematiko, ali pa Hobbesove nazore, da funkcija in sestoj političnega reda nimata nič opraviti s pravičnostjo in nepravi nostjo, in

---

si zamislimo, kaj bi k temu rekli Platon, Aristotel in Tomaž Akvinski. Teh izjav gotovo ne bi enostavno razglasili samo za nepravilne, odpravili bi jih kot nesmiselne. Matematična resnica in pravi družbeni red namreč ne trpita alternative, saj bi bilo sicer vse govorjenje in delovanje nično.«<sup>1</sup> Takšni izjavi torej nista bili možni v antičnem svetu, ki ga obvladuje povsem specifično razumevanje kozmosa, pa tudi ne v srednjem veku, ko stopi na to mesto ordo. Če je klasična oblika reda le ena izmed mnogih, stopi na prizorišče volja do moči.

Najbrž ni naključje, da se Foucault na začetku svoje kariere ustavi prav tu. Vendar pa ni najbolj jasno, kaj pravzaprav hoče, oziroma zakaj počne to, kar pač počne. Znano je, da s Sartrom ni bil v najbolj prijateljskih odnosih, vendar pa je vzel njegov nasvet študentom, da naj ponovno iznajdejo svojo tradicijo, najbolj resno prav on. Pisati o vsem tistem, o čemer se do tedaj ni pisalo in govorilo, predvsem pa pisati in misliti drugače ... Ob takem načinu pisanja in mišljenja se postavlja ves čas vprašanje, kdo skozi tekst govori, se pravi, kje je avtor, ki je spodaj podpisan. Ali je Michel Foucault res konzervativec? Kaj je pravzaprav Michel Foucault?

**268** To vprašanje je Foucaultu zastavil Paul Rabinow v enem od zadnjih intervjujev: »Berejo vas kot idealista, nihilista, 'novega filozofa', antimarksista, novega konzervativca itd. Kaj pravzaprav ste?«

M. Foucault: »Mislim, da zasedam številna polja politične šahovnice, enega za drugim ali včasih več hkrati: sem antimarksist, levičar, odkrit ali prikrit marksist, nihilist, odkrit ali prikrit antimarksist, tehokrat v službi golizma, novi liberallec itd. Neki ameriški profesor se je pritoževal, da so takega kriptomarksista povabili v ZDA, po drugi strani pa me je vzhodnoevropski tisk obtožil sodelovanja z disidenti. Nobeden od teh opisov ni pomemben sam po sebi; po drugi strani pa, vzeti skupaj, nekaj pomenijo. Priznati moram, da mi je njihov pomen zelo všeč.

Res je, da nisem naklonjen identificiranju samega sebe in da se zabavam ob tako različnih presojah in klasifikacijah. Nekaj mi pravi, da bi mi do zdaj že morali najti bolj ali manj približno mesto, po takšnih naporih v tako različnih smereh; in ker očitno ne morem posumiti v kompetentnost ljudi, ki so se zapletli v tako različne sodbe, ker se ni mogoče sklicevati na njihovo nepazljivost

---

<sup>1</sup> Bernhard Waldenfels, *Želo tujega*, Ljubljana 1998, str. 14 isl.

ali njihove predsodke, sem prisiljen priznati, da je razlog tega, da me ne zmorejo klasificirati, v meni.

Brez dvoma to bistveno zadeva moj način približevanja političnim vprašanjem. Res je, da moja drža ni rezultat tiste kritike, ki zase trdi, da je metodološka raziskava, in zato mora zavreči vse možne rešitve, razen edino veljavne. Prej gre za »problematizacijo« – se pravi za razvoj neke domene dejanj, praks in misli, za katere se mi zdi, da zadajajo politiki probleme. Ne mislim, na primer, da glede norosti in duševne bolezni obstaja kaka »politika«, ki bi lahko imela pravo in dokončno rešitev. Vendar pa mislim, da so v norosti, v neredih, v problemih obnašanja razlogi za preizpraševanje politike; politika mora odgovarjati na ta vprašanja, čeprav nikoli ne more podati popolnega odgovora. Popolnoma enako velja za kriminal in kaznovanje seveda, napačna bi bila predstava, da nima politika nič opraviti s preprečevanjem in kaznovanjem zločina, in zato nič opraviti z določenim številom elementov, ki spreminjajo svojo obliko, pomen, pogostost; toda prav tako napačno bi bilo misliti, da obstaja politična formula za ustrezno rešitev vprašanja zločina, taka, ki bi nanj lahko postavila piko. Enako velja za resnico seksualnosti: ne obstaja zunaj razmerja do političnih struktur, zahtev, zakonov in regulacij, ki so zanjo glavnega pomena; in vendar ne moremo pričakovati, da bo politika vzpostavila oblike, v katerih bi izginila njena problematičnost.

Obstaja vprašanje, kako misliti razmerja teh različnih izkušenj do politike, kar pa ne pomeni, da bomo v politiki iskali glavnega konstituenta teh izkušenj ali rešitev, ki bi dokončno uredila njihovo usodo. Probleme, ki jih takšne izkušnje postavljajo pred politiko, je treba obdelati. Toda ravno tako nujno je določiti, kaj to »postavljanje problema« politiki dejansko pomeni. Richard Rorty pokaže, da se pri teh analizah ne navezujem na nikakršen »mi« – na nobenega od tistih »mi«, katerih soglasje, vrednote, tradicije konstituirajo ogrodje misli in definirajo pogoje, znotraj katerih so lahko veljavni. Toda natančneje gledano je problem v odločitvi, ali je sploh primerno postaviti samega sebe znotraj »mi«, da bi postavil principe, ki jih prepoznamo, in vrednote, ki jih sprejemamo; ali ni nemara nujno izdelati bodočo formacijo »mi-ja«, mogoče hkrati z obdelavo problema. Kajti zdi se mi, da ta »mi« ne sme biti pred vprašanjem; lahko je le rezultat – in nujno začasen rezultat – vprašanja, kot je zastavljeno v novi terminologiji, v kateri ga formuliramo. Nisem, na primer, prepričan, da je v času pisanja zgodovine norosti obstajal predobstajajoči in sprejemajoči »mi«, edini, katerega bi nagovarjal z namenom, da napišem svojo knjigo, in

---

katerega spontani izraz bi ta knjiga bila. Laing, Cooper, Basaglia in jaz nimamo ničesar skupnega, nobene povezave ni med nami; toda problem, ki se sam po sebi odkriva tistim, ki so nas brali, je tak, kot da bi se odkrival nekemu izmed nas, in sicer, radi bi videli, ali je možno postaviti »mi« na temelju opravljenega dela, »mi«, ki bi bil ravno tako primeren za formiranje skupnosti akcije«. <sup>2</sup>

Foucault piše zgodovino, vendar drugače in drugačno kot Hegel, čeprav je res, da se je od njega učil. Toda to je bil Hegel, kakršnega je videl Jean Hyppolite, torej Hegel z École Normale Supérieure. Poleg tega je nanj vplival še tak epistemološki outsider, kot je bil Gaston Bachelard, ter že omenjeni Georges Canguilhem.

Po končanem študiju filozofije se Foucault, kar je malce presenetljivo, posveti psihologiji. Še bolj presenetljivo je to, da ne izbere Freudove psihoanalize, pa tudi ne kake druge vplivnejše smeri, temveč ravno eksistencialno psihologijo, inspirirano s Heideggrovo analizo Daseina. V tem vzdušju nastane njegova prva knjiga, *Maladie mentale et personnalité*, leta 1954. V prvi polovici knjige gre za postheideggrovsko kritiko evolucijske psihologije in Freudove psihoanalize. <sup>3</sup> Niti psihoanaliza, ki je utemeljena na zgodovini posameznikovega življenja, niti katera koli druga psihologija, ki pojmuje mentalne dogodke kot efekte ali aspekte fizikalnih poškodb ali regresij, ne more razložiti dejstva, da izkušamo duševno bolezen kot nemir. Kar koli naj bi jo že povzročilo, bolezen ostaja povezana z globljo realnostjo, z apriorijem, ki konstituira bit-v-svetu in izoblikuje naša razpoloženja in odzive. Duševna patologija zato ni preprosto odklon od normalnosti; vključuje beg pred svetom v radikalno samoto, opustitev pomena v korist nekoherentnosti.

V istem letu izide tudi francoski prevod Binswangerjeve *Traum und Existenz* s Foucaultovim obširnim predgovorom, v katerem je skušal definirati to »problematiko«. V prvi vrsti gre za sanje kot polje spopada med Freudovo psihoanalizo in fenomenologijo.

Človekova bit je predvsem dejanska in konkretna vsebina transcendentalne strukture tubiti. Človekova bit kot bit človeka, tj. »biti človek«, pomeni živeti v

<sup>2</sup>M. Foucault: *Ethics (The essential works 1)*, The Penguin Press 1997, str. 113 isl.

<sup>3</sup>Glej v: S. During, *Foucault and literature: towards a genealogy of writing*, London and New York 1992, str. 25 isl.

svetu pomena, tako da se nazadnje izkaže, da so pogoji te človekove biti hkrati tudi predpogoji pomena. Bistvo pomena sestavljajo rečii, ki jih ni mogoče popolnoma, se pravi brez preostanka, razložiti s pojmi njihove funkcije, ki jo imajo v komunikaciji, ali z omrežjem, ki že vsebuje določeno semantiko. S pomenom vedno že operiramo; da bi lahko razumeli, moramo že razumeti, zato tudi nimamo dostopa do samega izvora pomena. Toda beseda ima lahko določen pomen le v svetu izrazov, ki je pred njo. Izraz tukaj pomeni način, kako je sam pomen podobe izoblikovan skozi izkušnjo.

Izvirne ontološke moči so izražene preko sanj. Subjekt sanj je povezan s stvarmi, kakršne v temelju so – sanje nimajo običajnega pomena, v njih je na delu neka druga in drugačna logika. Na tej točki bi se morala po Foucaultu fenomenologija zateči k psihoanalizi, napraviti prehod od Husserla k Heideggru in Freudu. V svojem razumevanju procesa in strukture razumevanja gre sicer globlje od psihoanalize, vendar pa jo kljub temu potrebuje. Če je fenomenologija uspela pregovoriti podobe, da spregovorijo, pa nam ni dala ključa za razumevanje tega jezika. Foucault je prepričan, da nam lahko ta ključ ponudi Freud s svojo interpretacijo sanj. Po Freudu naj bi bil simbol tisti, ki povezuje notranjost sveta pomena z zunanostjo sveta materije ali senzacije, ker naj bi bil njegov pomen v končni fazi zmeraj želja. Vendar pa je psihoanaliza po drugi strani pozabila na materialnost podobe, na snovnost imaginarnega, medtem ko nas je hkrati prepričevala, da se samo pomenjanje ne more odlepiti od neke določene materialnosti.

**271**

Iz zgodovine interpretacij sanj v različnih obdobjih se pokaže, da razlike ne zadevajo toliko samo branje usode, ki naj bi se v njih razkrivala, ali različne postopke razlag, temveč predvsem utemeljevanje odnosa, ki ga imajo sanje do sveta. Izkaže se, da je resnica precej bolj nestabilna kot sanje; resnica sanj variira v prostoru in času, v končni fazi se izkaže, da je le prepričanje o resnici v sanjah. V sanjah se razkrijejo osrednje strukture in nasprotja eksistence, njena osamljenost in nezvedljivost. Sanje se odvijajo in razvijajo v posebnem prostoru, v izvorni prostorski scene, ki ima povsem drugačno naravo kot geografski prostor. Te scene ni mogoče diferencirati po geografskem ključu na blizu in daleč, njeno gibanje je sestavljeno iz nenehnih serij nenadnih soočenj z nepričakovanim in nepredvidljivim, z nenehnimi premestitvami. Scena sanj ni omejena, temveč paradoksalno zaprta z neskončno odprtostjo horizonta, kjer ni nikakršne varnosti, zanesljivosti ali predvidljivosti. Lahko se zgodi kar koli. V svoji univerzalnosti, osamljenosti, izoliranosti, v svoji goli materialnosti

---

so sanje vedno bližje smrti kot življenju. Smrt naj bi bila tako njihov absolutni pomen, odprti horizont, znotraj katerega se pojavljajo. Subjekt sanj ni družbeno pogojen in izoblikovan posameznik (npr. berač lahko sanja, da je kralj), temveč izraz same izkušnje pred razcepom na subjektivni in objektivni pol. S tega vidika podobe nimajo tistega konstitutivnega pomena, ki se jim ga običajno pripisuje. Sanje niso preprosto ujete v podobe, kajti le-te zakrivajo čistost in neujetost izvorne izkušnje. Vendar pa je prva oseba vseeno individuirana v njih. Prva oseba sanj, tj. subjekt sanj, pa so sanje same, kot moment absolutne kreativnosti in eksistencialne svobode.

*Zgodovina norosti* potemtakem ne pomeni prekinitve Foucaultovega dotdanjega dela, temveč gre prej za njegovo bolj ambiciozno zastavitev. Kot je bilo omenjeno že zgoraj, Foucault v tem delu razumevanje norosti v klasični dobi poveže z Descartesom. Pri tem se osredotoči na dotlej razmeroma nepomembne in neopazne paragrafe na začetku Meditacij.

Znano je, da se Descartes v prvi meditaciji sprašuje, »o čem je (sploh) mogoče dvomiti«. Išče temelje, na katerih bo mogoče zgraditi znanosti in spoznanja nasploh, s pomočjo katerih bo torej mogoče »dognati kaj trdnega in trajnega«. Da pa bi lahko prišel do teh trdnih dognanj, je potrebno zavreči vse »ne popolnoma gotove in nedvomne stvari« (mnenja, predsodke itd.), za katere je mogoče najti vsaj najmanjši razlog za dvom.<sup>4</sup>

Za dostop k resnici potemtakem zadostuje privzetje ustrezne metode, v tem primeru je to radikalni dvom, s pomočjo katerega se distanciraš od »ne popolnoma gotovih in nedvomnih stvari«, ki imajo v skladu s tem enak status kot lažne. Vse, za kar je mogoče najti vsaj najmanjši razlog za dvom, se vpisuje v isti register kot lažno. To pa med drugim pomeni tudi to, da je pot do spoznanja oz. resnice, načeloma odprta za *vsakogar*. Novost Descartesove metode po Foucaultu ni toliko v samem dvomu, kajti le-ta spremlja filozofijo že od samega začetka, kot v samem dostopu do resnice, ki ni bil še nikoli tako »poceni«. Že v grški filozofiji si si ga plačal z določeno askezo, ki je vključevala dolgotrajno delo na samem sebi; še v 16. stoletju je veljalo enako – resnica se navezuje na askezo.

---

<sup>4</sup>Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1988, str. 49.

»Mislim, da Descartes s tem prelomi, ko reče: 'Za dostop k resnici zadošča, da sem *kateri koli* subjekt, ki lahko vidi, kar je evidentno.' Evidenca je nadomestila askezo v točki, kjer se odnos do sebstva seka z odnosom do drugih in do sveta. Da bi odnos do sebstva prišel v razmerje z resnico, ni več potrebna askeza. Za definitivno razumevanje resnice zadošča, da mi odnos do sebstva odkrije evidentno resnico o tem, kar vidim. Tako sem lahko nemoralen, pa poznam resnico. Mislim, da je to zamisel, ki je bila v vsej prejšnji kulturi bolj ali manj zavrnjena. Pred Descartesom nisi mogel biti nečist, nemoralen in spoznati resnico. Pri Descartesu zadošča neposredna evidenca. Po Descartesu imamo ne-asketski subjekt vednosti. Ta sprememba omogoča institucionaliziranje moderne znanosti.«<sup>5</sup>

Vendar to ni popolnoma res. Res je, kolikor velja za naprej, ne pa tudi za samega Descartesa, ki to šele omogoča. Prva meditacija se namreč začne takole: »Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem v mladih letih dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potlej postavil na ta temelj, opazil sem, da je zatorej nekoč v življenju treba do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev, če hočem kdaj v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega. Toda to se mi je zdelo neznansko delo in *zato sem čakal tiste starosti, ki bi bila toliko zrela, da bi za njo ne bilo nobene primernejše za temeljito ukvarjanje z znanostmi. Zato sem se tako dolgo obotavljal, da bi si v prihodnje že nalagal krivdo, če bi se še pomišljal in zapravljal čas, kolikor mi ga še ostane za delo. O pravem času sem torej danes osvobodil svoje misli vseh skrbi, poskrbel za nemoten mir, se umaknil v samoto in tako se bom naposled resno in sproščeno posvetil podiranju svojih mnenj.*«<sup>6</sup>

Descartes je moral počakati na zrelost, ustrezno starost, ki je prinesla določene izkušnje, potrebne za tako zahtevno delo. Vendarle je šlo za določeno askezo, za delo na samem sebi.

Kot prvi razlog za dvom nastopajo čuti. Sicer je res, da so mi posredovali prve resnice, vendar pa je še bolj res, da se »sem ter tja« izkažejo za nezanesljive, varljive. Se pravi: če so me ogoljufali enkrat, me lahko tudi drugič. Torej jim sploh ne bom več verjel.

<sup>5</sup> O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju, str. 142–143, v: M. Foucault, Vednost – oblast – subjekt, Ljubljana 1991.

<sup>6</sup> Meditacije, str. 49 (poudarek je naš).

»Ali najsi nas čuti sem ter tja še tako varajo o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh, navsezadnje je vendar še veliko drugega, o čemer sploh ni mogoče dvomiti, četudi je zajeto iz istega vira: na primer, da sem zdajle tukaj, da ognjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno; kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z norci, katerih že tako in tako majhni možgani so zaradi hlapov iz črnega žolča tako onemogli, da trdovratno zatrjujejo, češ da so kralji, ko nimajo več kot berači, ali da so odeti v škrlat, ko so nagi, ali da imajo glinasto glavo, da so buče, narejeni iz stekla. Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih.«<sup>7</sup>

Če bi podvomil o čem takem, bi moral biti nor, kar pa vsekakor nisem. Čuti me sicer lahko varajo o »kakih neznatnih in oddaljenih rečeh«, ne pa tudi o podrobnostih, da na primer »ognjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno.« Lahko se sicer motim ob opazovanju sonca, ki mi ga kažejo čuti manjšega, kot je v resnici, ne morem pa se motiti o gotovosti pričujočega trenutka: da sem tukaj, oblečen tako in tako, da počnem to in to in podobno. Če bi dvomil o čem takem, bi bil nor, kar pa nisem – v to sem lahko prepričan že zaradi tega, ker mislim. Na tej točki je tako dvom začasno zaustavljen. Vendar le začasno.

274

»Imenitno, zares, ko da nisem človek, ki ponoči spi in v snu doživlja natanko to in včasih še kaj bolj neverjetnega kakor le-oni, ko bedijo! Kolikokrat mi nočni počitek pričara vtis običajnih okoliščin: da sem tu, da oblečen v suknjič sedim ob ognju, ko vendar slečen ležim v postelji! Toda zdajle zatrdno z budnimi očmi gledam tale papir, glava, ki jo premikam, ne spi, po preudarku in vede stegnem roko in jo čutim. Tako razločno tega v snu ne doživljam. Ko da se ne bi spominjal, da so me podobne misli begale kdaj tudi v snu! Če to premislim malce bolj pozorno, čisto jasno sprevidim, da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja, tako da osupnem in mi ta osuplost skorajda potrjuje misel, da spim.«<sup>8</sup>

Kot nov razlog za dvom, ki utegne zamajati celo gotovost danega trenutka, nastopijo sanje. Iz izkušenj, ki jih z njimi imam, vem, da mi lahko »pričarajo vtis običajnih okoliščin«. Največji problem je v tem, da nimam nikakršnega

<sup>7</sup>Ibid., str. 50.

<sup>8</sup>Ibid., str. 50 isl.

kriterija, ki bi mi omogočal razmejitve med budnostjo in snom. Tisto, kar se je v prvem primeru izkazalo za gotovost, tukaj pade: kako naj vem, da ne sanjam? Sanje me torej ne varajo le v »neznatnih in oddaljenih rečeh«, temveč ravno v podrobnostih: »da ogrnjen v zimski plašč sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno«, v resnici pa »slečen ležim v postelji«.

»Prav, naj bo: sanjamo. Četudi niso resnične te nadrobnosti, da odpremo oči, premikamo glavo, stezamo roke, še več, da tudi nimamo ne takih rok ne takega telesa, vendarle je treba priznati, da so podobe iz sanj nekakšne slike, ki so lahko posnete samo po podobnosti z resničnimi stvarmi, da zatorej vsaj najbolj splošno, oči, glava, roke in vse telo, biva ne kot nekaj izmišljenega, temveč kot nekaj resničnega. Še enkrat, kadar hočejo slikarji upodobiti sirene in satire v kar se da nenavadnih oblikah, ne morejo tem bitjem pridati v vsakem pogledu nove lastnosti, temveč le pomešajo ude različnih živali. Če pa si morda kdaj izmislijo kaj tako novega, da še nihče ni videl nič podobnega in je torej to nekaj popolnoma izmišljenega in lažnega, morajo biti zagotovo resnične vsaj barve, iz katerih sestavijo podobo. Iz istega razloga je treba, četudi bi lahko bile te najbolj splošne reči kot oči, glava, roke in podobno umišljene, vendar nujno priznati, da so resnične neke druge, še bolj enostavne in obče stvari, iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naši zavesti vse bodisi resnične bodisi lažne podobe stvari.«<sup>9</sup>

275

Descartes se torej strinja: »prav, naj bo«, recimo, da sanjam. Ta razlog dvoma je pripravljen vzeti nase. Jasno je, da nisem nor, ni pa tako jasno, ali sem buden ali morda sanjam. Vzemimo zadnji primer: četudi sanjam, četudi so podobe iz sanj neresnične, vendarle so resnični vsaj elementi, iz katerih so sestavljene. Tako kot v slikarstvu – čeprav upodobljene sirene in satiri niso resnični, pa so resnični vsaj udi, iz katerih so sestavljeni (saj gre za ude resničnih živali, ki jih slikarji pomešajo). Descartes naredi še korak naprej: pa recimo, da takih podob ni nikjer, da so torej popolnoma izmišljene in lažne. Toda potem so resnične vsaj barve, iz katerih so sestavljene. Tako kot pri prvem primeru se tudi tukaj pojavi resnica, ki onemogoči nadaljnje drsenje. Zdi se, da ravno to onemogoča norost.

»V ekonomiji dvoma obstaja neko temeljno neravnovesje med norostjo na eni strani in sanjami in zmoto na drugi. Njihov položaj se razlikuje v odnosu do

<sup>9</sup> Meditacije, str. 51.

resnice in do tistega, ki resnico išče; sanje in iluzija so presežene znotraj strukture resnice, norost pa izključi subjekt, ki dvomi.«<sup>10</sup>

Če primerjamo čutne zmote in sanje na eni ter norost na drugi strani s t.i. *bungee jumpingom*, s skokom v globino, potem v prvem primeru obstaja elastika, ki nas zadrži, ustavi padanje, v drugem primeru pa take elastike ni, padanje se nadaljuje. Dvom je v primeru čutnih zmot in sanj mogoče razrešiti znotraj samih čutov in sanj, medtem ko v primeru norosti to ni mogoče. Sanje in čutila nam kljub vsemu nudijo neki temelj, norost nikoli – norost je breztemeljna, brezdanja, absolutna.

Na ta način bere Meditacije Foucault. Iz tega branja se razvije polemika z Derridajem. Derrida se namreč z njim ne strinja: »Descartes ne obide možnosti čutne zmote in sanj, ne 'preseže' jih v 'strukturi resnice' – preprosto zato, ker se zdi, da jih ne preseže niti ne obide v nobenem momentu in na noben način; in da v nobenem trenutku ne odstrani možnosti totalne zmote za vsa spoznanja, ki izvirajo iz čutov in imaginativnih kompozicij.«<sup>11</sup>

276

Po Derridaju gre pri sanjah za radikalizacijo čutne zmote. Čuti me varajo samo včasih, vsekakor ne vedno, medtem ko se s sanjami prevara totalizira: sanje me varajo vedno in povsod, tako da niti zdajle ne morem biti popolnoma gotov, ali sanjam ali bedim. »Iz tega sledi, da gotovosti, ki je ne morejo omajati sanje, *a fortiori* ne more omajati niti *perceptivna* iluzija, ki je zaznavnega reda.«<sup>12</sup> Sanjajoči je na neki način »bolj nor od norca«, v sanjah smo »bolj daleč od resnične percepcije, kot je norec«. Čutnost ne postane sumljiva v primeru norosti, temveč ravno v primeru sanj.

»Norost ni pravi instrument dvoma iz dveh razlogov:

a) Ne obseže totalnosti polja čutne percepcije. Norec se ne moti vselej in o vsem; ne moti se dovolj, nikdar ni dovolj nor.

b) Ni posrečen in učinkovit pedagoški zgled, kajti naleti na odpor nefilozofa, ki nima poguma, da bi sledil filozofu, ko ta prizna, da bi bil prav lahko nor v samem trenutku, ko govori.«<sup>13</sup>

<sup>10</sup> M. Foucault, *Dvom in norost*, str. 10, v: *Dvom in norost* (zbornik), Ljubljana 1990.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Cogito in zgodovina norosti*, str. 32, *ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 36.

V prvem primeru naj bi uporabljal Descartes besedo norost v juridičnem in metodološkem pomenu, zato naj mu potemtakem sploh ne bi šlo za določitev samega koncepta norosti. V skladu s tem so sanje le hiperbolična zaostritev hipoteze norosti. V drugem primeru se vidi, kako bere Meditacije Derrida: kot dialog učitelja in učenca, filozofa in nefilozofa, mojstra in vajenca. Le-tega je mogoče prepričati v to, da nas čuti včasih, sem pa tja, tudi varajo, vendar le »o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh«. Toda: »Le kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo?« Razen če bi se primerjal z norci, toda jaz nisem tako nor. Natančneje: sploh, nikakor, na noben način nisem nor. Zato se z norci ne primerjam, in tudi v bodoče se ne bom, in tako bom ostal normalen. Mojstru ne preostane drugega, kot da poišče kak boljši, poučnejši primer, ki pri učencu ne bo naletel na tako neodobravanje. Najde ga v sanjah.

V skladu s povedanim torej sploh ni Descartes tisti, ki zavrne norost, temveč je to neki namišljeni nefilozof, ki te izkušnje ni pripravljen vzeti nase. Toda zakaj ni potem Descartes napisal Meditacij raje v obliki dialoga? Zakaj so napisane v tako »nedružabnem« vzdušju? Zakaj se je »umaknil v samoto«, »poskrbel za nemoten mir«?

Foucault na Derridajevo kritiko odgovori. Najprej zavrne njegovo argumentacijo, da imajo sanje prednost ravno zato, ker so bolj običajne, bolj univerzalne kot norost. Norost naj bi v primerjavi s sanjami ne bila tako totalna. Toda problem te argumentacije je preprosto v tem, da tega Descartes sploh nikjer ne trdi, tega v Meditacijah sploh ni. Foucaultovo branje se drži samega teksta, tega torej, kar Descartes resnično izreče. Povsem legitimno je sicer razmišljati o tem, kaj je Descartes hotel s kakim stavkom povedati, vendar pa pri tem ne smemo pozabiti na to, kaj je dejansko rekel. Foucaultovo branje je v tem oziru predvsem preciznejše.<sup>14</sup>

Ravno tako tudi ne drži, da naj bi bile sanje le hiperbolična zaostritev hipoteze o norosti, da naj bi bil »sanjajoči bolj nor od norca«. V skladu s tem naj bi v Meditacijah sploh ne šlo za izključitev norosti, temveč le za zanemarjenje le-te v korist sanj, ki da so precej boljši primer. Videli smo že, kaj pravi o norosti Descartes: »Kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z norci.« ... Biti nor pomeni zatrdjevati, da si kralj, ko nimaš več kot berač, da si odet v škrat, ko si nag, da imaš glinasto

<sup>14</sup> Tako misli o tej stvari tudi T. Hribar: »V sporu med Derridajem in Foucaultom je točnost interpretacije nedvomno na Foucaultovi strani.« (Tine Hribar, Fenomenologija II, Ljubljana 1995, str. 561.)

glavo, da si buča, narejena iz stekla. Kot pravilno ugotovi Foucault, je norec »zunani izraz, s katerim se primerjam«. <sup>15</sup> Pri sanjah gre za nekaj povsem drugega: tu se ne primerjam več s kom zunaj sebe, kajti to izkušnjo imam vedno tudi sam. »Sanjajoči: tisto, česar se spominjam, sem bil jaz sam; iz globine mojega spomina se dviga sanjajoči, ki sem bil jaz sam in ki to spet bom.« <sup>16</sup>

Dejstvo je, da do preizkusa ob sanjah pride, to izkušnjo vzame Descartes nase, ne pa tudi do preizkusa ob norosti. Če skuša Descartes ugotoviti ali določiti razliko med budnostjo in snom (ki pa se mu v istem trenutku zabriše, in prav na to verjetno misli Derrida, ko govori o totalnosti sanj), razliko do norosti preprosto predpostavi, kakor smo videli, kot samoumevno. Različnost od norosti je torej konstatirana.

278 Tukaj je zanimiva Božovičeva analiza Foucaultovega branja, zlasti tista točka, v kateri zavrne hipotezo o norosti kot nemožnosti misli. »Jaz, ki mislim, pač zato ne morem biti nor, tega ne morem predpostaviti niti v mislih,« tako bi lahko poenostavili bistvo Foucaultovega razumevanja tega ključnega momenta. »*Supposer par la pensée qu'on est fou*, predpostaviti v mislih, da smo nori, po Foucaultu pomeni predpostaviti v mislih, da ne moremo misliti, ker je norost pač 'pogoj nemožnosti mišljenja'. Možna sta dva ugovora. Prvič, Descartes se s Foucaultovo definicijo norosti kot nemožnosti, odsotnosti mišljenja prav gotovo ne bi bil pripravljen strinjati – med drugim že zato ne, ker v njegovih očeh *vis cogitandi*, zmožnost mišljenja, pri norcih ni *extincta*, ugasla, pač pa le *perturbata*, zmedena, motena, kot beremo v *Četrlih odgovorih*. Drugič, četudi bi norost res pomenila nemožnost, odsotnost mišljenja, pa predpostaviti v mislih, da ne moremo misliti, vključno s samim '»pogojem nemožnosti mišljenja' – v vsakem primeru pomeni, da še vedno mislimo. Četudi bi torej Descartes oziroma subjekt *Meditacij* predpostavil v mislih, da ne more misliti, bi še vedno mislil, kolikor pa bi mislil, bi še vedno obstajal, to pa tako dolgo, kolikor dolgo bi mislil. Povsem očitno je potemtakem, da norost kot predpostavka, kot miselni preizkus, z eno besedo, kot razlog za dvom, pač v ničemer ne bi ogrozila *Cogita*, podobno, kot ga ne bodo ogrozile niti sanje. Razlogi za opustitev norosti torej očitno tičijo drugje.« <sup>17</sup>

<sup>15</sup> M. Foucault, *Moje telo, ta papir, ta ogenj*, v: *Dvom in norost*, str. 56.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> M. Božovič, *Spremna beseda: Descartes – dvom, gotovost, norost, ibid.*, str. 101.

Vidimo lahko, da se Božovič loti problema le na načelni ravni, v pogojniku. Čisto možno bi bilo v mislih predpostaviti, da smo nori, ob tem pa, in to je tu bistveno, še naprej misliti.

V vlogo norca se lahko spustimo samo na en način: od zunaj. Mi nismo nori, norost bomo le hlinili, zaigrali. Skušamo se spomniti ali izmisliti pogled norca, ki smo ga kdaj videli. Ta pogled je seveda fiktiven, predpostavljen, kot je, denimo, predpostavljen pogled drugega, kako me vidi on. Kajti sam se ne vidim nikoli tako in od tam, kakor in od koder me vidiš ti. Vloge norca na noben način ne morem odigrati drugače, torej od znotraj, kot je to možno na primeru sanj.

V literaturi sicer obstaja kar nekaj primerov zaigrane norosti, najbolj znan je najbrž prav Shakespeareov Hamlet, toda tukaj bom vzel rajši neki drug, bolj »totalen« primer, ki sem ga našel pri Andrejevu. Gre za njegovo zgodbo z naslovom *Misel*.<sup>18</sup> Zgodba je napisana v obliki pismenih pojasnil, »ki jih je podal sam doktor Keržencov mesec dni po začetku svojega prebivanja v opazovalnici in ki so bila skupaj z drugim materialom, pridobljenim s preiskavo, osnova zdravniškega izvida«. Situacija je takale: omenjeni doktor je zagrešil umor, katerega okoliščine dajejo slutiti, da v času dejanja ni bil priseben. Zato je pristal v tej opazovalnici v norišnici.

279

Iz »pismenih pojasnil« je razvidno, da je doktor umor ne glede na stanje, v kakršnem je bil, skrbno načrtoval, ob tem pa hlinil norost, s pomočjo katere se je hotel izogniti kaznovanju. Toda načrt se je očitno na eni točki izjalovil – kako naj si drugače razlagamo doktorjevo priznanje o tako premišljenem študiju norosti: »Simulirati blaznost, ubiti Alekseja v napadu igrane besnosti in potem 'ozdraveti' – to je načrt, ki se je izoblikoval v meni v trenutku; toda treba je bilo še veliko časa in truda, da je navzel popolnoma določeno in konkretno obliko. Psihijatrijo sem takrat poznal površno, kakor vsak zdravnik, ki ni specialist; in približno leto dni sem porabil za študij različnih virov in za preudarjanje. Na koncu tega leta sem bil prepričan, da je moj načrt popolnoma izvedljiv.«

V tem načrtu izkoristi tako dednost kot svoj odljudni značaj in hladnost temperamenta. Vse je načrtovano do zadnje podrobnosti, prav genialno, tako da

<sup>18</sup> Glej v: Leonid N. Andrejev, *Povest o sedmih obešenih*, Ljubljana 1963.

napaka skorajda ni mogoča, pa vendar ... Če bi bilo dejanje izvršeno po načrtu, potem tega ne bi smeli brati. Nekje se je nekaj zalomilo. Kje? Kaj?

»Igrati vlogo blaznega, se mi je zdelo, ni posebno težko. Del neogibno potrebnih navodil so mi dale knjige, drugo pa sem moral izpolniti sam s svojim osebnim ustvarjanjem, kakor vsak pravi igralec v vsaki vlogi; ostalo ustvari publika, katere čuti so se izostrili ob knjigah in v gledališčih, kjer so jih naučili po dveh, treh obrisih doživljati žive podobe in osebe. Seveda so čisto gotovo morala ostati šibka mesta – in to je bilo z ozirom na strogo znanstveno izvedenstvo posebno nevarno; toda tudi tukaj se nisem bal resne nevarnosti. Obširno polje psihopatologije je še tako slabo obdelano, v njem je še toliko temnega in slučajnega, toliko prostora za fantazijo in sugestivnost, da sem pogumno izročil svojo usodo v vaše roke, gospodje izvedenci.«

Mislím, da moramo ključ za razumevanje situacije iskati ravno v pomislekih o nevarnostih, ki se pojavijo neposredno med snovanjem načrta: »In še nekaj: ko je bil moj načrt še v snovanju, se mi je pojavila misel, za katero ne vem, ali bi mogla priti v blazno glavo. To je *misel o grozni nevarnosti mojega poizkusa*. Razumete, o čem govorim? Blaznost je tak ogenj, da se ni varno šaliti z njim. Če zažgeš ogenj sredi smodnišnice, se lahko čutiš bolj varnega, kot če se ti prikrade v glavo manjša pomisel o blaznosti. In vedel sem to. Vedel, vedel – toda kaj pomeni nevarnost za pogumnega človeka?«

Če se igraš z norostjo, je zelo velika verjetnost, da se tudi norost poigra s tabo. Igre nikoli ne vodiš sam, ti, temveč igra vodi tebe; kot igralec nisi nikoli že tudi subjekt igre, temveč vedno le objekt, namreč v Descartesovem pomenu teh dveh besed, oziroma subjekt v dobesednem pomenu besede kot podložnik – podložnik igre. Situacija je precej bolj radikalna in totalna kot v Hamletu. V dilemi »biti ali ne biti« izbere Hamlet bit. Hamlet ni nor. Lahko mu očitamo marsikaj drugega, toda tega ne. To si ves čas govori tudi sam, to ves čas govori tudi nam: »Veste, v resnici nisem nor; norega se le delam, saj veste zakaj.« Zato v tej igri ne gre za norost, temveč za resnico. Smo še v situaciji, ko resnico izreka norec, norost. Resnični kandidat za norca bi lahko bila kvečjemu Ofelija, pa še pri njej je vprašanje (zame ostaja to najbolj enigmatičen lik, kar jih je Shakespeare sploh ustvaril). V precej manj zavidljivem položaju je naš doktor Keržencov, ki očitno nima več možnosti izbire (če jo je sploh kdaj imel). Posredno je že izbral ne-bit – morda bi bilo ustrežnejše, če postavimo stavek v pasiv: je bil izbran. Zato tudi ne preseneča poskus samomora. Povsem se ujema

z rezultatom izbire, namreč izbire med biti ali ne biti. Kajti že od Parmenida naprej velja, da je misliti isto kot biti, pri Descartesu gre le za novo formulacijo: cogito, ergo sum, mislim, torej sem.

Po storjenem dejanju se nesrečni doktor ves izčrpan uleže na divan: »In trepalnice so mi postajale težke in zaželel sem si spanja, ko je preprosto kakor vse druge stopila v mojo glavo nova misel, ki je imela vse lastnosti *moje* misli: jasnost, točnost in preprostost. Prišla je leno in obstala. Tukaj je dobesečno in kakor je, ne vem zakaj, bila v tretji osebi: 'Toda popolnoma mogoče je, da je doktor Keržencev v resnici blazen. Mislil je, da igra, pa je blazen v resnici.'« Rekli bi lahko, da je na sceno stopila norost in pokradla misli. Neka druga, nova misel je prevzela oblast. Descartesov avtonomni subjekt je šel tako k vragu.

»Mislite si pijano kačo, da, da, prav pijano kačo: ostala ji je zloba; njena gibčnost in hitrost pa sta se stopnjevali in njeni zobje so prav tako ostri in strupeni. In pijana je in v zaprti sobi je, kjer je veliko od groze trepetajočih ljudi. In hladno besna se plazi med njimi, se ovija nog, pika naravnost v obraz, v ustnice, zvije se v klobčič in se grize v lastno telo. In ne ena, temveč tisoč kač se ti zdi, se zvija in grize in ugonablja samo sebe. Taka je bila moja misel, misel, v katero sem veroval in ki sem v ostrosti in strupenosti njenih zob videl svoje odrešenje in obrambo. Prej enotna misel se je zdaj razkrojila na tisoč misli in vsaka izmed njih je bila silna in vse so bile sovražne. Krožile so v divjem plesu, za godbo pa jim je bil pošasten glas, doneč kot rog, ki je prihajal od nekod iz neznane globočine. *To je bila misel, ki je pobegnila, najstrašnejša kača, kajti skrila se je v mrak.* Iz glave, kjer sem jo držal čvrsto, je ušla v skrivališča telesa, v njegovo črno in neznano globino. In od tam je kričala kakor tujec, kakor pobeglel suženj, nesramen in predrzen v zavesti svoje varnosti: 'Mislil si, da igraš, toda bil si blazen. Majhen si, zloben si, neumen si, doktor Keržencov. Nekakšen doktor Keržencov, nori doktor Keržencov ...' Tako je kričala, toda od kod prihaja njen pošastni glas, nisem vedel. Ne vem pa niti tega, kaj je to bilo; pravim, da je bila misel; mogoče pa to ni bila misel. Misli – one druge – so kakor golobi nad požarom krožile v moji glavi, ta pa je kričala od nekod, kjer je nisem mogel ne videti ne ujeti.«

Opis govori sam zase. Vse je šlo k vragu: misel, jaz, zavest, gotovost ... Iz subjekta gospodarja se je spremenil v objekt, v hlapca: »Najstrašnejše od vsega, kar sem občutil, je bila zavest, da se ne poznam in da se nikdar nisem

poznal. Dokler je živel moj 'jaz' v moji bujno razsvetljeni glavi, kjer se vse giblje v zakonitem redu, sem se razumel in se poznal; premišljal sem o svojem značaju in o načrtih in sem bil, kakor sem mislil, vladar. Zdaj pa sem sprevidel, da nisem vladar, temveč suženj, ubog in slab. Mislite si, da ste živel v hiši, kjer je veliko sob; da ste živel samo v eni izmed njih, mislili pa ste, da imate celo hišo. In nenadoma spoznate, da v drugih sobah živi nekdo drug. *Da, živi.* Zagonetna bitja žive, nemara ljudje, nemara nekaj popolnoma drugega in hiša je njihova. Zvedeti hočete, kdo so, toda vrata so zaprta in za njimi ni niti šuma niti glasu. Hkrati pa veste, da se prav tam, za temi nemimi vrati, odločuje vaša usoda.«

Ne samo da ni več gospodar v lastni hiši, izkaže se, da hiša sploh ni njegova, da je samo najemnik ene same sobe. Prišli smo do tiste skrajne točke, v kateri se izkaže, da je človek oropan svoje zadnje lastnine, svoje biti, ko torej niti »pastir biti« ni več. Biti nor, v skladu s povedanim to ne pomeni nič manj in nič več kot: biti brez svoje biti, biti brez vsakega temelja. Tukaj zato ni mogoč Descartesov projekt. Nujno spodleti, še preden se je sploh resno začel. Kot da je Descartes to že vedel. Toda po drugi strani se lahko vprašamo, ali nismo ravno mi danes v takšni situaciji? Po Nietzscheju, Schopenhauerju, Freudu in še kom naj bi postalo jasno, da človek ni gospodar v lastni hiši. Nihilizem naj bi nam spodmaknil še zadnje temelje. Toda kljub temu se zdi, da to jemljemo v uvid le na načelni ravni, le kot možnost, ne pa kot resnično dejstvo.

282

Doktor Keržencov zaključi svoje pisanje takole: »Zame ni sodnika, ni zakona, ni prepovedanega. Vse je dovoljeno. Ali si morete predstavljati svet, v katerem ni zakonov privlačnosti, kjer ni pojmov: zgoraj, spodaj, kjer uboga vse samo trenutno željo in slučaj? Jaz, doktor Keržencov, sem ta novi svet. Vse je dovoljeno. In jaz, doktor Keržencov, vam to dokažem. Napravim se zdravega, dosežem svobodo. In vse ostalo življenje se bom učil. Živel bom v vaših knjigah, izvijem vam vso moč vašega znanja, ki je vaš ponos, in izumim neko stvar, katere neogibna potrebnost je dozorela že zdavnaj. *To bo eksplozivna snov.* Tako silovita, kakor je ljudje še niso videli: bolj ko dinamit, bolj ko nitroglicerin, bolj ko sama misel o nji. In ko jo izumim, poženem v zrak vašo prekleto zemljo, na kateri je toliko bogov, ni pa edinega, večnega boga.«

Božovič ima torej prav, res je mogoče predpostaviti, da smo nori. Problem je v tem, da malo težje predpostavimo posledice tega eksperimenta. Poglejmo si le Althusserjev primer ideologije, kjer navaja Pascalov nasvet neverujočemu:

»Pogleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.«<sup>19</sup> V našem primeru bi se to glasilo nekako takole: »Meditirajte, mislite na to, da ste nori, in znoreli boste.«

Foucaultova norost, in tu ima Derrida prav, se kaže v poskusu, da bi napisal zgodovino same norosti o sami norosti. Da bi dal besedo norosti, da bi bila torej norost sama subjekt knjige. Toda ali se ni tega zavedal že tudi sam? Ali ni ravno to tisto, kar je skušal povedati na začetku, ko omenja nujnost pesniškega talenta?

---

<sup>19</sup>L. Althusser, Ideologija in ideološki aparati države, v: Ideologija in estetski učinek (zbornik), Ljubljana 1980, str. 70.