

RAZPOL

11

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Jacques Lacan
SEMINAR XX - ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Jacques Lacan
SEMINAR VII -
ETIKA PSIHOANALIZE

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

Zbornik
BESEDA, DEJANJA, SVOBODA

Mladen Dolar
HEGLOVA FENOMENOLOGIJA
DUHA I.

Zbornik
BOG, UČITELJ, GOSPODAR

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE I.

Zbornik
HITCHCOCK II.

Freud in Lacan
ŽENSKA SEKSUALNOST

Mladen Dolar
SAMOZAVEDANJE - HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA II.

Otto Weininger
SPOL IN ZNAČAJ

Zbornik
FILOZOFIJA SKOZ PSIHOANALIZO

Alenka Zupančič
ETIKA REALNEGA

Povzročena izumrskostna polja	
Slavoj Žižek, <i>Kritična teorija deželje in ali</i>	7
Alaina Zupančič, <i>Change & Part all movement det deželje</i>	35
Alain Badiou, <i>Scema deželje</i>	57
Auto-kritična	
Mirna Bolčevač, <i>Deželjska deželjska, ali o deželjski</i> <i>izumrskosti deželjske in deželjske</i>	69
Ključki	
Stjepan Kariž, <i>O formi in tranziciji deželjske</i> <i>in deželjske deželjske</i>	91
G. W. F. Hegel, <i>Enciklopedija filozofskih znanosti II</i>	121
G. W. F. Hegel, <i>Prva deželjska</i>	157

Sklepi predstavitelj deželjske

1. Sklepi predstavitelj deželjske	161
2. Sklepi predstavitelj deželjske	162
3. Sklepi predstavitelj deželjske	163
4. Sklepi predstavitelj deželjske	164
5. Sklepi predstavitelj deželjske	165
6. Sklepi predstavitelj deželjske	166
7. Sklepi predstavitelj deželjske	167
8. Sklepi predstavitelj deželjske	168
9. Sklepi predstavitelj deželjske	169
10. Sklepi predstavitelj deželjske	170
11. Sklepi predstavitelj deželjske	171
12. Sklepi predstavitelj deželjske	172
13. Sklepi predstavitelj deželjske	173
14. Sklepi predstavitelj deželjske	174
15. Sklepi predstavitelj deželjske	175
16. Sklepi predstavitelj deželjske	176
17. Sklepi predstavitelj deželjske	177
18. Sklepi predstavitelj deželjske	178
19. Sklepi predstavitelj deželjske	179
20. Sklepi predstavitelj deželjske	180
21. Sklepi predstavitelj deželjske	181
22. Sklepi predstavitelj deželjske	182
23. Sklepi predstavitelj deželjske	183
24. Sklepi predstavitelj deželjske	184
25. Sklepi predstavitelj deželjske	185
26. Sklepi predstavitelj deželjske	186
27. Sklepi predstavitelj deželjske	187
28. Sklepi predstavitelj deželjske	188
29. Sklepi predstavitelj deželjske	189
30. Sklepi predstavitelj deželjske	190
31. Sklepi predstavitelj deželjske	191
32. Sklepi predstavitelj deželjske	192
33. Sklepi predstavitelj deželjske	193
34. Sklepi predstavitelj deželjske	194
35. Sklepi predstavitelj deželjske	195
36. Sklepi predstavitelj deželjske	196
37. Sklepi predstavitelj deželjske	197
38. Sklepi predstavitelj deželjske	198
39. Sklepi predstavitelj deželjske	199
40. Sklepi predstavitelj deželjske	200
41. Sklepi predstavitelj deželjske	201
42. Sklepi predstavitelj deželjske	202
43. Sklepi predstavitelj deželjske	203
44. Sklepi predstavitelj deželjske	204
45. Sklepi predstavitelj deželjske	205
46. Sklepi predstavitelj deželjske	206
47. Sklepi predstavitelj deželjske	207
48. Sklepi predstavitelj deželjske	208
49. Sklepi predstavitelj deželjske	209
50. Sklepi predstavitelj deželjske	210
51. Sklepi predstavitelj deželjske	211
52. Sklepi predstavitelj deželjske	212
53. Sklepi predstavitelj deželjske	213
54. Sklepi predstavitelj deželjske	214
55. Sklepi predstavitelj deželjske	215
56. Sklepi predstavitelj deželjske	216
57. Sklepi predstavitelj deželjske	217
58. Sklepi predstavitelj deželjske	218
59. Sklepi predstavitelj deželjske	219
60. Sklepi predstavitelj deželjske	220
61. Sklepi predstavitelj deželjske	221
62. Sklepi predstavitelj deželjske	222
63. Sklepi predstavitelj deželjske	223
64. Sklepi predstavitelj deželjske	224
65. Sklepi predstavitelj deželjske	225
66. Sklepi predstavitelj deželjske	226
67. Sklepi predstavitelj deželjske	227
68. Sklepi predstavitelj deželjske	228
69. Sklepi predstavitelj deželjske	229
70. Sklepi predstavitelj deželjske	230
71. Sklepi predstavitelj deželjske	231
72. Sklepi predstavitelj deželjske	232
73. Sklepi predstavitelj deželjske	233
74. Sklepi predstavitelj deželjske	234
75. Sklepi predstavitelj deželjske	235
76. Sklepi predstavitelj deželjske	236
77. Sklepi predstavitelj deželjske	237
78. Sklepi predstavitelj deželjske	238
79. Sklepi predstavitelj deželjske	239
80. Sklepi predstavitelj deželjske	240
81. Sklepi predstavitelj deželjske	241
82. Sklepi predstavitelj deželjske	242
83. Sklepi predstavitelj deželjske	243
84. Sklepi predstavitelj deželjske	244
85. Sklepi predstavitelj deželjske	245
86. Sklepi predstavitelj deželjske	246
87. Sklepi predstavitelj deželjske	247
88. Sklepi predstavitelj deželjske	248
89. Sklepi predstavitelj deželjske	249
90. Sklepi predstavitelj deželjske	250
91. Sklepi predstavitelj deželjske	251
92. Sklepi predstavitelj deželjske	252
93. Sklepi predstavitelj deželjske	253
94. Sklepi predstavitelj deželjske	254
95. Sklepi predstavitelj deželjske	255
96. Sklepi predstavitelj deželjske	256
97. Sklepi predstavitelj deželjske	257
98. Sklepi predstavitelj deželjske	258
99. Sklepi predstavitelj deželjske	259
100. Sklepi predstavitelj deželjske	260



Mreža *Scilicet II* obsega poleg *Ornjicar?*, glasila Freudovskega polja, ki je izhajalo v Parizu, še ostalo lacanovsko usmerjeno periodiko, ki je nastala v raznih deželah s podporo *Fondation du Champ freudien*. Gre za - angleščino: *Newsletter of the Freudian Field*; francoščino: *La Cause freudienne*; italijanščino: *La Psicanalisi*; nemščino: *Wo Es war*; portugalščino: *Falo*; slovenščino: *Razpol*; in španščino: *Freudiana*.

Naslovi publikacij mreže *Scilicet II*: *Newsletter of the Freudian Field*, Department of English, The University of Missouri-Columbia, 107 Tate Hall, Columbia, MO 65211, ZDA; *La Cause freudienne*, 31, rue de Navarin, 75009 Pariz, Francija; *La Psicanalisi*, via Biferno, 1-00199, Rim, Italija; *Wo Es war*, Verlag Turia & ant, Weinberggasse, A-1190 Dunaj, Avstrija; *Falo*, rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; *Razpol*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, 1000 Ljubljana, Slovenija; *Freudiana*, Muntaner 499, 4a, 08022 Barcelona, Španija.

KAZALO

Povezave lacanovskega polja

- Slavoj Žižek, *Krščanstvo, dejanje in zlo* 7
Alenka Zupančič, *Passage à l'art ali umetnost kot dejanje* 35
Alain Badiou, *Scena dvojega* 57

Avto-ikonizem

- Miran Božovič, *Benthamova avto-ikona, ali o nadaljnji uporabnosti mrtvih za žive* 69

Klasiki

- Immanuel Kant, *O formi in temeljih senzibilnega in inteligibilnega sveta* 91
G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti II* 121
G. W. F. Hegel, *Pismi Dubocu* 139

Izbrani problemi iz filozofije

- Marjan Šimenc, *Ob Wittgensteinovem konceptu »vznik aspekta«* 147
Dragana Kršić, *Udejanjenje posameznikove svobode skozi triado »Abstraktno pravo«–»Moralnost«–»Nравnost«* 159

Od lingvistike h glasbi

- Jacques Derrida, *Ženevski lingvistični krožek* 187
Uroš Grilc, *Dediščina Rousseaujeve lingvistike* 205
Matjaž Barbo, *Rousseaujev esej o melodiji in glasbenem posnemanju* 221

Freudova pot k Freudu

- Sigmund Freud, *O psihoterapiji histerije* 225

- Povzetki 275

- Abstracts 279

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

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grile

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

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

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Jezikovni pregled: Simona Perpar-Grile

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1999: 5400 SIT

Cena te številke: 2160 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.

Slavoj Žižek

KRŠČANSTVO, DEJANJE IN ZLO

Mit o Gralu je zgleden primer religiozno-ideološke »eks-aptacije« (če uporabimo ta termin, ki ga je razvil Stephen Jay Gould ob svoji kritiki ortodoksne darwinizma): v krščansko področje ponovno vpiše poganski pojem magičnega objekta, ki priskrbi obilje in povzroči periodično ponovno rojstvo in preobrazbo. Richard Wagner v *Parsifalu*, svoji zadnji operi, enak postopek izpelje *retro-aktivno*: Kristusovo smrt in čudež Velikega petka interpretira kot poganski mit o periodičnosti smrti in ponovnega rojstva. Ta gesta je globoko anti-krščanska: zato, da bi prelomilo s poganskim pojmom kozmične Pravičnosti in Ravnotežja, krščanstvo prav tako prelomi s poganskim pojmom kroženja smrti in ponovnega rojstva božanstva – Kristusova smrt NI ista kot periodična smrt poganskega Boga, prej označuje *prelom* s krožnim gibanjem smrti in ponovnega rojstva, prehod k popolnoma različni dimenziji Svetega duha. Zaradi tega bi najraje rekli, da je Parsifal model za vse današnje »fundamentalistične« kristjane, ki – pod pretvezo vrnitve k avtentičnim krščanskim vrednotam – počno naravnost nasprotno in izdajo subverzivno jedro krščanstva.

Na kateri ravni krščanstvo dejansko priskrbi temelj človekovim pravicam in svoboščinam? Nekoliko poenostavljeno rečeno, v zgodovini religije je mogoče, ob osi nasprotja med *globalnim* in *univerzalnim*, razločiti dve osnovni drži. Na eni strani je poganski Kozmos, božanski hierarhični red kozmičnih načel, ki, ko ga preslikamo na družbo, poda podobo skladne zgradbe, v kateri je vsak člen na svojem mestu. Najvišje dobro je tu globalno ravnotežje Načel, medtem ko Zlo predstavlja njihovo iztirjenje oziroma motnjo, pretirano zatrditev enega Načela v škodo drugih (moškega načela v škodo ženskega, Uma v škodo Občutka ...); delo Pravičnosti potem ponovno vzpostavi kozmično ravnotežje, ki, s svojo neizprosno nujnostjo, zadeve zopet uredi tako, da zatre iztirjeni element. Glede na družbeno telo je nek posameznik »dober«, ko deluje v skladu s svojim posebnim mestom v družbeni zgradbi (ko spoštuje Naravo, ki mu daje hrano in zavetje, ko izkazuje spoštovanje svojim nadrejenim, ki zanj očetovsko skrbijo), Zlo pa nastopi takrat, ko nek določen sloj oziroma posamezniki niso več zadovoljni s svojim lastnim mestom v tej zgradbi (otroci več ne ubogajo staršev, služabniki svojih gospodarjev, modri vladar se spremeni v

kapricioznega krutega tirana ...). Pravo jedro poganske Modrosti se nahaja v uvidu v to kozmično ravnotežje hierarhično urejenih Načel, natančneje rečeno, v uvidu v večno kroženje kozmične katastrofe (iztirjenja) in obnovitve Reda s pravičnim kaznovanjem. Nemara je najbolj izdelan primer takšnega kozmičnega reda stara Hindujaska kozmologija, ki je najprej preslikana na družbeni red v preobleki sistema kast, potem pa še na sam posamični organizem v preobleki harmonične hierarhije njegovih organov (glave, rok, trebuha ...); danes takšno držo umetno ponovno oživlja množstvo newageovskih pristopov k naravi in družbi.

Krščanstvo (in, na svoj način, že budizem) vpelje v ta globalno uravnoteženi kozmični Red načelo, ki je temu popolnoma tuje, načelo, ki, merjeno s standardi poganske kozmologije, lahko nastopi zgolj kot pošastno popačenje: načelo, po katerem ima vsak posameznik *neposreden* dostop do univerzalnosti (nirvane, Svetega duha ali, danes, človekovih pravic in svoboščin): v tej univerzalni razsežnosti lahko sodelujem *direktno*, ne glede na moje posebno mesto znotraj globalnega družbenega reda. Zato Budini privrženci tvorijo skupnost ljudi, ki so na tak ali drugačen način prekinili s hierarhijo družbenega reda in jo začeli obravnavati kot nekaj bistveno *nepomembnega*; Buda je pri svoji izbiri učencev odločno ignoriral kaste in (resda z nekaj obotavljanja) celo spolno razliko. In ali Kristusove »škandalozne« besede iz *Lukovega evangelija* ne nakazujejo v isto smer: »če kdo pride k meni in ne sovraži svojega očeta, matere, žene, otrok, bratov, sester in celo svojega življenja, ne more biti moj učenec« (14:26)? Tu seveda NIMAMO opravka s preprostim brutalnim sovraštvom, ki ga zahteva kruti in ljubosumni Bog: družinska razmerja tu metaforično zastopajo celotno družbeno-simbolno mrežo, katerokoli posamično etnično »substanco«, ki določa naše mesto v globalnem Redu Stvari. »Sovrašstvo«, ki ga predpiše Kristus, potemtaka ni neke vrste pseudo-dialektično nasprotje ljubezni, temveč je neposreden izraz tega, kar je sv. Pavel, z nenadkriljivo močjo, v *Prvem pismu Korinčanom* (13) razvil kot *agape*, ključni vmesni termin med vero in upanjem: ljubezen sama je tista, ki nam predpiše, da se »odklopimo« iz naše organske skupnosti, v katero smo bili rojeni; oziroma, kot to postavi sv. Pavel, za kristjana ni ne moških ne žensk, ne Židov ne Grkov... Nič čudnega ni, da so tako tisti, ki so se povsem poistovetili z židovsko »nacionalno substanco«, kot tudi grški filozofi in zagovorniki globalnega Rimskega imperija dojeli Kristusovo pojavitev kot absurden in/oziroma travmatični škandal.

Tu lahko vidimo, kako se krščanska drža popolnoma razlikuje od države poganske modrosti: krščanstvo v popolnem nasprotju do temeljnega obzorja

poganske modrosti, tj. sovpadanja nasprotij (vesolje je brezno prvobitnega Temelja, v katerem sovpadajo vsa »lažna« nasprotja – Dobrega in Zla, videza in realnosti, vse do pravega nasprotja med modrostjo samo in norostjo tega, da smo ujeti v iluzijo *maja*), zagovarja kot najvišje dejanje prav tisto, kar poganska modrost zavrže kot vir Zla, tj. gesto LOČEVANJA, zarisanja ostre meje, privrženosti elementu, ki moti ravnotežje Vsega. Očitek poganstva, da krščanski uvid ni »dovolj globok«, da mu ne uspe dojeti prvobitnega Enega–Vsega, tako zgreši poanto: Krščanstvo JE čudežni Dogodek, ki zmoti ravnotežje Enega–Vsega, JE nasilni vdor Razlike, ki natanko *iztiri* uravnovešen krogotok univerzuma. S tega stališča bi si bilo zanimivo ogledati komajda prikrita ideološke dvoumnosti *Vojne zvezd: Epizoda I – Grozeča prikazen* Georga Lucasa, filma, katerega ena izmed maloštevilnih zanimivosti se nahaja v načinu, s katerim poskuša orisati odgovor na vprašanje o »izvoru Zla«: *kako je Darth Vader postal Darth Vader*, tj. kako se je Annakin Skywalker, ta luštkan fantek, spremenil v pošastni instrument kozmičnega Zla? Dva namiga sta tu ključna: prvi, »Kristusovske« poteze mladega Annakina (njegova mama namiguje, da je bil brezmadežno spočet; tekmovalje, na katerem zmaga, pa očitno posnema razvpito tekmo kočij iz *Bena Hura*, to »Kristusovo zgodbo«); drugič, dejstvo, da ga imajo za nekoga, ki bi lahko »obnovil ravnotežje Sile«. Glede na to, da je ideološki univerzum *Vojne zvezd* newageovski poganski univerzum, je popolnoma dosledno, da naj bi njegova centralna podoba Zla posnemala Kristusa – znotraj poganskega horizonta JE dogodek Kristus skrajni škandal. Nadalje, kaj če, heglovski rečeno, slutnje, da bo Annakin »obnovil ravnotežje Sile«, nimamo za usodno napačno razumevanje, temveč za PRAVILNI uvid? Kaj če se je zadušljiv značaj poganskega univerzuma nahajal natanko v dejstvu, da MU JE MANJKALA DIMENZIJA RADIKALNEGA ZLA, tj., da je bilo v njem ravnotežje preveč *v korist Dobrega*? Tako vznik krščanstva na neki način dejansko JE »obnovil ravnotežje Sile« natanko kolikor JE BIL poseg radikalnega Zla (moči nezaslišane negativnosti), ki je iztiril enoličen in anemično samozadovoljno strpno miren vsakdanjik poznega Rimskega imperija? Ali ni to – vsaj implicitno – že Schellingova teza, ko v svojih *Weltalter* [*Vekovih sveta*] razloži Kristusovo pojavitev kot dogodek *Ent-Scheidung* (razločujoče odločitve), ki zmoti ravnotežje poganskega univerzuma, vrtinca njegovega večnega krogotoka, v katerem vse razlike v zadnji instanci pogoltno isto brezno?

Kristusov odklop

Prav zato, da bi poudaril ukinitve družbene hierarhije, se Kristus (tako kot Buda pred njim) na poudarjen način naslovi na tiste, ki pripadajo samemu dnu družbene hierarhije, na izobčence iz družbenega reda (berače, prostitutke), kot na privilegirane in zgledne člane njegove nove skupnosti. Ta nova skupnost je potem eksplicitno konstruirana kot kolektiv izobčencev, kot antipod vsaki vzpostavljeni »organski« skupini. Nemara je najboljši način za predstavitev takšne skupnosti ta, da jo umestimo v rod drugih »ekscentričnih« skupnosti izobčencev, ki jih poznamo iz preteklosti in sedanjosti, od gobavcev in cirkuških spačkov do zgodnjih računalniških hekerjev – skupin, v katerih stigmatizirane posameznike združuje skrivna vez solidarnosti. Da bi podrobneje določili ti dve skupnosti, bi se nemara lahko sklicali na samega Freuda, ki v svoji *Množični psihologiji in analizi jaza* podaja dva primera tvorjenja množic: Cerkev in Vojsko. Ponavadi ju imajo za ekvivalentni, ne da bi upoštevali njuno medsebojno razliko. Kaj pa, če ta razlika, v duhu Laclauovega nasprotja med strukturo razlik in antagonistično logiko ekvivalenc, vendarle JE ključna? Cerkev je globalna: strukturirana Institucija, obsežna mreža hierarhično razlikujočih položajev, v osnovi ekumenična, tolerantna, naklonjena kompromisom, vsevključujoča, ki razdeljuje dobičke med podskupine, medtem ko je v Vojski poudarek na antagonizmu, na Mi proti Njim, na egalitarnem univerzalizmu (vsi smo nenazadnje enaki, ko se soočimo z Njimi, s Sovražnikom), tako da je Vojska skrajno izključevalna, nagnjena k izničenju drugega. Seveda je to pojmovno nasprotje: ta meja je lahko popolnoma zamegljena, pogosto imamo opravka z militantno Cerkvijo oziroma, na drugi strani, z Vojsko, ki deluje podobno kot cerkvena korporacijska družbena institucija. Tako je tukaj, z ozirom na empirične institucije, temeljni paradoks ta, da dve skupnosti pogosto zamenjata svoje lastne položaje: Cerkev je tista, ki je pogosto blizu antagonističnemu delovanju vojske, in obratno. Spomnimo na napetosti iz 12. in 13. stoletja med Cerkvijo kot institucijo in pojavljajočimi se samostanskimi redi kot subverzivnimi proti-skupnostmi, ki so ogrozale vzpostavljen položaj Cerkve znotraj družbene ureditve, in na vse težave, ki jih je imela Cerkev, da je obvladala ta eksces in da je ponovno vpisala ta resnično religiozni dogodek (na primer zgodnje gibanje, ki ga je sprožil sv. Frančišek) znotraj meja reda Biti... Ali ni to nasprotje značilno za razmerje lacanovcev do *International Psycho-Analytic Association* (IPA)? IPA je psihoanalitična Cerkev, ki izobči iz svojih vrst ljudi le, če se čuti dejansko ogrožena, nagnjena je k neskončnim razpravam,

kompromisom itd.; lacanovci so, nasprotno, psihoanalitična Vojska: bojevita skupina, ki poskuša doseči agresivno ponovno osvojitve, ki jo določa antagonizem med Nami in Njimi, ki se izogiba in zavrača strpnostno oljčno vejico IPA (pridite nazaj, sprejmemo vas, toda le, če boste tudi vi sklenili kompromis in rahlo spremenili ne substance, temveč formo svojega delovanja...). Z ozirom na politični boj bi lahko tako Freudov *wo es war, soll ich werden* brali tudi kot: kjer je bila Cerkev, tam naj nastopi Vojska.

V tem pomenu je treba brati tudi tiste Kristusove izjave, ki zmotijo krožno logiko maščevanja oziroma kaznovanja, ki naj bi ponovno vzpostavila ravnotežja Pravice: namesto »Oklo za oko, zob za zob!« dobimo »Če te nekdo udari po desnem, mu nastavi še svoje levo lice!« – poanta tega ni bebavi mazohizem, ponižno sprejetje ponižanja, temveč preprosto *prekinitev krožne logike ponovno vzpostavljenega ravnotežja*. Zanimivo je, da celo tedaj, ko se sv. Pavel sklicuje na organicistično metaforo religiozne skupnosti kot živega telesa, le-to s sprevrčanjem subvertira: »Še več, telesni udje, ki se zdijo slabotnejši, so še bolj potrebni, in tistim, ki se nam zdijo na našem telesu manj vredni časti, izkazujemo večje spoštovanje in z manj uglednimi lepše ravnamo.« (*Prvo pismo Korinčanom*, 12:22-24). V religiozni skupnosti se torej družbena hierarhija odraža na sprevrnjen način, tako da si najnižji zaslužijo najvišjo čast. Tu moramo biti kajpada previdni, da se izognemo tistemu, kar psihoanaliza imenuje perverzna skušnjava: ta »odklop« iz družbenega telesa se ne sme spremeniti v perverzijo, v kateri najnižjega izobčenca ljubimo zato, *ker je najnižji izobčenec* (in si tako skrivoma želimo, da bi to *ostal*) – na ta način se dejansko ne »odklopimo« iz hierarhičnega družbenega reda, temveč ga zgolj obrnemo, ga postavimo na glavo, in tako še naprej na njem parazitiramo (to perverzno logiko so do skrajnosti privedle srednjeveške sekte, katerih člani so šli celo tako daleč, da so jedli iztrebke svojih tovarišev zato, da bi poudarili svojo sočutno solidarnost tudi z »najnižjem v človeku«). In mar ni (seveda, na drugi ravni) podoben »odklop« na delu v strastni spolni ljubezni? Mar ni takšna ljubezen eden izmed največjih uničevalcev družbene hierarhije? Ko Romeo in Julija v prizoru na balkonu patetično razglasita odpoved in sovražstvo do svojih družinskih imen (Montague, Capulet) in se tako »odklopita« iz njune posebne (družinske) družbene substance, mar s tem ne ponudita najvišjega primera tega, kaj pomeni »sovražiti lastne starše« kot neposredni izraz ljubezni? Ali, nadalje, na nekaj podobnega ne naletimo v demokratičnem »odklopu«: vsi smo neposredno člani demokratičnega kolektiva, neupoštevaje naše mesto v zapletenem nizu razmerij, ki tvorijo naše posamične skupnosti?

Toda ali krščanstvo ne gre celo korak dlje in nam ne nalaga le sovraštva do staršev itn. v prid ljubljenega/ljubljene, pač pa, v dialektični sprevrnitvi ljubezni do svojega sovražnika, »sovrastvo do ljubljenega iz ljubezni in v ljubezni«?¹ Da bi to pravilno razumeli, je treba postaviti neko precizno vprašanje: *katero dimenzijo* v ljubljenem drugem oziroma v ljubljeni drugi mi je naloženo sovražiti? Vzemimo sovraštvo do lastnega očeta v napetosti ojdipske družine: kot praviloma vidimo, to sovraštvo izgine in nastopi novo razumevanje do očeta v trenutku, ko se sin dejansko znebi sence očetovske avtoritete – skratka, to sovraštvo izgine v trenutku, ko sin svojega očeta ne dojema več kot utelešenja njegove družbeno-simbolne funkcije, temveč kot ranljivega subjekta, ki je iz nje »odklopljen«. V tem pomenu v resnični ljubezni »sovražim ljubljenega iz ljubezni«: dimenzijo njegovega vpisa v družbeno-simbolno strukturo »sovražim«, ker ga ljubim kot enkratno osebo... Vendar pa se moramo izogniti ključnemu nesporazumu, ki se tu vsiljuje: ta »odklop« *agape* ni v nobeni zvezi s splošno »humanistično« idejo, da naj bi pozabili »umetne« simbolne predikate in svoje bližnjike občutili v njihovi enkratni človeškosti, tj. videli »dejanske človeške osebe« pod njihovimi »družbenimi vlogami«, njihovimi ideološkimi mandati in maskami – sveti Pavel je v svojem »teoretskem antihumanizmu« v tej točki docela dosleden:

»Zato odslej nikogar več ne poznamo po človeško. Čeprav smo Kristusa poznali po človeško, ga zdaj ne poznamo več tako. Če je torej kdo v Kristusu, je nova stvar. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo!« (*Drugo pismo Korinčanom*, 5:16-17.)

V »odklopu« je bližnji tako zveden na singularnega člana skupnosti vernikov (»Svetega duha«) – ni simbolni subjekt, če uporabimo althusserjansko-lacanojsko nasprotje, zveden na »dejanskega« posameznika, pač pa je posameznik (v vsem bogastvu njegove »osebnosti«), zveden na *singularno točko subjektivnosti*; »odklop« kot tak dejansko vsebuje »simbolno smrt« – »umreti moramo zaradi zakona« (sv. Pavel), ki ureja našo tradicijo, našo družbeno »substanco«. Tu se razkriva termin »nova stvar« oziroma »nova stvaritev«, ki naznačuje gesto *sublimacije*, izbrisa naše preteklosti (»staro je minilo«) in ponovnega začetka iz nič: v skladu s tem je v tej »razdvojitvi« na delu tudi grozljivo *nasilje*, nasilje *gona smrti*, radikalnega »izbrisa preteklosti« kot pogoja Novega

1. Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Harper Torchbooks, New York 1962, str. 114.

Začetka. – Takšen »odklop« kot neposredni izraz ljubezni nima ničesar skupnega z begom v idealizirani romantični univerzum, v katerem čarobno izginejo vse konkretne družbene razlike – če ponovno navedemo Kierkegaarda, »ljubezen verjame vse – in vendar ne bo nikoli prevarana«,² v nasprotju z nezaupanjem, ki ne verjame ničesar, ki pa je kljub temu povsem prevarano. Oseba, ki ne zaupa v svoje druge, je v samem svojem ciničnem nejeverju, paradoksnost, žrtev najbolj radikalne samoprevare: kot bi rekel Lacan, *les non-dupes errent* – cinik zgreši učinkovitost/dejanskost samega videza, četudi je ta minljiv, krhek in izmikajoč, medtem ko pravi vernik verjame v videz, v magično dimenzijo, ki »proseva skozi« videz, v drugem vidi Dobroto tam, kjer se je ta drugi sam ne zaveda. Videz in dejanskost tu nista nič več zoperstavljeni: natanko v zaupanju videzu vidi ljubeča oseba drugega takšnega, kakršen dejansko je, in ga ljubi zaradi, ne pa kljub njegovim šibkim točkam. Glede na to je treba vzhodnjaški pojem Absoluta-Praznine-Substance-Temelja, ki se nahaja pod krhkimi zavajajočimi pojavi, ki tvorijo našo realnost, zoperstaviti pojmovanju, da je vsakdanja realnost tista, ki je trdna, inertna, bebavo prisotna, in da je Absolut tisti, ki je vseskozi krhek in minljiv. Drugače rečeno, kaj JE Absolut? Nekaj, kar se nam pojavlja v minljivih izkustvih, denimo, ljubezniv nasmeš lepe ženske, ali celo topel prijazen nasmeš osebe, ki je sicer videti grda in groba – v takšnih čudežnih, toda SKRAJNO KRHKIH, trenutkih skozi našo realnost pride na dan neka druga dimenzija. Absolut kot tak zlahka razpade, vse prelahko nam spolzi skozi prste, z njim moramo ravnati skrbno kot s kakim metuljem.

Lacanoško rečeno, tu gre za razliko med *idealizacijo* in *sublimacijo*: lažno idoliziranje idealizira, zaslepi se za slabosti drugega, oziroma, bolje, zaslepi se za drugega *kot takega*, pri čemer ljubljene uporabi kot prazni ekran, na katerega projicira svoje lastne fantazmatske konstrukcije, medtem ko prava ljubezen sprejme ljubljene takšnega, kakršen je, pri čemer ga postavi na mesto Reči, brezpogojnega Objekta. Kot ve vsak pravi kristjan, je ljubezen DELO ljubezni – težko in naporno delo ponavljajočega se »odklopa«, v katerem se moramo vedno znova osvoboditi od inercije, ki nas sili, da se identificiramo s posamičnim redom, v katerega smo se rodili. Skozi krščansko delo sočutne ljubezni, v tistem, kar je bilo doslej moteče tuje telo, ki smo ga tolerirali in celo zmerno podpirali tako, da nas ni preveč motilo, razločimo subjekta z njegovimi zatrtimi sanjami in željami – prav TO krščansko dediščino »odklopa« ogrožajo dandanašnji »fundamentalizmi«, še zlasti tedaj, ko sami sebe razglasijo

2. *Op. cit.*, str. 221.

za krščanske. Ali fašizem konec koncev ne pomeni povratka k poganskim običajem, ki s tem, ko zavračajo ljubezen do sovražnika, ohranjajo polno identifikacijo z našo lastno etnično skupnostjo? – Sedaj lahko odgovorimo tudi na skrajni proti-argument: mar krščanstvo nenazadnje ne podpira participacije v družbeni igri (ubogaj zakone domovine, četudi tvoja temeljna zvestoba velja Bogu) in tako proizvaja idealne subjekte/podložnike obstoječega reda? Mar ni, povedano z drugimi besedami, krščanski »odklop« konec koncev isto kot staro hindujsko »delovanje z notranjo distanco« (krepost dovršitve dejanj z indiferentnostjo do njihovega cilja) iz *Bhagavadgite*? Zdi se, da je to poanta naslednjega odlomka:

»[...] odmerjeni čas je kratek. Odslej naj bodo tisti, ki imajo žene, kakor da jih ne bi imeli, tisti, ki jočejo, kakor da ne bi jokali, tisti, ki se veselijo, kakor da se ne bi veselili, tisti, ki kupujejo, kakor da ne bi nič imeli, in tisti, ki ta svet uporabljajo, kakor da ga ne bi izrabljali, kajti podoba tega sveta mineva.«
(*Prvo pismo Korinčanom*, 7:29-31.)

Odgovor je v tem, da krščanski »odklop« NI notranja kontemplativna drža, temveč aktivno DELO ljubezni, ki nujno vodi v stvaritev neke *alternativne* skupnosti. Nadalje, v jasnem nasprotju do fašističnega karnevalskega »odklopa« iz vzpostavljenih simbolnih pravil, ki funkcionira kot inherentna transgresija obstoječega reda, *prava krščanska razdvojitvev ne razveljavi toliko eksplicitnih zakonov, temveč prej njihovo implicitno pošastno obsceno dopolnilo.*

»Moraš, ker moreš!«

Naj to ključno točko podrobneje določimo s pomočjo reference na dobro znano neokusno obrambo Hitlerja: »Res je, Hitler je storil nekaj groznih stvari, na primer to, da si je prizadeval, da bi se Nemčija znebila Židov, toda ne smemo pozabiti, da je vendarle naredil nekaj dobrega, zgradil je, na primer, avtoceste in dosegel, da so vlaki vozili točno!« Celotna poanta te obrambe je seveda v tem, da je, čeprav se formalno odpoveduje anti-semitskemu nasilju, prikrito anti-semitska: sama gesta primerjave anti-semitskih grozot z gradnjo avtocest in postavitvev teh grozot v izjavo, katere struktura je »saj vem, pa vendar...«, naredi za očitno, da je poveličevanje Hitlerjeve izgradnje avtocest v prenesenem pomenu poveličevanje njegovih anti-semitskih ukrepov. Dokaz za to je, da

kritika Hitlerja, ki *obrne* člene prve izjave (in ki je popularna v nekaterih skrajno konservativnih ekoloških krogih), ni več sprejemljiva, saj implicira celo močnejšo OBRAMBO Hitlerja, čeravno v formi kritike: »Res je, Hitler je naredil nekaj dobrih reči, na primer to, da si je prizadeval, da bi se Nemčija znebila Židov, toda ne smemo pozabiti, da je vendarle storil tudi nekaj groznih stvari, zgradil je na primer avtoceste in s tem uničil nemško okolje.« In mar ni podoben obrat tudi resnična vsebina standardne obrambe nosilcev skrajno desničarskega rasističnega nasilja: »Res je, ta in ta se je udeležil linčanj Afro-Američanov, toda ne smemo pozabiti, da je bil tudi dober in pošten družinski oče, ki je redno hodil v cerkev...« – namesto tega bi morali brati: »Res je, naredil je nekaj dobrih stvari, prizadeval si je znebiti umazanih Afro-Američanov, pa vendar ne smemo pozabiti, da je bil samo običajen družinski oče, ki je redno hodil v cerkev.« Ključ do teh obratov je, da imamo v obeh primerih opravka z napetostjo med javno priznано in sprejemljivo ideološko vsebino (gradnjo avtocest, obiskovanje cerkve) in njeno obsceno utajeno hrbtno platjo (holokavst, linčanja): prva, standardna različica izjave priznava javno vsebino in utaji njeno obsceno hrbtno plat (medtem ko jo skrivoma odobrava); druga različica odkrito odklanja javni vidik in odobrava obsceno hrbtno plat. – Kolikor torej, glede na dualnost »uradnega« javnega simbolnega narativnega prostora in njegovega pošastnega dvojnika, javni simbolni prostor regulira simbolni Zakon, kakšna vrsta zakona potem deluje na grozljivem področju njegovega pošastnega dvojnika? Odgovor je, kajpada: *nadjaz*. Pri tem moramo upoštevati, da napetost med simbolnim zakonom in nemožno/realno Rečjo, dostop do katere prepoveduje Zakon (v zadnji instanci materinsko Reč prepoveduje očetovski Zakon), ni skrajni Lacanov horizont – tisto, kar se nahaja onstran (ali, bolje, spodaj), je grozljiva Reč, ki sama »tvori Zakon«:

»*Das Ding* se na ravni nezavednega izkustva kaže kot nekaj, kar že tvori zakon. [...] To je zakon kaprice, samovolje, tudi oraklja, zakon znakov, kjer subjekt nima nobenega jamstva [...].«³

Tako nimamo več opravka z *das Ding* kot temnim ONSTRANOM, ki ga tvori prepovedujoči Zakon: skrajna groza je groza pred samo realno Rečjo, ki neposredno »tvori zakon«. In kolikor Reč predstavlja *jouissance*, ta Zakon, ki

3. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1988, str. 74-75.

je Zakon same Reči, kajpada ni nič drugega kot nadjaz, zakon, katerega zapoved je nemožni ukaz »Uživaj!«. To je tudi dimenzija, ki je nasprotna kantovski logiki neskončnega približevanja nemožnega cilja: v Kantovem horizontu ostaja Reč nedosegljiva, praznina onstran Zakona, medtem ko Zakon-Reč tako rekoč razodeva sadovsko hrbtno plat/resnico Kanta, perverzni Zakon, ki je Zakon same Reči.

Nadzazovska razveljavitev moralnih prepovedi je ključna poteza dandanašnjega »postmodernega« nacionalizma. V tej točki je potrebno obrniti kliše, po katerem strastna etična identifikacija ponovno vzpostavi trden niz vrednot in prepričanaj v zmedeni negotovosti sodobne sekularne globalne družbe: nacionalistični »fundamentalizem« prej služi kot operator skrivnega, komajda prikritega SMEŠ! Prav dandanašnja navidezno hedonistična in permisivna postmoderna refleksivna družba je, paradokсно, vse bolj prežeta s pravili in uredbami, ki domnevno služijo naši dobrobiti (omejitve kajenja in hranjenja, pravila proti spolnemu nadlegovanju...). Daleč od tega, da nas sklicevanje na strastno etnično identifikacijo še bolj omejuje, prej funkcionira kot osvobajajoči klic »Smeš!« – smeš kršiti (ne dekalog, temveč) toge odredbe mirne koeksistence v liberalno strpni družbi, smeš piti in jesti, karkoli hočeš, se udeleževati patriarhalnih običajev, ki jih prepoveduje liberalna Politična Korektnost, smeš celo sovražiti, tepsti, ubijati in posiljevati... Brez polnega prepoznanja tega perverzno psevdo-osvobajajočega učinka današnjega nacionalizma, tega, kako obsceno permisivni nadjaz dopolnjuje eksplicitno zgradbo družbeno simbolnega zakona, nam ne uspe dojeti njegove prave dinamike.⁴

Nadzaz je tako pravi obsceni preobrat permisivnega »Smeš!« v predpisujoči »Moraš!«, točka, na kateri se dovoljeni užitek spremeni v zapovedani užitek. Vsi poznamo Kantovo formulo brezpogojnega etičnega imperativa »*Du kannst, denn du sollst!*« (*Moreš – storiti svojo dolžnost – ker jo moraš storiti!*); nadjaz sprevrne ta kantovski »*Moreš, ker moraš!*« v »*Moraš, ker moreš!*«. Nikjer ni to bolj očitno kot v primeru nesrečne Viagre, tabletko za potenco, ki obljublja, da bo ponovno obnovila zmožnost moške erekcije na popolnoma bio-kemični način tako, da se bo izognila vsem problemom s psihološkimi ovirami: sedaj, ko Viagra poskrbi za erekcijo, ni več opravičila, v seksu moraš uživati, če ne, si za to kriv sam! – Na nasprotni strani spektra je videti, da newagejevski modrost ponovne oživitve spontanosti našega pravega Sebstva ponuja izhod iz

4. Tradicija Frankfurtske šole je že razločila to ključno potezo libidinalne strukture »totalitarizma« v obliki hipoteze o *represivni desublimaciji*; glede razlike obravnave te poteze med Frankfurtsko šolo in lacanovskim pristopom glej Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, 1. poglavje.

te nadjazovske zadrege – vendar, kaj pri tem dejansko dobimo? Ali te newagejevske drže modrosti zopet skrivno ne podpira nadjazovski imperativ: »Moraš [storiti svojo dolžnost doseči svojo polno samoudejanjenje in samozapolnitev], ker moreš!« Ali ni to razlog, zakaj pogosto občutimo resnično terorizirajoč pritisk pod ustrežljivo strpnostjo newagejevskih pridigarjev?⁵ Nekoliko poenostavljeno rečeno: elementarna avtoritarna »modrost« je, da je človek pokvarjeno, šibko bitje, ki potrebuje močnega Gospodarja, da bi ta nadzoroval njegova nevarna proti-družbena nagnjenja, zaradi česar nam tradicionalni *avtoritarni* Gospodar pravi: »Ni pomembno, kaj mislite globoko v sebi, ni pomembno, kako težko je to in kako zelo je v nasprotju z vašo naravo, UBOGAJTE [moje ukaze], potlačite in odpovejte se svojim notranjim nagonom!«. V nasprotju s tem je sporočilo *totalitarne* Gospodarja: »Bolje kot vi sami vem, kaj RESNIČNO HOČETE, kaj je za vas najbolje, zato je tisto, kar vam ukazujem, tisto, kar si vi sami, globoko v sebi, nevede dejansko želite, čeravno je navzven videti, da se temu zoperstavljate!«

Zunanje nasprotje med »ugodjem in dolžnostjo« lahko premagamo na dva načina. Na eni strani imamo paradoks skrajno zatiralske »totalitarne« oblasti, ki gre celo dlje od tradicionalne »avtoritarne« oblasti – ne pravi nam samo »Stori svojo dolžnost, vseeno mi je, ali ti je to prav ali ne!«, temveč tudi »Ne samo da moraš ubogati moje ukaze in storiti svojo dolžnost, to moraš storiti z zadovoljstvom, ob tem moraš uživati!«. (Tako deluje »totalitarno populistična demokracija«: ne zadostuje, da subjekti/podložniki sledijo svojemu Vodji, aktivno ga morajo LJUBITI...) Na drugi strani imamo obratni paradoks ugodja samega, ko se prizadevanje po ugodju sprevrne v dolžnost: v »permissivni« družbi subjekti/podložniki izkusijo potrebo po tem, da »se imajo fino«, da resnično uživajo, kot neke vrste dolžnost, in se, posledično, čutijo krive, da niso srečni... In naša poanta je v tem, da pojem nadjaza označuje natanko vmesno področje, v katerem ti dve nasprotji sovpadeta, tj., v katerem ukaz *uživaj storiti svojo dolžnost* sovпада z *dolžnostjo uživati*.

-
5. Naslednji korak bi bil v tem, da bi zoperstavili »totalitarni« »SMEŠ!« liberalno permissivnemu. V obeh primerih se sporočilo glasi: »Moreš – posedovati objekt, ne da bi plačal resnično ceno za željo, za to, da si ga želiš.« In v obeh primerih to izogibanje plačilu cene za željo zahteva svojo lastno ceno. V permissivnem liberalizmu se »Smeš!« svobodnega izumljanja lastnega sebstva zaplete v zapleteno mrežo prepovedi, ki zadevajo našo dobrobit in dobrobit naših bližnjih (kaj ne jesti in piti, pravila varnega seksa, prepovedi žaliti Drugega...); na natanko simetrični način totalitarni »Smeš!« (ne meniti se za lastno dobrobit in za dobrobit tvojih bližnjih) zahteva podreditev podobi Gospodarja.

In v tej točki je vloga krščanstva zopet dvoumna: »Slišali ste, da je bilo rečeno: *Ne prešuštvuj!* Jaz pa vam pravim: Kdorkoli gleda žensko, da jo poželi, je v srcu že prešušstvoval z njo.« (*Matejev evangelij*, 5: 27-28.) Ali ta gesta nadaljnjega koraka glede na dekalog, gesta, ki ne prepove le grešnih dejanj, pač pa same grešne misli, označuje premik od židovske simbolne Prepovedi k njeni nadjazovski okrepitvi (ne le, da naj ne bi DELOVAL v skladu s svojimi grešnimi željami, da bi se naj boril proti njim – same te želje, četudi se jim uspešno upreš, so že enake storjenemu grehu, tako naj bi se odpovedal samim svojim željam oziroma jih spremenil in želel zgolj tisto, kar je dovoljeno)? Ali si krščanstvo ne prizadeva, nasprotno, prekiniti samega začaranega kroga prepovedi, ki povzroča željo po transgresiji prepovedi, kroga, ki ga je opisal sv. Pavel v že omenjenem odlomku iz *Rimljanov*?

Od vednosti k resnici... in nazaj

Te dileme se bomo lotili iz druge perspektive, iz perspektive dialektične napetosti med Vednostjo in Resnico. Psihoanaliza običajno operira na področju nasprotja med (dejstveno »objektivno«) vednostjo in »subjektivno« resnico: pod krinko resnice lahko lažemo (to počno obsesivci, ki v izjavah, ki so na ravni dejstev povsem točne, prikrijejo ali utajijo svojo željo), pod krinko laži lahko izrečemo resnico (histerični postopek ali preprosti spodrsrljaj, ki izdaja subjektivno resnično željo). Daniel Dennett v svoji knjigi *Darwin's Dangerous Idea* spomni na naslednji mentalni eksperiment: tebe in tvojega najboljšega prijatelja bodo zdaj zdaj zajele sovražne sile, ki sicer znajo angleško, a ne vedo veliko o tvojem svetu. Oba poznata Morzejevo abecedo, zato se hitro dogovorita za naslednjo improvizirano šifrirno shemo: pomišljaj pomeni govoriti resnico; pika pa pomeni, da govoriš neresnico. Tisti, ki vaju bodo ujeli, bodo seveda slišali, kako govorita: »Ptiči ležejo jajca in krastače letijo. Chicago je mesto, in moje noge niso iz pločevine, baseball igrajo v avgustu«, pri čemer je pravi pomen teh stavkov beseda »Ne« (pomišljaj-pika; pomišljaj-pomišljaj-pomišljaj) na vsako vprašanje, ki ga postavi tvoj prijatelj. Četudi ti, ki so vaju ujeli, poznajo Morzejevo abecedo, ne morejo, razen če lahko določijo resnico ali neresnico teh stavkov, odkriti lastnosti, ki jih predstavljata pomišljaj in pika.⁶ Sam Dennett uporabi ta primer za poanto, da pomena ne moremo razložiti v popolnoma

6. Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, Simon and Schuster, New York 1996, str. 421.

sintaktičnih inherentnih terminih: konec koncev je edini način, da pridemo do pomena izjave, ta, da jo umestimo v njen življenjsko-svetovni kontekst, t.j., da upoštevamo njeno semantično dimenzijo, objekte in procese, na katere se sklicuje. Moja poanta je prej drugačna: kot pravi sam Dennett, v tem primeru oba zapornika svet sam uporabljata kot »enočasovno podlogo« – četudi resnična vrednost njunih izjav ni nepomembna, temveč ključna, pa ni pomembna ta resnična vrednost kot taka, na sebi; tisto, kar je pomembno, je prevod resnične vrednosti v različne nize plusov in minusov (pomišljajev in pik), ki resnično sporočilo pošilja v Morzejevi abecedi. In mar za nekaj podobnega ne gre tudi v psihoanalitičnem procesu? Četudi resnična vrednost pacientovih izjav ni nepomembna, pa tisto, kar je zares pomembno, ni resnična vrednost kot taka, temveč način, kako sama izmenjava resnic in laži razkriva pacientovo željo – pacient uporabi tudi samo realnost (način, na kakršnega je v razmerju do nje) kot »enočasovno podlogo«, da bi šifriral svojo željo. Ko pacientka trdi, da jo je nadlegoval njen oče, naj bi se prepričali, ali se je to nadlegovanje zares zgodilo ali ne; vendar pa v zadnji instanci ni pomembno to nadlegovanje kot tako, pač pa vloga, ki jo igra v pacientkini simbolni ekonomiji način, kako je bilo »subjektivirano«. Če izvemo, da se dejanje nadlegovanja NI zgodilo v realnosti, tedaj dejstvo, da pacientka intenzivno fantazira o njem, dobi drugačno simbolno vrednost, pri čemer nam še vedno veliko pove o njeni želji.

Vendar pa ta pojem avtentične subjektivne Resnice kot zoperstavljen zgolj »objektivni« vednosti ni Lacanova zadnja beseda. Pri poznem Lacanu je neka vednost (ustrezna gonu) bolj temeljna kot (subjektivna) Resnica sama. Na lacanovski konferenci *The Subject – Encore*, ki je potekal marca 1999 na UCLA je eden izmed udeležencev razpravljal o nedavnem medicinsko-pravnem primeru ženske, ki je z religioznimi razlogi brezpogojno zavrnila transfuzijo, ki bi rešila njeno življenje. Sodnik, ki je obravnaval njen primer, jo je vprašal: »Kaj pa, če bi vas podvrgli transfuziji PROTI VAŠI VOLJI? Bi vas tudi to obsodilo na prekletstvo in pekel v vašem posmrtnem življenju ali ne?« Po kratkem premisleku je ženska odgovorila: »Zdi se mi, da je odgovor ne.« Ko je sodnik to slišal, je odgovornost vzel nase: zato, da bi rešil življenje ženske, ne da bi jo izpostavil neznosni moralni zadregi, jo je razglasil za neodgovorno in ukazal transfuzijo proti njeni volji. – Kakšen je etični status te odločitve?

Udeleženci konference so sodnikov poseg pozdravili kot model iznajdljivega pristopa, ki lahko služi kot prototip uspešnega analitikovega posega: kako pacientu omogočiti, da bi zatrdil svojo temeljno voljo do življenja, ne da bi prizadeli njegove ideološke in simbolne identifikacije. Vendar pa je takšna

rešitev s stališča psihoanalitične etike NAPAČNA. Kot praktična rešitev je privlačna – na sodnikovem mestu bi sam verjetno storil isto –, toda subjekta ne privede do tega, da bi se soočil z resnico svoje želje. Prej vsebuje pomožno-sočuten postopek predlaganja dobrodejne zavarovalne fikcije oziroma, grobo rečeno, *laži*. Kajti ta rešitev konec koncev JE laž: ko so uboga žensko vprašali: »Kaj pa, če bi vas podvrgli transfuziji PROTI VAŠI VOLJI? Bi vas tudi to obsodilo na prekletstvo in pekel v vašem posmrtnem življenju ali ne?«, je še *kako dobro vedela, da bo, če bo odgovorila »Ne«, sodnik ukazal prisilno transfuzijo*. Dejstvo, da je bila izbira transfuzije dejansko v njenih rokah, pojasnimo z vpeljavo lacanovskega razlikovanja med subjektom izjave in subjektom izjavljanja: s tem, ko je na ravni *izjave* odgovorila resnicoljubno (resnično je bila prepričana, da prisilna transfuzija ne šteje kot smrtni greh), je grešila (lagala in odobrila transfuzijo) na ravni njene subjektivne pozicije *izjavljanja*, tj., resnična vsebina njenega »ne« je bila »da, prosim, dajte mi transfuzijo« (kot pregovorni moško-šovinistični lik hipokritske ženske, ki lahko uživa v seksu zgolj, če je vanj napol prisiljena, tako da se lahko pretvarja, da se to dogaja proti njeni volji...). Tako bi bil, paradokсно, zopet edini način zanj, da bi bila *zvesta sebi* na ravni subjektivne Resnice (pozicije izjavljanja), da bi LAGALA na ravni izjave, tj., da bi na vprašanje odgovorila »Da!«, četudi je dejansko mislila, da transfuzija proti nekogaršnji volji ni smrtni greh – samo na ta način bi lahko preprečila transfuzijo.

Toda, ali ta alternativa dejansko vsebuje vse možnosti? Si ni mogoče predstavljati uboge ženske, ki odgovori točno (tako kot je, tj. »Ne.«), NE DA BI grešila? Kaj če si preprosto predstavljamo subjekta, ki se izogne napetosti med objektivno vednostjo in subjektivno resnico tako, da izključi samo dimenzijo Resnice, in se drži hladne, neosebne Vednosti? Drugače rečeno, kaj pa če bi uboga ženska odgovorila »Ne«, ne za to, da bi se skrivoma rešila, temveč iz radikalnega NEUPOŠTEVANJA subjektivnih nasledkov? (V tem primeru bi bilo popolnoma neumestno trditi, da je sodnik kot dobri analitik pri njej zaznal utajeno željo živeti in ji vljudno, s pomočjo dobrodejne laži, omogočil udejanjiti to željo, ne da bi razpadel njen religiozni kodeks.) – Na tem mestu bi morali spomniti na jasno poanto Jacques-Alain Millerja, da je cilj analitičnega diskurza prakticirati jezik, ki NE VARA ali prikriva, ki svojega direktnega pomena ne uporablja kot del neke skrite retorične strategije argumentacije. Oswald Ducrot⁷ je razvil tezo, da so v našem jeziku vsi predikati konec koncev zgolj postvarjeni

7. Oswald Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988.

argumentativni postopki – jezika v zadnji instanci ne uporabljamo za označevanje neke realnosti, neke vsebine, temveč za varanje drugega, za zmago v debati, za zavajanje in grožnjo drugemu, za prikrivanje tega, kaj je naša resnična želja... V vsakdanjem jeziku resnica ni nikoli popolnoma odločena, vselej obstajajo argumenti za in proti, za vsak argument obstajajo protiargumenti, vsaka poanta ima »drugo plat«, vsako izjavo lahko zanikamo, neodločljivost je vseobsegajoča – to večno omahljivost lahko prekine zgolj poseg točke prešitja (označevalca gospodarja). Kakorkoli že, psihoanalitični diskurz se po Lacanu pridruži moderni znanosti v tem, da skuša prelomiti ta začarani krog vseprežemajoče argumentacije, toda NE na način točke prešitja: označevalci zato, da bi bili stabilni, ne potrebujejo takšne točke, saj že v samem svojem funkcioniranju niso neodločni, niso zajeti v večno drsenje pomena.

Tako na tej ravni subjekt prelomi z začaranim krogom interpretacije – nje-nega »Ne!« ni več potrebno interpretirati, saj je enostavno *nepomembno*, kaj si ona dejansko želi. In nemara je treba na ta način odgovoriti na standardni krščanski očitek, da Židje s tem, ko iščejo načine, kako na ravni črke ubogati Božje zapovedi in prepovedi, ter pri tem vendarle ohraniti tisto, kar si želijo, Boga dejansko varajo. (V Izraelu obstaja religiozna institucija, ki se ukvarja s problemi, kako ukaniti prepovedi; pomenljiv je že njen naziv *The Institute for Judaism and Science*.) Ta očitek je smiseln znotraj meja standardne krščanske držbe, kjer šteje duh, ne pa črka, t.j., kjer si kriv, če je želja v tvojem srcu, četudi s svojimi dejanji nisi prekršil nobene črke zakona. Krščanska interpretacija tega, da danes, zato da bi ne prekršili zapovedi, da na sveti zemlji Izraela ne smemo gojiti prašičev, prašiče gojijo na platojih tri metre nad zemljo, bi bila naslednja: »Poglejte, kako so Židje hipokritski! Pomen ukaza njihovega Boga je jasen – enostavno ne gojite prašičev! Židje pa, na tipično hipokritski način, Božjo izjavo vzamejo DOBESEDNO in se pri tem osredotočijo na povsem nepomembno podrobnejšo določitev 'zemlja Izraela' in tako najdejo način kršenja duha zapovedi, pri čemer ohranijo njeno črko... Za nas, kristjane, so v svojem srcu že krivi, saj vse svoje energije ne porabijo za ponotranjenje Božje prepovedi, temveč za to, da je volk sit in koza cela, t.j., za to, da bi ukanili prepoved.« Odgovor na to bi bil preprosto v tem, da bi izključili celotno področje interpretacije: kaj če uboga ženska z odgovorom »Ne« NI hipokritsko računala na dejstvo, da bodo izpolnili njeno željo po življenju, da bo dobila transfuzijo, ne da bi bila odgovorna zanjo in potemtakem zanjo plačala ceno? Kaj če je bila njena drža prej v radikalni *indiferentnosti* do celotnega področja možnih patoloških (v kantovskem pomenu besede) učinkov izrekanja resnice? Kaj pa,

če je bil njen implicitni etični aksiom natanko nasprotje standardnega »Govoriti moraš resnico, četudi ti to škodi!« – »Govoriti moraš resnico, četudi ti je to v korist!«? Temeljni nauk psihoanalitičnega pojma nadjaza je v tem – v nasprotju z neokonservativci, ki obžalujejo domnevno hedonistični narcizem naše dobe –, da je le malo reči težjih od tega, da brez krivde uživamo korist, ki izhaja iz tega, da smo storili svojo dolžnost (v tem primeru dolžnost govoriti resnico). Medtem ko zlahka uživamo v delovanju na egoistični način *proti* naši dolžnosti, pa je lahko nemara pridobitev zmožnosti uživanja *v delovanju* iz dolžnosti zgolj rezultat psihoanalitičnega zdravljenja; nemara je to ena izmed definicij konca analize.

Zlahka lahko vidimo, kako nam ta rešitev omogoči prekiniti začarani krog nadjaza: krščanska logika »četudi si samo pomislil na to, si že ravno tako kriv, kot če bi storil dejanje« se opira na občutek krivde, tj., vsebuje nadjazovski paradoks »bolj kot potlačiš svojo transgresivno željo zato, da bi ubogal zakon, bolj se ta želja vrača v tvojih mislih in te obseda, in bolj si posledično kriv«. Iz te krščanske perspektive nastopa kajpada židovsko dobesedno uboganje Zakona zgolj kot skrajno oportunistična manipulacija, ki pomeni popolno zunanje razmerje do Zakona kot niza pravil, ki jih je potrebno prirediti tako, da nenazadnje dosežemo svoj pravi cilj – tisto, kar moti kristjane, je, da Židje ne uvidijo cenene zvižaje njihovega postopka, tako da, ko uspejo nahraniti volka in ohraniti kozo celo, tj. udejaniti svoj cilj in hkrati ubogati črko Zakona, *ne čutijo nobene krivde*. Kaj pa če to umanjkanje krivde ravno dokazuje, da krščanski očitek, po katerem Židje ceneno manipulirajo z Zakonom, ne da bi se odpovedali svojim patološkim ciljem, zgreši poanto: resnico lahko govorimo brez krivde, četudi nam je to v korist, saj je *pomembna samo resnica*, ne pa moje želje, ki so vanjo investirane. Židovska religija je tako vse prej kot »religija krivde«, saj nam omogoča, da se ji izognemo – prav krščanstvo je tisto, ki mnogo bolj učinkovito manipulira s krivdo.⁸

Nadjazovska dialektika Zakona in transgresije se ne nahaja zgolj v dejstvu, da sam Zakon spodbuja svojo lastno transgresijo, da povzroča željo po svoji lastni kršitvi; naše uboganje samega Zakona ni »naravno«, spontano, temveč *vselej-že posredovano z željo (s potlačitvijo le-te) transgresirati Zakon*. Ko

8. Vidimo lahko, kako triada Imaginarno-Simbolno-Realno deluje v teh treh branjih primera transfuzije: sodnikov postopek je imaginaren (ponuja laž, ki jo legitimira dobrobit drugega); drug postopek, ki zahteva subjektivno resnico, se opira na simbolno; medtem ko tretji postopek povzroči neko vrsto vednosti v realnem.

ubogamo zakon, to storimo kot del obupane strategije boja proti naši lastni želji, da bi ga transgresirali, tako da bolj strogo ko UBOGAMO Zakon, bolj smo priče dejstvu, da globoko v sebi čutimo pritisk želje, da bi se predajali grehu. Nadjazovski občutek krivde ima potemtakem prav: bolj ko ubogamo Zakon, bolj *smo* krivi, saj to uboganje dejansko JE obramba pred našo grešno željo, v krščanstvu pa je *želja* (namera) grešiti enaka samemu *dejanju* – če samo hrepeniš po ženi bližnjega, si že prešuštoval. To krščansko nadjazovsko držo nemara še najbolje podaja misel T. S. Eliota iz *Umora v katedrali*: »najvišja oblika izdaje: storiti pravo stvar iz napačnega razloga« – celo tedaj, ko storiš pravo stvar, jo storiš zato, da bi deloval proti in s tem prikrikl osnovno nizkotnost svoje prave narave... Prav TEJ nadjazovski dialektiki se Židje uspešno izognejo: NJIHOVO uboganje Zakona NI posredovano s potlačeno željo grešiti, zaradi česar se lahko držijo črke Zakona in najdejo načine, da kljub temu realizirajo svojo željo brez kakršnegakoli občutka krivde... Toda ta nadjazovska dialektika transgresivne želje, ki povzroča krivdo, NI skrajni horizont krščanstva: kot pojasni sv. Pavel, vsebuje krščanska drža v svoji najbolj radikalni obliki natanko prekinitvev začaranega kroga Zakona in njegove transgresivne želje. Kako razrešiti to zagato?

Spolna razlika

Naš odgovor je v tem, da se prehod iz židovstva v krščanstvo v zadnji instanci ravna po matrici prehoda iz »moške« v »žensko« formulo seksuacije. Naj ta prehod pojasnimo z nasprotjem med *jouissance* gonov in *jouissance* Drugega, ki ga je Lacan razdelal v svojem *Seminarju XX*: Še, ki je prav tako seksualizirano v skladu z isto matrico. Na eni strani imamo zaprti, konec koncev solipsistični krogotok gonov, ki svojo zadovoljitev najdejo v idiotsko masturbatorni (avto-crotični) dejavnosti, v perverznm kroženju okoli *objet petit a* kot objektu gona. Po drugi strani imamo subjekte, katerih dostop do užitka je veliko bolj tesno povezan s področjem diskurza Drugega, ne toliko s tem, kako govorijo, kolikor s tem, kako se o njih govori: erotično ugodje je, denimo, odvisno od zapeljujočega govorjenja ljubimca, od zadovoljitve, ki jo ponudi sam govor, ne samo od akta v njegovi bebavosti. In mar že zdavnaj opažena razlika v tem, kakšen odnos imata oba spola do spolnosti v kiberprostoru, ne pojasni tega kontrasta? Moški se bolj nagibajo k temu, da kiberprostor uporabijo kot masturbatorno pripravo za svojo osamljeno igro, pogreznjeni v bebavo

ponavljajoče se ugodje, medtem ko so ženske bolj nagibajo h kramljanju, kiberprostor uporabijo za zapeljive pogovore. Mar ne naletimo na očiten primer tega nasprotja med moškim falično-masturbatornim užitkom gonov in ženskim užitkom Drugega v filmu Larsa von Trierja *Lom valov?* Priklenjen na svojo bolniško posteljo Jan naroči Bess, da se mora ljubiti z drugimi moškimi in mu svoja izkustva podrobno opisati – na ta način bo ohranila pri življenju njegovo voljo do življenja: čeravno bo fizično občevala z drugimi moškimi, bo do pravega seksa prišlo šele v njenem pogovoru... Janov užitek je očitno faličen/masturbatoren: Bess izkoristi za to, da mu priskrbi fantazmatski ekran, ki ga potrebuje za to, da bi se lahko predal solipsističnem masturbatornem užitku, medtem ko Bess najde užitek na ravni Drugega (simbolnega reda), tj. v svojih besedah – temeljni vir zadovoljstva ji ni sam spolni akt (občuje na popolnoma mehanični način, občevanje ima za nujno zlo), v načinu, kako o njem POROČA pohabljenemu Janu. Natančneje rečeno, Bessin užitek je »užitek Drugega« v več kot enem pomenu besede: ne le užitek v besedah, temveč tudi (in to je konec koncev nek drug vidik istega) v pomenu skrajne odtujitve – njen užitek je popolnoma odtujen/povnanjen v Janu kot njenem Drugem, tj. v celoti se nahaja v njenem zavedanju tega, da Drugemu omogoča, da uživa. (Ta primer je ključen, kolikor nam omogoča, da se znebimo standardnega napačnega branja Lacana, po katerem je *jouissance féminine* mistična blaženost onstran govorce, izvzeta simbolnemu redu – ravno nasprotno, prav ženska je BREZ IZJEME potopljena v red govorce.)⁹

Kako nam potemtatem to omogoča, da napetost med židovstvom in krščanstvom vidimo v novi luči? Prvi paradoks, ki ga moramo upoštevati, je, da je krožna dialektika Zakona in njegove transgresije, ki jo je izpostavil sv. Pavel, nevidni tretji člen, »izginevajoči posrednik« med židovsko religijo in krščanstvom – njegova prikazen preganja obe, čeravno nobena izmed obeh religioznih pozicij dejansko ne zavzema njegovega mesta: po eni strani Židje ŠE NISO tu, tj., Zakon obravnavajo kot zapisano Realno, ki jih ne vpotegne v nadjazovski začarani krog krivde; na drugi strani, kot poudari sv. Pavel, je osnovna poanta pravega krščanstva natanko v tem, da prek ljubezni PRELOMI z začaranim nadjazovskim krogom Zakona in njegove transgresije. V svojem seminarju o *Etiki psihoanalize* se Lacan izčrpno ukvarja s Pavlovo dialektiko Zakona in njegove transgresije – ki bi jo nemara morali dopolniti z lacanovskim branjem

9. Glede bolj podrobnega branja *Loma valov*, glej: Slavoj Žižek, »Death and the Maiden«, v: *The Žižek reader*, Blackwell, Oxford 1998.

DRUGEGA paradigmatičnega odlomka sv. Pavla, odlomka o ljubezni iz *Prvega pisma Korinčanom* 13.

»Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa bi ne imel, sem postal brneč bron ali zveneče cimbele. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič.

[...]

Ljubezen nikoli ne mine. Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolkni, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. [...] Zdaj gledamo z ogleдалom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.

Za zdaj pa ostane vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen.«

Očitno paradokсно mesto Ljubezni glede na Vse (na *dopolnjeni* niz vednosti ali prerokovanj) je tu ključno – prvič, sv. Pavel trdi, da ljubezen obstaja tudi, če posedujemo VSO vednost –, potem, v drugem navedenem odlomku, pa trdi, da ljubezen obstaja zgolj za NEPOPOLNA bitja, tj., bitja, ki posedujejo nepopolno vednost. Ko bom »[...] spoznal, kakor sem bil spoznan«, ali bo tedaj še obstajala ljubezen? Čeravno, v nasprotju s spoznanjem, »ljubezen nikoli ne mine«, je očitno, da »vera, upanje in ljubezen« ostajajo le »zdaj« (kolikor sem še zmeraj nepopoln). Edini izhod iz te slepe ulice je, da dve nekonsistentni trditvi beremo skupaj z Lacanovimi *ženskimi* formulami seksuacije: tudi tedaj, ko je »vse« (polno, brez izjeme), polje vednosti ostaja na nek način ne-vse, nepopolno – ljubezen ni izjema Vsemu vednosti, temveč natanko tisti »nič«, ki naredi polni niz/polje vednosti za nepopolen. Z drugimi besedami, poanta trditve, da bi bil brez ljubezni, četudi bi posedoval vso vednost, nič, ni enostavno v tem, da Z ljubeznijo sem »nekaj« – v ljubezni SEM PRAV TAKO NIČ, toda tako rekoč Nič, ki se skromno zaveda samega sebe, Nič, ki ga paradokсно obogati samozavedanje tega lastnega manka. Zgolj kot manjkavo je ranljivo bitje zmožno ljubezni: zadnja skrivnost ljubezni je potemtakem v tem, da je nepolnost na nek način *višja od (po)polnosti*. Po eni strani lahko ljubi le nepopolno, manjkavo bitje: ljubimo, ker NE vemo vsega. Po drugi strani pa bi bila ljubezen, četudi bi vedeli vse, nerazložljivo še vedno višje od polne vednosti. Nemara je pravi dosežek krščanstva v tem, da je povzdignilo ljubljeno (nepopolno) Bitje na mesto Boga, tj., na mesto najvišje popolnosti. Lacanovo izčrpno obravnavo ljubezni v *Še* je tako treba brati v pavlovskem smislu kot

zoperstavljenemu dialektiki zakona in njegove transgresije: ta druga dialektika je očitno »moška«/falična, vsebuje napetost med Vsem (univerzalnim Zakonom) in njegovo konstitutivno izjemo, medtem ko je ljubezen »ženska« in vsebuje paradokse ne-Vsega.

Tisto, kar se nemara mnogim zdi problematično v Pavlovi *agape*, je, da je videti, da *ponadjaži* ljubezen, da jo dojema na skorajda kantovski način, ne kot spontano preobilje radodarnosti, ne kot samozatrjujočo držo, temveč kot samozatirajočo DOLŽNOST, da ljubimo bližnjike in da skrbimo zanje, kot trdo DELO, kot nekaj, kar je mogoče doseči skozi neutrudni napor bojevanja in omejevanja naših spontanih »patoloških« nagnjenj. Kot takšna je *agape* zoperstavljena *erosu*, ne označuje toliko mesenega poželenja, temveč je prej prijaznost in skrb, ki je del naše narave in katere dovršitev ponuja svoje lastno zadovoljstvo. Toda, ali je to dejansko stališče sv. Pavla? Ali bi drža, pripisana sv. Pavlu, ne bila prej ljubezen *znotraj meja Zakona*?

V skladu s tem obstajata dva načina subvertiranja Zakona, »moški« in »ženski«. Lahko *kršimo/transgresiramo njegove prepovedi*: to je inherentna transgresija, ki ohranja Zakon, tako kot zagovorniki liberalne demokracije, ki skrivno (s pomočjo CIA) urijo morilce-teroriste za proto-fašistične režime v Latinski Ameriki. V tem je lažni desničarski heroizem: skrivoma početi »nujno umazano stvar«, tj., kršiti eksplicitno vladajočo ideologijo (človekovih pravic itd.) zato, da bi ohranili obstoječi red. Mnogo bolj subverzivno od tega je *storiti zgolj tisto, kar je dopuščeno*, tj., kar obstoječi red eksplicitno dopušča, čeprav to prepoveduje na ravni implicitnih nepisanih prepovedi. Skratka, če parafraziramo Brechtovo splošno znano duhovito pripombo o tem, da kaj je rop banke v primerjavi z ustanovitvijo nove banke: kaj je transgresiranje Zakona v primerjavi s tem, da ga *povsem ubogamo* – ali, kot je, na svoj enkratni način, to povedal Kierkegaard: »Ne hvalimo sina, ki je rekel 'Ne', temveč si prizadevamo iz evangelija naučiti, kako nevarno je reči 'Gospod, bom'«. ¹⁰ Kaj je boljši primer kot Haškov nesmrtni »dobri vojak Švejk«, ki je povzročil popolno zmešnjavo v stari cesarski avstrijski vojski, ko je enostavno ukaze ubogal še preveč dobesedno... (Čeprav, strogo rečeno, JE nek boljši primer, namreč »absolutni primer« (Hegel), Kristus sam: ko Kristus trdi, da je tu zgolj zato, da bi *dopolnil* (židovski) Zakon, s tem priča o tem, kako to dejanje dejansko *razveljavi* Zakon.)

10. Soeren Kierkegaard, *Works of Love*, str. 102.

Dejanje

To pomeni, da bi se zato, da bi se dejansko osvobodili primeža obstoječe družbene realnosti, najprej morali odpovedati transgresivnemu fantazmatskemu dopolnilu, ki nas veže nanj. V čem sestoji ta odpoved? V nizu nedavnih (komercialnih) filmov, naletimo na isto, presenetljivo radikalno, gesto. V *Hitrosti*, ko se junak (Keanu Reeves) sooči s terorističnim izsiljevalcem, ki ima na njegovega partnerja naperjeno pištolo, junak ne ustrelji izsiljevalca, temveč *svojega lastnega partnerja* v nogo – ta navidezno brezčutni akt v trenutku šokira izsiljevalca, ki izpusti talca in zbeži proč... Ko v *Odkupnini* medijski mogotec (Mel Gibson) odide na TV, da bi odgovoril na ugrabiteljevo zahtevo po dveh milijonih dolarjev kot odkupnino za njegovega sina, vse preseneti s tem, ko ponudi dva milijona dolarjev vsakomur, ki bi mu dal kakršnokoli informacijo o ugrabiteljih, in razglasi, da jih bo preganjal do konca z vsemi svojimi sredstvi, če takoj ne izpustijo njegovega sina. Ta radikalna gesta ne osupne le ugrabiteljev – neposredno za tem, ko jo izvrši, se Gibson sam skorajda sesuje, zavedajoč se tveganja, ki se mu izpostavlja... In, končno, najvišji primer: ko se v »flash-back« prizoru v *Osumljenih pet* skrivnostni Keyser Soeze vrne domov in naleti na prizor, ko člani rivalske mafije s pištolami merijo na njegovo ženo in hčerkico, se zateče k radikalni gesti, da sam ubije svojo ženo in hči – to dejanje mu omogoči, da brez milosti zasleduje člane rivalske bande, njihove družine, starše, prijatelje, ter jih vse ubije... Tem trem gestam je skupno to, da subjekt v situaciji izsiljene izbire naredi »noro«, nemožno izbiro, da na nek način *prizadene sebe*, tisto, kar mu je najdražje. Daleč od tega, da bi ga bilo mogoče zvesti na primer impotentne agresivnosti proti samemu sebi, to dejanje prej spremeni koordinate situacije, v kateri se znajde subjekt: s tem, da se osvobodi dragocenega objekta, s posedovanjem katerega ga je sovražnik držal v šahu, subjekt dobi prostor svobodnega delovanja. Ali takšna radikalna gesta »prizadetja samega sebe« ni konstitutivna za subjektivnost kot tako?

Mar takšne geste ni Bog kot preizkus naložil Abrahamu: da žrtvuje Izaka, svojega edinega sina, tisto, kar mu je bilo pomembnejše od njega samega? V njegovem primeru je seveda v zadnjem trenutku posegel angel in Abrahamu ustavil roko. (Po krščanskem branju bi lahko trdili, da dejanski uboj ni bil več nujen, saj je edino, kar je pomembno, notranja namera, na isti način kot smo grešili že s tem, da smo zahrepeneli po ženi bližnjega.) Natanko tu pa lahko potegnemo črto, ki loči klasičnega od sodobnega junaka: če bi bil Abraham sodobni junak, bi se v zadnjem trenutku ne pojavil angel, Abraham bi dejansko

zaklal svojega sina. In, nekoliko nedavnejši primer, ali ni takšna gesta tudi jedro Freudove knjige o *Mojzesu in monoteizmu*? Kako je Freud reagiral na nacistično antisemitsko grožnjo? Ne tako, da bi se pridružil vrsti obleganih Židov pri obrambi njihove dediščine, temveč tako, da je napadel svoje lastno ljudstvo, najdragocenejši del židovske dediščine, utemeljujočo podobo Mojzesa, tj. tako, da jih je spodbujal k izločitvi te podobe, dokazujoč, da Mojzes sploh ni bil Žid – na ta način je dejansko spodbil samo nezavedno utemeljitev antisemitizma. Nadalje, mar ni Lacan sam storil podobnega dejanja »streljanja nase«, ko je leta 1979 razpustil *École freudienne de Paris*, svojo *agalmo*, svojo lastno organizacijo, sam prostor svojega kolektivnega življenja? Pa vendar se je dobro zavedal, da lahko zgolj takšno »samodestruktivno« dejanje očisti teren za nov začetek.

Dejstvo, da se vsi zgoraj omenjeni primeri nanašajo na moška dejanja, bi lahko napeljevalo k sklepu, da je takšna gesta inherentno moška: v nasprotju z moško pripravljenostjo, da prekine vezi, ženska ostaja ukoreninjena v svojo posebno substanco... Toda kaj pa, če lekcija psihoanalize ni le v tem, da je neko takšno dejanje spolno nevtralnno, pač pa da drži celo nasprotno? Kako se lahko torej ženska subjektivira skozi neko takšno dejanje »streljanja nase«? Ob tem se kot prva asociacija kajpada ponuja standardna feministična poanta: zato, da bi postala *subjekt*, se mora ženska izogniti samemu jedru svoje »ženskosti«, tistemu skrivnostnemu *je ne sais quoi*, nekemu »v njej več kot ona sama«, skrivnemu zakladu (*agalma*), ki jo naredi za *objekt* moške želje... Vendar pa je treba na tem mestu izpostaviti neko drugačno, nemara radikalnejšo poanto. Lacan je kot eno izmed definicij »prave ženske« predlagal določeno radikalno DEJANJE: dejanje, s katerim moškemu, njenemu partnerju, odvzame, celo uniči tisto, kar je »v njem več kot on sam«, tisto, kar »mu pomeni vse« in česar se drži bolj kot svojega lastnega življenja, dragoceno *agalmo*, okoli katere se vrtil njegovo življenje. Lacan kot zgleden primer takšnega dejanja v literaturi seveda navaja Medejo, ki je po tem, ko je izvedela, da jo namerava Jason, njen mož, zapustiti zaradi mlajše ženske, ubila njuna dva mlada otroka, najdragocenejšo posest svojega moža – prav v tem grozljivem dejanju uničenja tistega, kar je njenemu možu najpomembnejše, deluje kot, pravi Lacan,¹¹ *une vraie femme*. Zoper vsesplošno slavljenje Antigone je nemara sedaj nastopil čas za

11. Heiner Müller je v svoji različici *Medeje* (glej: »Waterfront Wasteland Medea Material Landscape with Argonauts«, v: *Theatremachine*, Faber and Faber, London 1995) v Medeji prepoznal najvišjo podobo pretiranega revolucionarnega maščevanja zatiralskim vladarjem.

ponovno uveljavitev *Medeje*, Antigoninega grozljivega, motečega protipola, kot subjekta avtentičnega DEJANJA – v tradiciji, ki sega vse do romana *Ljubljena* Toni Morrison, romana o neznosno bolečem rojstvu afro-ameriške subjektivnosti. Kot je znano, se *Ljubljena* osredotoči na travmatično obupano dejanje junakinje, Sethe: potem ko je, skupaj s svojimi štirimi otroki, ušla suženjstvu in ko je uživala mesec mirnega okrevanja s svojo taščo v Cincinattiju, jo skuša kruti nadzornik plantaže, iz katere je ušla, ujeti s pomočjo »Fugitive Slave Law« (»Zakona o pobeglih sužnjih«). Ko se znajde v brezupni situaciji, brez kakršnegakoli izgleda, da bo ubežala povratku v suženjstvo, se Setha zato, da bi svojim otrokom prihranila povratek v hlapčevstvo, zateče k radikalnemu ukrepu: svoji najstarejši deklici prereže grlo, skuša ubiti svoja dva fanta in grozi, da bo prestrelila glavo svoji mlajši hčerki – skratka, stori medejsko DEJANJE, ko skuša pokončati tisto, kar ji je najbolj dragoceno, svoje potomstvo.¹² Beli šolski učitelj z nenadkriljivo kruto ironijo to obupano zatrditev svobode razloži kot dokaz, da bi Afro-Američani, če bi jim dali le malo preveč svobode, nazadovali v afriško divjaštvo – kakor da ravno takšno dejanje ni popolnoma nemisljivo znotraj običajev afriških plemen, iz katerih so izhajali sužnji... Ključna za razumevanje Sethinega obupanega ukrepa so njena poznejša, navidezno paradokсна razmišljanja, ko razglša: »Če je ne bi ubila,

Nadalje, v svojem enkratnem poskusu, da bi mislil SKUPAJ nujnost revolucionarnega nasilja in osnovno človečnost, ki od nas zahteva, da priznamo digniteto mrtvim, je predlagal enkratno fantazmatsko kombinacijo/kondenzacijo *Medeje* in *Antigone*: *Medeje*, ki najprej ubije in razčvetri svojega brata (zato, da bi sebi in Jasonu omogočila pobeg pred zasledovalci) in ki potem, tako kot *Antigona*, v svojih rokah nežno drži svojega brata. Tu imamo opravka s podobo dejavnika/eksekutorja, ki, po izvršitvi svojega grozljivega dejanja v prid Revoluciji, vzame nase breme krivde in nežno pokoplje mrtvega. (Nek drug paradoksn Müllerjev lik je lik »Kristusa Tigra«, Kristusa, ki najprej zakolje svojega sovražnika in potem nežno poskrbi zanj.) Tu si moramo zapomniti, da če naj si *Medejo* ponovno prilasti radikalna tradicija, bi morali ohraniti in ponovno vpisati samo dejanje, ki *Medejo* dela za tako odvratno spodobni humanistični zavesti – njen brezobzirni uboj njenih lastnih otrok (v nasprotju s sicer izvrstno *Medejo* Christe Wolf, ki *Medejo* odreši tako, da uboj njenega brata in otrok reinterpretira kot zlobne govorice, ki jih zato, da bi jo spravili na slab glas, okoli razširjajo nadrejeni sovražniki).

12. Primerjavo Sethe in *Medeje* je kot problematično potezo vpeljal Stanley Crouch v svoji »Aunt Medea«, negativni recenziji *Ljubljene*; sama Morrisonova je zavrnila primerjavo, češ, da Setha ni storila tistega, kar je storila *Medeja*, in ubila svojih otrok zaradi nekega tipa (navedeno iz: Carl Plasa (ur.), *Toni Morrison: Beloved (Icon Critical Guides)*, Icon Books, Cambridge 1988, str. 36). Kljub temu nas mika reči, da se odklonitev primerjave Morrisonove opira na površno branje *Medejine* geste.

bi umrla, tega pa ne bi mogla prenesti.«¹³ Uboj lastne hčere je bil edini način, da je rešila minimalno dostojanstvo njenega življenja, oziroma, kot pravi sama Morrisonova v intervjuju ob izidu *Ljubljene*, da s tistim, kar je videti skrajna krutost uboja lastnega potomca, »Sethe zahteva svojo vlogo kot starš, zahteva avtonomijo, svobodo, ki jo potrebuje zato, da bi obvarovala svoje otroke in jim podelila nekaj dostojanstva.«¹⁴ Skratka, v radikalni situaciji izsiljene izbire, v kateri zaradi suženjskih razmerij Sethini otroci »sploh niso bili *njeni*«¹⁵, je edina pot, ki ji je na voljo, da dejansko deluje kot starš, da zaščiti svoje otroke in ohrani njihovo dostojanstvo, da jih UBIJE. Ta radikalni značaj Sethinega dejanja postane razviden, če ga primerjamo s tistim, kar je morda eden izmed njegovih literarnih modelov, s *Sophie's Choice* Williama Styrona, v kateri junakinja, soočena z izbiro, da enega izmed svojih otrok reši pred plinsko celico in da se drugemu odpove, popusti temu izsiljevanju nacističnega častnika in preda svojo starejšo hčer zato, da bi rešila svojega mladega sina – s predvidljivim rezultatom, da jo krivda za to izbiro preganja vse do konca življenja ter jo leta za tem požene v samomor. Čeravno njeno travmatično dejanje tudi Setho preganja še desetletja (»Ljubljena« iz naslova romana ni nič drugega kot duh umorjene hčerke, ki načenja živce družine kot nepopustljiva harpija, ki se z vsemi igra čustvene in spolne igre), pa imamo tu oprava z ravno nasprotno naravo kot v *Sophie's Choice*: medtem ko Sophijina krivda izhaja iz njene kompromitirajoče drže sprejetja pogojev nemožne izbire nacističnega častnika in izbire enega otroka namesto drugega, pa Setho preganja natanko zato, ker NI popustila glede svoje želje, temveč je v celoti vzela nase nemožno-travmatično dejanje »strela nase«, na tisto, kar ji je najdražje. Šele na koncu romana umik *Ljubljene* nakaže Sethino možnost, da se sooči z resnično *etično* pošastnostjo svojega dejanja.

Sethino dejanje je zgleden primer *moderne*ga etičnega dejanja, ki, po Lacanu, razkriva strukturo tistega, kar je Freud imenoval gesta *odpovedi* (*Ver-sagung*).¹⁶ V tradicionalnem (predmodernem) dejanju subjekt žrtvuje vse (vse »patološke« stvari) v prid Vzroka-Reči, ki mu je pomembna bolj kot samo življenje: ko je obsojena na smrt, Antigona našteje vse stvari, ki jih NE bo več mogla izkusiti zaradi svoje prezgodnje smrti (poroka, otroci...) – to je »slaba

13. Toni Morrison, *Ljubljena*, Knopf, New York 1987, str. 217.

14. Navedeno po: Carl Plasa (ur.), *Toni Morrison: Beloved*, str. 43.

15. *Ibid.*

16. Tu se opiram na tekst Alenke Zupančič »Lacan's Heroines: Antigone and Sygne de Coufontaine«, *New Formations*, no. 35, London 1998.

neskončnost«, ko žrtvujemo zaradi Izjeme (Reči, za katero žrtvujemo in ki natanko NI žrtvovana). Ta struktura je struktura kantovskega Sublimnega: neizmerna neskončnost žrtvovanih empiričnih/patoloških objektov podaja v negativni obliki gromozansko nedojemljivo dimenzijo Reči, za katero jih žrtvujemo. Tako je Antigona sublimna v svojem žalostnem naštevanju tega, kar žrtvuje – ta spisek v svoji gromozanskosti nakazuje transcendentne obrise Reči, ki ji ostaja brezpogojno zvesta. Je sploh potrebno dodati, da je *ta* Antigona *moška* fantazma *par excellence*?

V moderni etični konstelaciji pa, nasprotno, *ukinemo to izjemo Reči*: zvestobo Reči izpričamo tako, da *žrtvujemo (tudi) Reč samo* (na isti način Kierkegaard od pravega krščanskega vernika zahteva, da samega ljubljenega sovraži iz ljubezni). In ali ni to samo neznosno jedro Sethinega dejanja – da je svojo otroke ubila *iz same zvestobe le-tem*, NE pa kot »primitivno«*»dejanje brutalnega žrtvovanja nekakšnim temačnim nadjazovskim bogovom? Brez te ukinitve ni etičnega dejanja v pravem pomenu besede.*¹⁷ Ko torej trdimo, da ima etično dejanje »kot tako« *strukturo ženske subjektivnosti in da je, nadalje, subjekt »kot tak«* v zadnji instanci ženski, to NI standardno splošno mesto o tem, da se moški udeležujejo bojov za politično oblast, medtem ko so ženske inherentno apolitične-etične (kot v običajnem napačnem branju Antigone kot branilke etičnih vrednot družine proti moškim političnim manipulacijam): samo to povzdignjenje Ženske v varuhinjo čiste Etike, izvzete moškim bojem za oblast, in ki, kot takšna, obvladuje te boje in jim preprečuje, da bi eksplodirali v neomejeno prizadevanje po oblasti, ki se ne ozira na nobeno človeškost, je po svoji inherentni logiki moška. V nasprotju s to (»moško«) univerzalnostjo boja za oblast, ki se opira na etično podobo Žensk, kot njene inherentne izjeme, pomeni (»žensko«) etično dejanje v pravem pomenu besede natanko *ukinitev* te izjeme: zavzame mesto v *preseku* etike in politike, v grozljivem področju, v katerem je etika v svoji najgloblji notranjosti »spolitizirana«, zadeva radikalno kontingentnih odločitev, gesta, ki je ni mogoče več pojasniti v terminih zvestobe nekemu predobstajajočemu Vzroku, saj redefinira same termine tega Vzroka. Skratka, dva zoperstavljeni načina branja razmerja med etiko in politiko se natanko ujemata z lacanovskim nasprotjem med moško in žensko »formulo seksuacije«: *sámo* povzdignjenje Ženske drže v apolitično etično držo, zavarovanje moškega sveta moči politike pred kriminalnim ekscesom, je po svojem notranjem bistvu

17. Za podrobnejšo analizo te strukture *Versagung* glej drugo poglavje moje knjige *The Indivisible Remainder*.

moška, medtem ko »žensko« etično dejanje vsebuje prav ukinitve te ločnice, tj., ima strukturo *politične* odločitve.¹⁸ Da, kar Sethino dejanje naredi za tako pošastno, je »ukinitve etičnega«, ki ga vsebuje, in ta ukinitve JE »politična« natanko v pomenu brezdanje presežne geste, ki je ni mogoče več utemeljiti s »splošnimi človeškimi oziri«. Lacan v svojem branju *Antigone* poudari, kako, po svojem izobčenju iz skupnosti, Antigona vstopi na področje *ate*, neizrekljive groze vztrajanja »med dvema smrtima«, še vedno živa, pa vendar izključena iz simbolne skupnosti – ali ne velja isto za Setho? Sama Morrisonova je v intervjuju dejala:

»Sethe je tako rekoč prekoračila mejo. To je sicer razumljivo, je pa tudi pretirano. S tem so odgovorili meščani v Cincinattiju, ne na njeno žalost, temveč na njeno arogantnost. [...] Zapustili so jo zaradi tistega, za kar so čutili, da je njen ponos. Njena izjava o tem, kaj je zanjo vredno – v nekem pomenu obsodi tisto, kar imajo oni za vrédno. Tudi oni so imeli izgube. V svoji nepripravljenosti, da bi se opravičila ali uklonila [...], bi svojega otroka zopet ubila, to vedo. To jo ločuje od ostanka njene skupnosti.«¹⁹

Skratka, tisto, kar naredi Setho za tako pošastno, ni njeno dejanje kot tako, temveč način, na katerega zavrača, da bi ga »relativizirala«, da bi zanj sprejela svojo odgovornost, da bi priznala, da je delovala v neodpustljivem izbruhu obupa oziroma norosti – namesto da bi popustila glede svoje želje tako, da bi do svojega dejanja zavzela distanco, da bi ga označila za nekaj »patološkega« (v kantovskem pomenu besede), vztraja pri radikalno etičnem statusu svojega pošastnega dejanja... In, če gremo do konca, mar skrajnega primera takšne geste »streljanja nase«, odpovedi temu, kar nam je najbolj dragoceno, ne podaja spet krščanstvo samo s Križanjem? Kot je poudaril že Hegel, je povsem zavajajoče Kristusovo smrt zvesti na gesto žrtvovanja v menjavi med Bogom in človekom, tj., trditi, da Bog z žrtvovanjem tega, kar Mu je najdragocenejše,

18. In, mimogrede rečeno, ta struktura *Versagung* prav tako podaja odgovor na naivno, toda nujno vprašanje: »Kaj se lahko dejansko NAUČIMO iz Brechtovih učnih komadov?« – naučimo se umetnosti *Versagung*. To je razlog, zakaj tisti Brechtovi interpreti, ki *Der Jasager* oziroma *Die Massnahme*, če naše branje osredotočimo na zadnje dejanje prisilno izbranega samožrtvovanja mladega igralca/osebe, ponovno vpisujejo v standardno »tragično« dramaturgijo, primer napačnega branja, kolikor zanemarja pravi *nauk* teh kratkih komadov: poanta je natanko v tem, da je *Versagung* gesta takšnega radikalnega samo-izbrisa, da *presega* ustaljeni pojem tega, kaj je »tragično«.

19. Navedeno po: Carl Plasa (ur.), *Toni Morrison: Beloved*, str. 34.

svojega lastnega sina, odreši človeštvo ter s tem odkupi njegove grehe. Če privzamemo to tradicionalno držo, nemudoma nastopi vprašanje: *za koga* – za katero avtoriteto nad Seboj – je Bog prisiljen žrtvovati svojega sina? Se On igra perverzne igre s seboj – in, posledično, z nami, ljudmi? Ko potem Biblija trdi, da je Bog žrtvoval svojega edinega ljubljenega sina za to, da bi človeštvo odrešil njegovih grehov, je to nenavadno dejanje mogoče razložiti le na dva načina:²⁰

– Bog kot vsemogočni je *perverzni* subjekt, ki se igra obscene igre s človeštvom in s Svojim lastnim sinom: ustvari trpljenje, greh in nepopolnost, tako da lahko On poseže in razreši zmedo, ki jo je Sam ustvaril, pri čemer Sebi zagotovi neskončno hvaležnost človeške vrste;

– Bog ni vsemogočen, On je, tako kot grški tragični junak, podrejen višji Usodi: Njegovo dejanje stvaritve, tako kot usodno dejanje grškega junaka, proizvede nehotene strašne posledice in edini način Zanj, da ponovno vzpostavi ravnotežje Pravice, je, da žrtvuje tisto, kar Mu je najdražje, Svojega lastnega sina – v tem pomenu je Bog Sam prvobitni Abraham.

Tradicionalno branje tako izbriše temeljno skrivnost Križanja: Križanje, smrt Božjega sina, je *srečni* dogodek – v njem se sama struktura žrtvovanja takorekoč samoukine, porodi novega subjekta, ki ni več ukoreninjen v posebni substanci in ki je odrešen vseh posebnih vezi («Sveti Duh»).

20. Seveda, če to izjavo vzamemo po njeni nominalni vrednosti, tj., če zavržemo ustaljeno gnostično branje, po katerem je bil Bog, ki je ustvaril naš svet, napol impotenten, malce sadističen imbecil, ki je opravil to skaženo delo stvaritve, ko je proizvedel nepopoln svet, poln trpljenja, zaradi česar Kristus ni izdihnil zato, da bi plačal za grehe človeštva, temveč za grehe svojega očeta, samega stvaritelja.

Alenka Zupančič

PASSAGE À L'ART ALI UMETNOST KOT DEJANJE

1. Estetski učinek

V *Dvoriščnem oknu* se Hitchcock med drugim dotakne zelo zanimivega vprašanja: v čem je in od kod izhaja razlika med »indiferentnim« estetskim občudovanjem na eni strani ter fascinacijo, ki »zadene« gledalca in angažira njegovo željo na drugi strani. James Stewart, priklenjen na stol zaradi mavca, ki mu obdaja nogo in boke, preživlja svoje dneve tako, da opazuje ljudi, ki živijo v stavbi na drugi strani dvorišča. Zjutraj ga obiskuje bolniška sestra, zvečer pa zaročenka. Vlogo slednje je Hitchcock zaupal Grace Kelly. Le-ta nastopi lepša kot kdajkoli, za povrh pa je še bogata in popolnoma zaljubljena v Stewarta. Ob vsem tem pa jo on komajda opazi: izkazuje ji sicer določeno estetsko občudovanje, a ne animira ga nobena želja, še najmanj ta, da bi se z njo poročil. Njuna romanca torej precej šepa in sta na tem, da se razideta. To se začneta spreminjati, ko najdeta nek skupni interes: v enem od stanovanj na drugi strani dvorišča se dogajajo čudne reči in vse kaže, da je v njem mož ubil svojo ženo. Stewart in Kelly se začneta skupaj igrati detektive, pri čemer ona prevzame klasično vlogo detektivove tajnice, ki je hkrati njegova ljubica in njegova najboljša prijateljica. Zaradi takšnega razvoja dogodkov postane malce bolj optimistična glede njune zveze, čeprav jo Stewart ne pozabi spomniti, da se na koncu detektiv nikoli ne poroči s svojo tajnico. Ključni zasuk v njunem odnosu nastopi, ko Kelly vstopi v stavbo na drugi strani dvorišča in se povzpne v stanovanje domnevnega morilca (ki je tedaj odsoten), da bi poiskala sledi zločina. Stewart jo opazuje s svojega okna, jo vidi preiskovati stanovanje, dokler je pri tem ne preseneti nepričakovana vrnitev »osumljenca«. Ta kratka sekvenca spremeni vse: Stewart se obnaša, kot da Kelly prvič vidi, povsem ga prevzame in oči ne more več odlepiti z nje. Ne da bi bila v zvezi s tem spregovorjena ena sama beseda, je gledalcu vse jasno: zdaj jo želi. Če jo ljubi, je že drugo vprašanje, nedvomno pa je, da v tem trenutku (dobesedno) stopi v okno njegove fantazme in postane objekt njegove želje.

Eden najzanimivejših momentov filma je prav ta transformacija Grace Kelly v subjekt-objekt fascinacije. Skorajda imamo občutek, da bi katerakoli ženska,

ki bi se tedaj znašla v stanovanju na drugi strani dvorišča, na Stewarta učinkovala na enak način. To je še poudarjeno z dejstvom, da kljub njeni izredni lepoti Kelly do tega trenutka ne uspe očarati junaka s svojim »naravnim šarmom«. V nobenem trenutku ga torej ne fascinira s svojo fizično lepoto, temveč s to drugo lepoto, s katero jo »kontaminira« njen vstop v stanovanje na drugi strani dvorišča. Tu se navzame nekega bleska, ki ga pred tem ni imela. Lahko bi rekli, da se oseba, ki jo igra Grace Kelly, »oblikuje« šele v tem trenutku in da je pred tem kljub svoji čudoviti postavi za Stewarta, ki gleda skoznjo kot da bi bila prosojna, povsem »brezoblična«. Tu imamo lep primer tega, kar bi lahko imenovali estetski učinek neke določene strukture.

Drug klasični primer tega najdemo v Sofoklejevi *Antigoni*. Naravnost frapantno je, da v svojem komentarju te tragedije – komentarju, ki se umešča v eksplicitno etični kontekst – Lacan vseskozi govori o Antigoninem blesku, o njeni »sublimni lepoti«, da Antigono definira kot »osrednjo podobo«, ob kateri zbledijo vse ostale. Še več, Lacan postavi tezo, da je glede na celotni spektakel tragedije »gledalec« prej »poslušalec«, medtem ko Antigonin lik zahteva in proizvede gledalca. K temu bi lahko dodali, da se, tudi če zgolj beremo to tragedijo (in je ne »gledamo« uprizorjene), v razmerju do junakinje za bralca proizvede nekaj, kar pripada redu podobe (in česar seveda ne gre zamenjati s tem, kako si bralec zamišlja osebe drame, kako jih vidi v svoji domišljiji). Toda če to »nekaj« pripada redu podobe ali vizualnega, pa je treba reči, da gre za neko vizualno ali za neko »videnje«, ki je kar najtesneje povezano z zaslepitvijo, z bleskom kot zaslepljujočim. Če v razmerju do Antigone poslušalec (ali bralec) postane gledalec, razlog ni v tem, da bi bila podoba Antigone »bolj vidna« kot podobe ostalih akterjev drame, temveč je natanko nasproten. Antigono opazimo, odlepi se od ozadja in postane »vidna« natanko prek učinka zaslepitve. Podoba *par excellence*, fascinantna podoba je hkrati tista, ki nas zaslepi, vendar pa je ta zaslepitev oziroma ta »vizualni učinek« produkt nečesa, kar samo ni neposredno vizualno, temveč predstavlja nek diskurzivni kontekst ali okvir (h kateremu lahko seveda prištejemo tudi podobo kot sredstvo naracije), ki je najpogosteje »etični« oziroma »praktični« v kantovskem pomenu besede.

Če se za trenutek vrnemo k filmu, tej »umetnosti podob«, se lahko vprašamo, v kolikšni meri smo tu zares gledalci, kako pogosto se nam zgodi, da opazimo kakšno podobo v tistem smislu, kot James Stewart nenadoma opazi Grace Kelly. In priznati moramo, da je to precej redko. Podoba ni vselej podoba in proizvesti »sublimno podobo« na filmu ni nujno lažje, kot proizvesti jo na primer v literaturi. Razen če se zadovoljimo s tem, da proizvajamo podobe Podobe, kar

bi lahko bila dobra definicija specialnih efektov: eksplozije, ogenj in dim... same podobe zaslepitve, sami (zgrešeni) poskusi podati podobo tistega skrivnostnega bleska, ki je lasten nekaterim sublimnim podobam. Podoba bleska ni isto kot ta sovpad bleska in podobe, ki naredi, da se podoba zastre v samem procesu svojega prikazovanja.

Kaj se tu odigrava?

Verjetno ni naključje, da Lacan govori o »sublimni lepoti« Antigone in na ta način zgosti dva pojma, ki ju Kant – ki sicer predstavlja pomembno referenco v zadevnih poglavjih *Etike psihoanalize* – obravnava ločeno. Razlika med lepim in sublimnim, ki pri Kantu zoperstavlja oba estetska fenomena v samih njunih načelih (forma/brezformno, končno/neskončno, mir/gibanje), se Lacanu ne zdi pertinentna, saj govori o lepem in sublimnem, kot da bi šlo za eno in isto stvar. Ta kondenzacija obeh pojmov seveda ni rezultat morebitnega Lacanovega nepoznavanja Kanta, temveč je sama že neka teza: v zgodovini estetike – oziroma v zgodovini estetske sodbe – je sublimno zavzelo mesto lepega, tako da danes uporabljamo besedo »lepo«, v emfatičnem pomenu besede, natanko za sublimne reči, medtem ko je drugi pomen besede »lepo« (skladna forma) izgubil vrednost estetske sodbe in padel v kategorijo tega, kar Kant imenuje »prijetno«. V tem drugem smislu lepo postane ekvivalent »luštnega« ali »ljubkega«: prijetno za pogled, pomirjujoče za oči in duha, a ne več kot to. Veliko »odkritje« sublimnega v drugi polovici 18. stoletja torej ne bi bilo enostavno odkritje nečesa drugega kot lepega, temveč prej indikator določene revolucije, ki je zadela sam pojem lepega, kot tudi našo estetsko senzibilnost. Navado imamo, da sublimno povezujemo z velikim obdobjem romantike, vendar pa ne smemo pozabiti, da njegovo »trdo jedro« vztraja precej o stran tega obdobja. Katero je torej »trdo jedro« sublimnega?

Gre za zavest o neki permanentni grožnji destitucije subjekta, ki je hkrati dojeta kot konstitutivna za samo subjektivnost. To je zelo lepo vidno v dejstvu, da bolečina oziroma neugodje spremenita svoj status in postaneta integralni del estetskega občutja. Ena temeljnih postavk Kantove »Analitike sublimnega« je prav ta, da je »predmet kot sublimen sprejet z ugodjem, ki je možno le prek neugodja«¹. »Negativno ugodje« je ključni pojem sublimnega. Če beremo tisti del tretje *Kritike*, ki je posvečen problematiki sublimnega, dejansko takoj

1. I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 27. Citiramo prevod Rada Ribe, ki je izšel v *Problemih 7-8/97*. Celotni prevod *Kritike razsodne moči* bo v kratkem izšel v izdaji Filozofskega inštituta, pri založbi ZRC.

opazimo, da gre v prvi vrsti za neko subjektivno dramo, oziroma natančneje, za dramo subjekta: vpričo neke masivne in razdirajoče prisotnosti nečesa zunanjega, kar hoče zajeti/dojeti, subjekt takorekoč »poči«, se razleti, in je nato rekonstituiran za ceno tega, da inkorporira ta razdirajoči element vase, v samo svojo subjektivnost. Prav ta element odslej predstavlja subjektovo najmočnejšo točko (to, po čemer sploh je *subjekt*) in njegovo najšibkejšo točko (to, kar grozi, da bo »razgnalo« vsako že konstituirano subjektivnost). Prav iz tega razloga je sublimno povezano predvsem z gibanjem,² pri čemer slednje velja natanko za znamenje subjektivnosti. Nemir, bolečina, veselje, zanesenost, entuziazem vsi pričajo o nekem subjektivnem prebujenju. To prebujenje Kant pogosto opiše z besedami, ki evocirajo »malo smrt«, tj. izkustvo vrhunca užitka. Občutek sublimnega je »ugodje, ki nastane le posredno, in sicer tako, da ga proizvede občutek trenutne blokiranosti življenjskih sil, ki mu takoj nato sledi njihov toliko močnejši izliv.«³ Ta podoba ni naključna. V njej lahko vidimo izraz tega, kar se, če sledimo Lacanu, artikulira kot eden od dveh »dokazov za obstoj subjekta«. Če prvi sloni na označevalcu, ali natančneje, na *shifterju* »jaz«, ki zaznamuje mesto subjekta izjavljanja, pa drugi sloni na užitku. V sublimnem gre dejansko za neko subjektivacijo, ki poteka prek afekta, prek nekega singularnega občutja (singularnega zato, ker ni niti ugodje niti bolečina), prek nekega dobitka ugodja tam, kjer se ga ne nadejamo. To predstavlja neko zelo zanimivo potezo Kantove filozofije. Ta tip subjektivacije namreč ni lasten zgolj sublimnemu, ki – kar lahko pojasni zadeve – pripada estetiki: v etiki se kot subjekt »prebudimo« na podlagi nekega analognega »negativnega ugodja«, ki ga Kant imenuje »spoštovanje«, *Achtung*. Gre za nek občutek, ki ni v ničemer podoben drugim občutkom. Kant ga imenuje *a priori* in »nepatološki« občutek. Gre torej za neko nenavadno entiteto »objektivnega občutka«, ki ne vara in do katerega ne moremo ostati ravnodušni.

»Negativno ugodje« je občutek, ki ga izkusi subjekt, ko ga nekaj »presega« in ko se zave, da je *subjekt* prav po tem, kar ga presega, da se torej njegova subjektivnost umešča prav v ta presežni element. Dejstvo, da lahko *mislimo* neskončnost kot realizirano (tj. kot v celoti dano), k čemer nas vodi izkustvo sublimnega, »presega vsako merilo čutnosti« in predstavlja »razširitev čudi, ki

2. »Za občutek sublimnega je značilno *gibanje* čudi, povezano s presojanjem predmeta, medtem ko okus za lepo predpostavlja in ohranja čud v *mirni* kontemplaciji.« Ibid., § 24.

»Čud se čuti pri predstavi sublimnega v naravi v *gibanju*...« Ibid., § 27.

3. Ibid., § 23.

se čuti zmožno, da prekorači pregrade čutnosti v neki drugi (praktični) nameri⁴. »Razširitev« čudi, o kateri tu govori Kant, meri prav na to, kar smo zgoraj imenovali »inkorporacija« razdirajočega elementa v samo subjektivnost. Zdaj že lepo vidimo, da je sublimno konec koncev vselej estetski učinek etičnega (ali »praktičnega«), *blesk* neke situacije, v kateri se zdi, da subjekt sledi nečemu drugemu kot zakonom empirične kavzalnosti, pri čemer se to »nekaj drugega« v sublimnem blesku hkrati kaže in skriva. Lahko bi si postavili vprašanje, kakšna je narava tega bleska, ki zaznamuje nek med-dvema in ki je sam nek med-dvema, neka precej fantomska pojava. Povezan je s čutnim oziroma senzualnim, vendar z njim ne sovpade. Morda ga še najbolje povzema izraz »nadsenzualno« (oziroma »nadpolteno«), ki ga izumi Deleuze v svoji študiji Sacherja-Masocha kot drugi možni prevod nemškega *Übersinnlich* (»nadčutno«) in ki nakazuje natanko prehod (golega) človeškega telesa v umetniško delo, tj. v dispozicijo, kjer najdemo ugodje v *kontemplaciji* golega telesa, brez želje, da bi se ga dotaknili ali z njim karkoli počeli.

»Estetizacija presežka« ali ekscesa (dejstvo, da lahko eksces estetsko cenimo, kar nikakor ni samoumevno) kot ena glavnih značilnosti sublimnega, priča o neki subjektivaciji, povezani s tem ekscesom/presežkom oziroma, bolj neposredno rečeno, o subjektivaciji, ki jo izzove, izsili, zahteva prav ta eksces. Kant zapiše: »Na ta način narava v naši estetski sodbi ni presojana kot sublimna zato, ker zbuja strah, ampak zato, ker *prikliče v nas* našo moč (ki ni narava), da obravnavamo stvari, za katere skrbimo (dobrine, zdravje in življenje) kot majhne...«⁵ Gre torej za to, da se v nas nekaj prikliče, zbudi – in sicer nekaj, kar potegne za seboj novo subjektivno konfiguracijo. Opravka imamo z inkorporacijo negativnega, z »razširjenjem« subjekta, ki sedaj nosi v sebi negacijo svoje biti (svojih vitalnih interesov) kot afirmacijo realnega življenja te biti. Na ta način dobimo subjektivno figuro, v kateri sta eksces in »brezmejnost« (ki je prav tako ključni moment sublimnega) izpričana kot integralna dela subjekta natanko z ugodjem, ki ga lahko izkusi v bolečini, tj. v nasilju, ki mu je prizadeto kot čutnemu bitju.

Ob tem vprašanju bolečine in nasilja v njenem razmerju do sublimnega se velja ustaviti ob tistem gibanju, ki ga Michel Foucault opisuje v poglavju »Blišč muk« svojega dela *Nadzorovanje in kaznovanje*. V drugi polovici 18. stoletja je prišlo do velike spremembe, ki je vodila od sodno-kazenske prakse, sloneče

4. Ibid., § 26.

5. Ibid., § 28. Mi podčrtujemo.

na mučenju in njegovem spektakularnem javnem prikazovanju, pri čemer je bil blišč muk identificiran z »bleščanjem resnice«,⁶ k »rojstvu zopora« in novi kazenski praksi, ki želi kar najbolj jasno ločiti proces »resnega« iskanja resnice od nasilja in bolečine, ki ju nikoli ni mogoče povsem eliminirati iz kaznovanja. Po Foucaultu gre enega glavnih razlogov, zaradi katerih so kazni, ki se niso prav nič sramovale svoje grozovitosti, nadomestili s kaznimi, ki imajo čast biti »humane«, iskati prav v osrednji in hkrati (vse bolj) dvoumni vlogi publike, tj. gledalcev. Grozljive muke obsojencev so bile tu med drugim zato, da so razgrnile neko grozljivo oslepljujočo podobo tega, kaj pomeni transgresirati Dobro. Vendar pa se je zgodilo, da je ljudstvo, namesto da bi bilo zastrašeno-fascinirano s tem spektaklom, izrazilo svoje zavračanje kaznovalne oblasti in se ji včasih celo uprlo ter poskusilo preprečiti usmrteitev, ki jo je imelo za krivično. Množica, piše Foucault, se ne gnete okrog morišča le zato, da bi videla obsojenčevo trpljenje ali spodbujala rabljev bes, ampak tudi zato, da bi slišala, kako nekdo, ki nima več kaj izgubiti, preklinja sodnike, zakone, oblast in vero. »Zločinec lahko v zavetju bližnje smrti pove vse, navzoči pa mu lahko pritrjujejo.«⁷ Vendar pa – in tu pridemo do zelo zanimivega paradoksa – bi lahko rekli, da do sublimnega v pravem pomenu besede pridemo šele, ko smrt postane to prizorišče, kjer je mogoče reči neizrekljivo. Blesk muk, ki jih organizira in ritualizira oblast, še ni pravi sublimni blesk, saj slednji implicira subjektivacijo bolečine s strani tistega, ki jo prestaja, kakor tudi s strani gledalca. Gre nasprotno za blesk, ki vzpostavi neko distanco in neprekoračljivo pregrado med gledalci in Stvarjo. Bodisi subjekti okamenijo vpricho takšnega spektakla, ne da bi nato prišlo do tega gibanja prekoračitve, ki je značilno za sublimno, bodisi aktivno sodelujejo pri spektaklu (na primer tako, da spodbujajo rabljev bes), vendar vseskozi ostajajo na strani »Dobrega«. Izključeno je potemtakem prav to, da bi si gledalec lahko zamišljal, da je sam predmet te besneče sile (in v tem celo našel določeno ugodje, čeprav »negativno«). Eden temeljnih pogojev sublimnega pa je ravno ta, da subjekt v svoji imaginaciji doživi to nezaslišano izkustvo, v katerem se imaginacija oziroma »upodobitvena moč« subjekta »zgrudi nazaj vase, to pa jo spravlja v ganljivo ugajanje«.⁸ Spektakel prikazovanja bolečine je hkrati neko izvrženje bolečine, medtem ko sublimno deluje prek določene prilastitve bolečine in nasilja. »Prav tista sila,« piše Kant, »ki je

6. »Funkcija pravih muk je, da zaradi njih zasije resnica«, M. Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, Delavska enotnost, Ljubljana 1984, str. 47.

7. *Ibid.*, str. 61-2.

8. *Kritika presodne moči*, § 26.

subjektu storjena z upodobitveno močjo, je presojana kot smotrna za *celotno določeno* čudi.«⁹ Lahko bi torej rekli, da muke postanejo zares sublimne in začnejo proizvajati junake, »subjekte, ki jih obdaja blesk«, šele v trenutku upora gledalcev (ljudstva). Natančneje rečeno, to se zgodi v trenutku tiste sprevertitve, ko junak spektakla ni več oblast, ki ga uprizarja, temveč subjekt, ki muke prestaja. To pa je nekaj novega. Mikalo bi nas reči, da smo po velikem obdobju teatra muk in pred »rojstvom zapora« priče nekemu drugemu specifičnemu trenutku: »rojstvu junaka« oziroma »rojstvu subjekta« v modernem pomenu besede; hkrati gre za množično rojstvo, saj vidimo, kako se rodi ljudstvo kot junak-subjekt spektakla. Ta novi spektakel bo dosegel vrhunec v francoski revoluciji, kjer bodo vloge obrnjene, kjer bo dvorana postala oder in kjer bomo priče širjenju tistega občutka entuziazma, ki je kar najtesneje povezan s sublimnim. Tu še enkrat vidimo, v kolikšni meri je sublimno samo povezano z nekim subjektivnim prebujenjem, z rojstvom subjekta kot nečem, kar izhaja iz določene »revolucionarne« sekvence.

Toda vidimo tudi, v kolikšni meri je eden poglavitnih elementov sublimnega, subjektivacija gledalca, še naprej prisoten v tem, kar imamo ponavadi za najbolj »desublimirane« momente moderne umetnosti: porušenje »imaginarnega« zidu med odrom in dvorano, poskusi subjektivirati gledalca tako, da ga vključimo v predstavo, prehod iz muzejev ali galerij na ulico... Pri tem ločnica med razvedrilom in umetnostjo poteka prav med »pasivnim« gledalcem, okamenelim v njegovi vlogi gledalca, in gledalcem, v katerem se nekaj »premakne« in v katerem umetniško delo prebudi subjekta.

Pri Kantu imata občutek spoštovanja in občutek sublimnega skupno jedro: nanašata se na nekaj, česar edino indikacijo ali »dokaz« predstavlja upor, rezistenca čutnega oziroma materije, celo njeno trpljenje. Gre torej za nekakšno trenje, ki izhaja iz relativnega gibanja dveh stvari, od katerih je ena določena (kot čutna) oziroma pogojena, druga pa nepogojena in nedoločena. To trenje subjekt občuti kot neugodje ali bolečino, hkrati pa mu zbuja spoštovanje do te nepogojene/neznanne reči, v kateri lahko prepozna svoje praktično poslanstvo, svojo svobodo. Sublimni blesk izhaja prav iz tega trenja.

Toda lahko se zgodi, da sublimni blesk izostane. Lep primer tega imamo v Claudelovi drami *Talka*, ki skupaj z *Trdim kruhom* in *Ponižanim očetom* tvori trilogijo Coüfontainov, ki jo Lacan obsežno komentira v svojem seminarju

9. Ibid., § 27.

Transfer.¹⁰ O tej drami smo že podrobneje pisali drugod, tu nam gre za eno samo pomembno dejstvo: čeprav v drami najdemo vse elemente tragedije in sublimne umetnosti, nam Claudel prikaže junakinjo, Sygne de Coüfontaine, kako potem, ko je šla skozi peklenski etični preizkus, celotno zadnje dejanje ostane na prizorišču s trzavico na obrazu. To ni niti »lepo« niti »sublimno«. Ta posebnost Lacanu seveda ni ušla:

»Ta grimasa trpečega življenja nedvomno bolj krni status lepote kot pa grimasa smrti in iztegnjenega jezika, s katero imamo opravka ob liku Antigone, ko jo Kreon najde obešeno.«¹¹

Iztegnjeni jezik mrtvega bitja in trzajoči obraz živega bitja: zdi se, da se usoda lepega (oziroma sublimnega) odigrava tu vmes. Toda če pogledamo od blizu, opazimo, da razlika med obema položajema ni enostavno razlika med življenjem in smrtjo, temveč zadeva razporeditev teh dveh členov v samem izhodišču drame. V *Antigoni* smrt nastopa kot meja čutnega, kot njegov skrajni rob, ki ga je mogoče prekoračiti v imenu nečesa, v kar subjekt umešča svojo resnično bit. Smrt je tu kraj *par excellence* tistega trenja, o katerem smo govorili zgoraj, kar je v tragediji poudarjeno s transfiguracijo smrti iz nečesa, kar se nam zgodi. v kraj: Antigona je obsojena na to, da jo živo zaprejo v grobnico, ki tako postane prostor prekoračitve, prizorišče sublimnega bleska. Pomembno ni to, da se smrt zgodi, temveč to, da je smrt kraj – kraj, kjer določene stvari postanejo vidne. Gre za nekaj podobnega, kot če bi razgrnili skrajni rob telesa, kožo, tako da bi ta postala prizorišče srečanja med tem, kar sicer ločuje, namreč notranjost in zunanost telesa. Od tod lahko podamo neko novo definicijo sublimnega: sublimno je učinek transformacije meje med dvojim (meje, ki ji edino konsistenco daje prav tisto dvoje, kar ločuje) v kraj, kjer to dvoje posega drugo v drugo ter deluje drugo na drugo. Morda lahko prav v tem smislu razumemo »brezmejnost«, o kateri govori Kant ob sublimnem: ne kot prehod iz nekega zamejenega okvira v brezmejen prostor, temveč kot suspenzijo same meje, ki to dvoje ločuje. Meje ne vidimo, ker tisto, kar vidimo, vidimo prav na njej kot odru, prizorišču. Meja ni več vidna, ker postane tisto, kar »daje v videnje«. To implicira, da v primeru Antigone ne gre za mejo med življenjem in smrtjo, temveč za mejo med življenjem v biološkem pomenu besede in, če

10. Prevod *Talke* in prevod Lacanovega komentarja celotne trilogije je izšel v zborniku *Claudiel z Lacanom*, Analecta, Ljubljana 1996.

11. *Ibid.*, str. 112.

uporabimo izraz Alaina Badiouja, življenjem kot zmožnostjo subjekta, da je opora nekemu procesu resnice. Smrt ni nič drugega kot ime te meje med dvema življenjema, smrt imenuje dejstvo, da ti dve življenji ne sovpadata, da lahko eno trpi oziroma celo preneha obstajati zaradi drugega. Smrt artikulira skupaj in hkrati ločuje ti dve pobožji življenja, je tisto, kar zaznamuje, kristalizira, *lokalizira* njuno razliko.

V primeru Claudelove junakinje Sygne de Coûfontaine je položaj precej drugačen. Najprej zato, ker smrt nima te vrednosti meje. Smrt (ki bi jo Sygne rade volje sprejela, če bi se le ponudila priložnost) tu sploh ni opcija ali zastavek. Lahko bi celo rekli, da je Sygne že mrtva, ko se drama začne: še naprej obstaja, vendar je že izgubila vse razloge za življenje, se pravi vsako možnost biti opora nekemu procesu resnice. Čaka smrt in nima ničesar več zgubiti. Pa vendar, izkaže se, da vendarle lahko nekaj izgubi, namreč prav smrt. Od nje zahtevajo (v imenu tiste Stvari, ki je že izgubljena, ki pa je bila njena edina Stvar), da *živi* v najbolj emfatičnem pomenu besede: da se poroči, da se ljubi, da ima otroke. Smo dejansko v popolni inverziji Antigone, ki v svoji slavni tožbi objokuje dejstvo, da se ne bo mogla nikoli poročiti, izkusiti sladkosti zakonske postelje in imeti otrok. Vse to, za kar je Antigona prikrajšana, dejansko predstavlja Sygnino mučeništvo, pri čemer je seveda ključna podrobnost ta, da mora slednja to svoje »obujenje od mrtvih« živeti prav z morilecem njene Stvari (in njenih staršev). »Trpeče življenje«, o katerem govori Lacan v zgoraj citiranem odlomku, je življenje, ki ne more umreti. Za Sygne se razlika med dvema življenjema umešča v samo življenje, ne zmore se kristalizirati, ne tvori nobenega prizorišča »trenja«, temveč je samo to trenje.

V primeru Antigone drugo življenje (življenje nepogojenega) postane vidno na odru smrti, in sicer kot tisto življenje, česar smrt ne zmore doseči in ugasniti. Vidno je *per negativum*, vidno je prek zaslepitve, v onem blesku, ki tvori podobo prav tistega, kar nima podobe. Dejstvo, da se smrt transformira v kraj ali oder, kjer lahko vidimo to življenje, ki nima podobe, implicira natanko to, kar Lacan imenuje med-dvema-smrtima: smrt ne uspe doseči drugega življenja (kar bi ravno bilo udejanjenje, izpolnitev druge smrti). V primeru Sygne de Coûfontaine se spremeni prav ta predpostavka: tudi drugo življenje lahko doseže smrt in ni nujno neuničljivo. Drama se začne z neko paradoksalno situacijo, kjer je biološko življenje preživelo smrt drugega življenja; in v kolikor gre za to, da obudimo to drugo življenje, ta obuditev ne more več potekati prek smrti kot kristalizirajočega elementa. Natančneje rečeno, med-dvema ni več kraj ali oder, ni več tisto, kar »daje v videnje«, temveč tisto, kar vidimo –

trzavico na Sygninem obrazu. Namesto »nadsenzualnega« bleska imamo tu opravka z nečim drugim.

In vendar, tudi brez tega sublimnega bleska smo še vedno v »estetiki«, v umetnosti, pred seboj imamo nek singularni objekt, ki ni enostavno eden med mnogimi. Ne obstaja zgolj sublimna umetnost. Natančneje rečeno, obstaja sublimno brez bleska, umetnost, ki je zvesta nekemu drugemu aspektu sublimnega, kot je aspekt bleska. Če umetnost sublimnega bleska vselej deluje kot poprisotenje odsotnosti (oziroma, kot to pogosto slišimo ob Kantovi konceptualizaciji sublimnega, »predstavitev nepredstavljivega«), pa bi lahko rekli, da obstaja neki drugi tok umetnosti, ki je prej poprisotenje same prisotnosti, neka »prisotnost preveč«. Res je, da to pogosto vodi h komediji, a ne vselej.

Nek zelo pomemben del umetnosti 20. stoletja (kar seveda ne pomeni, da takšnih primerov ne najdemo že prej) predstavlja prav umetnost, ki se odvrne od sublimnega v njegovi razsežnosti bleska in sledi nekemu drugemu aspektu sublimnega: tistemu, ki zadeva konstitucijo subjekta vpričo realnega kot prisotnega. Umetnost, ki ni ne lepa ne sublimna v klasičnem pomenu besede, temveč je »močna« in »daje misliti«, nas vznemiri.

Gérard Wajcman je upravičeno poudaril, da je osrednje vprašanje moderne umetnosti, in še posebej slikarstva, naslednje: »Kako najti dostop do sveta drugače kot prek podobe? Kako meriti na svet, na realno, ne da bi hkrati vpeljali, postavili medse in svet površino oziroma ekran reprezentacije?«¹² Lahko bi dodali, da je ta »sovražnost« do podobe uperjena natanko proti podobi kot blesku oziroma podobi kot zaslepitvi, ki deluje kot zadnji ekran, ki nas loči od Stvari, od realnega. Drugače rečeno, uperjena ni enostavno proti podobi kot podobi, temveč prej proti podobi kot (imaginarnemu) učinku realnega, tj. kot nečemu, kar se lepi na realno in nam o njem posreduje »napačno predstavo«. Uperjena je natanko proti sublimni podobi, ki ne velja več za dostop (celo edini možni) do realnega, temveč kot možna obramba pred realnim. »Narediti vidno realno« je nekaj, kar bi lahko imenovali etika moderne umetnosti.

Ena od »materialnih« posledic te konfiguracije je, da ob tovrstnem umetniškem delu ne bomo rekli »To je lepo«, temveč »To je dobro«. Seveda pogosto rečemo »to je dobro«, ko imamo v mislih tehnični aspekt neke stvari: »to je dobro narejeno«. Vendar pa bomo opazili, da v polju estetskega hkrati obstaja neka raba tega »To je dobro«, ki je emfatična, absolutna. »To je dobro« ima lahko vrednost prave estetske sodbe, in to zasluži našo pozornost.

12. Gérard Wajcman, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998, str. 166.

☉ Kaj implicira ta vstop »dobrega« v domeno estetskega? Zanimivo je opaziti, da so skozi vrsto stoletij na primer slikarji slikali moralne ideje (kar je tedaj pomenilo religiozne ideje) in to je proizvajalo lepo. Po drugi strani pa v trenutku, ko se »lepe umetnosti« osvobodijo moralno-religioznega horizonta, začnejo proizvajati »dobro«.

Tu lahko zaznamo nek nenavadni vozle etike in estetike. Ponavadi smo precej skeptični do artikulacije tovrstnih »vozlov«, saj se zdi, da zanikajo avtonomijo posameznih polj. Toda vprašanje zadevnega vozla se nam tu vsiljuje prav zato, ker se v vsej svoji ostrini pojavi prav v trenutku razveze obeh polj, tj. v trenutku, ko estetsko polje dobi svojo avtonomijo, ko se za umetnost ne predpostavlja več, da bo reprezentirala določene moralne ali religiozne ideje, v času, ko sodišča le izjemoma preganjajo umetnike v imenu takšne ali drugačne morale. Gre torej za nek vozle etike in estetike, ki nima nobenega opravka s tematskim aspektom umetnosti, niti z zmožnostjo lepega, da nastopa kot simbol dobrega.

V *Etiki psihoanalize* Lacan predlaga neko zanimivo perspektivo določene dialektike dobrega in lepega/sublimnega v razmerju do Stvari, *das Ding*. Dobro definira kot tisto, kar postavi neko prvo pregrado na poti naše želje (ki meri na Stvar). Dobro lahko ustavi željo na njeni poti in nas lahko pripravi do tega, da omahujemo pred tistim »onstran«, katerega prag zarisuje. Toda če dobro predstavlja neko prvo pregrado naši želji, lepo predstavlja drugo. Lepo je element iz »onstran načela dobrega« in daje strukturo fantazmi, ki jo Lacan zapiše kot »ne-dotikaj-se-lepega«. ¹³ Rob, ki ga zarisuje lepo, je rob bolečine. Učinek lepega/sublimnega je, da suspendira, zastraši željo na pragu Stvari, katere poslednji ekran je. Njegov blesk ni nič drugega kot sam ta ekran. Primer Antigone je dejansko emblematičen primer tega mehanizma. Antigona je sama utelešenje želje, je »vidna želja«, ki dobi svojo obliko v prostoru med gledalcem in Stvarjo, na katero sama meri. Tu gre za neko mejo, ki jo je spoštoval celo sam de Sade: žrtve, karkoli grozljivega že z njimi počnejo, vsekozi ostajajo lepe in brhke. Po drugi strani pa je prav ta meja lepega prekoračena v primeru Claudelove drame *Talka*, kjer vidimo junakinjo, kako ji trzavica pači obraz. In vendar je ta drama »dobra«. Na nek način tu vidimo Stvar neposredno, in rečemo »To je dobro«. Kar je vendarle precej nenavadno.

Lahko se torej vprašamo, če sta oba »dobra« – tisto »dobro«, ki tvori prvo pregrado na poti naše želje in ki s tem zameji in omogoči prostor lepega kot

13. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 236.

svoj onstran ter tisto »dobro«, ki ga najdemo v estetskih sodbah prav tedaj, ko je prekoračena sama meja lepega – istega reda. Precej samoumevno je, da se odgovor glasi »ne« – toda kakšna je potemtakem razlika med njima? Začnimo raje z nekim drugim vprašanjem, ki predstavlja hrbtno stran zgornjega: zakaj v določenem kontekstu bolečina ne deluje več kot lepa? Ali obstaja nek proces, imanenten estetiki, ki lahko pojasni razliko med »sublimno« bolečino in bolečino, ki to ni?

Najpreprostejši odgovor bi se glasil, da obstaja precejšnja razlika med tem, da pokažemo realno same bolečine in tem, da pokažemo bolečino kot učinek nekega drugega realnega, na katerega meri želja tistega, ki prestaja bolečino. In lahko bi rekli, da se je velik del moderne umetnosti posvetil temu, da prikaže realno nečesa, kar je sicer dojeto kot učinek nečesa drugega. Lahko bi govorili o estetskem izpraševanju estetskega učinka nečesa, kar ne spada v estetiko. Gre za izpraševanje moči, lastne estetskemu oziroma umetnosti, kot tudi njene problematične zmožnosti, da je vektor nečesa drugega. Prav ta poskus vpisati estetsko v »plan imanence« naredi, da vznikne neka etika estetskega, »dobra umetnost«. Umetniško delo kot dejanje: moderna umetnost si pogosto prizadeva ne enostavno za to, da bi »reprezentirala« neko dejanje, temveč da bi sama izvršila neko dejanje, seveda »estetsko dejanje«, ki pa proizvede umetniško dobro. »To je dobro« kot estetska sodba se nanaša prav na to sposobnost umetnosti, da je sama neko dejanje, se pravi na njeno zmožnost, da naredi vidno oziroma da privede do vznika nekega realnega tam, kjer ga sicer ne bi iskali in kjer je doslej nastopalo zgolj kot skrito za ekranom bleska.

Vendar pa je treba reči, da to nenavadno zavozlanje dveh reči, do katerega pride prav v trenutku, ko se razveže vozal med poljema teh dveh reči (v našem primeru etike in estetike), ni značilno zgolj za estetiko oziroma umetnost. Srečamo ga v politiki (v zlahtnem pomenu besede), v znanosti, v filozofiji, v psihoanalizi, ... in sicer natanko v tisti meri, v kateri le-te zavrnejo, da bi stopile v službo nekega dobrega, ki je zunanje njihovim poljem. Ta vznik etike v različnih poljih nima torej ničesar opraviti z »etičnimi komisijami«, ki se danes veselo množijo in katerih naloga je, da bdijo nad to ali ono domeno in preprečijo morebitne ekscese. Etika, o kateri govorimo, je univerzalna, vendar ne kot nek klobuk, ki pokriva vse posamezne domene in jim predpisuje isti pojem Dobrega, temveč natanko kot korelativna neobstoju »splošnega« Dobrega, tj. kot nekaj, kar od znotraj prečka različna področja človeške prakse. Tako lahko govorimo o političnem dejanju, znanstvenem dejanju, filozofskem dejanju, (psiho)analitičnem dejanju, umetniškem dejanju.

Glede specifičnega vozla med etiko in estetiko predlagamo, da si ga pobliže ogledamo skozi dva pojma, pojem forme in pojem sublimacije. Pri tem bomo formo vzeli kot »estetski moment etičnega« in sublimacijo kot »etični moment estetskega«.

2. Forma

Navajeni smo na izpeljave, ki koncept forme povezujejo s pojmom čistega, kakor tudi s pojmom univerzalnega. Predstavljamo si tudi, da je (čista) forma *rezultat* procesa »očiščevanja«, »postavljanja v oklepaj«, določanja, tj. dela na nečem, kar je že tu in kar moramo »izprazniti« vseh partikularnosti in ohraniti zgolj njegove obče obrise. Vendar pa obstaja tudi neka druga predstava, v skladu s katero je forma *začetek* vsakega procesa, bodisi kot neko v svoji čistosti vselej že izgubljeno izhodišče, ki pa je vendarle še prisotno kot »arhetip« ali ideal, bodisi kot nekaj, kar sovpada s samim aktom stvarjenja kot »uformljenjem«. Pogosto slišimo, da je pojem forme takorekoč leglo vseh mogočih »metafizičnih« opozicij (forma/materija, forma/vsebina, forma/čut...), vendar pa velja poudariti, da se sam pojem forme že notranje cepi in tvori nek cel sistem opozicij: začetek/rezultat, gibno/negibno, mrtvo/živo, konstitutivno/regulativno, končno/neskončno... Seveda bi lahko v teh opozicijah videli rezultate različnih filozofskih sistemov, ki mislijo formo na zelo različne, pogosto nasprotno načine. Vendar pa je mogoče zagovarjati tudi tezo, da *misлити* formo, v emfatičnem pomenu besede, nujno vodi k temu, da mislimo dvoje hkrati (začetek/rezultat, gibno/negibno, mrtvo/živo itn.).

Verjetno ne obstaja nobena druga filozofska misel, v kateri bi bilo vprašanje forme tako osrednjega in odločilnega pomena, kot je Kantova. Tri področja, ki jih »obdelajo« tri ustrezne *Kritike* (področje teoretičnega, področje praktičnega oziroma etike in področje estetskega), vsa jemljejo za izhodišče prav formo. Sicer pa je že sam Kant označil svojo filozofijo za »formalni idealizem«. Kantov »formalizem«, naj ga kritiziramo ali branimo, je obči topos. To oznako se posebej rado uporablja ob prvih dveh področjih, teoriji in etiki, medtem ko se zdi, da je forma kot osrednji pojem estetskega že bolj samoumevna in jo redkeje zadene vselej nekoliko pejorativna oznaka »formalizem«. Pa vendar je Kantov formalizem zelo nenavaden: na področju teoretične filozofije Kant prostor in čas imenuje *formi*, etiko pa osredišči okoli pojma forme tako, da jo hkrati razloči od legalnega, toraj prav od tistega, kar upošteva zgolj formo. Predlagamo torej, da se vprašanja forme lotimo prav prek Kanta.

Na prvi pogled je Kantova koncepcija forme precej klasična oziroma tradicionalna. Forma je zoperstavljena materiji, pri čemer je slednja definirana kot tisto »določljivo nasploh«, forma pa kot »določenost le-tega«. ¹⁴ Materija je torej tisto, kar »je za določiti«, forma pa je tisto, kar določa. Materija je dana, forma pa tvori njeno konfiguracijo, zamejitev, razliko. Forma je torej nekakšna »aktivacija« materije, proces njene diferenciacije oziroma njenega določanja. V tem smislu je vsak proces, ki se odvija na področju spoznanja, proces »formiranja«: pojmi so forme čutnih danosti, ideje pa forme pojmov. To implicira, da lahko vsaka forma sama postane materija za neko novo (»višjo«) formacijo. Lahko bi tudi rekli, da je forma natanko tisto, kar se izmika v postajanju-forma vsake materije. Hkrati to pomeni, da materija predhodi formi.

Vendar pa obstaja neka singularnost Kantove filozofije glede vprašanja forme, singularnost, ki izhaja iz enega ključnih pojmov te filozofije, namreč pojma transcendentnega. Če je namreč forma tisto, kar določa določljivo, pa je hkrati tudi tisto, kar to določljivo sploh šele *ustvari*: »... forma zora (kot subjektivna vzpostavitev čutnosti) torej predhodi vsaki materiji... in le-to šele omogoča.« ¹⁵ Ta forma, ki predhodi vsaki materiji, torej ni nekakšen »arhetip«, temveč sovпада s samo konstitucijo čutnega, tj. »materije za formiranje«.

V transcendentnem smislu je forma torej »prikazovanje«, pojavljanje kot tako. Je tisto, kar naredi, da zaznavamo stvari (vključno z nami samimi), je ime našega srečanja s čutnim. Paradokсно pa je modus tega srečanja modus neskončnega. Prostor in čas kot apriorni formi čutnosti Kant označi za »neskončna«. Prostor je predstavljen kot »dana neskončna velikost«, neskončnost časa pa pomeni, da »je vsaka določena velikost časa mogoča zgolj kot zamejitev enega samega v osnovi ležečega časa«, ki je kot tak neskončen. To hkrati pomeni, da je vse, kar se »prikaže«, vsak pojav, že zamejitev oziroma formacije tega brezformnega, ki je hkrati čista forma (prostor in čas kot čisti formi). Stvari nastopajo v času in prostoru. Vendar pa ne smemo pozabiti, da med temi stvarmi najdemo tudi (določene) čase in prostore. Prav tu se lahko vprašanja forme lotimo z neke zanimive perspektive. Vsaka sekvenca prostora ali časa je že neka »guba«, pregib forme same nase. Beseda sekvenca niti ni najbolj na mestu. Namesto, da si na primer predstavljamo »pet let« kot sekvenco na ravni in neskončni liniji časa, bi si bilo »pet let« bolje predstavljati kot gubo same te linije, kot zanko te linije, ki doseže neko določeno višino. To pa implicira, da

14. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 322, A 266.

15. *Ibid.*, B 323, A 267.

»pet let« ni enostavno en (končni) del neskončnosti časa, temveč prej neko trajanje, »sestavljeno« iz neskončnega, se pravi, da je čas kot čista forma in kot neskončen hkrati »materija« vsakega določenega časa, ne pa enostavno nekakšen oder, na katerem nastopajo pojavi oziroma »fenomeni«.

Prostor in čas kot apriorni formi sta v nasprotju s tem, kar Kant običajno označuje kot formo, in sicer zato, ker sta absolutno nedoločena. Pa vendar sta formi, celo čisti formi. Na drugem koncu spektra imamo transcendentale ideje, ki implicirajo popolno določenost in so nekakšna projekcija čiste forme čutnosti v njeno popolno (absolutno izčrpno) določenost, ki v realnosti nikoli ni dosegljiva, ker je spet neskončna. Vse, kar se *pojavlja*, se umešča med to dvoje, kar bi lahko izrazili tudi rekoč, da je ta »med-dvema«, ki ga implicira pojem forme, kraj, kjer lahko nastopajo stvari. To nakazuje, da »oder«, na katerem se prikazujejo pojavi, ni enostavno oder, ki ga tvorita čas in prostor kot apriorni formi zora, temveč ga prej konstituira neka podvojitev forme, ki odpre prostor (in čas) med formo kot absolutno nedoločeno in formo kot nečem, kar je povsem določeno. Na obeh robovih imamo brezformno: na eni strani brezformno kot tisto, kar nima nobenega določila, na drugi strani pa brezformno kot neskončnost določil, ki uhaja naši zmožnosti predstavljanja in grozi, da jo bo zrušilo. Vendar pa sta ti dve brezformnosti hkrati formi *par excellence*: apriorni formi čutnosti in forma kot popolna določenost materije. Vse, kar vidimo kot »formo«, »figuro« ali »koncept« so že deformacije ali zamejitve te dvojne brezformne forme, ki na nek način tvori oder sveta.

Prav ta dvojnost forme in brezformnega, katere dvoumnost tiči v samem jedru Kantovega koncepta forme, lahko pojasni naslednje nenavadno dejstvo: Kant moralni zakon poveže z izkustvom sublimnega. Kot so že opazili,¹⁶ bi moralo biti moralnemu zakonu, ki se daje izključno *kot forma* zakona (to je po Kantu njegova pglavitna značilnost), občutek sublimnega kar najbolj tuj, saj ta občutek zbuja natanko spektakel brezformnega, brezmejnega, kaotičnega (izbruh vulkana, orkan...). Pa vendar si hkrati s tem, da vseskozi vztraja na osrednji vlogi forme v etiki, Kant ne obotavlja postaviti teze, da je tisto, kar omogoča vznik občutka sublimnega (tj. določenega ugodja) vpričo npr. nekega srhljivega prizora narave, katerega prvi učinek na subjekta je neugodje, natanko »praktična« (torej etična) dimenzija subjekta. Drugače rečeno, prav etika je tista, ki nam omogoča estetsko ceniti brezformno.

16. Cf. Jacob Rogozinski, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Pariz 1999, str. 138.

Kantova etika je še posebej zanimiva za vprašanje forme v tisti meri, v kateri to ni etika nekega univerzalno aplikabilnega Dobrega, temveč, če lahko tako rečemo, etika imanentne invencije dobrega, ki nikoli ni enostavno dano. Pri tem je ključnega pomena Kantovo razlikovanje med legalnim in etičnim.

»Golo skladnost ali neskladnost dejanja z zakonom, brez ozira na njegova gonila, imenujemo *legalnost* (zakonitost); tisto skladnost pa, v kateri je ideja dolžnosti iz zakona hkrati gonilo dejanja, imenujemo *moralnost* le-tega.«¹⁷

Dejanje, ki je storjeno v skladu z (moralnim) zakonom, še ni etično dejanje. Da bi bilo dejanje etično, se zahteva še nekaj več, namreč da je zakon oziroma dolžnost (in ne kakšen drug motiv) edino gonilo dejanja. Lahko bi rekli, da je legalno funkcija biti Dobrega, medtem ko etično zadeva Dobro v njegovem postajanju oziroma »nastanku«.

Bistveno etično vprašanje torej ni v tem, kako »delati dobro«, temveč prej v tem, kako narediti, da vznikne neko dobro. To je seveda povezano s temeljno gesto Kantove etike, s katero Kant zavrne, da bi etiko oziroma (moralni) zakon utemeljil na pojmu Dobrega, in poudari, da lahko dobro zgolj izhaja, vznikne iz etičnega ter ni nekaj, kar bi bilo dano (pa čeprav le v ideji) in nato »realizirano« v praksi z etičnim dejanjem. Gre torej za vznik dobrega, ki je seveda univerzalno, vendar pa hkrati v sami svoji univerzalnosti tudi singularno.

Kantovo razlikovanje med etičnim in legalnim ne pomeni, da lahko v etiki enostavno shajamo brez legalnega, torej brez forme zakona, ki predpisuje prav univerzalnost. Če legalno predpiše formo (univerzalnosti), pa etično dosežemo skozi neko podvojitev forme, ki šele vzpostavi pravo univerzalno. Kaj to pomeni? Kant definira etično dejanje kot dejanje, ki je skladno z dolžnostjo in hkrati *izvršeno izključno iz dolžnosti*. Imamo torej skladnost z (moralnim) zakonom, skladnost z neko formo, poleg tega pa še zahtevo, da je prav ta forma edino gibalno našega dejanja. Ta podvojitev forme na »formo« in »gibalo« tvori jedro etičnega. Prav sem se umešča velika kantovska tema eliminacije »patoloških« motivov, tj. motivov, ki so zunanji samemu dejanju. Podvrči se moramo formi zakona, toda poleg tega – in prav to predstavlja razliko med etičnim in legalnim – mora biti ta forma edini motiv ali gonilo tega podvrženja. Drugače rečeno: prek subjekta mora forma postati svoj lastni vzrok. Imamo torej formo kot nekaj, čemur moramo biti »konformni«, in imamo to isto formo, podvojeno

17. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AB 15.

v nekaj, kar nam omogoča izstopiti iz čisto legalnega okvira konformnosti. Prav zato je etično dejanje konec koncev vselej brezformno ali »nekonformno« in naši moči zamišljanja stori enako silo kot občutek sublimnega. Dejanje, katerega edino gonilo je forma, je »brezformno« po tem, da prelomi z logiko *reprezentacije* oziroma predstave, ki je sicer temeljni modus vsake subjektivne kavzalnosti.¹⁸ Kavzalnost etičnega uhaja predstavnosti kavzalnosti, ki sicer daje formo tistemu, kar želimo z nekim dejanjem doseči. Vpelje nek »brezformen« ali »nedomač« vzrok. Prav zato, pravi Kant, se vpričo primerov etičnega dejanja nagibamo k temu, da iščemo nekaj, »kar bi zmanjšalo njegovo breme, kakršnokoli hibo«, in si prizadevamo, da bi moralni zakon »ponižali na raven nagnjenja, ki nam je domače«¹⁹ – to se pravi natanko na raven predstavnosti kavzalnosti. Vendar – in tega ne smemo pozabiti – če etično dejanje implicira brezformno, do tega pride natanko na podlagi tega, da formo jemlje za svoje edino izhodišče.

Forma kot legalnost se podvoji v neko absolutno singularno gonilo, ki pa se v sami svoji singularnosti odpre univerzalnemu. Pojasnimo.

Kakšna je razlika med *partikularnimi* motivi ali gonili (ki jih Kant imenuje tudi »patološka«) in tem *singularnim* gonilom, ki ga vpelje podvojitve forme? Partikularni motivi se nanašajo na to, kar nas žene k dejanju in se vselej nahaja zunaj dejanja samega. Na primer: storim neko »dobro dejanje« (ki ga lahko definiramo kot dejanje, skladno z zakonom), ker bi rada, da me imajo ljudje za »dobro«. Nekdo drug bo storil to isto dejanje, ker mu je v velik užitek, da lahko pomaga drugim. Nekdo tretji bo storil to dejanje, ker se boji Boga. V vseh treh primerih je vektor univerzalnega izključno legalnost (skladnost z dolžnostjo oziroma zakonom). Pravni zakoni ali »univerzalno priznane« moralne vrednote postavljajo določen okvir, ki se mu različni subjekti podvržejo oziroma prilagodijo iz različnih razlogov. Ti razlogi nikakor niso univerzalizabilni, temveč so funkcija partikularnega. Legalno univerzalno, univerzalno lastno legalnosti, gre vedno v paru s partikularnim. Do partikularnih razlik je indiferentno, »tolerira« jih in jih vpreče v pogon svojega lastnega funkcioniranja.

Vendar pa po Kantu partikularno nima kaj iskati v etiki in ji je povsem tuje. Dejanja, ki jih motivira nek subjektivni dobiček, niso etična, pa čeprav so lahko

18. Kant definira življenje kot »zmožnost bitja, da deluje po zakonih zmožnosti željenja«. Slednje pa nato definira kot »zmožnost, da je s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav«. *Kritika praktičnega uma* (prevedel Rado Riha), Analecta, Ljubljana 1993, str. 10, opomba.

19. *Ibid.*, str. 77.

povsem legalna. Tu zadenemo ob nevraltično točko kantovske etike, ob neko izjemno težavno točko. Dejansko lahko očitamo Kantu, da ni videl, da neko »zainteresirano« dejanje (tj. dejanje, ki je »patološko motivirano«, motivirano z nečim, kar je zunanje dejanju samemu), lahko kljub vsemu proizvede neko »univerzalno« dobro, se pravi, da so vendarle učinki dejanja tisto, kar zares šteje, ne pa njegovi vzroki, ki vselej ostanejo nekoliko obskurni. Kant zapiše, da učinki dejanja nikakor ne morejo osvetliti vprašanja, ali je neko dejanje etično ali ne. Od tod izhaja vrsta že tradicionalnih kritik Kanta, ki poudarjajo »neizvedljiv« (lahko bi rekli »nepraktičen«) značaj njegove etike. Pa vendar gre tu za velik nesporazum: Kantu ne gre enostavno za to, da bi etični aspekt dejanja umestil v njegove vzroke namesto v njegove posledice, temveč za to, da bi etiko osredinil okoli vprašanja, kako je mogoče, da ima neko *dejanje* (in ne zakon) resnične konsekvence in vrednost univerzalnega. To vprašanje, sicer tipično kantovsko, ni enostavno v tem, »kako se naučiti plavati, preden skočimo v vodo«. Zadeva neko pravo pravcato revolucijo v konceptu univerzalnega, kot tudi v konceptu dobrega. Kajti gre natanko za vprašanje, kam se umešča univerzalno: na raven legalnega oziroma zakona ali na raven subjekta oziroma dejanja. Če univerzalno umestimo na stran legalnega, imamo vselej opravka z nekim (vnaprej) etabliranim dobrim, ki ga apliciramo na svet. Toda za Kanta to »dobro« ni »dobro« v strogem pomenu besede. Lahko je nekaj »dobrega«, univerzalno zaželenega, ni pa etično dobro. Lahko bi rekli, da to »dobro« pripada redu mnenja in ne redu resnice. Pri tem razlikovanju imamo v mislih tale odlomek, kjer Alain Badiou govori o moči resnic:

»... resnica – to je njen učinek 'vrnitve' – spremeni komunikacijske kode, spremeni režim mnenj. To ne pomeni, da mnenja postanejo 'resnična' (ali neresnična). Mnenja niso zmožna biti ne eno ne drugo. [...] Vseeno pa mnenja postanejo *druga* mnenja. To pa pomeni, da sodbe, ki so bile prej za mnenje očitne, niso več sprejemljive, da so potrebne druge sodbe, da se načini komunikacije modificirajo itn.«²⁰

Legalno dobro, dobro kot učinek dejanja, je nekaj, česar ne smemo zamešati z *močjo* dejanja, da proizvede učinek instavracije tega »dobrega«. Etično dobro ni nič drugega kot ta moč ustvariti ali transformirati »obče dobro«. Prav v tem je Kantova stava, ko sprevrne hierarhijo med dobrim in zakonom. Če

20. Alain Badiou, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Etika, Problemi* 1/96, posebna številka, str. 61.

zakon ni nekaj, kar predpisuje določena dejanja z ozirom na neko že etablirano dobro, v službi katerega nastopa, je lahko zgolj sama ta moč produkcije dobrega. Edino pravo etično dobro je tisto, ki imenuje to moč.

To nas pripelje do neke v oči bijoče, a hkrati praviloma spregledane poante kantovske etike, poante, ki zadeva vprašanje univerzalnega.

Če Kant tako vztraja na tem, da zainteresirana dejanja, tj. dejanja, ki jih motivira nek subjektivni dobitek, niso etična, čeprav so lahko povsem legalna, je razlog prav v tem, da *univerzalnega ne umešča na stran legalnega, temveč prav na stran tega »subjektivnega dobitka«*. Prav subjektivni dobitek bi moral biti mesto oziroma izhodišče univerzalnega. V kolikor ima ta »dobitek« naravo partikularnega, ne more nikoli postati to mesto oziroma izhodišče, temveč ostane subjektivno dopolnilo legalne univerzalnosti. Če pa, nasprotno, ta subjektivni dobitek ni nek partikularni dobitek, temveč se singularizira skozi podvojitve forme, postane natanko neko tako izhodišče. V razcepu forme na univerzalno (kot legalno, tj. kot tisto, kar ustreza formi zakona) in singularno (subjektivni moment: forma kot gonilo dejanja), Kant umesti pravo etično univerzalno na stran singularnega. Kantovska retorika kategoričnega imperativa kot čiste forme zakona, tj. kot vektorja univerzalnega, nas rada zaslepi za ta ključni »detajl«. Če bi Kant univerzalno umeščal enostavno na raven zakona, zakaj bi tako vztrajal na subjektivnem pogoju univerzalnega? Zakaj skladnost z zakonom ne bi zadoščala za etično univerzalno? Zakaj ta zahteva, da mora čista forma zakona postati določujoče načelo subjektive volje, se pravi (edino) gonilo njegovih dejanj? Natanko zato, ker je samo to gonilo, samo določujoče načelo subjektive volje tisto, ki mora biti univerzalno (oziroma univerzalizabilno).

V etiki, kot jo misli Kant, moramo izključiti iz igre vsako »materijo« (takšne ali drugačne partikularne interese, ki bi lahko delovali kot vzroki naših dejanj). Toda to ne zadošča: v nekem trenutku se mora sama čista forma vrniti *kot materija*, tj. kot gonilo naših dejanj. Prav v tem je ključ do Kantove etike, ki se jo pogosto prehitro odpravi z oznako formalizem. Dejansko etiketa formalizma bolje ustreza temu, kar Kant imenuje legalno: tu je edino, kar šteje, skladnost dejanja z zakonom, medtem ko »vsebina« ali natančneje razlogi za to skladnost niso prav nič pomembni. Etika pa nasprotno predstavlja prav določeno zahtevo glede »vsebine«. Zahteva namreč, da dejanje ni le skladno z zakonom, temveč da je ta skladnost tudi njegova edina »vsebina« oziroma »motiv«. Kantov podarek na formi je dejansko prav poskus določiti edino možno *gonilo* (*Triebfeder*) etičnega dejanja. Kant zahteva, da v etiki forma zasede mesto materije in tako postane gibal naših dejanj. Ne gre mu enostavno za to, da moramo iz

določujočega načela volje eliminirati vsako sled »materije«, temveč prej za to, da sama forma postane »materialna«, tj. sposobna proizvajati materialne učinke. Ključni problem kantovske etike je v tem, kako nekaj, kar ni »patološko« – tj. kar ni povezano s predstavo ugodja ali neugodja, ki po Kantu tvori modus *vsake subjektivne kavzalnosti* –, lahko vendarle postane vzrok ali gonilo subjektivega dejanja. Temeljno vprašanje torej ne zadeva »očiščevanja« motivov in gonil, temveč je mnogo bolj radikalno: kako se lahko »čista forma« transformira v materijo, kako lahko nekaj, kar v subjektivem univerzumu nima statusa vzroka, naenkrat postane vzrok? Še drugače rečeno, temeljni problem kantovske etike ni: »Kako eliminirati vse patološke elemente, tako da na koncu ostane le še čista forma zakona?«, temveč prej: »Kako narediti, da bo sama čista forma postala 'patološki element', tj. element, ki lahko deluje kot gonilo naših dejanj?«.

Kant vztraja, da mora v etiki gola forma zakona *neposredno* določiti našo voljo. Vendar pa je ta neposrednost strogo korelativna podvojitvi forme, podvojitvi, katere rezultat je neka singularna materija, tj. materija, ki je neposredno univerzalna. Dejansko bi lahko govorili o »singularni univerzalnosti«, ki je rezultat koncepcije *produkcije* univerzalnega in ne koncepcije nekega univerzalnega (ali skupnega) dobrega. V tem kontekstu »subjektivni dobitek« (gonilo) ni enostavno nek dobiček, ki ga lahko subjekt potegne iz svojih dejanj, temveč bi morali prej reči, da – kot etični – subjekt vznikne šele iz tega »dobitka«. Osební interesi in ugodja se ne odprejo univerzalnemu, medtem ko je to singularno »ugodje«, do katerega pride s prepognitvijo forme same nase in ki bi ga lahko imenovali »neosebni« dobitek, nekaj, kar sproži novo subjektivacijo in kar ima moč univerzalnega. To pomeni, da se kdorkoli lahko subjektivira glede na ta singularni dobitek.

Vrnimo se k vprašanju forme, ki je na delu v tej koncepciji. Če mora biti forma (edino) gonilo našega dejanja, ali to ne pomeni, da je pomembno zgolj to, da vse ostane v predpisanih formah? Videli smo že, da je odgovor na to vprašanje absolutno negativen. Forma ni finalni vzrok, ki bi služil kot model naše prakse, lahko je zgolj gonilo te prakse, njena imanentna moč. Kot ta moč je forma, strogo vzeto, brezformna. Če je forma kot legalnost (se pravi kot skladnost z zakonom) forma v klasičnem pomenu besede (je tisto, kar zamejuje ali razmejuje), pa je forma kot gonilo brezformna po tem, da je neomejena. Je tisto »preveč«, kar deformira legalno in odpre dostop k neki drugi univerzalnosti, kot je legalna ali juridična univerzalnost. »Deformirati legalno« pomeni transformirati ga tako, da mu odvzamemo njegovo mejo. Forma kot gonilo ni prazna forma, temveč presežek forme nad samo seboj. Ta presežek ne ostane zunanji

formi kot legalnosti, temveč jo kontaminira od znotraj.

Parafrazirajoč neko formulacijo Jeana-Clauda Milnerja bi lahko rekli, da je etična forma to, kar reče ne izjema legalnega. To implicira, da je pojem transgresije povsem tuj domeni etičnega, medtem ko je v samem jedru legalnega. Etičnega ne moremo transgresirati, legalno pa seveda lahko. Etično je nekaj, do česar pride ali pa ne. Nikoli ni že tu, da bi ga lahko prekoračili ali »kršili«, temveč sovпада s procesom svojega lastnega postajanja. Zato bi lahko rekli, da je edina etična sodba v strogem pomenu besede »Zgodilo se je etično« oziroma »Ni se zgodilo etično«.

Podvojitev forme, katere posledica je, da se pravo univerzalno umešča v singularno, je tudi tisto, kar daje strukturo umetniškemu delu *kot dejanju*, tj. umetnosti, ki ne reprezentira, temveč naredi (univerzalno) otipljivo neko realno. Gre za umetnost, ki se ne zadovolji s tem, da nekaj prikaže v skladu z zakoni svojega »žanra«, temveč ki iz tega »žanra« (ali »stila«) naredi materialni vzrok njegovega preseženja in vodi k instauraciji novega »žanra« ali »stila«. Ne gre enostavno za to, da »transgresiramo« etabrirane zakone estetskega in ustvarimo nekaj, kar ni »v skladu« s temi zakoni. To je precej enostavno. Gre nasprotno za to, da je pravo umetniško dejanje konec koncev vselej dejanje instauracije nekega zakona – zakona, ki ni zakon ali (popolna) »forma« tega, kar je ali kar poznamo, temveč nekega »zakona neznanega«, ki omogoči, da reči, ki so bile dotlej nezamisljive, prejmejo obliko.

Se nadaljuje.

Alain Badiou

SCENA DVOJEGA¹

Vse, kar sledi, je mogoče razumeti kot komentar Lacanove izjave, da ljubezen zapolnjuje manko spolnega razmerja.

Formalno gledano gre za to, da določimo, kaj bi lahko bila funkcija zapolnitve prav v tisti točki, kjer se razmerje ne more vpisati. Ontološko gledano bomo postavili, da če spolno razmerje, ki se ne preneha ne zapisovati, strukturno neobstaja [*inexiste*], pa lahko ljubezen kot zapolnitev nastopi zgolj naključno. Rečeno v mojem jeziku to implicira, da v kolikor seksualno pripada redu biti, je potrebno ljubezen vpisati pod dogodek. To na njemu lasten način zagovarja tudi Lacan, ko trdi, da je ljubezen neko približanje [*abord*] ali neko trčenje [*abordage*]: »Biti kot taki se prav ljubezen približa v srečanju«.

Dejansko je srečanje ime ljubezenskega naključja [*hazard*], v kolikor iniciira zapolnitev. Srečanje seveda vodi neprosojna zvezda objekta, vendar pa je srečanje hkrati presežek čez ta objekt, ker gre naravnost k tistemu objektu, iz česar subjekt črpa tisto malo svoje biti, in ker skozi nekakšen prenos, ki je v celoti vsebovan v izjavi »ljubim te«, ljubim tebe in ne izključno objekt, ki ga nosiš v sebi, ljubezen postavlja – in prav to je tisti presežek, ki jo konstituira – da objekt kot razlog želje črpa singularnost svojega nastopa in seveda šarm svoje pojavitve iz subjektive biti.

Kar zadeva spolno razliko, ki je bistveno disjunktivna, ljubezen s tem, ko subsumira objekt pod bit subjekta, vzpostavi sceno neke prezentacije, kjer se nerazmerje udejanji kot štetje, štetje-za-dva [*compte-pour-deux*].

Kaj bi lahko bila, v konsekvencah srečanja, možnost nekega Dva, ki ne bi bil niti štet za eno niti vsota enega + enega? Neki Dva, ki bi bil štet za dva na imanentni način? V tem je problem scenske procedure, kjer Dva ni niti zlitje, niti vsota. In kjer je potemtakem Dva presežek čez to, kar ga sestavlja, ne da bi se mu zato priključilo Tretje. Realni Dva, pri čemer to, kar ga sestavlja,

1. »La scène du Deux«: Badiou vseskozi uporablja substantiv *le Deux*, torej »tisto Dvoje« oziroma »tisti Dva«. *Le Deux* v tekstu prevajamo kot Dva oziroma Dvoje, pri čemer je treba imeti vseskozi pred očmi, da »Dva« ni uporabljen kot števnik (v smislu seštevek dveh enih).

samo na sebi oziroma v svoji biti ni nič drugega kot nerazmerje, ki ga poganja vaba objekta.

Tu imamo posebno obliko dveh spekulativnih teoremov:

Teorem 1: Tam, kjer se nahaja neka neeksistenca ali manko, lahko kot zapolnitev nastopi zgolj nek presežek.

Teorem 2: Za neko situacijo biti dogodek vzpostavi resnico te situacije.

Rečeno v terminih teme, s katero se tu ukvarjamo: Ljubezen bo resnica tega, česar je zmožna spolnost, in ne obratno.

Pred nekaj leti sem nastopil na nekem kongresu, posvečenemu temi spolne razlike. Moj prispevek sem naslovil: »Ali je ljubezen kraj seksuirane vednosti?« Nek radijski novinar je povzel zbornik, v katerem so bili objavljeni prispevki s tega srečanja. Moj prispevek ga je zelo razjaril in zdelo se mu je nedopustno, da izkustvo čudeža ljubezni povezujem s pustimi formulami. Zaključil je z ubijalsko bodico, da po mojem mnenju verjetno ne bi smeli reči »ljubim te«, temveč »matemim te«.²

Psihoanalitikom, ki z virtuoznostjo lovijo pomenljive besede, ne bom povedal nič novega, če opozorim na potencial sintagme »*je te mathème*«. »Užemem, ljubim te« (»*je te mate, aime*«). Ali pa »Avtomatemim/ljubim« (»*J'automate aime*«³). Takoj vidimo, da je potencial neizčrpen. Radijec je dobro opravil svoje delo.

Toda kaj je imel v mislih? Nedvomno tisto splošno sprejeto, neovrgljivo, zmagoslavno, osrednjo poanto vsake antifilozofije, da se namreč ljubezen izmika teoriji, da predstavlja samo intenzivnost bivanja, in da jo je mogoče ujeti zgolj s sredstvi umetnosti, z pesemskimi izlivi ali subtilnostmi romana, kjer kot vemo oscilira med »ljubezen vselej« in »ljubezen nikdar«, prek »ljubezen, joj«, in se v najtežjem primeru ustavi pri presunljivi izjavi, iz katere je Jacques Brel skoval svojo slavo: »*Ne me quitte pas!*« (»Ne zapusti me!«)

Toda tudi če jo vzamemo v njenih najbolj prefinjenih oblikah, kaj umetnost ohranja od ljubezni?

Pogosto to, da je po iluzornih čudovitostih srečanja ljubezen prepuščena razpadu in razkroju – kot primer bomo navedli Cohenov roman *Belle du*

2. Nprevredljiva besedna igra z »*je t'aime*« (ljubim te) in »*je te mathème*« (matemim te, pri čemer je ta, sicer neobstoječ glagol, izpeljan iz samostalnika »*matem*«).

3. Ta zveza je še posebej težko prevredljiva, saj v njej odzvanja cela vrsta homonimov in s tem pomenov: avtomat, ljubezen, matem, ugnanje (ali matiranje) samega sebe.

Seigneur. S čimer nam umetnost nedvomno govori, da spolno nerazmerje razje predpostavljeno razmerje. V tem primeru je treba reči, da eden + eden razkroji Dvoje.

Ali pa nas, nasprotno, poskuša prepričati, da predpostavljeno razmerje subsumira in odpravi nerazmerje; toda – kot v *Tristan in Izolda* – za ceno nekakšne nočne in omrtvičujoče spojitive. V tem primeru se Eden kot tak maščuje nad Dvojim. Ali pa, kot v *Ambasadorjih* Henryja Jamesa ali pa Cornadovem *Frère de la côte*, da ljubezen ohrani svoje bistvo in doseže nič manj kot Sublimno, če se odrečemo spolnosti. S čimer Dvoje, ki se odreče izkušanju nerazmerja, ne bo nič drugega kot svoja lastna eklipsa in prehodno napihnjene Enege, ki se odreka.

Opazili bomo, da umetnost ne ve, kaj bi počela z ljubeznijo kot procesom ali trajanjem ali konstrukcijo neke scene. V tem oziru ji zadošča, da nam da vedeti, da se bosta poročila in imela veliko otrok, kar pa ne zahteva ravno veliko umetniškega truda.

Rečemo lahko, da če se umetnost ne neha ukvarjati z ljubeznijo, pa se konec koncev drži srečanja, čistega dogodka; oziroma da se z možnostjo imanentnega Dvojega sooča zgolj v razjedajoči zunanosti spolnega nerazmerja.

Vendar pa trdimo, da ljubezen, ki je sicer nedvomno spočeta v dogodkovnem presežku, ni zato nič manj koekstenzivna s svojim trajanjem. Kar pomeni, da se je treba držati konstrukcije scene Dvojega, kolikor je njen paradoks v tem, da je spolna disjunkcija hkrati njena snov in njena ovira.

Če naj poskusimo tu jasno videti, je potrebno slediti tisti poti, ki jo je pokazal omenjeni radijec, če ga vzamemo za tisto osebo, s katero nas je nekaj časa zabaval maoizem in ki je oseba profesorja kot negativnega zgleda. Dejansko nas ne bo podučila umetnost, temveč prav formulski zapis, in to še toliko bolj, ker je spolno nerazmerje najprej nek nezapis razmerja.

Začnimo na začetku. Kaj je razmerje? Razmerje je neka dejanska relacija. In če sprejmemo, da so členi te relacije singularnosti, kar nedvomno velja za Moškega [*l'Homme*] in neko žensko [*une femme*], vidimo, da je ta relacija lahko zgolj asimetrična. Seveda zaobsega tudi neko relacijo do sebe, toda takšno, da ta relacija do sebe nikakor ne more biti na enak način relacija do drugega. Sicer izgubimo singularnost členov. Mimogrede naj povemo, da je bilo to vselej realna težava krščanske maksime »ljubiti bližnjega kot samega sebe«. Njen učinek je bil vselej ta, da je najprej s kar najbolj srhljivimi sredstvi predpostavljene drugega prisilila, da je postal kot jaz, da bi ga bilo nato mogoče ljubiti. V tej slepi ulici ne moremo določiti razmerja, ki se ga predpostavlja nerazmerju.

singularnost v razmerju do same sebe; kar zadeva tranzitivnost, da vsako razmerje tranzitira v skladu s tem, kar je Sartre imenoval fenomeni serijskosti; kar zadeva simetrijo, da v nekem razmerju singularnost ni nikoli indiferentna do svojega mesta.

Ključna teza je torej ta, da se spolna razporeditev človeških živali *ne vpisuje v neko razmerje*, pri čemer je razmerje dojet kot relacija reda. Če smo H in F, nam generični poziciji »moški« in »ženska« povesta, da kar zadeva spol, ne velja ne $H \leq F$ ne $F \leq H$.

Tehnično to pomeni, da sta »moški« in »ženska«, kar zadeva razmerje, ki naj bi bilo tu artikulirano glede na tisto spolno, brez razmerja, oziroma da sta nekompatibilna. To bomo zapisali takole:

$$H \perp F$$

Vendar pa obstaja več načinov, kako dojeti nekompatibilnost, in menim, da je odločilno, da spolno nerazmerje mislimo v natančnem upoštevanju njegovega disjunktivnega značaja. Če tega ne storimo, postane ljubezen zares neinteletabilna ali pa brez ostanka pade v imaginarno. To je – po mojem mnenju napačna – teza francoskih pesimističnih moralistov, ki v ljubezni vidijo zgolj prazno parado, katere edino realno je spolna želja.

Nerazmerje lahko mislimo kot integralno disjunkcijo, v smislu prekletstva Sodome in Gomore: spola bosta umrla vsak zase. To pomeni, da ne obstaja noben člen, ki bi bil skupen poziciji H in poziciji F. Ali drugače rečeno, to kar je v skupnem razmerju s tema dvema členoma, je prazno. Zapišimo:

$$[(t \leq H) \text{ in } (t \leq F)] \rightarrow t = 0$$

Imenujmo to tezo segregativna teza. Takšna je v svojih empiričnih konsekvencah, saj postopoma vsako od seksuiranih pozicij nameni funkcijam in mestom, ki vpisujejo čisto disjunkcijo. Vendar pa ne verjamem, da bi lahko, ne da bi se oprli na nevemkakšno imaginarno govorjenje o ženskem misteriju, imeli za realno, da je nerazmerje čista disjunkcija. Postavili bomo torej, da obstaja vsaj en člen, ki ni nič in ki ima svoje mesto v razmerju z dvema seksuiranima pozicijama. Ta člen, ki naj bi bil lokalni posrednik globalnega nerazmerja, bomo zapisali s črko *u*, ki konotira tako povesodnost [*ubiquité*], kot slepo uporabo [*usage aveugle*] tega člena, ki jo lahko opazimo povesod. Ali je treba deklarirati tudi njegovo edinstvenost [*unicité*]? Ali pa poleg minimalnega *u* obstaja še množica skupnih predikatov, ki se lahko aktivirajo ob vsakem srečanju H in F?

$(\exists u) [(u \leq H) \text{ in } (u \leq F) \text{ in } (u \neq 0)]$

Na ta način se izpostavimo temu, kar bi imenoval humanistična teza, ki je v tem, da je pozicijama H in F skupno množstvo predikativnih členov, ki omogoča, da skoraj v neskončnost navajamo podrobnosti njune skupne pripadnosti Človeštvu. Ta teza v resnici zataji nerazmerje in trdi, da podroben opis tega, kar je skupno obema členoma, realizira nekakšen sprejemljiv približek razmerja.

Toda jasno je, da če v prostoru nerazmerja zagotovo obstaja en vozelni element med dvema členoma, ki nista v razmerju, potem je ta element gotovo absolutno nedoločen, neopisljiv in nesestavljen. Dejansko je atomaren, v smislu, da ga ne sestavlja nič, kar bi bilo mogoče singularizirati. Teza se glasi, da obstaja nekaj, kar je hkrati v razmerju z obema pozicijama, toda da to nekaj – v čemer bomo spoznali fantom objekta – ni sestavljeno iz ničesar in ne more biti predmet nobene deskriptivne analize. Drugače rečeno: res je, da obstaja nek nenulti člen, ki vstopa v razmerje med dvema seksuiranima pozicijama in ki v njunem nerazmerju tvori lokalno luknjo ali punktualno razmerje. Toda za ta člen bomo rekli, da z njim ne stopa v razmerje nič drugega kot praznina. To bomo zapisali:

$(u \leq H \text{ in } u \leq F) \rightarrow [(t \leq u) \rightarrow t = 0]$

Ta temeljni aksiom nakazuje, da če sta seksuirani poziciji takšni, da u presekuje tako eno kot drugo, pa kar zadeva sam u , ta ostaja nesestavljen oziroma nedoločen, ker z njim vstopa v razmerje zgolj praznina.

Tretji način, kako dojeti nerazmerje, sega nazaj vsaj do Aristofanovega mita iz Platonovega *Simpozija*, in v skladu z njim sta seksuirani poziciji hkrati popolnoma ločeni in komplementarni. Se pravi, da njuna zveza ali seštevek rekonstituira celotno človeštvo.

S tem seveda nista neposredno v razmerju, imata pa to posredno razmerje, da je njuna predpostavljena povezava enaka celoti oziroma integralnemu Enemu. To tezo lahko zapišemo:

$(\forall t) t \leq H \text{ ali } t \leq F$ (ni tretjega prostora)

Od koder izhaja, da unija H in F tvori Eno (oziroma Vse):

$$H \cup F = 1$$

Prav tako ne verjamemo, da bi lahko iskali kakšno realno na strani te teze dveh komplementarnosti, ki je latentna subverzija nerazmerja s konjunktivno totalizacijo. Postavili bomo torej, da iz predpostavke povezave obeh pozicij v par ne izhaja nobena totalnost, kar bomo zapisali: obstaja vsaj en netotalni člen, ki uhaja razporeditvi pozicij, namreč:

$$(\exists t) [\text{ne } (t \leq F) \text{ in } \text{ne } (t \leq H)]$$

Ali:

$$H \cup F \neq 1$$

Zdaj lahko rekapituliramo to, kar bomo imenovali elementarna aksiomatika nerazmerja.

Prvič, H in F sta nekompatibilna oziroma nista v razmerju drug z drugim, namreč $H \perp F$, ali še drugače:

$$\text{ne } (F \leq H) \text{ in } \text{ne } (H \leq F)$$

Drugič, imata en skupni člen, namreč u :

$$(\exists u) [u \leq F \text{ in } u \leq H]$$

Tretjič, ta člen je nesestavljen oziroma atomaren:

$$(t \leq u) \rightarrow (t = 0)$$

In končno, H in F ne tvorita nobenega vsega:

$$H \cup F \neq 1$$

Mimogrede se moramo ustaviti ob izpeljavi, ki vodi od realne teze k segregacijski tezi. Dejansko vsebuje dvojni proces. Po eni strani je skupni atom u izrezan svoji ženski vključitvi, kar se izrazi takole: ženska ne vsebuje ničesar nedoločene, kar bi jo vpeljevalo v prostor javnosti. Oziroma: ženska je po svojem bistvu okrnjena kreatura. Po drugi strani pa, ker ženske na moškega ne

veže več nič atomarnega, ne obstaja nobena moška vednost o prostoru, ki ga zaseda ženska. Od tod predpostavka o potencialno neskončnem raztezanju ženskega, ki bi lahko, ker ne obstaja noben atom, imelo isto vrednost kot vse (*le tout*)... To bom neposredno zapisal:

$$F \rightarrow (F - u) \rightarrow (F = 1 ?)$$

izrezanje raztezanje

Da obstaja dvojna operacija izrezanja in raztezanja ženskega, pojasni, da sta teza o radikalni zunanosti, ki utemeljuje strogo privatni in segregirani značaj ženskega, ter teza o skrivnostni neskončnosti tega istega ženskega, ki zunaj domene javnega človeka morda zaseda celoto prostora, homogeni. Ženska je tako hkrati odstavljeno bitje (v pogledu tistega, kar ima javno vrednost) in emfatično precejeno bitje (v pogledu neskončnega situacije).

A contrario, štirje aksiomi nerazmerja vključujejo, da obstaja nek vozal [med obema pozicijama], vendar je ta atomaren in ga torej ni mogoče analizirati oziroma vpisati kot sestavo. In da obstaja neka zunanost, ki pa ni komplementarnost.

Na podlagi te identifikacije je mogoče proizvesti neko formalno dojetje ljubezni. Podajmo njegovo prvo definicijo.

Ljubezensko srečanje je tisto, kar atomskemu in neanalizabilnemu preseku obeh seksuiranih pozicij dogodkovno pripiše dvojno funkcijo. Funkcijo objekta, v katerem želja najde svoj razlog, in funkcijo neke točke, iz katere se šteje Dvoje (*le Deux*) in tako iniciira skupno [*en partage*] raziskovanje Univerzuma.

Vse v osnovi izhaja iz tega, da $u \leq H$ in $u \leq F$ lahko beremo na dva načina: bodisi da v to vpokličemo izhodiščno nerazmerje med H in F , v kolikor to povzroči, da neanalizabilni u ni nič drugega kot tisto, kar kroži v nerazmerju. Obe poziciji, F in H , torej obstajata zgolj v nesporazumu o atomu u , razlogu njune skupne želje, nesporazumu, ki ga ne more odpraviti nič, kar lahko rečemo, ker u -ja ni mogoče analizirati. To je prvo branje.

Bodisi to beremo v drugi smeri: izhajajoč iz u se prek notranjega skupnega izrezanja ali prek povezave v par dveh zunanjih »polovic«, povezanih preko u -ja, namreč $(F - u)$ in $(H - u)$ vzpostavi Dvoje obeh pozicij kot tisto, kar atom u podpira tako, da se temu odteguje.

Recimo da v prvem primeru nesporazum glede objekta podpira manko razmerja. V drugem primeru pa presežek čez objekt podpira to, da konjunkcija ni odvisna zgolj od objekta, temveč tudi od biti obeh seksuiranih pozicij kot take.

V prvem primeru je u Eno, iz katerega se Dvoje zastre oziroma se nedoloča [*indétermine*].

V drugem primeru je u ločeni skupni Eden, iz katerega se Dvoje razporeja v univerzumu.

Ljubezenski dogodek je zgolj naključna avtorizacija dvojnega branja, se pravi dvojne funkcije u . Takoj je treba pripomniti dvoje:

b) V samem u -ju bi zaman iskali skrivnost njegove dvojne funkcije, ker je atomaren, torej nesestavljen. Zato ni mogoče ljubezni enostavno zvesti na lokalno dvoumnost objekta.

c) Po drugi strani pa ne moremo ljubezni zvesti na drugo funkcijo. Kajti zaman bi se trudili v izhodišču prebrati njeno ločitev. Pripisana ostaja atomskemu zavozlanju nerazmerja kot edinemu realnemu tega, kar je bilo srečanje.

Od tod sledi, da je ljubezen kontinuirano izvajanje dvojne funkcije. V tem je, kot dobro vemo, vsa njena težava. Kajti to, kar prinaša v pogledu scenske konstrukcije Dvojega, ni harmonično povezano s seksualnim kot takim. Dvojna funkcija je šepajoča, in ljubezenska hoja se neprenehno odvija v izumljanju tega šepanja. In res je, da gre to⁴ bolj slabo, torej šepaje. Vendar pa hkrati prav na ta način gre.

Šepanje je zapolnitev kot taka, za katero bomo rekli, da je hkrati hoja in tisto, kar hojo prepoveduje. In to brez razrešujoče dialektike.

Rekli bomo tudi, da se ljubezen, dojeta kot proces zapolnjevanja oziroma kot šepajoča hoja, razprostira med dvema mejama. Na eni strani tisto, ki jo, zvedeno na shemo nesporazumov glede objekta, lahko imenujemo spolna avantura. Ta gre lahko zelo dobro oziroma brez šepanja, vendar ne vzpostavi nobene scene Dvojega in je v temelju zgolj aktivacija strukture. Na drugi skrajnosti pa tista, ki jo, ko jemlje nase samo Dvoje, brez delitve glede objekta, lahko imenujemo sublimna ali platonska ljubezen, ki je, če naj tako rečem, nič ne sili k hoji, temveč imaginarno predlaga, naj bo sama segregacija oziroma seksualni misterij singulariziran kot srečanje. S to temo se tudi spogleduje umetnostna shema sublimne odpovedi.

Bistvo ljubezni je, da ni niti trivialna niti sublimna. Zato, kot vsakdo ve, spada v red naporenega dela [*labeur*], ki je šepajoča hoja dvojne funkcije nečesa nedoločenega, atoma u .

4. Badiou igra na izraz *ça marche*, ki pomeni, da nekaj deluje oziroma gre, dobesedno pa pomeni, da nekaj hodi, koraka.

Katerega reda je to delo? Ljubezen se ne more izgniti temu, da se spolno nerazmerje vrne v modalnosti nesporazuma glede objekta, ki zagotavlja to dvoumno zmagoslavje Enega in zabriše obrise Dvojega. Naredi lahko zgolj to, da Dvoje izgradi v smeri zunanosti in ne proti notranjemu objektu. Ljubezen je torej izmenično gibanje zunanje ekspanzije Dvojega, ki gradi njeno sceno, in povratka k atomarnemu objektu, ki sicer izbriše Dvoje kot tako, ne pa tudi virtualne sledi njegove ekspanzije.

Kaj je treba razumeti pod zunanjo ekspanzijo Dvojega? Empirično gre seveda za brezštevilne skupne [*communes*] prakse ali skupno [*partagé*] raziskovanje sveta, brez katerih ljubezen nima nobene prave scene, razen tega, da je spolna avantura.

Logično gledano pa gre za tole: ker glede na njeno pobočje skupnega notranjega izrezanja Dvoje obstaja izhajajoč iz nedoločenosti, ki mu sopripada, je možno identificirati tisto, kar obkroža Dvoje kot tako, in sicer natanko z izjemo objekta, ki je vstopil v sestavo enega in drugega. Vzemimo člene situacije, ki obkrožajo odtegnitev *u*-ja tako na »moški« kot na »ženski« strani. Vzemimo, da je *t* tak člen. Dobili bomo:

$$(F - u) \leq t \text{ in } (H - u) t$$

Namreč: *t* ima predikativno vrednost tako za *H*, izrezan iz *u*-ja, kot za *F*, izrezan iz *u*-ja.

Celota teh členov zarisuje virtualno sceno Dvojega, zgrajeni pa so v ljubezni lastnem trajanju kot njena neseksualna materija, čeprav je identifikacija te scene, zgrajene prek odtegnitve *u*-ja, skoz in skoz seksualno animirana.

Šepajoči ritem ljubezni je mogoče izraziti glede na raztezanje njene ekspanzije okoli skupne izrezanosti *u*-ja in krčenje tega, kar neustavljivo vodi k osrednji atomarnosti tistega, kar se je odtegnilo.

Postavili bomo torej, da se v krčenju, ki neizogibno vodi ljubezen proti osredinjenju na njeno seksualno nedoločenko, nekaj od izgrajene scene Dvojega »lepi« na poziciji *H* in *F*, tako da se nesporazum ne vpisuje v natanko isto konfiguracijo. Recimo, da – ne brez kar največjih muk, kajti to delo vodi odsotnost *u*-ja – prek členov, ki lahko dokazujejo $(F - u)$ in $(H - u)$, ljubezen predpisuje *avro*, ki manjka njeni atomarnosti.

Iz tega sledi, da se spolno nerazmerje topološko umešča v neko drugo konfiguracijo od tiste, kjer se izvorno razpreda. Ali z drugimi besedami, da je prepreno s konstrukcijo scene Dvojega.

Nikakor ne bomo trdili, da je ta prepojenost sama po sebi nekaj, kar olajša seksualnost ali da je adekvatna uprizoritev želje. Lahko je prav nasprotno. Vendar pa tudi ne obstaja nobena nujnost, da je temu tako. Prav tu se odigrava ljubezen kot resnica, v radikalni nevednosti tistih dveh, ki ujmeta njen učinek.

Tako da lahko ljubezensko šepanje, če ga, da tako rečemo, vzamemo posteljno oziroma v mreži seksualnega, definiramo kot zagozdenje dveh seksuiranih pozicij, ki tu tvorita par med dvema nedoločenkama: vključeno nedoločenko, ki je objekt, in zunanjo nedoločenko, ki je ta ali oni nepredvidljivi fragment scene Dvojega. Med *u*-jem in tem, kar se od člena *t*, ki subsumira $F - u$ in $H - u$, vrne k *u*-ju, se odpre razmik dveh nedoločenk.

Zdaj je lahko reči, da je ljubezen dogodkovna vzpostavitev razlike med nedoločenko, na kateri temelji manko njenega razmerja, in nedoločenko, na kateri temelji presežek čez njeno nerazmerje. Konec koncev je to tisto Dvoje, ki ga postavi ljubezen. In to je tudi formalni princip zapolnitve.

Uvid, ki ga prinaša ljubezen, je v tem, da Dvoje kot tako, mišljeno kot proces, ni niti prilepljeno na Eno, ki zastre njegov razmik, niti ločeno od njega do te mere, da bi lahko interval, ki loči njeni komponenti, šteli kot tretji člen. Ni niti Dvoje, ki Dvoje šteje za Eno, niti Dvoje, ki ga Tretje šteje za Eno. Je imanentna izgradnja nedoločene disjunkcije, ki pred tem ne obstaja.

In seveda bi bilo na tej točki potrebno opraviti neko transcendentalno dedukcijo spolov. To bomo prihranili za kdaj drugič. Kajti »ženska« in »moški« ne stopata na isti način v subjekt-Dvoje.

Je pa ljubezen edino razpoložljivo izkustvo nekega Dva, ki šteje izhajajoč iz samega sebe, nekega imanentnega Dva. Vsaka singularna ljubezen ima to univerzalno potezo, da je, tudi če zanjo nihče ne ve, šepajoč tako dolgo, kot je mogla, prispevala svoje k ugotovitvi, da je Dvoje mogoče misliti na njegovem mestu, mestu, ki se delno odteguje tako hegemoniji Enega kot vključitvi v Tretje.

Niti absolutna transcendenca niti trojiška dialektika. Prav s tega vidika lahko vidimo, kako je ljubezen ateistična. Kajti ateizem ni konec koncev nič drugega kot imanenca Dvojega. Ljubezen je ateistična po tem, da Dvoje nikoli ne obstaja pred njenim procesom.

Na ta način, kot izkustvo, kjer Bog ne uspe jamčiti predobstoja separacije, sam razumem enigmatični stavek, ki ga pesnik Pessoa položi v usta svojega heteronima Caeira, in s katerim bi želel zaključiti: »Ljubezen je mišljenje.«

Prevedla Alenka Zupančič

Miran Božovič

BENTHAMOVA AVTO-IKONA,
ALI O NADALJNI UPORABNOSTI
MRTVIH ZA ŽIVE

Benthamova poslednja želja je bila, da bi bilo njegovo telo po smrti javno razteleseno in nato ohranjeno in razstavljeno. To nekoliko nenavadno željo je teoretsko utemeljil v spisu z naslovom *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living*.¹

1. Avtotanatografija

Medtem ko si večina filozofov, ki premišljajo o smrti, praviloma beli glavo z usodo duše po smrti telesa, pa Benthama zanima prav samo mrtvo telo, se pravi telo, ki ga je zapustila njegova duša. Če se skladno s tem premišljanja filozofov o smrti največkrat iztečejo v meditacije o nesmrtnosti duše, medtem ko jih posmrtna usoda telesa sploh ne zanima, pa so, po drugi strani, Benthamova premišljanja o smrti prav meditacije o mrtvem telesu – in sicer v prvi vrsti o njegovem lastnem mrtvem telesu –, medtem ko ga duša in njena morebitna nadaljnja usoda sploh ne zanima. Bentham bi se torej prav gotovo strinjal z ugotovitvijo Thomasa Browna, da so se ljudje v preteklosti preveč ukvarjali z usodo duše po smrti telesa, premalo pa z usodo samega mrtvega telesa.²

Kot razprava o lastnem mrtvem telesu je Benthamova *Avto-ikona* bržčas edini primerek svoje zvrsti in tvori tako rekoč zvrst zase, zvrst, ki pred Benthamom nima niti imena in ga mora zato skovati Bentham sam: za opisovanje

-
1. Jeremy Bentham, *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living. A Fragment. From the MSS. of Jeremy Bentham. [Not Published.]* Spis je iz leta 1832. Dostopen je v obliki drobne tiskane knjižice, ki obsega 21 strani. V izvodu, ki ga hrani Houghton Library na Univerzi Harvard, je na prvi strani v rokopisu dodano: »Bentham's Auto-Icon – Not Published. The few copies printed were suppressed.«
 2. Prim. Sir Thomas Browne, *Hydriotaphia, Urne-Buriall, or, A Brief Discourse of the Sepulchrall Urnes lately found in Norfolk*, v *The Major Works*, ed. C. A. Patridge (Harmondsworth: Penguin, 1077), 268.

lastne smrti in usode telesa po njej Bentham predlaga izraz *auto-thanatography*,³ avtotanatografija, kot naravno nadaljevanje avtobiografije.

Medtem ko se ljudem največkrat upira že sama misel na smrt in na mrtvo telo, pa v Benthamovih očeh prav mrtva telesa – gre za telesa živali in ljudi, ki so se po smrti ohranila v najbolj suhih in vročih delih afriškega kontinenta, v arktičnem ledu, v lavi, v skalah in v močvirjih, bogatih s taninom, in jih je potem čez čas prineslo na površje – predstavljajo *valuable materials for thought*,⁴ dragoceno snov za razmišljanje. Medtem ko ljudje praviloma neradi govorijo o smrti, zlasti še o svoji lastni, pa Bentham za svojo lastno smrt in usodo svojega telesa po njej pravi: *for many a year the subject has been a favourite one at my table*,⁵ to je bila dolga leta najbolj priljubljena tema pogovorov mojega omizja.

Lep zgled tega, kako se ljudje na vse kriplje otepajo misli na lastno smrt, najdemo v Tolstojevi noveli *Smrt Ivana Iljiča*, kjer ne le, da se vsi znanci umrlega Ivana Iljiča obnašajo tako, »kakor da bi bila smrt dogodek, svojstven samo Ivanu Iljiču,«⁶ nikakor pa ne tudi njim samim, ampak celo sam Ivan Iljič tako rekoč do zadnjega živi – in umre – v prepričanju, da je smrt dogodek, svojstven vsem ostalim, samo njemu samemu ne:

»Ivan Iljič je videl, da umira, in preživel je ure nenehnega obupa.

V globini svoje duše je Ivan Iljič vedel, da umira, in se vendar ne le ni mogel privaditi tej misli, marveč je sploh niti razumel ni in je nikakor ni mogel razumeti.

Oni primer za silogizem, ki se ga je naučil po Kizevetrovi logiki: 'Kaj je človek, ljudje so umrljivi, torej je Kaj umrljiv' – se mu je zdel vse življenje veljaven samo za Kaja, nikakor pa ne za Ivana Iljiča. Tisto je bil Kaj, človek nasploh, in stvar je popolnoma pravilna; on sam pa ni ne Kaj ne človek nasploh, marveč zmeraj bitje, ki je popolnoma oddeljeno od vseh drugih. (...)

In Kaj je res umrljiv in prav je, da bo umrl, z menoj, Vanjo, Ivanom Iljičem, z vsemi mojimi mislimi in čustvi – z menoj je stvar popolnoma drugačna. In nemogoče je, da bi jaz moral umreti. Bilo bi preveč strašno.«⁷

Čeprav je Ivan Iljič na smrt bolan, bo v njegovih očeh prej kot on sam potemtakem umrl Kaj, se pravi abstraktni človek oziroma »človek nasploh«.

3. *Auto-Icon*, 2.

4. *Ibid.*, 1.

5. *Ibid.*, 2.

6. Lev N. Tolstoj, *Smrt Ivana Iljiča*, prev. Josip Vidmar, v: *Gospodar in hlapec in druge zgodbe* (Ljubljana: DZS, 1978), 157; prim. tudi 152.

7. *Ibid.*, 183.

Čeprav gre v *Avto-ikoni* za premišljanja o smrti, ki po besedah (anonimnega) izdajatelja tega spisa »zaposlujejo zadnje literarne ure njegovega življenja« – nekatere pasuse je Bentham dopisal manj kot en mesec pred smrtjo – in so po Benthamovih lastnih besedah njegovo »zadnje delo,« pa je Benthamu kakršenkoli strah pred smrtjo tuj: Bentham namreč o lastni smrti ne razmišlja nič manj zbrano in neprizadeto, kot razmišlja o vseh ostalih rečeh – pač s stališča njene koristnosti. Še več, praviloma vedno zadržani, hladni in suhoparni utilitaristični modrec se prav ob pisanju avtotanatografije prvič nekoliko razživi in niti ne poskuša skriti navdušenja, s katerim načrtuje posmrtno usodo svojega telesa. Kot utilitarista ga zanima samo to, kako bi lahko soljudem sam koristil tudi po smrti – »če že za časa življenja nisem mogel prispevati prav veliko, naj ima človeštvo kakšno korist vsaj od moje smrti,«⁸ je zapisal že davnega leta 1769 –, se pravi to, kako bi lahko tudi s svojim mrtvim telesom prispeval k sreči živih.

Strah pred smrtjo je seveda tuj marsikateremu filozofu, denimo Malebranchu ali Berkeleyju, pa vendar je Bentham v primerjavi z njima v bistveno drugačnem položaju.

Najbrž ni težko zreti smrti v oči, če skupaj z Berkeleyjem verjamemo, da je duša *naturally immortal*,⁹ naravno nesmrtna in da *the Resurrection follows the next moment to death*,¹⁰ vstajenje sledi naslednji trenutek po smrti. Ta trditev predstavlja enega izmed »številnih paradoksov,« ki sledijo iz Berkeleyjeve radikalne teorije časa, in jo moramo seveda pravilno razumeti. Če namreč kot duh obstajam samo, kolikor zaznavam, potem seveda tisti trenutek, ko preneham zaznavati – se pravi tisti trenutek, ko padem v globok spanec brez sanj ali zgubim zavest –, preneham obstajati. In prav zaradi tega, da mu ne bi bilo treba reči tega, da duša ta čas ne obstaja, Berkeley raje reče nekaj drugega, namreč to, da *sam ta čas, v katerem duša ne bi obstajala, ne obstaja*. Kar namreč po Berkeleyju za posameznega duha konstituira njegov čas – in vsakdo med nami ima svoj čas, ki je povsem subjektiven, ni pa nikakršnega absolutnega časa –, je prav *a succession of ideas*,¹¹ zaporedje idej v samem tem duhu. To pa

8. Ta del Benthamove oporoke iz leta 1769 citira Thomas Southwood Smith, anatom, ki je Benthamovo mrtvo telo raztelesil in ga nato spremenil v avto-ikono, v svojem predavanju, ki je spremljalo samo raztelesitev; glej Thomas Soutwood Smith, *A Lecture delivered over the remains of Jeremy Bentham* (London: Effingham Wilson, 1832), 4.

9. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. Jonathan Dancy (Oxford: Oxford University Press, 1998), 156.

10. Berkeley v pismu Samuelu Johnsonu, 24. marca 1730, v: *Philosophical Works*, ed. M. R. Ayers (London: Dent, 1992), 354.

11. *Ibid.*; prim. tudi *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 138.

seveda pomeni, da takrat, kadar ni zaporedja idej, tudi časa ni. Če pa takrat, kadar ni zaporedja idej, ni časa, potem seveda med smrtjo, se pravi trenutkom, ko zgubim zavest, in vstajanjem, se pravi trenutkom, ko se spet ovem, pač ni časa, v katerem kot duh lahko ne bi obstajal. Kar torej hoče reči Berkeley, ni nič manj kot tole: ne, da jaz ne obstajam v intervalu, ki razdvaja mojo smrt od vstajanja – ampak sam ta *interval* ne obstaja. In ker je sam ta interval med smrtjo in vstajanjem »nič« – *No broken intervals of Death or Annihilation. Those Intervals are nothing. Each Person's Time being measured to him by his own Ideas*, beremo v Berkeleyjevih *Philosophical Commentaries*¹² –, je seveda jasno, da vstajenje »sledí naslednji trenutek po smrti.« Se pravi, da za duha enostavno ne obstaja čas, v katerem on sam ne bi obstajal. V istem smislu je treba razumeti tudi Berkeleyjevo trditev, da namreč *the soul always thinks*,¹³ duša vedno misli: duša »vedno« oziroma natančneje, ves čas misli, ker enostavno ni časa, v katerem lahko ne bi mislila.¹⁴ Torej ne le, da ne opazimo vstajanja telesa, kakor ugotavlja Samuel Johnson, ampak tudi same smrti oziroma izgube telesa ne opazimo; izgube telesa pa najbrž ne bi opazili niti v primeru, če bi morali v »ločenem stanju« vztrajati daljši čas, saj je po Berkeleyju duša »idej barve« lahko deležna tudi »brez očesa« in »idej zvokov brez ušesa.«¹⁵ Kako smrtno resno je Berkeley verjel v lastno nesmrtnost, kaže že to, da se je v želji, da bi se prepričal, kakšnih idej je duša deležna po smrti, dal obesiti in ga je prijatelju, ki je sodeloval pri eksperimentu, komaj uspelo znova oživiti.¹⁶

Morda še nekoliko lažje zremo smrti v oči, če skupaj z Malebranchem verjamemo, da *à la mort nous ne perdons rien*,¹⁷ ob smrti ne izgubimo ničesar. Po Malebranchu namreč poleg materialnega telesa, ki je samo na sebi nedostopno in neučinkovito, posedujemo še neko drugo, idealno oziroma intelegibilno telo, ki je edino zmožno delovati na nas. Idealno telo pa na nas ne začne

12. Berkeley, *Philosophical Commentaries*, v: *Philosophical Works*, 308.

13. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 138.

14. Več o Berkeleyjevi teoriji časa glej Ian C. Tipton, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism* (London: Methuen, 1974), 271-96; George Pitcher, *Berkeley* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), 206-11; A. C. Grayling, *Berkeley: The Central Arguments* (London: Duckworth, 1986), 174-83; David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 61-70 in E. J. Furlong, »On Being 'Embrangled' by Time,« v: *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*, ed. Colin M. Turbayne (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 148-55.

15. Berkeley v pismu Samuelu Johnsonu, 25. novembra 1729, v: *Philosophical Works*, 347.

16. Epizoda z obešenjem navaja David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man*, 204; prim. tudi David Berman, *Berkeley: Experimental Philosophy* (London: Orion, 1997), 38-9.

17. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, OC 12-13:410.

delovati šele takrat, ko ob smrti ostanemo brez materialnega telesa – prav idealno telo je tudi tisto, ki na nas deluje že ves čas. Kadarkoli torej čutimo bolečino v telesu – recimo, da smo si ga poškodovali – in verjamemo, da nas boli materialno telo, se pravi tisto, ki smo si ga poškodovali, nas v resnici boli idealno telo. Ker je po Malebranchu duša lahko združena samo s tistim, kar lahko deluje nanjo, to seveda pomeni, da ni in ne more biti združena z materialnim telesom, ampak samo z idealnim telesom, ki edino lahko deluje nanjo in v njej povzroča bolečino. Idealno telo je »bolj realno« od materialnega; še več, za razliko od materialnega, ki po smrti ne obstaja več, je naše drugo, idealno telo *incorruptible*,¹⁸ nepremisljivo in ga posedujemo tudi takrat, ko materialno telo izgubimo. Ker nas torej smrt ne more ločiti od tistega telesa, s katerim smo v resnici združeni, od telesa, v katerem kot duhovi dejansko prebivamo, se pravi od »nepremisljivega,« sublimnega telesa, ki je edino zmožno delovati na nas, ampak samo od tistega telesa, ki je bilo že takrat, ko je bilo še pri življenju, popolnoma neučinkovito in ni moglo delovati na nas, se pravi od telesa, ki je bilo takorekoč mrtvo že pred smrtjo, je seveda jasno, da »ob smrti ne izgubimo ničesar«: *donc la mort qui sépare l'âme (...) de ce corps insensible, (...) n'est nullement à craindre*,¹⁹ smrti, ki loči dušo (...) od tega nezaznavnega telesa, (...) se potemtakem nikakor ni treba bati. Ker je potemtakem telo, ki že za časa življenja materialnega telesa deluje na nas, prav tisto telo, ki na nas deluje tudi po njegovi smrti, se pravi prav sublimno telo, to seveda pomeni, da vstajenje telesa pri Malebranchu vselej že *predhaja* sami smrti.

(Mimogrede, obstaja apokrifna zgodba – navaja jo Thomas De Quincy v svojem sijajnem eseju *Murder Considered as One of the Fine Arts* –, po kateri naj bi bil prav Berkeley zakrivil Malebranchevo smrt. Ko je Berkeley obiskal velikega filozofa v njegovi samostanski celici v Parizu in ga zmotil pri pripravi kosila, sta se sporekla glede teorije okazionalnih vzrokov: Berkeley je od Malebrancha zahteval, naj se odreče okazionalnim vzrokom, ta pa je trmasto vztrajal pri svojem – »kulinarinčne in metafizične iritacije so kvarno vplivale na njegova jetra, legel je v posteljo in umrl.«²⁰ In tako je Berkeley obveljal za »okazionalni vzrok« Malebrancheve smrti.²¹)

18. *Ibid.*, 405.

19. *Ibid.*, 409-10.

20. Thomas De Quincy, *On Murder Considered as One of the Fine Arts & On War* (London: The Doppler Press, 1980), 19.

21. Več o tem glej A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 208-10.

Če pa, po drugi strani, delimo Benthamovo neodločnost glede ontološkega statusa duše po smrti telesa, se pravi, če za dušo, ločeno od telesa, ne moremo z gotovostjo trditi niti tega, da je *a real entity*, realna bitnost – prav lahko bi namreč bila tudi *a fictitious entity*, fiktivna bitnost²² –, in če je vsa naša posmrtna usoda zgolj usoda »brezčutnega trupla« (*a senseless carcass*²³), pa od življenja po smrti najbrž ne moremo pričakovati prav veliko. Medtem ko je Malebrancheva posmrtna usoda neodvisna od usode mrtvega materialnega telesa, pa je Benthamova posmrtna usoda neodvisna od usode duše: če namreč Malebranche v *Entretiens sur la mort* svojo posmrtno usodo vidi kot usodo nesmrtnne duše, ki tudi po smrti materialnega telesa ostaja združena z idealnim, se pravi »nepremisljivim,« sublimnim telesom, pa Bentham v *Avto-ikoni* svojo posmrtno usodo vidi izključno kot usodo mrtvega telesa – čeprav bo to telo tudi po vstajenju ostalo brez duše, pa bo prav to telo tisto, ki bo po smrti *his own self*.

2. *Savage ingenuity*

Po Benthamu je utečeni odnos do telesa po smrti (pogreb, pokop itn.) skregan z utilitaristično pametjo, če že ne kar tudi s samim zdravim razumom: ne le, da živim povzroča samo škodo – *undertaker, lawyer, priest – all join in the depredation*,²⁴ pogrebnik, advokat, duhovnik družno sodelujejo pri odiranju –, ampak jih obenem prikrajša tudi za neko povsem določeno korist, ki bi jo sicer lahko imeli od umrlih oziroma od njihovih teles.

V čem je po Benthamu *a farther use of the dead to the living*, nadaljnja uporabnost mrtvih za žive? V čem je tisto dobro, ki ga je mogoče še iztisniti iz njih? Kako lahko torej mrtvi s svojimi telesi prispevajo *to the happiness of the living*,²⁵ k sreči živih?

Človeško telo lahko po smrti služi dvema smotroma oziroma ciljema: prvi je *transitory*, prehodni in drugi *permanent*, trajni. Prehodni cilj je *anatomical, or dissectional*, anatomski oziroma raztelesitveni, trajni cilj pa je *conservative, or statuary*,²⁶ ohranjevalni oziroma kiparski.

22. Prim. Bentham, »Fragment o ontologiji,« *Razpol* 7, (Ljubljana: Analecta, 1992), 109, op. 6.

23. Bentham, *Auto-Icon*, 7.

24. *Ibid.*, 1.

25. *Ibid.*, 7.

26. *Ibid.*, 2.

The mass of matter which death has created, mase materije, ki jo je ustvarila smrt (prej kot izničenje, je torej sama smrt v Benthamovih očeh stvarjenje), potemtakem ne smemo enostavno zavreči, ampak jo moramo kar najbolj koristno uporabiti – pri tem pa moramo imeti ves čas pred očmi *the greatest-happiness principle*, princip največje sreče. Če imamo pred očmi princip »največje sreče največjega števila,« lahko »maso materije,« ki jo za sabo pusti smrt, kar najbolj učinkovito oziroma koristno uporabimo tako, da *the soft and corruptible parts*, mehke in pokvarljive dele »uporabimo za poučevanje anatomije,« *the comparatively incorruptible part*, relativno nepokvarljivi del pa »spremenimo v avto-ikono.«²⁷

Poglejmo najprej »prehodni,« se pravi »anatomski oziroma raztelesitveni« smoter. Čeprav bi se morda zdelo, da o uporabnosti mrtvih za poučevanje anatomije in fiziologije utilitaristom ne bi bilo treba prepričevati nikogar – ne le utilitaristi, vsi se najbrž strinjajo, da z raztelesenjem in preučevanjem teles *of the insensible dead*, neobčutljivih oziroma brezčutnih umrlih, prihranimo številne bolečine *to the susceptible living*, občutljivim oziroma dovzetnim živim –, pa ta v Benthamovem času nikakor ni bila samoumevna. Kot namreč piše Ruth Richardson v svoji knjigi *Death, Dissection and the Destitute*, ta čas v Veliki Britaniji predstavljajo edini legalni vir teles za poučevanje anatomije, fiziologije, kirurgije itn. prav telesa obsojenih in obešenih morilcev. Samo raztelesenje, ki ga opravi kirurg-anatom, je bilo razumljeno kot del kazni, kirurgovo-anatomovo delo pa kot nadaljevanje rabljevega dela.²⁸ Raztelesenje kot kazen predpisuje celo sam zakon, namreč tako imenovani Murder Act iz leta 1752, ki raztelesenje opiše kot *a further Terror and peculiar Mark of Infamy*,²⁹ dodatno grozo in posebno znamenje sramote. A ker je bilo trupel iz tega vira očitno premalo, da bi zadostila povpraševanju šol anatomije, vskočijo tako imenovani *bodysnatchers*, tatovi teles (oziroma *the resurrectionists*, kot so jih tudi imenovali), ki izkopavajo trupla iz grobov in jih potem proti plačilu dostavljajo šolam anatomije.³⁰ Sama ekshumacija in *bodysnatching* tehnično

27. *Ibid.*

28. Ruth Richardson, *Death, Dissection and the Destitute* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), 34.

29. *Ibid.*, 37.

30. Temo je literarno obdelal Robert Louis Stevenson v svoji kratki zgodbi z naslovom *The Body Snatcher* iz leta 1884, katere razplet je v tem, da tatova iz groba pomotoma izkopljeta truplo, ki je že bilo razteleseno. O tem, kako zelo razširjena je morala biti ta praksa, navsezadnje pričajo tudi železne rešetke, ki jih je še danes mogoče videti na številnih grobovih mestnega pokopališča v Edinburghu.

nista bila tatvina – mrtvo telo v očeh zakona namreč ni predstavljalo prave lastnine in ga potemtakem »ni bilo mogoče ne posedovati ne ukrasti« –, ampak sta veljala zgolj za prekršek zoper javno moralo, tako da so jo tatovi teles praviloma vedno odnesli zgolj z lažjimi kaznimi.³¹ Najbolj razvpita med tatovi teles, Burke in Hare iz Edinburgha, ki ju omenja tudi Bentham v *Avto-ikoni*, pa nista zgolj izkopavala teles iz grobov, ampak sta preprosto začela moriti z namenom, da bi trupla žrtev potem prodala šolam anatomije.³²

In prav v tem historičnem kontekstu je treba razumeti Benthamovo na prvi pogled nekoliko nenavadno poslednjo željo: Bentham namreč v oporoki zapusti svoje telo po smrti prijatelju in učencu, zdravniku Thomasu Southwoodu Smithu – s tem, ko mu truplo zapusti v oporoki, to zdaj postane njegova last in ga najbrž ni več mogoče nekaznovano odtujiti –, ki naj ga raztelesi in uporabi za

»ponazoritev niza predavanj, na katera naj povabi znanstvenike in pisatelje (...) V predavanjih naj razloži ustroj in delovanje različnih organov (...) Smoter teh predavanj je dvojen: prvič, posredovati zanimivo in nadvse pomembno znanje; in drugič, pokazati, da prastrah pred raztelesenjem izvira iz nevednosti...«³³

Bentham torej sam zapusti svoje telo anatomu v raztelesitev prav v času, ko so anatomi v očeh množic stigmatizirani zaradi sodelovanja pri usmrčitvah zločincev, v času, ko je sam akt raztelesenja, razumljivo, obremenjen s številnimi predsodki, trupla pa tako redka, da imajo prav zaradi povpraševanja šol anatomije svojo ceno – prav ta »gmotna vrednost, ki jo imajo trupla, pa je bila tista,« ugotavlja Bentham v *Avto-ikoni*, »ki je ustvarila morilce, kot sta bila Burke in Hare.«³⁴ Prej kot prazna gesta muhastega filozofa, ki se mu je pred smrtjo zmešalo, je Benthamovo darovanje lastnega telesa potemtakem eksemplarično volilo, ki naj tudi druge spodbudi k temu, da bodo ravnali enako, se pravi tudi sami uredili pravni status svojih teles po smrti in jih zapustili šolam

31. Richardson, *Death, Dissection and the Destitute*, 58-9.

32. O tem, kako zelo notoričen je bil ta primer, navsezadnje priča tudi dejstvo, da je prav eden od obeh serijskih morilcev s svojim imenom prispeval nov angleški glagol *to burke*, zadaviti, zadušiti: javno ekzekucijo Burka je namreč množica pospremila z vzkliki »Burke him!«; za sicer oproščenega Hara pa zahtevala kazen z vzkliki »Burke Hare too!«; glej Richardson, *Death, Dissection and the Destitute*, 142; prim. tudi *The Merriam-Webster New Book of Word Histories* (Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1991), 74-5.

33. Bentham MSS. Box 155, UC Library; navajamo po C. F. A. Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London,« *Medical History* 2 (1958): 80.

34. Bentham, *Auto-Icon*, 7.

anatomije v raztelesenje, tako da umor v skrajni instanci ne bo več donosen. Southwood Smith je Benthamovo poslednjo željo seveda vestno izpolnil in prijateljevo truplo pred očmi njegovih učencev in študentov medicine raztelesil, samo raztelesenje pa pospremil z dolgim predavanjem, ki je še istega leta izšlo v knjižici z naslovom *A Lecture delivered over the remains of Jeremy Bentham*.

»Trajni,« se pravi »ohranjevalni oziroma kiparski« smoter človeških teles oziroma z drugimi besedami, zahtevo, da bi bilo treba raztelesena človeška telesa – potem ko so enkrat odslužila prehodnemu anatomskemu smotru – ohraniti, pa Bentham utemeljuje takole:

»Katera podoba, katera slika, kateri kip nekega človeka je lahko temu človeku tako podoben, kot bo ta človek, kot avto-ikona, podoben samemu sebi. Ali ni istovetnost bolj zaželena od podobnosti?«³⁵

Ker torej nič ne more biti nekemu človeku tako podobno, kot je lahko ta človek podoben samemu sebi, je treba njegovo telo po smrti seveda ohraniti kot njegovo najbolj ustrezno reprezentacijo. Medtem ko lahko nekega človeka po njegovi smrti praviloma reprezentirajo samo še različne ikone, se pravi »podobe,« »slike« in »kipi,« pa bi njegovo ohranjeno telo omogočilo, da bi bil ta človek sam tudi še po smrti *svoja lastna ikona*, se pravi »avto-ikona.« Za izraz avto-ikona Bentham pravi, da si ga je izmislil sam in da je razumljiv sam po sebi, tako da ga bo vsakdo takoj razumel kot *a man who is his own image*,³⁶ človeka, ki je svoja lastna podoba. Spremenjen v avto-ikono, bi lahko vsak človek po smrti še naprej reprezentiral samega sebe; še po smrti bi bil lahko »svoja lastna podoba.« Ker bi bil tako vsak človek *his own statue*,³⁷ svoj lasten kip, bi avto-ikonizem seveda *supersede the necessity of sculpture*,³⁸ odpravil potrebo po kipih; ker bi bil vsak človek *his own monument*,³⁹ svoj lasten spomenik, *there would no longer be needed monuments of stone or marble*,⁴⁰ spomeniki iz kamna ali marmorja ne bi bili več potrebni. Skratka, avto-ikonična umetnost bi ustvarila »podobe, popolnejše od tistih, ki jih lahko ustvari slikarstvo ali kiparstvo,«⁴¹ pravi Bentham. Benthama potemtakem mrtvo telo

35. *Ibid.*, 3.

36. *Ibid.*, 2.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, 4.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, 3.

41. *Ibid.*, 5.

zanima na enak način, kot De Quincyja zanima umor, namreč kot objekt »ene izmed lepih umetnosti«.

Ne le za »prehodni,« se pravi »anatomski« smoter, Bentham je dal osebni zgled tudi za »trajni,« se pravi »kiparski« smoter človeškega telesa: v oporoki je namreč Southwoodu Smithu naročil tudi to, da mora po opravljenem raztelesenju in anatomskih demonstracijah iz njegovih kosti sestaviti skelet, nanj pritrditi posebej preparirano glavo, skelet nato obleči v eno izmed njegovih oblek in posaditi »na stol, na katerem sem navadno sedel, ko sem bil še živ« (Bentham določi celo držo svojega telesa po smrti: izvršitelj oporoke mora namreč avto-ikono postaviti »v držo, v kateri sedim takrat, kadar sem med pisanjem globoko zamišljen«); tako oblečenemu skeletu mora nato dati v roke samo še »sprehajalno palico, ki sem jo nosil zadnja leta,« in ga s stolom vred postaviti v »primerno skrinjo ali omaro...«⁴² In tako lahko Benthama še danes vidimo utelešati »trajni« smoter mrtvih človeških teles: kot »svoj lasten kip« sedi v zastekljeni omari iz mahagonija v veži University College v Londonu – in več kot stoletje in pol po svoji smrti še vedno reprezentira sam sebe.

Medtem ko *conservative preparation*, ohranjevalna preparacija trupa in okončin še najbolj spominja na navadno nagačevanje – skelet je v sklepih učvrščen z bakreno žico in obdan s slamo, predivom, leseno volno⁴³ itn. –, pa po drugi strani Bentham za avto-ikonizacijo glave predvidi prav poseben postopek. Da je treba prav glavi posvetiti posebno pozornost, je seveda razumljivo: *the head of each individual is peculiar to him*, glava vsakega posameznika je lastna samo njemu, pravi Bentham, in *when properly preserved*, kadar je ustrezno ohranjena, je *better than a statue*,⁴⁴ boljša kot kip. Glavo je namreč treba preparirati po zgledu »novozelandskih ljudstev,« se pravi *by exsiccation*, z izsuševanjem (tako preparirano glavo lahko vidimo, recimo, v Hitchcockovem filmu *Under Capricorn*). Pri svojem stremljenju, da bi prispeval k človeški sreči, se torej civiliziran človek ne sme braniti niti *savage ingenuity*, divje domiselnosti »barbarskih novozelandskih ljudstev,« ki so »v avto-ikonični umetnosti prehitela celo najbolj kultivirane narode.«⁴⁵ Oči sodijo seveda med »mehke in pokvarljive dele« telesa, kar pa ne bi smelo predstavljati težav, pravi Bentham, saj je mogoče iz stekla izdelati umetne oči, ki jih »ni mogoče razločiti od pravih.«⁴⁶

42. Bentham MSS. Box 155, UC Library; navajamo po Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London,« 80.

43. Prim. *ibid.*, 85.

44. Bentham, *Auto-Icon*, 2.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

Ironija usode je hotela, da je avto-ikonizacija Benthamovega mrtvega telesa spodletela prav pri glavi. Čeprav je Southwood Smith zvesto sledil Benthamovim navodilom, je bila namreč izsušena glava tako zelo nepodobna glavi živega Benthama, da so jo morali nadomestiti z voščeno kopijo. Čeprav je bila torej prvotna glava avto-ikone »istovetna« z glavo živega Benthama, pa ji vendarle ni bila več »podobna.« Skratka, izkazalo se je, da je bila prav voščena kopija tista, ki je bila Benthamu bolj podobna, kot pa je bil Bentham, kot avto-ikona, podoben samemu sebi. Ker pa je po Benthamovih lastnih besedah prav glava tisto, kar je na vsakem posamezniku »lastno samo njemu,« Benthamova avto-ikona, strogo vzeto, ni bistveno »boljša kot kip.« Ironija tega pa ni samo v tem, da se je prav na primeru samega Benthama izkazalo, da posameznik ni nujno svoja lastna najbolj ustrezna reprezentacija po smrti, ampak tudi v tem, da se je Bentham nekaj let pred smrtjo, ko je premišljal o tem, na kakšen način bi bilo mogoče po smrti ohraniti njegovo lastno glavo, celo poigral z mislijo, da bi se tudi sam preizkusil v »avto-ikonični umetnosti« novozelandskih ljudstev: pri znancu, anatomu, si je namreč nameraval priskrbeti človeško glavo, ki naj bi jo potem sušili v peči pri Benthamu doma.⁴⁷ Ni povsem jasno, ali je bil ta poskus potem tudi dejansko opravljen ali ne – tudi če bi bil, ga prav gotovo ne bi obečali na veliki zvon –, Bentham pa v *Avto-ikoni* vendarle omenja poskuse »počasnega izsuševanja vlage iz človeške glave« (*the slow exhaustion of the moisture from the human head*), ki se »izvajajo tudi v tej deželi« in ki »obetajo popoln uspeh.«⁴⁸

3. *Dialogues des Morts*

In kako natanko bi lahko avto-ikonizirani mrtvi »prispevali k sreči živih«? Po Benthamu bi lahko avto-ikone živim med drugim koristile tudi s svojo *theatrical, or dramatic use*,⁴⁹ gledališko oziroma dramsko uporabnostjo.

Avto-ikonizem bi namreč omogočil povsem novo vrsto teatra, v katerem bi kot igralci nastopale same avto-ikone. Avto-ikone bi na odru govorile in

47. Prim. John Bowring, *Autobiographical Recollections* (London: H. S. King, 1877), 343; navajamo po Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London,« 78.

48. Bentham, *Auto-Icon*, 2.

49. *Ibid.*, 12.

gestikulirale; animirane bi bile ali od znotraj (premikali bi jih pritlikavci, skriti pod njihovimi oblekami) ali pa od zunaj (s pomočjo vrvi, s katerimi bi upravljale osebe, skrite pod odrom); s posebnimi pripravami bi bilo mogoče tudi doseči, da bi bilo videti, kakor da dihajo in da glas – tega bi avto-ikonam posodili igralci – prihaja iz njihovih ust; ker bi koža na obrazu »zaradi postopka izsuševanja postala bolj ali manj rjavkasta,« bi bilo avto-ikone treba tudi naličiti⁵⁰ itn. Da bi torej iz njih iztisnili še zadnje dobro, ki so ga zmožni, bi bilo treba mrtve tako rekoč znova obuditi v življenje.

Ne le, da bi v avto-ikoničnem teatru nastopali mrtvi s svojimi telesi – benthamovski avto-ikonični teater bi bil torej pravcati ples okostnjakov oziroma mrtvaški ples –, mrtvi bi s svojimi telesi tudi *igrali sami sebe*, nastopali bi v vlogah samih sebe. Tako bi, na primer, v Shakespearovem *Juliju Cezarju*, ki bi bil uprizorjen v skladu z Benthamovimi principi avto-ikonizma, v naslovni vlogi nastopal kar Julij Cezar sam oziroma njegova avto-ikona. »Kateri igralec lahko Julija Cezarja igra bolje, kot lahko prav Julij Cezar, kot avto-ikona, igra samega sebe?« – bi se brez dvoma lahko glasil prvi stavek manifesta benthamovskega avto-ikoničnega teatra. V benthamovskem avto-ikoničnem teatru bi bile potemtakem prav vse vloge posthumni ekvivalent Hitchcockovih tako imenovanih *cameo appearances* v njegovih filmih, se pravi kratkih prizorov, v katerih se za hip pokaže sam Hitchcock – in seveda igra samega sebe. Še več, avto-ikonični teater bi tudi omogočil, da se znotraj posameznih uprizoritev tako rekoč 'v živo' srečajo in soočijo liki, ki so sicer živeli stoletja ali celo tisočletja narazen.

In v tem duhu Bentham skicira nekaj možnih dialogov, ki bi jih lahko uprizorili v avto-ikoničnem teatru. Dialogi so razvrščeni po posameznih znanstvenih disciplinah: etika, matematika, politika⁵¹ itn. Vsak od nastopajočih bi govoril o svojem delu in o svojih dosežkih. Med nastopajočimi srečamo imena, ki segajo od Konfucija preko Aristotela in Evklida pa vse do pred kratkim umrlih veličin, kot so recimo Locke, Newton in D'Alembert. V prav vseh skiciranih dialogih se med nastopajočimi vztrajno ponavlja eno ime – namreč sam Bentham. Bentham sam bi torej nastopal v prav vseh teh predstavah in seveda igral samega sebe – podobno kot Hitchcock nastopa v vseh svojih filmih in igra predvsem samega sebe. A medtem ko Hitchcocka v njegovih filmih vidimo samo za nekaj bežnih trenutkov, Bentham v svojih predstavah samemu

50. *Ibid.*, 13.

51. *Ibid.*, 14-15.

sebi nameni absolutno centralne vloge, v katerih bi lahko svoje vsestranske dosežke primerjal z dosežki velikih imen, avtoritet v posameznih znanstvenih disciplinah. Bentham tudi do najmanjših podrobnosti izdela koreografijo mrtvih teles na odru in določi sam ceremonial: ko bi bili na odru že zbrani vsi zastopniki določene znanstvene discipline, bi kot zadnji na oder prišel Bentham, eden od sogovornikov bi pristopil k njemu, mu stisnil roko in ga v imenu nastopajočih pozdravil; nato bi mu po vrsti predstavil vse ostale, začeniši z najstarejšim, in mu ob vsakem v grobem orisal njegove poglobitve dosežke znotraj posamezne znanstvene discipline.⁵² Za sam potek dialogov pa je dovolj značilen tale dialog o etiki med »modrecem iz 30-tih let devetnajstega stoletja našega štetja,« tj. Benthamom, in »modrecem iz četrtega stoletja pred našim štetjem,« tj. Aristotelom:

»V svojem delu o etiki pravite, da je dobro v tej ali oni obliki smoter prav vseh ljudi. Minilo je že dva tisoč let in v vsem tem času ni na tem področju nihče drug dosegel ničesar. Besedi, ki ustreza dobremu, nihče ni dal njenega natančnega in jasnega pomena tako, da bi govor o dobrem in zlu prevedel v govor o ugodju in bolečini...«⁵³

Nihče – razen samega Benthama seveda, ki je imel prav to, se pravi parafrazo oziroma prevajanje govornice, v kateri nastopajo izrazi, ki se nanašajo na abstraktne in obskurne bitnosti, katerih realnost je zgolj »verbalna,« v govornico, v kateri nastopajo izključno izrazi, ki se nanašajo na zaznavne, realno obstoječe bitnosti, kot sta ugodje in bolečina, za enega izmed svojih poglobitvenih dosežkov! Povsem ista zgodba se ponovi tudi v Benthamovih dialogih z Evklidom in Newtonom o matematiki, z Lockom o politiki,⁵⁴ itn.

Dialogov med temi mrtvimi seveda ne bi bilo mogoče uprizoriti avto-ikonično – z izjemo samega Benthama namreč nihče od naštetih ne bi več mogel nastopiti v vlogi samega sebe. Če bi glede natančnega ontološkega statusa njihovih duš, ki bi obstajale ločeno od telesa, Bentham morda še omahoval – so »izpeljane *realne*« ali »izpeljane *fiktivne* bitnosti?«⁵⁵ –, pa glede samih (njihovih) teles ne more biti nobenega dvoma: »zaznavnih realnih bitnosti,« ki bi v zunanjem svetu tudi še po njihovi smrti ustrezale imenom Benthamovih

52. *Ibid.*, 13.

53. *Ibid.*, 14.

54. *Ibid.*, 14-15.

55. Prim. Bentham, »Fragment o ontologiji,« str. 109, op. 6.

sogovornikov, namreč ni. Danes, se pravi več kot stoletje in pol po Benthamovi smrti, bi bila takšna uprizoritev sicer načelno mogoča, le da bi bil izbor Benthamovih soigralcev in sogovornikov precej omejen: edini eminentni modreci, ki bi lahko poleg Benthama igrali sami sebe po svoji smrti, bi bili, recimo, Lenin (brez težav si lahko zamislimo dialog med Benthamom in Leninom, recimo o ontologiji, v katerem bi sogovornika družno udrihala čez Berkeleyja in njegovo prepričanje o neobstoju materije, pri čemer bi Bentham najverjetneje citiral svoj *Fragment o ontologiji*, Lenin pa *Materializem in empiriokriticizem...*), Ho Ši Minh, Mao Zedong, Kim Il Sung in morda še kdo – seznam nastopajočih bi bil v vsakem primeru hitro izčrpan. Podobno kot Bentham, so bili tudi vsi naštetih »avto-ikonizirani«; vsi tudi še po svoji smrti reprezentirajo sami sebe (sami sebe reprezentirajo neprimerno bolj ustrezno, kot Bentham reprezentira samega sebe: za razliko od Benthamove avto-ikone so namreč njihova balzamirana trupla brez dvoma »boljša kot kipi«), vsi so enoznačno »svoji lastni kipi« oziroma »svoji lastni spomeniki« – hkrati pa niso prav nič več kot to, namreč spomeniki samim sebi. Kar bi namreč avtorja *Avto-ikone* zmotilo na vseh naštetih avto-ikoniziranih mislecih, je prav to, da vsi reprezentirajo sami sebe kot mrtve, kot mrličje: čeprav so videti natanko tako, kot so bili videti takrat, ko so še živeli, pa ležijo kot mrtva trupla, z zaprtimi očmi, medtem ko Bentham sam sedi na stolu, na katerem je vedno sedel, in z odprtimi (steklenimi) očmi nemo zre predse, na glavi ima klobuk, v rokah pa svojo najljubšo sprehajalno palico, kakor da bi bil ravnokar prišel od kod in sedel ali pa kakor da bo vsak hip vstal in odšel na *antejentacular circumgyration* (kar je bil njegov priljubljeni izraz za sprehod pred zajtrkom) – z eno besedo, kakor da bi bil živ. Medtem ko je Benthamova avto-ikona v sklepih gibljiva (po potrebi jo je mogoče tudi razstaviti na dele),⁵⁶ pa rigidnih balzamiranih trupel ne bi bilo mogoče animirati, oživiti niti na odru – v avto-ikoničnem teatru, ki oživlja mrtve tako, da uprizarja dialoge med njimi, bi torej Lenin, Ho Ši Minh, Mao Zedong in Kim Il Sung sami sebe lahko igrali samo v trenutku svoje smrti. Morda bi Bentham prav v tem, da Lenin, Ho Ši Minh, Mao Zedong in Kim Il Sung sami sebe reprezentirajo kot mrtve, videl razlog, da njihova balzamirana trupla niso »odpravila potrebe po kipih,« ampak so, nasprotno, zaplodila tako rekoč nepregledno množico podob, ki jih reprezentirajo kot žive – to pa kljub dejstvu, da so ta trupla sama brez dvoma »boljša

56. Prim. Ruth Richardson in Brian Hurwitz, »Jeremy Bentham's self image: an exemplary request for dissection,« *British Medical Journal* 295 (Julij 1987): 197.

kot kipi. «Čprav Lenin, Ho Ši Minh, Mao Zedong in Kim Il Sung najbrž tudi kot taki »prispevajo k sreči živih,« pa iz njih ni bilo »iztisnjeno« vse dobro, ki so ga zmožni – služijo namreč samo *anatomico-moral instruction*,⁵⁷ anatomsko-moralni vzgoji, ne pa tudi »gledališkimi oziroma dramskimi« smotrom –, tako da je seveda vprašanje, ali to »iztisnjeno« dobro zares odtehta *the evil done*,⁵⁸ nanešeno zlo (se pravi stroške): medtem ko je po besedah Zbarskega, ki je skoraj dve desetletji delal v laboratoriju Leninovega mavzoleja v Moskvi, nad Leninovim balzamiranim truplom še nekaj let nazaj bdelo več kot sto znanstvenikov – histologov, anatomov, biokemikov itn. –, ki so truplo ves čas obnavljali z drago, več milijonov dolarjev vredno opremo in posebnimi kemikalijami,⁵⁹ pa so Benthamovo avto-ikono od leta 1832 do danes obnovili samo dvakrat, in sicer obakrat tako, da so preprosto očistili in zakrpali od moljev načeta oblačila, zamenjali slamo in predivo, dodali vrečko naftalina in vstavili šopek sivke...⁶⁰

Spomnimo se na hitro nekaterih nevšečnosti z mrtvim človeškim telesom oziroma truplom v srednjeveški filozofiji: če je umna duša edina substancialna forma v človeškem telesu, potem za telo mrtvega Kristusa ni mogoče reči, da je istovetno s telesom živega Kristusa, saj je vse, kar mrtvo telo, se pravi telo, ki ga je zapustila njegova duša in je začelo razpadati na osnovne štiri elemente, družiti s telesom živega Kristusa, zgolj prvotna materija; če pa za mrtvo telo na križu ni mogoče reči, da je istovetno s telesom živega Kristusa, potem seveda ne more biti predmet čaščenja itn.⁶¹ Utilitaristični filozof si s tem ne dela težav, ampak odločno zapiše: *a man's Auto-Icon is his own self*.⁶² Spremenjen v avto-ikono, je »relativno nepokvarljivi del« materije, ki jo za sabo pusti smrt, istoveten s telesom živega človeka in potemtakem ustrezen predmet čaščenja (ali zaničevanja), to pa celo do te mere, da bodo ljudje že za življenja temeljito pretehtali svoja načrtovana dejanja z mislimi na sodbo, ki je bodo v očeh soljudi

57. Bentham, *Auto-Icon*, 7.

58. *Ibid.*, 1.

59. Prim. Ilya Zbarsky in Samuel Hutchinson, *Lenin's Embalmers*, prev. Barbara Bray (London: The Harvill Press, 1998), 181.

60. Prim. Richardson in Hurwitz, »Jeremy Bentham's self image: an exemplary bequest for dissection,« 196.

61. Prim. Anthony Kenny, *Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 47; za izvirno rešitev tega problema, glej Mojster Eckhart, *Did the Forms of the Elements Remain in the Body of Christ while Dying on the Cross?*, v: *Parisian Questions and Prologues*, prev. Armand A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), 71-5.

62. Bentham, *Auto-Icon*, 10.

deležni po svoji smrti: *What will be said of my Auto-Icon hereafter?*⁶³ Javno mnenje bo tisto, ki bo avto-ikonam določilo njihovo mesto v *temple of honour*, templju časti, ali v *temple of dishonour*,⁶⁴ templju sramote; ker pa tega mesta najbrž ne bo mogoče vedno enoznačno določiti, Bentham svojo sekularno verzijo nebes in pekla dopolni še z *Auto-Icon purgatory*,⁶⁵ avto-ikoničnim purgatorijem oziroma vicami, se pravi templjem, v katerem bodo avto-ikone, razstavljene z glavami, obrnjenimi navzdol, čakale na dokončno sodbo javnega mnenja. Čeprav utilitaristična eshatologija ne more obljubljeni posmrtnega trpljenja oziroma ugodja – avto-ikone so namreč zgolj »brezčutna« trupla –, pa lahko s tem, da avto-ikone za vedno izpostavi očem javnosti, »v polje mišljenja in delovanja« vendarle vnese »nove moralne in politične motive,«⁶⁶ je prepričan Bentham.

Še več, Bentham celo napove svetniški status svoje avto-ikone; samega sebe tako rekoč *vnajprej* razglasi za blaženega. Res je sicer, da svojo avto-ikono označi zgolj kot *quasi sacred*,⁶⁷ vendar tega ne stori zaradi tega, ker bi bil pretirano skromen, ampak zaradi tega, ker se (nekvalificirane) oznake svetosti drži stigma številnih zlorab iz preteklosti.⁶⁸ Bentham se potemtakem za pol-svetniški status odloči v dobri veri, da bo predpona *quasi* napravila samo oznako svetosti »znosno« oziroma sprejemljivo, in ne zaradi tega, ker bi verjel, da bi bila sama nekvalificirana oznaka svetosti v primeru njegove avto-ikone kakorkoli pretirana ali neumestna. In kako bo prišlo do napovedane beatifikacije? Ko bodo principi avto-ikonizma enkrat splošno sprejeti, se pravi, ko bodo ljudje začeli avto-ikonizirati umrle po Benthamovem zgledu, bodo avto-ikone zbudile radovednost, in sicer *virtuous curiosity*,⁶⁹ krepostno radovednost. Ljudje bodo začeli romati k avto-ikonam »vrlih,« »krepostnih posameznikov,« »dobrotnikov človeštva,« se pravi tistih, ki so v življenju ravnali v skladu z Benthamovim principom »največje sreče največjega števila«. Avto-ikone vrlih, krepostnih posameznikov bodo »v svoji molčečnosti zgovorni pridigarji«; nauk, ki ga bodo avto-ikone oznanjale romarjem, pa bo tale: *Go thou and do likewise*,⁷⁰ pojdi in tudi sam ravnaj enako! Kar se bo torej na ta način širilo, bo prav samo

63. *Ibid.*, 7.

64. *Ibid.*, 6.

65. *Ibid.*, 7.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, 15.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, 7.

70. *Ibid.*

vrlo, krepostno ravnanje, se pravi ravnanje v skladu z Benthamovim principom koristnosti oziroma največje sreče.

Medtem ko bodo k avto-ikonam dobrotnikov romale najširše ljudske množice, se pravi vsi tisti, ki bodo avto-ikone dobrotnikov častili zaradi dobrega, ki so jim ga storili dobrotniki, pa bodo k Benthamovi lastni avto-ikoni romali zgolj izbrani posamezniki, namreč *votaries of the greatest-happiness principle*,⁷¹ privrženci principa največje sreče, se pravi tisti, ki bodo vedeli, da je bilo samo to dobro, zaradi katerega so avto-ikone dobrotnikov v očeh množic vredne čaščenja, vselej rezultat njihovega delovanja v skladu z Benthamovim principom največje sreče. Avto-ikono samega Benthama bodo torej častili tisti izmed častilcev avto-ikon dobrotnikov, ki so razumeli sporočilo teh avto-ikon in potemtaka že ravnajo v skladu s principom največje sreče, se pravi tisti, ki so tudi sami dobrotniki, z eno besedo, tisti, ki bodo po smrti tudi sami čaščeni. Častili jo bodo torej spreobrnjenci, tisti, ki so uzrli samo resnico principa največje sreče, se pravi tisti, ki delijo Benthamovo prepričanje, da je prav ta princip edini pravi in da morajo biti potemtaka vsi tisti principi, ki se od njega razlikujejo, »nujno napačni« – da bi dokazali, da je katerikoli od slednjih res napačen, po Benthamu zadošča že *just to show it to be what it is*, to, da preprosto pokažemo, da je to, kar je, se pravi princip, ki se kakorkoli razlikuje od principa koristnosti: *to state it is to confute it*,⁷² pravi Bentham; če pa, po drugi strani, poskušamo pobiti princip koristnosti, ga vedno pobijamo z razlogi, ki smo jih nevede izpeljali *from that very principle itself*,⁷³ iz samega tega principa: se pravi, s samim tem, ko ga pobijamo, princip koristnosti samo še bolj utrjujemo –, z eno besedo, tisti, ki so uvideli, da je ta, ki je prvi vpeljal princip koristnosti oziroma največje sreče (princip, ki bo vladal večno: zadnji dan vladavine tega principa bo sovpadel s koncem sveta,⁷⁴ je prepričan Bentham), sam prav zaradi tega največji dobrotnik človeštva.

Če bodo torej spreobrnjenci oziroma »privrženci principa največje sreče« vse tiste avto-ikone, ki jih bodo častili, častili zaradi Benthama, se pravi vselej zaradi nekoga drugega, pa bodo Benthamovo avto-ikono, se pravi avto-ikono tistega, zaradi katerega so vse ostale avto-ikone v njihovih očeh sploh šele vredne čaščenja, častili zaradi njega samega. Čeprav bo – podobno kot avtoikone

71. *Ibid.*, 15.

72. Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (Buffalo: Prometheus, 1988), 8.

73. *Ibid.*, 4-5.

74. Bentham, *Auto-Icon*, 15.

vseh ostalih slavnih osebnosti – tudi Benthamova lastna avto-ikona zgolj *a senseless carcass of the biped*,⁷⁵ brezčutno truplo dvonožca, pa bo edina, ki bo v očeh spreobrnjencev deležna vzvišenega, (pol-)svetniškega statusa – to pa zato, ker bo med vsemi edina, ki bo vredna čaščenja zaradi *tistega, ki ga reprezentira, se pravi sama po sebi*.

Bentham je v oporoki naročil svojim učencem, naj takrat, kadar se bodo zbrali z namenom, da počastijo spomin na »utemeljitelja principa največje sreče,« v sobo, v kateri bo potekala spominska slovesnost, vsakokrat prinesejo tudi njegovo avto-ikono in jo posadijo za mizo, pri kateri bodo sedeli.⁷⁶ Medtem ko se na čelu različnih sekt po smrti njihovih ustanoviteljev, katerih imena sekte praviloma nosijo, izmenjujejo številni voditelji, pa bo Bentham sekti, ki nosi njegovo ime, sam predsedoval tudi še po svoji smrti. Takole pravi sam v *Avto-ikoni*:

»Ko bo Bentham enkrat umrl (v spominu bo živel večno!) – kdo naj predseduje Benthamovemu združenju? Kdo drug kot sam Bentham! Vanj bodo uprte vse oči, njemu bodo namenjeni vsi govori.«⁷⁷

Njegovo ohranjeno truplo bo torej omogočalo, da bo lahko tudi še po njegovi smrti sekti njegovih privrženecv ime, ki ga nosi, »fizično (*bodily*) predsedovalo v obliki avto-ikone«.⁷⁸

Če bi hoteli poiskati vzporednico v filozofski literaturi, bi nemara lahko rekli, da se Benthamova *Avto-ikona* bere podobno kot druga polovica petega dela Spinozove *Etike*, kjer Spinoza radikalno spremeni ton in se posveti pretresu »trajanja duha brez ozira na telo« (E5p20s),⁷⁹ medtem ko Benthama zanima *trajanje telesa brez ozira na duha*. Medtem ko Spinozova pozornost velja delu človeškega duha, ki je večn, pa Benthamova pozornost velja *delu človeškega telesa, ki je večn*: če je Spinoza verjel, da »človeški duh ne more biti popolnoma uničen skupaj s telesom« in da »od njega ostane nekaj, kar je večno« (E5p23),⁸⁰ pa je Bentham brez dvoma verjel, da od *samega človeškega telesa* po njegovi

75. *Ibid.*, 7.

76. Za celoten tekst Benthamove oporoke glej Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London,« 80.

77. Bentham, *Auto-Icon*, 5.

78. *Ibid.*

79. Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska Matica, 1963), 345.

80. *Ibid.*, 346.

smrti ostane nekaj, kar je *imperishable*,⁸¹ neminljivo, večno, namreč njegov »relativno nepokvarljivi del,« spremljen v avto-ikono. Medtem ko se je Spinozovega projekta v *Etiki* oprijelo ime *alternative, secular salvation*,⁸² alternativna, sekularna odrešitev (duha), pa bi Benthamov projekt v *Avto-ikoni* lahko označili kot *alternativno, sekularno vstajenje telesa*.

4. Telo in *Psycho*

Za najzvestejšega privrženca Benthamovih principov avto-ikonizma bi nemara lahko veljal prav Norman Bates iz Hitchcockovega filma *Psycho*. Njegov odnos do mrtvih teles namreč ni nič manj utilitaren od Benthamovega; podobno kot Bentham tudi Norman verjame »v ohranjevalno moč taksidermije«,⁸³ kot beremo v romanu. Norman materinega mrtvega telesa ne prepusti naravnemu razkroju, ampak ga izkoplje iz groba, taksidermično obdela in ohrani kot njeno najbolj ustrezno reprezentacijo; podobno kot Normanovi nagačeni ptiči – krokarji in sove – je tudi gospa Bates še po smrti »svoja lastna podoba« oziroma »svoj lasten kip.« Res je sicer, da je avto-ikona gospe Bates, ki jo je izdelal Norman, videti nekoliko manj prepričljiva kot avto-ikona samega Benthama, ne smemo pa pozabiti, da slednja svoj prepričljivi videz v prvi vrsti dolguje prav dejstvu, da je bila Benthamova izsušena glava kasneje nadomeščena z voščeno kopijo, v katero so vstavljene steklene oči v Benthamovi lastni barvi. Umetne oči so edina stvar, pri kateri je bil Bentham pripravljen popustiti in odstopiti od strogih principov avto-ikonizma; samo oči so lahko tisto, kar na njegovem telesu po smrti ne bo avto-ikonično. (Par steklenih oči, ki naj bi kasneje krasile njegovo izsušeno glavo, si je dal Bentham izdelati že dve desetletji pred smrtjo in jih je potem nosil naokrog v žepih in z veseljem razkazoval prijateljem.)⁸⁴ Po besedah Zbarskega umetne oči krasijo tudi Leninovo balzamirano glavo.⁸⁵ Po drugi strani pa Norman na avto-ikoni svoje matere raje ohrani izsušeno glavo in pusti očesne votline v njej prazne, kakor da bi izdal principe avto-ikonizma. Čeprav torej gospa Bates, kot avto-ikona,

81. Bentham, *Auto-Icon*, 12.

82. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 154.

83. Robert Bloch, *Psycho* (London: Bloomsbury, 1997), 149.

84. Prim. Marmoy, »The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College, London,« 84.

85. Prim. Zbarsky in Hutchinson, *Lenin's Embalmers*, 85.

ni več podobna sama sebi, pa v Normanovih očeh samo sebe vendarle reprezentira bolj ustrezno kot pa Bentham in Lenin reprezentirata sama sebe.

Norman tudi teles svojih preostalih dveh žrtev – Marion in detektiva Arbogasta – ne prepusti kar tako naravnemu razkroju, ampak ju potopi v močvirje, kjer se lahko mrtva telesa bolj ali manj nedotaknjena ohranijo še dolga leta (močvirje kot kraj, kjer so se človeška trupla v preteklosti že ohranila, omenja tudi Bentham).⁸⁶ Četudi bi ju izvlekli iz močvirja leta po njuni smrti, bi Marion in Arbogast še vedno reprezentirala sama sebe; podobno kot gospa Bates bi bila tudi Marion in Arbogast še vedno »svoji lastni podobi,« »svoja lastna kipa.« Njuni naravno avto-ikonizirani telesi bi bili nemara videti celo bolj prepričljivi kot pa taksidermično obdelano telo gospe Bates. Norman potemtakem očitno še vedno eksperimentira v avto-ikonični umetnosti, išče najbolj ustrezen postopek itn.

Še več, na le do mrtvih teles, ampak tudi do same taksidermije, se pravi do postopka, s katerim mrtve šele napravimo koristne živim, ima utilitaren odnos. Ne le, da je *stuffing things*, nagačevanje stvari, cenen konjiček – »Nagačevanje niti ni tako drago, kot bi si morda mislili,« pravi Norman. »V resnici je zelo poceni. Saj veste, igle, sukanec, žagovina. Edina stvar, ki sploh kaj stane, so kemikalije...«⁸⁷ – in Norman potemtakem dobro iz mrtvih iztiska ob minimalnih vložkih, ampak je obenem tudi *more than a hobby*, več kot konjiček: medtem ko si ljudje s konjički navadno zgolj »krajšajo čas«, pa ga Norman z nagačevanjem stvari ustvarjalno »zapolnjuje.«⁸⁸ Še preden so torej lahko izročeni v »nadaljnjo uporabo živim,« mrtvi že koristijo njemu samemu: nagačevanje stvari je tisto, kar ga navdaja z občutkom zadovoljstva, nagačevanje stvari je sredstvo njegove samorealizacije – z eno besedo, nagačevanje mrtvih je tisto, za kar Norman živi.

Ne le pri tradiciji utilitarizma, Norman se v svojem pragmatičnem odnosu do mrtvih teles navdihuje tudi pri njegovih neposrednih predhodnikih: Norman smrti teles, ki bodo kasneje koristila živim, ne prepušča naključju – nagačuje in avto-ikonizira namreč prav telesa svojih žrtev (ne le gospa Bates, tudi nagačeni krokarji in sove prav gotovo niso umrli naravne smrti, ampak so morali biti uplenjeni). V svojem pobesnelem, zblaznelem utilitarizmu je torej Norman podoben razvpitima morilcema Burku in Haru, ki sta morila z

86. Bentham, *Auto-Icon*, 1.

87. *Alfred Hitchcock's Psycho*, ur. Richard J. Anobile (London: Pan Books, 1974), 78.

88. *Ibid.*

namenom, da bi telesa njunih žrtev potem lahko služila utilitarnim ciljem: medtem ko so telesa njunih žrtev služila benthamovskemu »prehodnemu«, se pravi »raztelesitvenemu oziroma anatomskemu« smotru, pa telesa Normanovih žrtev – tako mati kakor tudi krokarji in sove – služijo benthamovskemu »trajnemu«, se pravi »ohranitvenemu oziroma kiparskemu« smotru. Mimogrede, ko Burka zasačijo, tudi njega obsodijo na obešenje z javnim raztelesenjem; se pravi tisti, ki je anatome oskrboval s trupli za raztelesenje, po smrti tudi sam konča na njihovi mizi; tisti, ki je moril z namenom, da bi telesa njegovih žrtev potem lahko služila utilitarnim ciljem, je tudi sam umorjen, njegovo lastno telo pa izročeno v »nadaljnjo uporabo živim«. Burkovo telo pa ni služilo le »prehodnemu«, ampak tudi »trajnemu« smotru: sodnik je namreč odredil, da morajo po usmrtitvi in opravljenem raztelesenju Burkov skelet znova sestaviti in ohraniti v spomin na njegove okrutne zločine.⁸⁹ In tako lahko Burka vidimo še danes – razstavljen v muzeju edinburške Univerze še danes reprezentira sam sebe, še danes je »svoja lastna podoba«, svoja lastna ikona. Ali ni navsezadnje prav ta eksemplarična kazen tudi tista, na katero Hitchcock obsodi Normana, ko ga ob koncu filma pokaže, kako nepremično sedi in zre predse? Ali ni Norman v tem trenutku srhljivo podoben svoji nagačeni materi in Benthamu? Ali ni torej videti, kot da bi bil Norman živ nagačen, saj je vse, kar bo odslej počel, samo še to, da bo reprezentiral samega sebe? Norman to navsezadnje uvidi tudi sam, ko v romanu z materinim glasom sklene, da bo najbolje, če se pretvarja, da je *a stuffed figure*, nagačen lik – *a harmless stuffed figure that couldn't hurt or be hurt but merely exist forever*.⁹⁰ Ali ni potemtakem Norman obsojen na to, da s svojim telesom eksemplificira »nadaljnjo uporabnost mrtvih« še pred smrtjo?

In končno, Norman materino nagačeno telo, se pravi njeno avto-ikono, uporabi tudi v »gledališki oziroma dramski« smoter. Kot smo videli, bi si bil Bentham želel, da bi bili njegovi filozofski monologi po njegovi smrti uprizorjeni kot dialogi med njim in nekaterimi znamenitimi mrtvimi misleci (in prav z namenom, da bi v teh dialogih med mrtvimi lahko igral samega sebe, je dal Bentham svoje telo po smrti nagačiti). Do te uprizoritve seveda ni nikoli prišlo, navsezadnje že zato ne, ker telesa tistih, s katerimi bi si bil želel po smrti razpravljati, niso bila ohranjena. Norman Bates pa Benthamovo fantazmo avto-ikoničnega teatra *udejani*: njegovi fantazmatski scenariji se ne odvijajo

89. Prim. Richardson, *Death, Dissection and the Destitute*, 143; glej tudi str. 340, op. 52.

90. Bloch, *Psycho*, 152.

zgolj v njegovi glavi, se pravi v obliki imaginarnih pogovorov oziroma notranjih monologov, ampak so uprizorjeni v obliki dialogov med njim in njegovo mrtvo materjo, ki v tej predstavi s svojim nagačenim telesom igra samo sebe, Norman pa je tisti, ki njeno telo (oziroma avto-ikono) animira in mu posodi svoj glas. »Kateri igralec lahko mojo mater igra bolje, kot lahko prav moja mati, kot avto-ikona, igra samo sebe?« – bi se Norman prav gotovo strinjal z manifestom benthamovskega avto-ikoničnega teatra.

Immanuel Kant

O FORMI IN TEMELJIH SENZIBILNEGA
IN INTELIGIBILNEGA SVETA

Prvi razdelek

O pojmu sveta nasploh

§ 1

Kakor se pri substancialno sestavljenem analiza zaključí šele z delom, ki ni celota, tj. z ENOSTAVNIM; tako se sinteza zaključí šele s celoto, ki ni del, tj. s SVETOM.

Pri pričujoči ekspoziciji našega osnovnega pojma sem poleg značilnosti, ki spadajo k razločnemu spoznanju predmeta, nekoliko upošteval tudi *dvojnost* njegovega *nastanka* iz narave duha; nastopi lahko kot zgled, kako bi se dalo globlje dojeti metodo v metafiziki in se mi zato zdi zares priporočljiva. Nekaj drugega je namreč, če si izhajajoč iz danih delov s pomočjo abstraktnega pojma razuma mislimo *sestavitev* celote; nekaj drugega, če poskušamo ta splošni *pojem*, kot nekakšen problem uma, *izpeljati* s pomočjo čutne spoznavne zmožnosti, tj. če si ga poskušamo predstaviti in konkretno skozi razločen zor. Prvo se zgodi skozi *pojem sestavitve* nasploh, kolikor je pod njim vsebovanih več značilnosti (v medsebojnem odnosu), torej skozi razumske in obče predstave; drugo pa sloni na *pogojih* časa, kolikor je skozi sosledno dodajanje dela delu *pojem sestavljenega* možen na genetičen način, tj. skozi *sintezo*, in spada k zakonom *zora*. Če je dano nekaj substancialno sestavljenega, prav tako zlahka pridemo do predstave enostavnih delov, s tem da nasploh odpravimo razumski *pojem sestavitve*; kar namreč ostane, potem ko je odstranjena vsa povezava, je *enostavno*. Po zakonih intuitivnega spoznanja pa se to zgodi šele tedaj, tj. vsa povezava je odpravljena šele tedaj, ko se od dane *celote* vrnemo nazaj do *vseh možnih delov*, tj. skozi *analizo*,* ki sama zopet sloni na pogoju časa. Ker pa je za nekaj

* Izrazoma analiza in sinteza se v splošnem pripisuje dvojen pomen. Sinteza je namreč ali *kvalitativna*, kot progres v zaporedju *subordiniranih* členov od temelja do utemeljenega, ali

sestavljenega potrebno *mnoštvo* delov in za celoto *celokupnost*, ne bosta niti analiza niti sinteza dovršeni, in potemtakem niti skozi prvo ne bo nastal pojem *enostavnega* niti skozi drugo pojem *celote*, če ne bosta mogli biti opravljeni v končnem in določljivem času.

Toda ker pri *kontinuirani velikosti regres* od celote do vseh navedljivih delov *nima meja* in ker enako pri *neskončnem progres* od delov do dane celote prav tako *nima meja* in zato dovršena analiza po eni strani in dovršena sinteza po drugi nista mogoči, si torej po zakonih zrenja v prvem primeru ne moremo dovršeno misliti celote glede na *sestavitev* ne v drugem *sestavljenega* glede na *celovitost*. In ker se *nepredstavljivo* in *nemogočno* običajno jemlje v enakem pomenu, je od tod razvidno, kako to, da mnogi zavračajo tako pojem *kontinuiranega* kot *neskončnega*, kolikor je pač njuna predstava, *po zakonih intuitivnega spoznanja*, povsem nemogoča. A čeprav tu ne zastopam stvari teh pojmov, ki so bili izgnani iz nemalo šol, še zlasti ne stvari prvega,* bo vendar zelo pomembno opozoriti, da so tisti, ki uporabljajo tako na glavo postavljen način dokazovanja, zabredli v najhujšo zmoto. Kajti kar *oporeka* zakonom razuma in uma, je seveda res nemogoče; kar pa, ker je predmet čistega uma, zgolj *ni podvrženo* zakonom intuitivnega spoznanja, zaradi tega še ni nemogoče. To neskladje med *čutno* in *razumsko* zmožnostjo (katerih ustroj bom takoj prikazal) nam namreč kaže le to, da

kvantitativna, kot progres v zaporedju *koordiniranih* členov od danega dela do njegovih dopolnil do celote. Podobno je tudi analiza, vzeta v prvem smislu, *regres od utemeljenega do temelja*, v drugem pomenu pa *regres od celote do njenih možnih oz. posrednih delov*, tj. do delov delov, in tako ni delitev, temveč podelitev danega sestavljenega. Tako sintezo kot analizo tukaj jemljemo samo v drugem pomenu.

- * Tisti, ki zavračajo dejansko matematično neskončno, si precej olajšajo delo. Izmislijo si namreč takšno definicijo neskončnega, da lahko iz nje izklesajo kakšno protislovje. Pri njih *neskončno* pomeni *velikost*, od katere *ni možna večja*, in matematično neskončno je množstvo (navedljivih enot), od katerega ni možno večje. Ker pa ti za *neskončno* postavijo *maksimum*, največje množstvo pa ni možno, zlahka izpeljejo sklep proti neskončnemu, ki so si ga izmislili sami. Ali pa neskončno množstvo imenujejo *neskončno število* in pokažejo, da je to nesmiselno, kar je vsekakor očitno, vendar se tako bojujejo zgolj z namišljenimi sencami. Če pa bi matematično neskončno pojmovali kot velikost, ki je, v razmerju do kake mere kot enote, *mnoštvo*, ki je *večje od vsakega števila*; če bi nadalje opazili, da *merljivost* tu označuje samo razmerje do merila človeškega razuma, preko katerega se zgolj z *soslednim* dodajanjem enega enemu lahko dokopljemo do *določenega pojma množva* in le z *izvedbo* tega progressa v končnem času do *dovršenega* pojma, ki se imenuje *število*; tedaj bi zelo dobro uvideli, da tisto, kar se ne sklada z določenim zakonom nekega subjekta, zato še ne presega vsega razumevanja; kajti obstaja lahko razum, čeprav seveda ne človeški, ki bi lahko brez *soslednega* polaganja merila z enim pogledom razločno zajel množstvo.

tistih *abstraktnih predstav*, ki jih je prejel od razuma, duh često ne zmore izpeljati in *concreto* in jih tako pretvoriti v zore. To subjektivno nasprotovanje pa se najpogosteje lažno kaže kot neko *objektivno* protislovje in neprevidne zlahka zavede v to zmoto, da omejitve, s katerimi je obdan človeški duh, jemljejo za tiste, v katere so zajeta sama bistva reči.

Če dokaz izvajamo z razlogi razuma, postane sicer hitro očitno: če je, po pričevanju čutov ali od kod drugod, enkrat dano nekaj substancialno sestavljenega, obstajata tako enostavno kot svet. V naši definiciji sem zato s prstom pokazal tudi na vzroke, vsebovane v ustroju subjekta, da ne bi bil pojem sveta videti zgolj arbitraren in, kakor se dogaja v matematiki, narejen le za to, da bi iz njega izpeljali nasledke. Kajti duh, ki motri pojem sestavljenega, tako v razstavljanju kot sestavljanju terja in pričakuje meje, v katerih bi se tako v poti nazaj kakor naprej lahko zaustavil.

§ 2

Pri definiciji sveta je potrebno upoštevati tele momente:

I. MATERJA (v transcendentalnem smislu), tj. *deli*, ki so tukaj vzeti za *substance*. Zaradi skladnosti naše definicije z običajnim pomenom besede bi lahko bili povsem brez skrbi, saj gre tu takorekoč le za neki problem, ki se poraja po zakonih uma: kako se lahko več substanc združi v eno in na katerih pogojih sloni to, da to eno ni del drugega. Vendar nam tu pride naproti še pomen besede svet, kakor je razširjen v vsakdanji rabi. Nihče namreč ne prišteva *akcidenc* kot *delov* k svetu, temveč zgolj kot *določila* k stanju. Zato se tako imenovani *egoistični* svet, ki je dovršen z eno samo enostavno substanco in njenimi akcidencami, precej neprimerno imenuje svet, razen morda namišljeni. Zaradi istega razloga zaporedja soslednega (namreč stanj) ne smemo uvrščati v svetovno celoto kot del; modifikacije namreč niso *deli* subjekta, temveč nekaj z njim *utemeljenega*. Slednjič tukaj nisem vključil v pretres narave substanc, ki tvorijo svet, ali so *naključne* ali nujne, niti nisem takega določila kar tako vtaknil v definicijo, da bi ga pozneje, kot se dogaja, s kakšnim izbranim dlakocepstvom potegnil ven iz nje, temveč bom pozneje pokazal, da je mogoče iz tukaj postavljenih pogojev povsem zadostno sklepati na naključnost.

II. FORMA, ki obstoji v *koordinaciji* substanc in ne v *subordinaciji*. *Koordinirani* členi se namreč nanašajo drug na drugega kot dopolnila do celote, *subordinirani* pa kot povzročeno in vzrok oz. nasploh kot temelj in utemeljeno. Prvo razmerje je vzajemno in *homonimno*, tako da se vsak prirejeni člen nanaša na drugega kot določujoč in obenem kot določen; drugo je *heteronimno*, namreč

z ene strani je zgolj razmerje odvisnosti in z druge vzročnosti. Koordinacija je tu pojmovana kot *realna* in objektivna, ne kot idealna in oprta zgolj na samovoljo subjekta, s katero lahko katerokoli množstvo poljubno vzamemo skupaj in izoblikujemo celoto. Če namreč strnemo več členov, brez težav vzpostavimo *celoto predstave*, vendar zato še ne *predstave celote*. Če bi zato morda obstajale kake celote substanc, ki ne bi bile zvezane med seboj z nobeno povezavo, njihova strnitev, s katero duh stisne množstvo v idealno eno, ne bi označevala nič drugega kot množstvo svetov, zaobjetih v eni misli. Povezavo, ki tvori *bistveno* formo sveta, pa obravnavamo kot temelj *možnih vplivov* substanc, ki tvorijo svet. Dejanski vpliv namreč ne sodi k bistvu, temveč k stanju, in tudi same prehodne moči, ki so vzroki vplivov, predpostavljajo neki temelj, skozi katerega je možno, da se stanja več substanc, katerih subsistenca je sicer med seboj neodvisna, nanašajo druga na drugo kot utemeljena; če bi odstopili od tega temelja, prehodne moči v svetu ne bi več mogli imeti za možno. In ta za svet *bistvena forma* je ravno zato *nespremenljiva* in ni izpostavljena nobeni spremeni. In to najprej iz *logičnega temelja*: ker vsaka sprememba predpostavlja identiteto subjekta, medtem ko si določila sledijo. Zato svet, ki skozi vsa svoja sosledna stanja ostaja isti svet, ohranja isto temeljno formo. Kajti za identiteto celote ne zadošča identiteta *delov*, temveč je potrebna identiteta karakteristične *sestavitve*. Predvsem pa isto sledi iz *realnega temelja*. Kajti ker narava sveta, ki je prvi notranji temelj vseh spremenljivih določil, pripadajočih k njegovemu stanju, ne more biti nasprotna sama sebi, je po naravi, tj. sama od sebe, nespremenljiva; in tako je v vsakem svetu dana neka forma, ki jo je potrebno pripisati k njegovi naravi, stalna, nespremenljiva, kot trajni temelj vsake naključne in prehodne forme, ki pripada k stanju sveta. Tiste, ki se jim zdi ta raziskava odveč, bodo pretentali pojmi prostora in časa kot primarnih pogojev, danih že samih po sebi, zaradi katerih naj bi bilo, in to brez vsakega drugega temelja, ne samo možno, temveč tudi nujno, da se več dejanskih členov nanaša drug na drugega kot sopripadajoči deli in tvorijo celoto. Vendar bom kmalu pokazal, da ta pojma nikakor nista *umski* in objektivni *predstavi* kakšne povezave, temveč *fenomena*, ki sicer pričata o nekem skupnem temelju obče povezave, a ga ne prikažeta.

III. VESOLJNOST, ki je *absolutna* celokupnost sopripadajočih delov. Kajti ko imamo *odnos* do kakega danega sestavljenega, čeprav je ta morda še lahko del drugega, vseeno vedno dobimo neko komparativno celokupnost, namreč tistih delov, ki pripadajo tisti velikosti. Tukaj pa razumemo, da so vsi tisti členi, ki se kot sopripadajoči deli vzajemno nanšajo na *kakršnokoli* celoto, postavljeni

kot združeni. Ta absolutna *celovitost* ima morda na sebi videz vsakdanjega in zlahka dostopnega pojma, še zlasti če je izražena negativno, kakor v definiciji; toda ob globljem premisleku se zdi, da postavlja križ za filozofa. Kajti težko je dojeti, kako se more neko *nikoli dovršljivo zaporedje od večnosti* sledečih si stanj veselja zvesti v *celoto*, ki vključuje popolnoma vse premene. Saj je pač že zaradi same neskončnosti nujno, da nima *meje*, in zato ni zaporedja soslednih stanj, ki ne bi bilo del drugega, tako da se zaradi tega razloga zdi celovita dovršitev ali *absolutna celovitost* povsem izključena. Kajti tudi če pojem dela vzamemo obče, tako da vse, kar je vsebovano pod tem pojmom, če to obravnavamo kot postavljeno v isti vrsti, tvori eno, se vseeno zdi, da pojem *celote* zahteva, da moramo tiste dele *vzeti hkrati*; kar pa v danem primeru ni mogoče. Ker namreč celotnemu zaporedju ne sledi nič in ker, če postavimo zaporedje soslednih členov, v njem ni ničesar, čemur ne bi nič sledilo, razen zadnjega člena, bi iz tega izhajalo, da v večnosti obstaja zadnji člen, kar pa je nesmiselno. Morda bi si kdo mislil, da težava, ki pesti celovitost sosledno neskončnega, pri *hkratnem neskončnem* odpade, ker se zdi, da hkratnost izrecno izraža strnitev *vsega v istem času*. Toda, če sprejmemo hkratno neskončno, moramo dopustiti tudi celovitost sosledno neskončnega; če pa je druga zanikana, je odpravljena tudi prva. Kajti hkratno neskončno nudi neizčrpno materijo večnosti, da se sosledoma napreduje skozi njegove neštevilne dele v neskončno, in vendar naj bi bilo to zaporedje, prosto vseh števil, dejansko dano v hkratnem neskončnem, tako da bi bilo neko zaporedje, ki ga s soslednim dodajanjem ne bi mogli nikoli dovršiti, vseeno navedljivo kot *celo*. Kdor se hoče izviti iz tega perečega vprašanja, lahko pripomni, da koordinacija več tako soslednih kot hkratnih členov (ker namreč sloni na pojmih časa) ne spada k *razumskemu* pojmu celote, temveč zgolj k pogojem *čutnega zora*; in da torej, čeprav nista pojmljiva čutno, zato še ne nehata biti razumska pojma. Kajti za ta pojem je dovolj, da so, vseeno kako, dani koordinirani členi in da so vsi mišljeni kot pripadajoči k enemu.

Drugi razdelek

O razločku med senzibilnim in inteligibilnim nasploh

§ 3

Čutnost [sensualitas] je *dovzetnost* subjekta, skozi katero je možno, da je njegovo predstavno stanje na določen način aficirano od prisotnosti kakega predmeta. *Razumskost* (umskost) je *zmožnost* subjekta, skozi katero si lahko

predstavlja nekaj, kar zaradi njegovega ustroja ne more vdreti v njegove čute. Predmet čutnosti je senzibilno; kar pa ne vsebuje ničesar drugega kot tisto, kar je mogoče spoznati skozi razumskost, je inteligibilno. Predmet prve vrste se je v šoli starih imenoval *fenomen*, predmet druge vrste *noumen*. Spoznanje, kolikor je podvrženo zakonom čutnosti, je *čutno* [*sensitiva*], tisto, ki je podvrženo zakonom razumskosti, *razumsko* ali *umsko*.

§ 4

Ker je potemtakem vse, kar v spoznanju spada k čutnemu, odvisno od posebnega ustroja subjekta, kolikor je od prisotnosti predmetov sposoben te ali one spremembe, ta ustroj pa je zaradi raznolikosti subjektov pri različnih lahko različen; in ker se vsako spoznanje, ki ni pod takim subjektivnim pogojem, nanaša le na objekt: je iz tega razvidno, da so čutne misli predstave reči, *kakor se pojavljajo*, razumske pa, *kakor so*. V predstavi čutov pa je najprej nekaj, kar bi imenovali materija, namreč *občutek*, poleg tega pa tudi nekaj, kar se lahko imenuje *forma*, namreč *podoba senzibilnega*, ki se vzpostavi, kolikor je raznoterje, ki aficira čute, po nekem naravnem zakonu duha koordinirano med seboj. Nadalje, tako kakor občutek, ki tvori *materijo* predstave čutov, razkriva prisotnost nečesa senzibilnega, a je po kvaliteti odvisen od narave subjekta, kakor je spremenljiv od tistega predmeta: tako tudi *forma* te predstave priča o nekem odnosu ali razmerju med tistim, kar je občuteno, vendar v pravem smislu ni obris ali nekakšna shema tistega predmeta, temveč nič drugega kot neki duhu lastni zakon, da koordinira med seboj občutke, ki izhajajo od prisotnosti predmeta. Kajti s formo ali podobo predmeti ne zadevajo čutov; in da bi se raznotero predmeta, ki aficira čute, strnilo v neko celoto predstave, za to je potreben neki notranji temelj duha, skozi katerega, v skladu s stalnimi in vrojenimi zakoni, tisto raznoterje prejme neko vrsto *podobe*.

§ 5

K spoznanju čutov torej spadata tako materija, ki je občutek in zaradi katere se ta spoznanja imenujejo spoznanja *čutov*, kot forma, zaradi katere se, tudi če je brez vsakega občutka, predstave imenujejo *čutne*. Kar pa po drugi strani zadeva *razumsko*, je predvsem potrebno opozoriti, da je raba razuma ali višje zmožnosti duše dvojna: s prvo so dani pojmi sami, ali reči ali odnosov, in to je REALNA RABA; z drugo pa so pojmi, vseeno od kod izvirajo, le *subordinirani*, namreč nižji višjim (preko skupnih značilnosti), in primerjani med seboj po načelu protislovja, in ta raba se imenuje LOGIČNA RABA. A če je logična raba

razuma skupna vsem znanostim, za realno to ne velja. Kajti ne glede na to, kako je dano kako spoznanje, ga obravnavamo ali kot vsebovanega pod značilnostjo, skupno večim, ali kot v nasprotju z njo, in to se zgodi ali neposredno in naravnost, kakor v *sodbah* za razločno, ali posredno, kakor v *sklepih* za adekvatno spoznanje. Če so torej čutna spoznanja dana, so z logično rabo razuma čutna spoznanja subordinirana drugim čutnim spoznanjem kot skupnim pojmom in fenomenom bolj splošnim zakonom fenomenov. Zelo pomembno pa je tu pripomniti, da moramo spoznanja vselej imeti za čutna, naj je bila logična raba razuma v zvezi z njimi še tako obsežna. Kajti spoznanja se imenujejo čutna *zaradi nastanka, ne zaradi primerjave* glede na identiteto ali nasprotje. Zato so najsplošnejši empirični zakoni še vedno zakoni čutov in tudi temelji čutne forme, ki jih najdemo v geometriji, (določeni odnosi v prostoru) še vedno ne presežejo področja čutnega, naj se razum še toliko ukvarja z njimi in iz čutno danega (skozi čisti zor) po logičnih zakonih izvaja svoje sklepe. Pri senzualnem in fenomenih pa se tisto, kar predhodi logični rabi razuma, imenuje *pojav*, medtem ko se reflektirano spoznanje, ki nastane z razumsko primerjavo več pojavov, imenuje *izkustvo*. Od pojava do izkustva je potemtakem zgolj ta pot, ki pelje skozi refleksijo v skladu z logično rabo razuma. Splošni izkustveni pojmi se imenujejo *empirični* in predmeti *fenomeni*, zakoni tako izkustva kot nasploh vsega čutnega spoznanja pa se imenujejo zakoni pojavov. Empirični pojmi zato z zvedbo na večjo občost ne postanejo razumski v *realnem smislu* in ne sežejo preko vrste čutnega spoznanja, temveč, naj se skozi abstrakcijo povzpnejo še tako daleč, še naprej v nedoločeno ostanejo čutni.

§ 6

Kar pa zadeva razumsko v strogem pomenu, pri katerem je *raba razuma realna*: taki pojmi, tako predmetov kot odnosov, so dani skozi samo naravo razuma ter niso abstrahirani iz nobene rabe čutov in tudi ne vsebujejo nobene forme čutnega spoznanja kot takega. Tukaj pa je potrebno opozoriti na zelo veliko dvoumnost izraza *abstrakten*; menim, da jo je bolje odstraniti že vnaprej, da ne bi umazala naše raziskave o razumskem. Ustrežneje je namreč reči *abstrahirati od nečesa in ne abstrahirati nekaj*. Prvo označuje, da v kakem pojmu nismo pozorni na ostalo, naj bo kakorkoli že povezano z njim; drugo pa, da je pojem dan le in concreto in ga nato ločimo od tistega, kar je povezano z njim. Potemtakem razumski pojem *abstrahira* od vsega čutnega in *ni abstrahiran* iz čutnega, in nemara bi ga bilo bolje imenovati *abstrahirajoči* kot *abstraktni* pojem. Zaradi tega je razumske pojme primerneje imenovati *čiste predstave*, tiste pojme, ki so dani le empirično, pa *abstraktne*.

§ 7

Od tod je razvidno, da je čutno slabo opredeljeno kot tisto, kar je spoznano *zmedeno*, razumsko pa kot tisto, česar spoznanje je *razločno*. Kajti to so le *logični* razločki in sploh *ne zadevajo danega*, ki je podlaga vsake logične primerjave. Čutno pa je lahko povsem razločno in razumsko skrajno zmedeno. Prvo opažamo v prototipu čutnega spoznanja, v *geometriji*, drugo v organonu vseh razumskih spoznanj, v *metafiziki*, in naj se ta še tako trudi, da bi razgnala meglo zmede, ki obdaja navadni razum, je očitno, da pri tem ni vedno tako uspešna kot prva. Vendar kljub temu vsako od teh spoznanj ohrani znamenje svojega porekla, tako da se prva, naj bodo še tako razločna, zaradi izvora imenujejo čutna, druga pa, naj so še tako zmedena, ostanejo razumska: takšni so npr. *moralni* pojmi, ki jih ni mogoče spoznati skozi izkustvo, temveč le s čistim razumom samim. Bojim pa se, da je slavni WOLFF s tem razločkom med čutnim in razumskim, ki je zanj le logičen, morda, v veliko škodo za filozofijo, v celoti odpravil tisti najplemenitejši običaj starodavnosti, da se razpravlja *o ustroju fenomenov in noumenov*, in odvrnil duhove od njihove raziskave k pogosto drobnim logičnim vprašanjem.

§ 8

Filozofija, ki vsebuje prva *načela* rabe *čistega razuma*, je METAFIZIKA. Znanost, ki je njena *propedeutika*, pa podaja razloček med čutnim in razumskim spoznanjem in njen primer bomo podali v tej naši disertaciji. Ker torej v metafiziki ni empiričnih načel, pojmov, ki nastopajo v njej, ne smemo iskati v čutih, temveč v sami naravi čistega razuma. Vendar to niso *vrojeni* pojmi, temveč so abstrahirani iz zakonov, lastnih našemu duhu, in so torej *pridobljeni* (tako, da smo pozorni na dejanja duha ob priložnosti izkustva). Te vrste so možnost, obstoj, nujnost, substanca, vzrok itn. s svojimi nasprotki in korelati; ker ti pojmi nikoli ne vstopajo kot deli v nobeno predstavo čutov, nikakor ne morejo biti abstrahirani iz nje.

§ 9

Razumska spoznanja imajo zlasti dva cilja. Prvi je *elenktičen*, kjer je njihova korist negativna, ko namreč čutno pojmovano odvrta od noumenov, in čeprav znanosti ne popeljejo naprej niti za širino nohta, jo vsaj zavarujejo pred okužbo zmote. Drugi je *dogmatičen*: v skladu s tem ciljem se splošna načela čistega razuma, kakor jih podajata ontologija ali racionalna psihologija, stekajo proti nekemu vzoru, ki ga je mogoče pojmovati le s čistimi razumom in ki glede

realnosti tvori skupno mero vsega ostalega, in to je POPOLNOST kot NOUMENON. Ta pa je takšna ali v teoretičnem* ali praktičnem smislu. V prvem smislu je to najvišje bitje, BOG, v drugem MORALNA POPOLNOST. Kolikor torej *moralna filozofija* podaja prva načela presojanja, je spoznavna le s čistim razumom in sama spada k čisti filozofiji, in ker je Epikur njene kriterije prestavil v občutek ugodja in neugodja, je z vso pravico deležen graje, podobno kot nekateri novi, ki so mu od daleč do nekoč sledili, npr. Shaftesbury in njegovi privrženci. V vsakem rodu tistega, česar količina je spremenljiva, pa je skupna mera in spoznavni temelj *maksimum*. *Maksimum popolnosti* se v naših časih imenuje *ideal*, pri Platonu ideja (na primer njegova ideja republike), in je temelj vsega, kar je vsebovano pod splošnim pojmom kake popolnosti, kolikor velja, da je mogoče nižje stopnje določiti le z omejitvijo maksimuma; Bog, ki je kot ideal popolnosti spoznavni temelj, pa je kot realno obstoječ obenem temelj nastanka sploh vsake popolnosti.

§ 10

O razumskem (človek) nima *zora*, temveč le *simbolično spoznanje*, in razumevanje je mogoče le skozi obče pojme in abstracto, ne skozi posamične in concreto. Vsi naši zori so namreč vezani na neki temelj forme, pod katero duh lahko edino razloči nekaj neposredno oz. kot *posamično* in tega ne more pojmovati samo diskurzivno skozi splošne pojme. Ta formalni temelj našega zora (prostor in čas) pa je pogoj, pod katerim je lahko nekaj predmet naših čutov, in torej, kot pogoj čutnega spoznanja, ni sredstvo za razumski zor. Poleg tega je vsa materija našega spoznanja dana zgolj od čutov, noumena kot takega pa ni mogoče pojmovati skozi predstave, povzete od čutov; zato je pojem inteligibilnega kot takega brez vseh *danosti* človeškega zora. *Zor* našega duha je namreč vselej *pasiven*; in je potemtakem možen zgolj toliko, kolikor lahko nekaj aficira naše čute. Božji zor, ki je temelj predmetov in ne utemeljen z njimi, saj je neodvisen, pa je arhetip in je zato popolnoma razumski.

§ 11

Čeprav so fenomeni pravzaprav le podobe reči in ne ideje in čeprav ne izražajo notranje in absolutne kvalitete predmetov, pa je vseeno njihovo spoznanje povsem resnično. Kajti prvič, kolikor so pojmi oz. aprehenzije čutov,

* Nekaj obravnavamo teoretično, kolikor upoštevamo le tisto, kar pripada kakemu bitju, praktično pa, če preudarjamo, kaj mu mora biti lastno skozi svobodo.

kot povzročeni pričajo o prisotnosti predmetov, kar je proti idealizmu. Kolikor pa obravnavamo sodbe o čutno spoznanem, resnica v sojenju obstoji v skladnosti predikata z danim subjektom; ker pa je pojem subjekta, kolikor je fenomen, dan le v razmerju do čutne spoznavne zmožnosti in če so nato v skladu z njim tudi predikati dani kot čutno zaznavni, je očitno, da predstave subjekta in predikata nastanejo po skupnih zakonih in tako nudijo oporo za povsem resnično spoznanje.

§ 12

Vse, kar se na naše čute nanaša kot predmet, je fenomen, kar pa ne zadeva čutov in vsebuje le posamično formo čutnosti, spada k čistemu zoru (tj. zoru, ki je brez vseh občutkov, vendar zato še ni razumski). Fenomene obravnavamo in podajamo, *prvič*, zunanjšega čuta v empirični FIZIKI, *drugič*, notranjšega čuta v empirični PSIHOLOGII. Čisti zor (pri človeku) pa ni obči oz. logični pojem, *pod katerim*, temveč posamični, *v katerem* mislimo vse senzibilno, in zato vsebuje pojma prostora in časa; ker ta pojma glede *kvalitete* ne določata ničesar o senzibilnem, sta predmet znanosti le glede *kvantitete*. Tako čista matematika obravnava *prostor* v čisti GEOMETRIJI, *čas* v čisti MEHANIKI. Tema se pridruži še neki pojem, ki je v sebi celo razumski, vendar njegovo udejanjenje in concreto zahteva pomoč pojmov časa in prostora (zaradi soslednega dodajanja večih in hkratnega postavljanja drugega ob drugem), in to je pojem *števila*, o katerem govori ARITMETIKA. Čista matematika, ki podaja formo vsega našega čutnega spoznanja, je torej organon vsakega intuitivnega in razločnega spoznanja; in ker sta njena predmeta ne samo formalna temelja vsega zora, temveč sta tudi sama *izvorna zora*, čista matematika nudi drugim vzor povsem resničnega spoznanja in hkrati največje razvidnosti. Glede *senzualnega torej obstaja znanost*, čeprav, ker gre za fenomene, pri njem ni realne dejavnosti razuma, temveč le logična; iz tega je razvidno, v kakšnem smislu moramo oceniti tiste, ki so črpali iz eleatske šole in so fenomenom odrekli znanost.

Tretji razdelek

O temeljih forme senzibilnega sveta

§ 13

Temelj forme vesolja je tisto, kar vsebuje temelj obče povezave, po kateri vse substance in njihova stanja spadajo k isti celoti, ki se imenuje *svet*. Temelj

forme *senzibilnega sveta* je tisto, kar vsebuje temelj *obče povezave* vsega, kar je *fenomen*. Forma *inteligibilnega sveta* pozna objektivni temelj, tj. neki vzrok, skozi katerega se vzpostavi povezava na sebi obstoječega. Svet, kolikor ga obravnavamo kot fenomen, tj. v odnosu do čutnosti človeškega duha, pa pozna zgolj subjektivni temelj forme, tj. določeni zakon duha, po katerem je nujno, da vse, kar je (zaradi svoje kvalitete) lahko predmet čutov, se zdi, *nujno* spada k isti celoti. Karkoli je že torej temelj forme senzibilnega sveta, ta vendarle zajema le *dejansko*, za kar se domneva, da lahko *pade v čute*, in zato ne zajema niti nematerialnih substanc, ki so kot take že po definiciji v celoti izključene iz zunanjih čutov, niti vzroka sveta, ki, saj prav skozenj obstaja duh sam in je obdarjen z nekim čutom, ne more biti predmet čutov. Ta absolutno prva formalna temelja *vesolja* kot *fenomena*, ki sta povsem obča in takorekoč shemi in pogoja vsega drugega v človeškem čutnem spoznanju, sta dva, čas in prostor, kot bom takoj pokazal.

§ 14 O času

1. *Predstava časa ne izvira od čutov, temveč jo ti že predpostavljajo*. Kajti ali je to, kar vdre v čute, hkrati ali drugo za drugim, si je mogoče predstavljati le skozi predstavo časa; in sosledje ne proizvede pojma časa, temveč se že navezuje nanj. Zato je pojem časa, kot da bi bil pridobljen skozi izkustvo, zelo slabo definiran z zaporedjem dejanskega, ki obstoji drugo za drugim. Kajti kaj pomeni besedica *za*, lahko razumem šele tedaj, ko že imam pojem časa. Drugo *za drugim* je namreč to, kar obstaja v *različnih časih*, kakor je *hkrati* to, kar obstaja v *istem času*.

2. *Predstava časa je singularna*, ne obča. Vsak čas si namreč vedno mislimo kot del enega in istega neizmernege časa. Če si mislimo dve leti, si jih lahko predstavljamo le tako, da je njun položaj med seboj določen, in če si ne sledita neposredno, le tako, da sta povezana med seboj z nekim vmesnim časom. Kateri od različnih časov je *prej* in kateri *pozneje*, pa na noben način ni mogoče definirati s kakšnimi razumu pojmljivimi značilnostmi, razen če nočemo zapasti v prepovedani krog, in tega ne razločimo drugače kot skozi posamični zor. Poleg tega si vse dejansko zamišljamo kot postavljeno v času in ne kot vsebovano *pod* njegovim splošnim pojmom, kot neka skupna značilnost.

3. *Predstava časa je torej zor*, in ker si ga predstavljamo pred vsakim občutkom, kot pogoj odnosov, ki nastopajo ob senzibilnem, ni zor čutov, temveč *čisti zor*.

4. *Čas je kontinuirana velikost* in temelj zakonov kontinuuma v spremembah vesolja. Kontinuirana je namreč velikost, ki ne sestoji iz enostavnih delov. Ker

pa so s časom mišljena zgolj razmerja, ne da bi obstajalo karkoli bivajočega, kar bi bilo v razmerju med seboj, je v času kot velikosti sestavitvev takšna, da če bi si jo mislili kot v celoti odpravljeno, od nje ne bi ostalo popolnoma nič več. Tisto sestavljeno, od katerega ne ostane popolnoma nič več, potem ko je odpravljena vsa sestavitvev, pa ne sestoji iz enostavnih delov. Torej itn. Vsak poljubni del časa je potemtakem zopet čas, in enostavno, ki je v času, namreč *trenutki*, niso njegovi deli, temveč *meje*, med katerimi leži neki čas. Kajti z dvema danima trenutkoma je čas dan le toliko, kolikor si v njiju sledi kaj dejanskega; zato mora biti poleg danega trenutka nujno dan tudi neki čas, v katerega zadnjem delu je drugi trenutek.

Metafizični zakon kontinuitete pa se glasi tako: *Vse spremembe so kontinuirane* ali tekoče, tj. nasprotna stanja si sledijo le skozi neko vmesno zaporedje različnih stanj. Kajti ker sta dve nasprotni stanji v različnih trenutkih časa, med dvema trenutkoma pa je vedno neki vmesni čas, v katerega neskončnem zaporedju trenutkov substanca ni niti v enem niti v drugem od danih stanj, vseeno pa ne v nobenem, bo torej v različnih stanjih, in tako naprej v neskončno.

Da bi ta Leibnizov zakon podvrgel preizkusu, slavni Kästner poziva njegove zagovornike,* naj dokažejo, da *kontinuirano gibanje točke skozi vse stranice trikotnika ni možno*; in če sprejmemo zakon kontinuitete, je to res potrebno dokazati. Tukaj je zahtevani dokaz. Naj tri črke ABC označujejo tri vogelne točke premočrtnega trikotnika. Če naj gibajoča se točka v kontinuiranem gibanju prepotuje daljice AB, BC, CA, tj. celotni obseg lika, se mora skozi točko B gibati v smeri AB in skozi isto točko B tudi v smeri BC. Ker pa sta ti gibanji različni, ne moreta biti *hkratni*. Torej je trenutek prisotnosti gibljive točke v obratu B, kolikor se giblje v smeri AB, različen od trenutka prisotnosti gibljive točke v istem obratu B, kolikor se giblje po smeri BC. Toda med dvema trenutkoma je čas, torej je gibajoča se točka v isti točki prisotna nekaj časa, tj. *miruje*, in zato ne potuje v kontinuiranem gibanju, kar je v nasprotju s predpostavko. Isti dokaz velja za gibanje po poljubnih premih črtah, ki vsebujejo kak določljiv kot. Torej telo v kontinuiranem gibanju spreminja smer le po črti, katere nobeden del ni prem, tj. po krivulji, v skladu z Leibnizovim mnenjem.

5. Čas ni nekaj objektivnega in realnega, niti substanca niti akcidenca niti razmerje, temveč je subjektivni, človeškemu duhu po naravi nujni pogoj, da

* *Höhere Mechanik*, str. 354.

vse senzibilno po določenem zakonu koordinira med seboj, in *čisti zor*. Substance in akcidence namreč koordiniramo, tako glede na hkratnost kot glede na sosledje, le skozi pojem časa; in zato je pojem časa, kot temelj forme, predhoden pojmu le-teh. Kar pa zadeva njihova razna razmerja oz. odnose, kolikor nastopajo v čutih, ali so namreč hkrati ali drug za drugim, pa to ne vključuje nič drugega kot položaje, ki jih je potrebno določiti v času, ali v isti točki časa ali v različnih.

Tisti, ki zagovarjajo objektivno realnost časa, si ga zamišljajo ali kot nekakšen kontinuirani tok v obstoju, tudi brez vsake obstoječe reči (skrajno nesmiselna izmišljotina), kakor trdijo zlasti angleški filozofi, ali pa kot realno abstrakcijo iz sosledja notranjih stanj, kakor trdijo Leibniz in privrženci. Napačnost drugega mnenja pa se v zadostni meri razkrije sama od sebe s prepovedanim krogom v definiciji časa in poleg tega povsem zanemarja *hkratnost*,* najpomembnejši nasledek časa, in tako zelo preobrne vso rabo zdravega uma, da namesto da bi bili zakoni gibanja določeni po meri časa, trdi, da je sam čas glede na svojo naravo določen s tistim, kar je opaženo v gibanju ali poljubnem sosledju notranjih sprememb, s čimer je povsem odpravljena vsa gotovost pravih. Da pa *velikosti* časa ne moremo oceniti drugače kot in concreto, namreč *ali z gibanjem ali z zaporedjem misli*, izhaja od tod, da pojem časa sloni zgolj na notranjem zakonu duha in ni nekakšen vrojeni zor, zaradi česar se tisto dejanje duha, ko koordinira svoje občutke, lahko vzbudi le s pomočjo čutov. V resnici nikakor ni mogoče, da bi kdo pojem časa kdaj s pomočjo uma izpeljal in prikazal od kod drugod, saj ga vse prej tudi samo načelo protislovja že predpostavlja in si ga polaga v osnovo kot svoj pogoj. A in ne A si *oporekata* le, če si ju mislimo *hkrati* (tj. v istem času) *o istem*, medtem ko drugo *za drugim* (v različnih časih) *lahko pripadata* istemu. Zato možnost sprememb ni misljiva drugače kot v času, in ni čas misljiv skozi spremembe, temveč obratno.

6. Čeprav je *čas*, postavljen v sebi in absolutno, imaginarno bitje, je vseeno, kolikor pripada nespremenljivemu zakonu senzibilnega kot takega, povsem

* Kar je *hkrati*, to ni zato, ker si ne bi sledilo. Kajti če odstranimo sosledje, sicer odpravimo neko povezavo, ki je obstajala skozi zaporedje časa, vendar od tod še ne nastane takoj neko *drugo* resnično razmerje, kakršna je povezava vsega v istem trenutku. Hkratno je namreč ravno tako povezano z istim trenutkom časa, kakor je sosledno z različnimi. Čeprav ima zato čas samo eno razsežnost, pa *vsepričujočnost* časa (če govorim z Newtonom), po kateri je vse čutno misljivo *nekdaj*, vseeno doda velikosti dejanskega neko *drugo* razsežnost, kolikor je to takorekoč odvisno od iste točke časa. Kajti če čas označimo s premo črto, ki se nadaljuje v neskončno, in hkratno v poljubni točki časa z urejeno priloženimi črtami, bo tako nastala površina predstavljala *svet kot pojav*, tako glede na substanco kot glede na akcidence.

resničen pojem in pogoj intuitivne predstave, ki se razteza v neskončno na vse možne predmete čutov. Ker namreč hkratno kot tako ne more nastopiti pred čuti drugače kot s pomočjo časa, spremembe pa obstajajo le toliko, kolikor so misljive v času, je razvidno, da ta pojem vsebuje občo formo predmetov in da se morajo torej vsi v svetu zaznavni dogodki, vsa gibanja in vse notranje menjave nujno skladati z aksiomi, ki jih spoznamo o času in smo jih deloma prikazali tudi mi, ker *so le pod temi pogoji lahko predmeti čutov in koordinirani*. Zato je nesmiselno, če hočemo proti prvim postulatoma čistega časa, npr. proti kontinuiteti itn., nastopiti z orožjem uma, saj ti postulati sledijo nekim zakonom, od katerih ni nič primarnejšega in nič starejšega, in saj celo sam um pri rabi načela protislovja ne more pogrešati podpore tega pojma; tako zelo primaren in izvoren je.

7. Čas je potemtakem absolutno prvi *formalni temelj senzibilnega sveta*. Kajti vse, kar je kakorkoli senzibilno, je mogoče misliti zgolj na ta način, da je postavljeno ali hkrati ali drugo za drugim, potemtakem da je takorekoč vsebovano v razponu edinega časa in je po določenem položaju v medsebojnem odnosu, tako da se skozi ta pojem, najprimarnejši od vsega čutnega, nujno vzpostavi formalna celota, ki ni del druge, tj. *svet kot fenomen*.

§ 15 O prostoru

A. *Pojem prostora ni abstrahiran iz zunanjih zaznav*. Kajti da je nekaj postavljeno zunaj mene, si ne morem zamišljati drugače, kot da si to predstavljam kot v nekem mestu, ki je drugačno od tistega, v katerem sem sam, in tudi reči si ne morem predstavljati kot vsaksebi drugače, kot da jih postavim v različna mesta prostora. Možnost zunanjih predstav kot takih torej že *predpostavlja* pojem prostora in ga ne *ustvari*; tako tudi to, kar je v prostoru, aficira čute, medtem ko samega prostora ni mogoče pridobiti iz čutov.

B. *Pojem prostora je singularna predstava*, ki zajema vse v sebi, in ne abstraktni in skupni pojem, ki vsebuje kaj *pod seboj*. Kajti čemur pravimo *mnogi prostori*, so zgolj deli istega neizmernega prostora, ki so v medsebojnem odnosu po določenem položaju, in kubični čevelj si lahko zamišljamo zgolj tako, da je na vse strani zamejen z obdajajočim ga prostorom.

C. *Pojem prostora je potemtakem čist zor*; saj je posamični pojem, ni narejen iz občutkov, temveč je temeljna forma vsega zunanjega občutka. V resnici ta čisti zor hitro opazimo pri geometrijskih aksiomih in poljubnih duhovnih konstrukcijah postulatov ali celo problemov. Kajti da v prostoru ni več kot treh razsežnosti; da je med dvema točkama ena sama premica; da se iz dane točke

na ravnini z dano daljico opiše krog, itn., tega ne moremo sklepati iz kakega občega pojma prostora, temveč lahko samo takorekoč in *concreto opazimo* v njem. Kaj v danem prostoru leži proti eni strani in kaj je obrnjeno proti nasprotni, ni mogoče z nobeno ostroumnostjo duha opisati diskurzivno ali zvesti na razumske značilnosti. Prav tako pri popolnoma podobnih in enakih, vendar nekongruentnih telesih, kakršna so leva in desna roka (kolikor si ju zamišljamo zgolj po razsežnosti) ali sferična trikotnika iz dveh nasprotnih polobel, obstaja neka različnost, zaradi katere ni možno, da bi meje razsežnosti sovpadale, čeprav bi se po vsem, kar je mogoče izraziti z značilnostmi, ki so razumljive duhu preko govorice, morale prekrivati med seboj; iz tega je razvidno, da nam tu edino nekakšen čisti zor omogoča opaziti različnost, namreč nekongruentnost. Zato uporablja geometrija načela, ki so ne samo nedvomna in diskurzivna, temveč tudi zapadejo pod pogled duha, in *razvidnost* v dokazih (ki je jasnost gotovega spoznanja, kolikor je primerljiva s spoznanjem čutov) je v njej ne samo največja, temveč celo edina, ki obstaja v čistih znanostih, in *vzor* in sredstvo v drugih znanostih; kajti ker geometrija obravnava *razmerja prostora*, katerega pojem vsebuje v sebi samo formo vsega zora čutov, je lahko v tistem, kar je zaznano od zunanjega čuta, nekaj jasno in dojemljivo zgolj s posredovanjem tistega zora, s katerega obravnavo se ukvarja ta znanost. Sicer pa geometrija svojih občih stavkov ne dokazuje tako, da bi predmet mislila skozi obči pojem, kakor se dogaja v umskem, temveč ga postavi pred oči skozi posamični zor, kakor se dogaja v čutnem.*

D. *Prostor ni nekaj objektivnega in realnega*, niti substanca niti akcidenca niti razmerje; *temveč je subjektiven in idealen* in takorekoč po nekem stalnem zakonu iz narave duha izhajajoča shema, da koordinira med seboj popolnoma vse, kar zunanje občuti. Tisti, ki zagovarjajo realnost prostora, si prostor zamišljajo ali kot *absolutni* in neizmerni *vsebnik* možnih reči, mnenje, ki mu je za Angleži naklonjena večina geometrov, ali pa trdijo, da je prostor razmerje obstoječih reči *samo*, ki z odstranitvijo reči povsem izgine, in je misljivo le pri dejanskem, kakor za Leibnizom trdi večina naših. Kar zadeva tisto prvo prazno izmišljotino uma, ta spada v pravljični svet, saj si izmišlja resnična neskončna

* Da si moramo prostor nujno zamišljati kot kontinuirano velikost, tukaj izpuščam, ker je to lahko dokazati. Od tod pa to, da enostavno v prostoru ni del, temveč meja. Meja je nasploh tisto v kontinuirani velikosti, kar vsebuje temelj omejitvev. Prostor, ki ni meja drugega, je *zapolnjen (trden)*. Meja trdnega je *površina*, površine *črta*, črte *točka*. Obstajajo torej tri vrste meje v prostoru, kakor so tri razsežnosti. Dve od teh meja (površina in črta) sta tudi sami meji prostora. Pojem *meje* se ne nanaša na nobeno drugo velikost kot na prostor in čas.

razmerja brez vsakih bitij, ki bi bila v medsebojnem razmerju. Vendar pa tisti, ki zatavajo v drugo mnenje, zabredejo še v precej hujšo zmoto. Kajti medtem ko prvi zgolj postavljajo ovire nekaterim umskim oziroma k noumenom spadajočim pojmom, ki so za razum poleg tega skrajno skriti, npr. vprašanje o duhovnem svetu, o vseprisotnosti itn.; pa drugi odkrito oporekajo fenomenom in najzanesljivejšemu razlagalcu vseh pojavov, geometriji. Kajti – da ne postavim v središče očitnega kroga, v katerega se nujno zapletejo v definiciji prostora – geometrijo vržejo z vrha gotovosti in jo nato izročijo v presojo tistim znanostim, katerih načela so empirična. Kajti če so vse lastnosti prostora povzete zgolj skozi izkustvo od zunanjih razmerij, imajo aksiomi geometrije zgolj komparativno občost, kakor jo pridobimo skozi indukcijo, tj. ki seže enako daleč kot opažanja, zgolj nujnost po določenih zakonih narave, zgolj poljubno izgotovljeno natančnost, in tako obstaja upanje, kakor se dogaja v empiričnem, da bomo nekoč odkrili prostor, ki je obdarjen z drugimi primarnimi lastnostmi, in morda dvočrtni in premočrtni.

E. Čeprav je pojem prostora kot nečesa, kar objektivno in realno spada h kakemu bitju ali lastnosti, imaginaren, je kljub temu, v odnosu do česar koli senzibilnega, vseeno ne samo povsem resničen, temveč tudi temelj vse resnice v zunanji čutnosti. Kajti reči se ne morejo pojavljati čutom v neki podobi drugače kot s posredovanjem tiste moči duše, ki vse občutke koordinira po stalnem in svoji naravi lastnem zakonu. Ker je torej čutom nekaj lahko dano edino na ta način, da je v skladu s primarnimi aksiomi postora in njegovimi nasledki (po predpisih geometrije), se bo to, pa čeprav je njihov temelj zgolj subjektiven, vendarle nujno skladalo z njimi, saj se toliko sklada s samim seboj, in zakoni čutnosti bodo zakoni narave, kolikor lahko pade v čute. Narava je torej popolnoma podvržena predpisom geometrije glede vseh tam dokazanih lastnosti prostora, na podlagi neke ne izmišljene, temveč intuitivno dane predpostavke, ki je subjektivni pogoj vseh fenomenov, s katerimi se lahko narava kdaj razkrije čutom. Zares, če pojem prostora ne bi bil izvorno dan z naravo duha (tako da bi, kdor bi si hotel v duhu zamisliti kakšna druga razmerja, kot so predpisana z njim, zapravljjal svoj trud, saj bi bil prisiljen, da si za svoj izmislek pomaga s tem istim pojmom), bi bila raba geometrije v naravni filozofiji kaj malo zanesljiva; tedaj bi namreč lahko dvomili, ali se ta pojem sam, če je povzet iz izkustva, v zadostni meri sklada z naravo, saj smo morda zanikali nekatera določila tistega, iz česar je bil abstrahiran; dvom, ki je nekaterim tudi res padel v glavo. Prostor je torej absolutno prvi formalni temelj senzibilnega sveta ne le zato, ker so zgolj skozi njegov pojem predmeti vesolja lahko fenomeni,

temveč zlasti zaradi tega razloga, ker je po svojem bistvu le en sam in zajema popolnoma vse zunanje senzibilno, in potemtakem tvori temelj *vesoljnosti*, tj. celote, ki ne more biti del druge.

Korolarij

To sta torej oba temelja čutnega spoznanja: ne, kakor je v razumskem, obča pojma, temveč posamična zora, vendar čista; v katerih ne vsebujejo deli in zlasti enostavni deli temelja možnosti sestavljenega, kakor predpisujejo zakoni uma, temveč po vzoru čutnega zora *neskončno vsebuje temelj vsakega mislji-vega in nazadnje enostavnega dela ali boljše meje*. Kajti zgolj če sta tako neskončni prostor kot neskončni čas dana, je mogoče z *zamejitvijo* nakazati poljubni določeni prostor in poljubni določeni čas, in tako točka kot trenutek ne moreta biti mišljena po sebi, temveč si ju lahko zamislimo zgolj v že danem prostoru in času, kot njuni meji. Vse primarne lastnosti obeh pojmov so torej zunaj meja uma in jih zato nikakor ni mogoče razložiti na razumski način. Kljub temu pa sta *podvržena razumu*, ki iz prvih intuitivnih danosti v skladu z logičnimi pravili izpeljuje nasledke, in to z največjo možno gotovostjo. *Eden* od teh pojmov pravzaprav zadeva *zor predmeta, drugi stanje, zlasti predstavno*. Zato tudi prostor uporabljamo kot podobo za sam pojem časa, tako da si ga predstavljamo s črto in njegove meje (trenutke) s točkami. Čas pa se bolj *pribli-žuje občemu in umskemu pojmu*, saj s svojimi odnosi zajema popolnoma vse, namreč prostor sam in poleg tega še akcidence, ki niso vsebovane v razmerjih prostora, kot npr. misli duše. Poleg tega pa čas, čeprav umu ne predpisuje zakonov, vseeno tvori najpomembnejše *pogoje, na podlagi katerih lahko duh v skladu z zakoni uma primerja svoje pojme*; tako lahko sodim, da je nekaj nemožno, le, če o istem subjektu *v istem času* prediciram A in ne A. In predvsem, če usmerimo razum na izkustvo, odnos vzroka in povzročene vsaj pri zunanjih predmetih terja razmerja prostora, pri vseh, tako zunanjih kot notranjih, pa lahko duh le s pomočjo odnosov časa razloči, kaj je prej in kaj pozneje oziroma kaj je vzrok in kaj povzročeno. In celo same *velikosti* prostora si ne moremo narediti razumljive drugače, kot da ga v razmerju do mere kot enote prikažemo z nekim številom, ki ga tudi samega razločno spoznamo le s štetjem, tj. tako da v danem času sosledno dodajamo eno enemu.

Nazadnje se vsakemu samo od sebe poraja vprašanje, ali sta oba *pojma* *vrojena* ali *pridobljena*. Drugo se sicer zdi na podlagi povedanega že ovrženo,

medtem ko prvega ne smemo sprejeti tako preuranjeno, saj ravna pot filozofiji lenih, ki z navajanjem prvega vzroka razglašajo vsako nadaljnjo razlago za nepotrebno. V resnici *sta oba pojma brez dvoma pridobljena*, ne sicer kot abstrahirana iz kakih predmetov čutov (občutek da namreč materijo, ne forme človeškega spoznanja), temveč od samega dejanja duha, ki po stalnih zakonih koordinira svoje občutke, kot nekakšna nespremenljiva podoba in zato spoznavna intuitivno. Občutki namreč vzbudijo to dejanje duha, vendar ne vplivajo na zor, in tu ni vrojeno nič drugega kot zakon duha, po katerem na določen način poveže svoje občutke, ki izhajajo od prisotnosti predmetov.

Četrti razdelek

O temelju forme inteligibilnega sveta

§ 16

Tisti, ki imajo prostor in čas za nekakšno realno in absolutno nujno vez takorekoč vseh možnih substanc in stanj, trdijo, da ni potrebno nič drugega, da bi dojeli, kako nekemu množstvu že z njegovim obstojem pripada neki izvorni odnos kot primarni pogoj možnih vplivov in temelj bistvene forme vesolja. Kajti ker je vse, kar obstaja, po njihovem mnenju nujno nekje, se jim zdi odveč spraševati, zakaj je to na neki način drugo za drugega, saj naj bi bilo to vendar že samo po sebi določeno iz vesoljnosti prostora, ki zaobjema vse. Toda poleg tega, da ta pojem, kot je bilo že dokazano, zadeva prej čutne zakone subjekta kot pogoje samih objektov, pa vseeno, naj mu dodelimo še tolikšno realnost, označuje le intuitivno dano možnost obče koordinacije, in tako ostane vprašanje, ki ga lahko reši le razum, še naprej nedotaknjeno: *Na katerem temelju sloni to isto razmerje vseh substanc, ki se, gledano intuitivno, imenuje prostor*. Okoli tega osišča se torej vrtimo ob vprašanju o temelju forme inteligibilnega sveta, da bi postalo razvidno, na kakšen način je možno, *da je več substanc v vzajemni skupnosti* in zaradi tega spadajo k isti celoti, ki se imenuje svet. Sveta pa tu ne obravnavamo glede na materijo, tj. glede na naravo substanc, iz katerih sestoji, ali so materialne ali nematerialne, temveč glede na formo, tj. kako lahko sploh med več substancami obstaja neka povezava in med vsemi celovitost.

§ 17

Če je danih več substanc, *temelj možne skupnosti* med njimi *ne obstoji že samo z njihovim obstojem*, temveč je poleg tega potrebno še nekaj drugega, iz

česar lahko razumemo njihovo medsebojno razmerje. Kajti substance se že zaradi same subsistence ne nanašajo nujno na nič drugega, razen morda na svoj vzrok, vendar pa odnos povzročene do vzroka ni skupnost, temveč odvisnost. Če je med njimi in drugimi neka skupnost, je torej potreben posebni temelj, ki to natančno določa.

In ravno v tem je *proton pseudos* fizičnega vpliva v njegovem običajnem smislu, da na slepo privzema, da je mogoče skupnost substanc in prehodne moči v zadostni meri spoznati že iz samega njihovega obstoja, in je potemtakem ne toliko neki sistem kot vse prej opustitev vsakega filozofskega sistema, ki da je ob tem dokazu odveč. Če ta pojem osvobodimo tega madeža, dobimo neko vrsto skupnosti, ki si edina zasluži ime realna in po kateri si tudi celota sveta zasluži ime realna in ne idealna ali imaginarna celota.

§ 18

Celota iz nujnih substanc ni možna. Kajti ker je za vsako njen obstoj povsem zagotovljen, brez vsake odvisnosti od kake druge, saj se odvisnost pač nikakor ne razteza na nujno, je razvidno: ne samo da skupnost substanc (tj. vzajemna odvisnost stanj) ne sledi iz njihovega obstoja, temveč jim kot nujnim sploh ne more pripadati.

§ 19

Celota substanc je potemtakem celota naključnega in *svet po svojem bistvu sestoji zgolj iz naključnega*. Poleg tega nobena nujna substanca ni v povezavi s svetom, razen kot vzrok s povzročnim, in zato ne kot del s svojimi dopolnili do celote (ker je povezava sopripadajočih delov povezava vzajemne odvisnosti, ki ne velja za nujno bitje). Vzrok sveta je potemtakem zunajsvetno bitje in zato ni duša sveta, in njegova prisotnost v svetu ni mestna, temveč virtualna.

§ 20

Svetne substance so bitja od drugega, vendar ne od različnih, temveč vse od enega. Vzemimo namreč, da so povzročene od več nujnih bitij; tedaj učinki ne bi bili v skupnosti, saj bi bili njihovi vzroki med seboj brez vsakega razmerja. *ENOTNOST v povezavi substanc vesolja je torej posledica odvisnosti vseh od enega.* Zato forma vesolja priča o vzroku materije, in *zgoljen sam vzrok vsega skupaj je vzrok vesoljnosti,* in ni arhitekta sveta, ki ne bi bil hkrati stvarnik.

§ 21

Če bi bilo več prvih in nujnih vzrokov skupaj s svojimi učinki, bi bila njihova dela *svetovi in ne svet*, ker ne bi bili na noben način povezani v isto celoto; in obratno, če je zunaj drug drugega več dejanskih svetov, obstaja več prvih in nujnih vzrokov, vendar tako, da niti en svet ni v nobeni skupnosti z drugim svetom niti ni vzrok enega v nobeni skupnosti s povzročeni svetom drugega vzroka.

Mnoštvo dejanskih svetov zunaj drug drugega potemtakem *ni nemožno že po samem pojmu sveta* (kakor je narobe sklepal Wolff na podlagi pojma strnitve oz. množstva, ki po njegovem zadostuje za celoto kot tako), temveč samo pod tem pogojem, če *obstaja en sam nujni vzrok vsega*. Če pa sprejmemo več takih vzrokov, bo *zunaj drug drugega možnih več svetov* v najstrožjem metafizičnem smislu.

§ 22

Če bi, kakor velja sklep iz danega sveta do enega samega vzroka vseh njegovih delov, enako lahko dokazovali tudi obratno, iz danega vzroka, skupnega vsem, do njihove povezave med seboj, potemtakem do forme sveta (čeprav priznam, da se mi ta sklep ne zdi enako očiten), povezava primarnih substanc ne bi bila naključna, temveč *zaradi ohranjanja vseh od skupnega temelja nujna*; in tako bi že iz same njihove subsistence, utemeljene v skupnem vzroku, po splošnih pravilih izhajala harmonija. Takšno *harmonijo* pa imenujem *splošno stabilirano*, medtem ko je tista, ki se vzpostavi, le kolikor so vsa individualna stanja neke substance prilagojena stanju drugih, *posamično stabilirana harmonija*; in skupnost iz prve harmonije je realna in *fizična*, iz druge pa idealna in *simpatetična*. Potemtakem je vsa skupnost substanc vesolja *zunanje stabilirana* (po skupnem vzroku vseh) in je ali splošno stabilirana, po (popravljenem) fizičnem vplivu, ali individualno prilagojena njihovim stanjem, ta druga pa ali *izvorno* utemeljena s prvim ustrojem vsake substance ali vtisnjena ob priložnosti vsake notranje spremembe posebej, in od teh se prva imenuje *pre-stabilirana harmonija*, druga pa *okazionalizem*. Če je potemtakem zaradi ohranjanja vseh substanc od enega *nujna povezava* vseh, ki tvorijo eno, se bo obča skupnost substanc vzpostavila po fizičnem vplivu in svet bo realna celota; če ne, bo skupnost simpatetična (tj. harmonija brez resnične skupnosti) in svet bo zgolj idealna celota. Vsaj zame je prva, čeprav ni dokazana, vseeno v zadostni meri potrjena tudi na podlagi drugih razlogov.

Sholija

Če naj bo dovoljeno položiti nogo nekoliko preko meja apodiktične gotovosti, ki se spodobi za metafiziko, se zdi vredno truda raziskati vprašanja, ki ne zadevajo samo zakonov, temveč tudi vzroke čutnega zora in jih je mogoče rešiti samo z *razumom*. Človeški duh je namreč le toliko aficiran od zunanjega in svet se le toliko v neskončno odpira njegovemu pogledu, kolikor *njega samega skupaj z vsem drugim ohranja ista neskončna moč enega*. Zato čuti zunanje reči le skozi prisotnost tega istega skupnega ohranjujočega vzroka, in tako se prostor, ki je obči in nujni pogoj soprisotnosti vsega čutno spoznanega, lahko imenuje **VSEPRISOTNOST KOT FENOMEN**. (Kajti ni vzrok veselja prisoten v vsem in vsakem zaradi tega, ker je v njihovem mestu, temveč mesta so, tj. možna razmerja substanc, ker je v vseh intimno prisoten on.) Nadalje, ker možnost vseh sprememb in sosledij, katerih temelj se, kolikor so spoznana čutno, nahaja v pojmu časa, predpostavlja vztrajnost subjekta, katerega nasprotna stanja si sledijo, tisto pa, česar stanja tečejo, traja le toliko, kolikor ga ohranja nekaj drugega: je pojem časa kot tistega enega neskončnega in nespremenljivega,* v čemer je in traja vse, *večnost splošnega vzroka, kot fenomen*. Vendar se zdi preudarnejše jadрати vzdolž obale tistih spoznanj, ki so nam dana spričo šibkosti našega razuma, kot pa se podajati na odprto morje takšnih mističnih spoznanj, kakor je storil Malebranche, čigar mnenje ni daleč stran od tistega, ki smo ga prikazali tu, *namreč da vse zremo v Bogu*.

Peti razdelek

O metodi glede čutnega in razumskega v metafiziki

§ 23

V vseh zanostih, katerih temelji so dani intuitivno, naj bo skozi zor čutov (skozi izkustvo) ali skozi kak čutni, a vendar čisti zor (skozi pojme prostora, časa in števila), tj. v naravoslovju in matematiki, *raba da metodo*, in potem ko znanost doseže neki obseg in sklenjenost, postane skozi poskuse in odkritja očitno, katero pot in postopek je potrebno ubrati, da bi prišla do dovršitve in bi

* Zdi se, da si trenutki časa ne sledijo, ker bi morali na ta način za sosledje trenutkov predpostaviti še neki drugi čas; temveč se zdi, da se po čutnem zoru dejansko takorekoč spušča skozi kontinuirano zaporedje trenutkov.

po odstranitvi madežev zmot in zmedenih misli zasijala še čisteje: podobno tudi gramatika podaja oporo za pravila in disciplino po bogati rabi govornice in pravopis po elegantnih primerih pesmi in govorov. Vendar je *raba razuma* v takšnih znanostih, kjer so tako primarni pojmi kot aksiomi dani v čutnem zoru, zgolj *logična*, tj. z njo spoznanja po načelu protislovja zgolj subordiniramo med seboj glede na občost, fenomene bolj občim fenomenom, nasledke čistega zora intuitivnim aksiomom. V čisti filozofiji, kakršna je metafizika, kjer je *raba razuma* glede načel *realna*, tj. kjer so primarni pojmi reči in razmerij in sami aksiomi primarno dani skozi čisti razum sam in, ker niso zori, niso varni pred zmotami, *metoda predhodi vsej znanosti*; in vsi poskusi, ki so storjeni pred zadostno preverbo in trdno določitvijo njenih predpisov, so, se zdi, narejeni preuranjeno in jih je potrebno uvrstiti med prazno igračkanje duha. Kajti ker tukaj prav pravilna raba uma vzpostavi sama načela in ker so tako predmeti kot aksiomi, ki jih je potrebno misliti v zvezi z njimi, poznani šele iz samega ustroja uma, prikaz zakonov čistega uma neposredno je geneza znanosti sama in njihov razložek od podtaknjenih zakonov kriterij resnice. Ker je v naših časih razširjena samo tista metoda te znanosti, ki jo vsem znanostim nasploh predpisuje logika, medtem ko je tista, ki je prilagojena enkratnemu duhu metafizike, povsem neznana, ni čudno, da tisti, ki se ukvarjajo s tem raziskovanjem, že celo večnost valijo svoj Sizifov kamen, ne da bi doslej prišli kaj dosti naprej. In čeprav tu nimam niti namena niti priložnosti, da bi obširneje razpravljal o tako izbrani in daljnosežni temi, bom vseeno na kratko orisal nekaj, kar tvori nezanemarljiv del te metode, namreč *preplet čutnega spoznanja z razumskim*, ne samo kolikor se nepredvidnim prikrade v aplikaciji načel, temveč kolikor pod videzom aksioma sam oblikuje nepravna načela.

§ 24

Vsa metoda metafizike glede čutnega in razumskega se zvede zlasti na ta predpis: skrbno je potrebno paziti, da *domača načela čutnega spoznanja ne prekoračijo svojih meja in aficirajo razumskega*. Kajti ker je *predikat* v vsaki sodbi, izrečeni razumsko, zatrjen kot *pogoj*, brez katerega subjekt ni misljiv, in ker je toliko predikat spoznavni temelj, velja: če je predikat čutni pojem, bo zgolj pogoj možnega čutnega spoznanja in se bo toliko predvsem prilegal tistemu subjektu sodbe, katerega pojem je ravno tako čuten. In če tak predikat pripišemo razumskemu pojmu, bo takšna sodba veljavna zgolj po subjektivnih zakonih; zato ga ne smemo predicirati razumskemu pojmu samemu in ga izreči objektivno, *temveč zgolj kot pogoj, brez katerega ni čutnega spoznanja danega*

pojma.^{*} Ker pa se zaslepitev, ki razumu prikaže čutni pojem kot razumsko značilnost, lahko imenuje *napaka subrepcije*, bo zamenjava razumskega in čutnega *metafizična napaka subrepcije* (*intelektualizirani fenomen*, če naj mi bo dovoljen ta barbarski izraz), in zato tak *hibridni aksiom*, ki nekaj čutnega izdaja za nujno pripadajoče razumskemu pojmu, sam imenujem *subreptični aksiom*. Iz teh nepravih aksiomov so izšla načela, ki varajo razum in z veliko škodo razsajajo po vsej metafiziki. Da pa bi imeli pripraven in zlahka spoznaven kriterij in nekakšen lidijski kamen za te sodbe, s katerim bi jih razlikovali od pravih, in hkrati, če bi se morda zdelo, da se čvrsto držijo razuma, neko preizkusno večščino, s pomočjo katere bi lahko izvedli pošteno oceno, koliko pripada čutnemu in koliko razumskemu, je po mojem nujno, da se spustimo globlje v to vprašanje.

§ 25

NAČELO ZVEDBE vsakega subreptičnega aksioma se torej glasi: *Če je o kakem razumskemu pojmu predicirano na splošno nekaj, kar pripada odnosom PROSTORA IN ČASA, tedaj tega ne smemo izreči objektivno in označuje le pogoj, brez katerega dani pojem ni spoznaven čutno*. Da je tovrsten aksiom nepravi, in če že ne napačen, potem vsaj zatrjen preuranjeno in brez osnove, je razvidno od tod, da je subjekt sodbe pojmovan razumsko in zato spada k objektu, medtem ko predikat vsebuje določila prostora in časa in zato spada samo k pogojem človeškega čutnega spoznanja, tako da ga o danem razumskem pojmu ne moremo izreči obče, saj ne pripada nujno vsakemu spoznanju tega istega predmeta. Da pa razum tako zlahka podleže tej napaki subrepcije, izhaja od tod, da se moti pod varstvom nekega drugega povsem pravilnega pravila. Pravilno namreč predpostavljamo: *česar ni mogoče spoznati s povsem nobenim zorom, to je popolnoma nemisljivo* in torej nemožno. Ker pa se mi z nobenim prizadevanjem

* Plodna in lahka je raba tega kriterija pri razlikovanju načel, ki izrekajo samo zakone čutnega spoznanja, od tistih, ki poleg tega predpisujejo nekaj glede predmetov samih. Kajti če je predikat razumski pojem, tedaj v odnosu do subjekta sodbe, tudi če je ta mišljen čutno, vselej označuje značilnost, ki pripada predmetu samemu. Toda če je predikat čutni pojem, ne bo veljal za subjekta sodbe, *mišljenega razumsko*, saj zakoni čutnega spoznanja pač niso pogoji možnosti reči samih, in ga zato ne bo mogoče izreči objektivno. Tako v tistem običajnem aksiomu: *Vse, kar obstaja, je nekje*, predikat vsebuje pogoje čutnega spoznanja, in ga zato ni mogoče izreči za subjekta sodbe, namreč za *vse obstoječe*; potemtakem je ta formula, ki predpisuje nekaj objektivno, napačna. Toda če stavek obrnemo, tako da razumski pojem postane predikat, dobimo povsem resnični stavek, namreč: *Vse, kar je nekje, obstaja*.

duha, celo z izmišljanjem ne, ne moremo dokopati do drugega zora razen tega, ki nastane po formi prostora in časa, se zgodi, da imamo za nemožen popolnoma vsak zor, ki ni vezan na te zakone (pri čemer spregledamo čisti razumski zor, prost zakonov čutov, kakršen je božanski zor, ki mu Platon pravi ideja), in zato vse možno podvržemo čutnim aksiomom prostora in časa.

§ 26

Vsa slepila čutnih spoznanj pod videzom razumskih, iz katerih izvirajo subreptični aksiomi, pa je mogoče zvesti na tri vrste, in za njihove splošne formule imamo lahko tele:

1. Isti čutni pogoj, pod katerim je edino možen *zor* predmeta, je pogoj *možnosti predmeta* samega.

2. Isti čutni pogoj, pod katerim je *tisto dano edino mogoče primerjati med seboj in tako oblikovati razumski pojem predmeta*, je tudi pogoj možnosti predmeta samega.

3. Isti čutni pogoj, pod katerim je kak dobljeni *predmet* edino mogoče *subsudirati pod dani razumski pojem*, je tudi pogoj možnosti predmeta samega.

§ 27

Subreptični aksiom PRVEGA razreda je: *Vse, kar je, je nekje in nekdej*.^{*} Po tem nepravem aksiomu so vsa bitja, tudi če so spoznana razumsko, v obstoju vezana na pogoje prostora in časa. Tako se razpasejo prazna vprašanja o mestih nematerialnih substanc (o katerih pa ravno zaradi tega vzroka ni nobenega čutnega zora ne predstave pod tako formo) v telesnem vesolju, o sedežu duše in druga podobne vrste, in ko tako neprimerno pomešamo čutno z razumskim, kakor oglato z okroglim, se najpogosteje zgodi, kot da en razpravljalec molze kozla, medtem ko drugi podstavlja sito. Prisotnost nematerialnega v telesnem svetu je namreč virtualna in ne mestna (četudi se neustrezno imenuje tako), saj

* Prostor in čas si zamišljamo tako, da vsebujeta v sebi vse, kar na kakršenkoli način nastopa v čutih. Zato po zakonih človeškega duha ni dan zor nobenega bitja, kolikor ni vsebovano v prostoru in času. Ta predsodek lahko primerjamo z nekim drugim, ki dejansko ni subreptični aksiom, temveč igra fantazije, in bi ga lahko podali s to splošno formulo: *V vsem, kar obstaja, sta prostor in čas*, tj. vsaka substanca je *razsežna* in v kontinuiranem spreminjanju. Kajti čeprav se tisti, katerih pojmi so bolj grobi, čvrsto oklepajo tega zakona domišljije, pa vendarle tudi sami zlahka opazijo, da to spada zgolj k prizadevanju fantazije, da si zariše podobe reči, in ne k pogojem obstoja.

prostor vsebuje pogoje možnih vzajemnih delovanj zgolj za materijo; toda kaj tvori zunanja razmerja za nematerialne substance, tako med seboj kot nasproti telesom, to se povsem izmika človeškemu razumu, kot je ostroumno pripomnil zelo bistri Euler, sicer velik raziskovalec in opazovalec fenomenov (v *Pismih neki nemški princesi*). Ko pa pridejo do pojma najvišjega in zunajsvetnega bitja, ni več mogoče reči, v kolikšni meri jih zavajajo te sence, ki obdajajo razum. Izmisljijo si *mestno prisotnost* Boga in Boga, ki da ga hkrati zaobjema neskončni prostor, vpletejo v svet, pri tem pa mu hočejo to omejitev očitno popraviti z mestnostjo, ki da jo je potrebno pojmovati po *eminenci*, tj. kot neskončno. Toda biti v več mestih hkrati je absolutno nemožno, ker so različna mesta drugo zunaj drugega, tako da je tisto, kar je v več mestih, zunaj samega sebe in je zunanje prisotno samemu sebi; kar je protislovno. Kar zadeva čas, pa ga ne samo izvzamejo zakonom čutnega spoznanja, temveč ga prenesejo onstran meja sveta na samo zunajsvetno bitje kot pogoj njegovega obstoja in se tako zapletejo v nerešljiv labirint. Zato mučijo duha z nesmiselnimi vprašanji, npr. zakaj ni Bog ustanovil sveta mnogo dob prej. Prepričujejo se, da pač ni težko razumeti, kako Bog gleda prisotno, tj. dejansko časa, v katerem je, a na kakšen način da vnaprej vidi bodoče, tj. dejansko časa, v katerem še ni, naj bi bilo razumu težko dojeti. (Kot da bi se obstoj nujnega bitja sosledno spuščal skozi vse trenutke imaginarnega časa in bi, potem ko bi bil del njegovega trajanja že izčrpan, vnaprej videl za zdaj še nepremagano večnost skupaj s hkratnimi dogodki sveta.) Vse to izgine kakor dim, ko pravilno dojamemo pojem časa.

§ 28

Predsodki DRUGE vrste varajo razum s čutnimi pogoji, na katere je vezan duh, če hoče v določenih primerih pridobiti razumski pojem, in so zato še bolj prikriti. Eden od njih splošno aficira spoznanje kvantitete, drugi spoznanje kvalitete. Prvi je: *Vsako dejansko obstoječe množstvo je določljivo s številom* in zato je vsaka velikost končna; drugi: *Vse, kar je nemožno, je protislovno*. V obeh primerih pojem časa sicer ne vstopa v sam pojem predikata in tudi ne nastopa kot značilnost subjekta, vendar vseeno rabi kot sredstvo za oblikovanje pojma predikata in tako kot pogoj aficira razumski pojem subjekta, kolikor lahko pridemo do njega le ob njegovi podpori.

Kar torej zadeva *prvo*: ker vsako velikost in zaporedje spoznamo razločno zgolj skozi sosledno koordinacijo, se razumski pojem velikosti in množstva vzpostavi le s pomočjo tega pojma časa in nikoli ne dospe do dovršitve, če sinteze ni mogoče izpeljati v končnem času. Od tod izhaja, da *neskončnega*

zaporedja koordiniranega ni mogoče razločno dojeti v skladu z omejitvami našega razuma in se tako po napaki subrepcije zdi nemožno. Namreč, po zakonih čistega razuma ima vsako zaporedje povzročenege svoj *temelj*, tj. ni brezmejnega regresa v zaporedju povzročenege, nasprotno pa ima po čutnih zakonih vsako zaporedje koordiniranega svoj določljivi *začetek*; in ta dva stavka, od katerih drugi vključuje *merljivost* zaporedja, prvi pa *odvisnost* celote, nepravilno veljata za identična. Na podoben način se *argumentu razuma*, s katerim se dokaže: če je dano *substancialno sestavljeno*, so dani tudi temelji sestavitve, tj. enostavni deli, pridruži neka od čutnega spoznanja podtaknjena *podmena*, namreč da v takšnem sestavljenem regres sestavitve ne gre v neskončno, tj. da je v vsakem sestavljenem dano določeno število delov; vendar pa smisel te podmene ni enak prvemu stavku in je zato preuranjeno postavljena na njegovo mesto. Da je torej velikost sveta omejena (ne največja), da ima svoj temelj, da telesa sestojijo iz enostavnega, to se gotovo da spoznati z zanesljivim znamenjem uma. Da pa je vesolje po gmoti matematično končno, da je njegov pretečeni čas določljiv z mero, da imajo enostavni deli, ki sestavljajo kako telo, določeno število, vse to so stavki, ki odkrito izražajo svoj izvor iz narave čutnega spoznanja in jih, naj jih imamo sicer za še tako resnične, vseeno pesti nedvomni madež njihovega izvora.

Kar pa zadeva *drugi subreptični aksiom*, ta izvira od tod, da preuranjeno obrnemo načelo protislovja. K tej primarni sodbi pa sodi pojem časa toliko, kolikor je nemožnost razvidna le, če je kontradiktorno zoperstavljeno v *istem času* dano v istem, kar lahko izrazimo tako: *Vse, kar hkrati je in ni, je nemožno*. Ker je skozi razum tu predcicirano nekaj v primeru, ki je dan v skladu s čutnimi zakoni, je sodba popolnoma resnična in povsem razvidna. Če pa bi nasprotno isti aksiom obrnili in rekli: *vse nemožno hkrati je in ni oz. vključuje protislovje*, bi skozi čutno spoznanje splošno predcicirali nekaj o predmetu uma in bi potemtakem razumski pojem možnega ali nemožnega podvrgli pogojem čutnega spoznanja, namreč odnosom časa. Za zakone, s katerimi je vezan in omejen človeški razum, je to sicer povsem resnično, vendar tega nikakor ni mogoče sprejeti objektivno in nasploh. Naš razum namreč *zazna nemožnost* zgolj tam, kjer lahko opazi hkratno izrekanje nasprotnega o istem, tj. le tam, kjer se pojavi protislovje. Kjer torej ne nastopi tak pogoj, tam ni nobenemu človeškemu razumu dopuščena sodba o nemožnosti. Da pa to ni dovoljeno čisto nobenemu razumu in da je torej *vse, kar ne vključuje protislovja, zato možno*, to je preuranjen sklep, ki subjektivne pogoje razsojanja vzame za objektivne. Od tod toliko praznih iznajdb ne vem kakšnih po mili volji izmišljenih *moči*, ki

trumoma vznikajo iz vsakega arhitektoničnega ali, če hočete, k himeram nagnjenega duha. Kajti ker ni *moč* nič drugega kot *odnos* substance A do *nečesa drugega* B (akcidence) ali odnos temelja in utemeljenega, možnost nobene moči *ne sloni na identiteti* vzroka in povzročene ali substance in akcidence: potem-takem pa tudi nemožnost napak izmišljenih moči *ni odvisna samo od protislovja*. Zato ne smemo imeti nobene *izvirne moči* za možno, če ni *dana od izkustva*, in njene možnosti ne more dojeti a priori nobena ostroumnost uma.

§ 29

Subreptični aksiomi TRETJE VRSTE ne rastejo iz pogojev, lastnih *subjektu*, od katerega so preuranjeno prenešeni na predmet, na ta način, da je (kot se zgodi pri tistih, ki spadajo v drugi razred) mogoče priti do razumskega pojma le *skozi čutno dano*, temveč ker lahko razumski pojem le s pomočjo teh pogojev *apliciramo* na izkustveno dani *primer*, tj. spoznamo, ali je nekaj vsebovano pod določenim razumskim pojmom ali ne. Te vrste je oni, v nekaterih šolah razširjeni stavek: *Vse, kar obstaja naključno, nekoč ni obstajalo*. To podtaknjeno načelo izvira iz uboštva razuma, ki pogosto opazi *nominalne* značilnosti naključnosti in nujnosti, redko *realne*. Ker je skozi a priori pridobljene značilnosti komaj mogoče uvideti, ali je možno nasprotje kake substance, to zato ni spoznavno drugače, kot *če je potrjeno, da je nekoč ni bilo*; in ker spremembe resničnejše pričajo o naključnosti kot naključnost o spremenljivosti, bi si pridobili komajda kak pojem naključnosti, če v svetu ne bi bilo ničesar tekočega in prehodnega. Medtem ko je torej neposredni stavek: *Vse, česar nekoč ni bilo, je naključno*, povsem resničen, nakazuje njegov obrat zgolj pogoje, pod katerimi je edino mogoče razločiti, ali nekaj obstaja po nujnosti ali naključno; da bi ga izrekli kot subjektivni zakon (kar v resnici je), bi ga zato morali izraziti takole: *Če ni potrjeno, da nečesa nekoč ni bilo, tedaj za običajno razumevanje niso dane zadostne značilnosti njegove naključnosti*. Toda to se nato potihoma preobrne v objektivni pogoj, kot da brez tega dodatka sploh ne bi bilo naključnosti; in ko se zgodi to, vznikne ponarejen in zmoten aksiom. Kajti čeprav ta svet obstaja naključno, *je večten*, tj. hkraten vsakemu času, tako da je napačna trditev, da je obstajal neki čas, ko svet ni obstajal.

§ 30

Poleg subreptičnih načel obstajajo še druga zelo podobna načela, ki danemu razumskemu pojmu sicer ne vtisnejo nobenega madeža čutnega spoznanja, ki pa vendar zavajajo razum tako, da jih ima za argumente, povzete od objektov,

čeprav se nam priporočajo le zaradi skladnosti s prosto in obsežno rabo razuma, glede na njegovo posebno naravo. Zato ta načela, podobno kakor tista, ki smo jih našli zgoraj, slonijo na subjektivnih temeljih, sicer ne na zakonih čutnega, temveč na zakonih samega razumskega spoznanja, namreč na pogojih, ob katerih se zdi razumu lažje in prikladneje uporabljati svojo dojemljivost. Naj mi bo dovoljeno, da za konec na kratko omenim ta načela, ki po moji vednosti doslej še niso bila razločno prikazana. Načela skladnosti imenujem tista pravila sojenja, ki se jim radi podvržemo in jih imamo za nekakšne aksiome, vendar samo zaradi tega razloga, ker naš razum brez njih ne bi mogel oblikovati skoraj nobene sodbe o danemu predmetu. Mednje se uvrščajo naslednja načela. Prvo je tisto, po katerem privzemamo, da se vse v vesolju zgodi v skladu z redom narave; načelo, ki ga je Epikur priznaval brez omejitev in ga v en glas priznavajo vsi filozofi z zelo redkimi izjemami, ki so dopuščene samo v skrajni nujnosti. Tako pa ne trdimo zato, ker bi imeli tako obsežno spoznanje o svetnih dogodkih v skladu s splošnimi zakoni narave ali ker bi nam bila očitna bodisi nemožnost bodisi skrajno majhna hipotetična možnost nadnaravnega, temveč ker razum, če bi se oddaljil od reda narave, ne bi več imel povsem nobene rabe in ker je preuranjeno sklicevanje na nadnaravno blazina lenega razuma. Iz istega razloga v razlagi fenomenov skrbno odvrčamo komparativne čudeže, namreč poseganje duhov, kajti ker nam je njihova narava neznana, bi se razum na svojo veliko škodo odvrnil od luči izkustva, ki mu edina lahko priskrbi potrebno zalogo zakonov presoje, proti sencam nam neznanih vrst in vzrokov. DRUGO načelo je filozofskemu duhu lastno nagnjenje k enotnosti, iz katere je izšel tisti splošno znani kanon: načel ne smemo pomnoževati brez skrajne nujnosti. Na to načelo ne pristajamo zato, ker bi, na podlagi uma ali izkustva, dojeli vzročno enotnost v svetu, temveč raziskujemo v skladu z njim po vzgibu razuma, ki se mu zdi, da je v razlagi fenomenov napredoval natanko toliko, kolikor več nasledkov lahko izpelje iz istega načela. TRETJE načelo te vrste je, da popolnoma nič materije ne nastane in ne mine in da vse premene sveta zadevajo le formo. Ta postulat je po priporočilu običajnega razuma razširjen po vseh šolah, vendar ne ker bi ga morali imeti za preverjenega ali dokazanega z argumenti a priori, temveč ker če bi dopustili, da je materija tekoča in prehodna, ne bi ostalo več čisto nič trdnega in vztrajnega, kar bi še podpiralo razlago fenomenov v skladu s splošnimi in trajnimi zakoni in s tem rabo razuma.

Toliko o metodi, še zlasti glede razločka med čutnim in razumskim spoznanjem. Če bo kdaj s skrbno raziskavo prignana do dovršitve, bo lahko stopila na mesto propedeutike, ki bo neizmerno koristila vsem, ki bi hoteli sami prodreti do dna metafizike.

OPOMBA. Ker so v tem zadnjem razdelku vse strani posvečene raziskavi metode in ker so pravila, ki predpisujejo pravo formo dokazovanja glede čutnega, razvidna po lastni luči in si je ne sposojajo od primerov, navedenih zaradi ponazoritve, sem jih omenil takorekoč le mimogrede. Zato ni čudno, da se bo večini zdelo, da je marsikatera trditev tu prej pogumna kot resnična, in seveda res, če bom kdaj lahko obširnejši, terja trdnejši dokaz. Tako tisto, kar sem navedel v § 27 o mestnosti nematerialnega, zahteva dodatno razlago, ki jo, če hočete, lahko najdete pri Eulerju, *l.c.*, 2. zv., str. 49-52. Duša namreč ni zaradi tega v skupnosti s telesom, ker bi se zadrževala v kakem njegovem mestu, temveč ji zato pripada določeno mesto v vesolju, ker je v vzajemni skupnosti z nekim telesom, in če bi se ta skupnost razpustila, bi bil odpravljen tudi vsak njen položaj v prostoru. Njena *mestnost* je potemtakem *izpeljana* mestnost, ki ji je dana naključno, in *ne primarna* mestnost, ki bi ji pripadala kot nujni pogoj njenega obstoja, saj je vse, kar po sebi na more biti predmet zunanjih čutov (kakršne ima človek), tj. vse *nematerialno*, v celoti izvzeto občemu pogoju *zunanje senzibilnega*, namreč prostoru. Zato lahko duši zanikamo absolutno in neposredno mestnost in ji vseeno pripišemo hipotetično in posredno.

Prevedel Zdravko Kobe

G. W. F. Hegel

ENCIKLOPEDIJA FILOZOFSKIH ZNANOSTI II

Filozofija narave

Razdelitev

§ 252

Ideja kot narava je:

I. v določilu izvensebja [*Aussereinander*],¹ neskončne uposamitve [*Vereinzelung*], izven katere je enotnost forme, ta je zato kot *ideelna*, le *na sebi* bivajoča in zatorej le iskana, *materija* in njen ideelni sistem, – *mehanika*;

II. v določilu *posebnosti* [*Besonderheit*], tako da je realnost postavljena z imanentno formno določenostjo in z na tej posebnosti eksistirajočo diferenco, refleksijsko razmerje, katerega vsebstvo [*Insichsein*] je naravna *individualnost*, – *fizika*;

III. v določilu *subjektivnosti*, v kateri so realne razlike forme tako privedene nazaj k *ideelni* enotnosti, ki je našla samo sebe in je za sebe, – *organika*.

Dodatek: Razdelitev začenja s stališča pojma, zajetega v njegovi totaliteti, in podaja njegovo dirempcijo [*Diremption*] v njegova določila; in s tem da pojem v tej dirempciji razgrinja svoja določila in jim podeljuje četudi le momentano samostojnost, se v njih realizira ter se tako sam postavi kot ideja. Pojem torej razgrinja svoje momente in se členi v svoje razlike, vendar tudi te tako samostojno pojavljajoče se stopnje zvede na njihovo idealnost in enotnost, jih privede nazaj k sebi in se šele tako dejansko naredi za konkretni pojem, za idejo in resnico. Zatorej je videti, da se ponujata dve poti, tako

1. Prevajalčev slovarček: *Auseinander* – vsaksebje; *Auseinandersein* – vsaksebstvo; *Aussereinander* – izvensebje; *Aussereinandersein* – izvensebstvo; *Aussersich* – izsebje; *Aussersichsein* – izsebstvo; *Äusserung* – povnanjenje; *Erfüllung* – izpolnjenost; *Insichsein* – vsebstvo; *Nacheinander* – zaporedje; *Nebeneinander* – vzporedje; *Ort* – kraj.

razdelitve kot tudi znanstvenega postopka: ena pot, ki je začela s konkretnim pojmom, ta pa je v naravi življenje, je obravnavala konkretni pojem za sebe, kar jo je vodilo do njegovih povnanjenj [*Ausserungen*], ki jih kot samostojna področja narave poraja iz sebe in se na ta področja nanaša kot na druge, in zato abstraktniješe, načine svoje eksistence, ter se je končala s popolnim izumrtjem [*Absterben*] življenja. Druga pot je obratna in začenja s sprva še neposrednim načinom, na katerega eksistira pojem, z zadnjim izsebstvom [*Aussersichsein*] tega pojma, in konča z resničnim obstojem [*wahrhaften Dasein*], resnico njegove celotne ekspozicije. Ono prvo pot lahko primerjamo s postopkom v predstavi emanacije, drugo s postopkom, vzetim iz predstave evolucije (§ 249, Dodatek). Zase je vsaka teh form enostranska, obe obstajata hkrati; večni Božji proces je tok, ki teče v dve nasprotni smeri, ki se popolnoma prežemata in srečujeta v enem. Tisto prvo, četudi mu damo najvišje ime, je le nekaj neposredovanega, četudi menimo nekaj konkretnega. S tem, da se materija npr. negira kot neresnična eksistenca in nastane neka višja eksistenca, je tako po eni strani, skozi evolucijo, prejšnja stopnja odpravljena, po drugi strani pa se ohranja v ozadju in se po emanaciji znova rodi. S tem, da se materija involvira v življenje, je evolucija tudi involucija. Zaradi gona ideje, da bi postala za sebe, nastane samostojni moment, tako kot npr. čutila živali z objektivnim povnanjenjem postanejo Sonce, lunarna telesa in kometi; že v fizičnem ta telesa izgubijo svojo samostojnost, četudi še imajo z nekaterimi spremembami isto podobo, in to so elementi; povnanjeno [*herausgeworfen*] subjektivno gledanje je Sonce, okus je voda, vonj je zrak. Ker pa je bistvena postavitev pojmovnih določil, ne smemo začeti z resničnostno [*wahrhaften*] sfero, temveč z najabstraktnejšim.

Materija je forma, v kateri izsebstvo [*Aussersichsein*] narave pride do svojega prvega vsebstva [*Insichsein*], do abstraktnega zasebstva, ki je izključujoče in s tem množstvo [*Vielheit*], ki ima svojo enotnost, kot zasebstvujočo mnogost [*Viele*], ki jo povzema v obče zasebstvo, v sebi in hkrati še izven sebe, – težnost. V mehaniki zasebstvo še ni individualna mirujoča enotnost, ki bi bila dovolj močna, da bi si podredila množstvo. Zato težki materiji še ne pritiče individualnost, v kateri bi imela določila; in ker so si določila pojma še ena drugim vnanja, je razlika irelevantna ali le kvantitativna, ne kvalitativna, in materija kot zgolj masa je brez forme. Pri individualnih telesih v fiziki je forma že vzpostavljena, in s tem se, prvič, težnost razkrije kot gospostvo zasebstva nad mnogoličnostjo [*Mannigfaltigkeit*], ki ni več stremljenje, temveč se je umirilo, četudi sprva le na pojavni način: vsak atom zlata npr. vsebuje vsa določila ali lastnosti vsega zlata, in materija je na sami sebi specificirana in partikularizirana. Drugo določilo je, da tukaj posebnost kot kvalitativna določenost in zasebstvo kot točka individualnosti še sovpadata, telo je torej določeno kot končno; individualnost je še odvisna od posamičnih izključujočih se specifičnih lastnosti, ni še navzoča na totalni način. V procesu pa takšno telo preneha biti to, kar je, če izgubi te svoje lastnosti; kvalitativna določenost je torej postavljena afirmativno, ne pa hkrati tudi negativno. Organsko [*das Organische*] je totaliteta narave [*Natur-Totalität*],

zasebstvujoča individualnost, ki se v sebi razvije v svoje razlike, vendar tako, da so, prvič, ta določila hkrati konkretne totalitete, ne le specifične lastnosti; drugič, ostanejo tudi kvalitativno medsebojno določene in tako jih življenje, ki ohranja samo sebe v procesu teh členov, kot končne postavi ideelno. Tako imamo več zasebtev, ki pa se [vsa] zvedejo na zasebstvujoče zasebstvo, ki kot samosmoter podjarmi člene in jih poniža v sredstva; enotnost kvalitativne določenosti in težnost, ki samo sebe najde v življenju.

Vsaka stopnja je posebno območje narave in vse stopnje dozdevno obstajajo za sebe; zadnja stopnja pa je konkretna enotnost vseh prejšnjih, kot ima nasploh vsaka naslednja stopnja nižje v sebi, prav tako pa se ji, kot svoji neorganski naravi, tudi zoperstavlja. *Ena* stopnja je moč druge, in to velja obojestransko; v tem je pravi smisel *potenc*. Neorgansko so potence nasproti individualnemu, subjektivnemu, – neorgansko uniči organsko; toda prav tako je organsko po drugi plati moč nasproti svojim neorganskim obćim moćem, zraku, vodi, ki so, naj bodo še tako proste [*freigelassen*], tudi reducirane in asimilirane. Većno življenje narave je, prvić, v tem, da se ideja v vsaki sferi prikazuje, kakor se v takšni konćnosti more prikazati, enako kot vsaka vodna kapljica odseva sliko sonca; drugo je dialektika pojma, ki prebije omejitev te sfere, s tem da se ne more zadovoljiti s takšnim neustreznim elementom in nujno preide v višjo stopnjo.

Prvi razdelek filozofije narave

Mehanika

§ 253

Mehanika obravnava:

- A. Popolnoma abstraktno izvensebje [*Aussereinander*], – *prostor in čas*.
- B. *Uposomezljeno* izvensebje in njegov odnos v oni abstrakciji, – *materija in gibanje*, – *konćna mehanika*.
- C. *Materijo* v svobodi njenega na sebi bivajoćega pojma, v *prostem gibanju*, – *absolutna mehanika*.

Dodatek. Izsebstvo [*Ausserlichsein*] torej razpade v dve formi, enkrat kot pozitivna forma, v prostor, potem kot negativna, v čas. Prvo konkretno, enotnost in negacija teh abstraktnih momentov, je materija; vsem ko se ta nanaša na svoja momenta, se ona sama v gibanju nanašata drug na drugega. Če ta odnos ni vnanji, potem gre za absolutno enotnost materije in gibanja, samogibajočo se materijo.

A

Prostor in čas

a. Prostor

§ 254

Prvo ali neposredno določilo narave je abstraktna *občost njenega izsebstva* [*Ausserlichseins*], – njegova neposredovana ravnodušnost, prostor. Prostor je povsem ideelno *vzporedje* [*Nebeneinander*], ker je izsebstvo, in je popolnoma *kontinuiran*, ker je to izvensebje [*Aussereinander*] še povsem *abstraktno* in v sebi nima nobene določene razlike.

O naravi prostora je bilo od nekdaj povedanega že marsikaj. Naj omenim le *Kantovo* določilo, da je prostor, tako kot čas, *forma čutnega zora*. Tudi sicer je utemeljevanje, da moramo prostor motriti le kot nekaj subjektivnega v predstavi, postalo nekaj običajnega. Če odmislimo tisto, kar v Kantovem pojmu pripada subjektivnemu idealizmu in njegovim določilom, potem preostane pravilno določilo, da je prostor gola forma, se pravi, *abstrakcija*, in sicer abstrakcija neposredne *vnanjskosti* [*Äusserlichkeit*]. – Nedopustno je govoriti o *prostorskih točkah*, kakor da tvorijo pozitivni element prostora, saj je prostor, ker v njem ni razlik, le možnost, ne postavljenost [*Gesetztsein*] izvensebnosti in negativnega, in je zatorej popolnoma kontinuiran; točka, zasebstvo, je zato, nasprotno, negacija, in sicer v njem postavljena negacija prostora. – S tem je hkrati rešeno tudi vprašanje o neskončnosti prostora (§ 100). Prostor je nasploh čista *kvantiteta*, a ne več le kvantiteta kot logično določilo, marveč kot neposredno in vnanje bivajoča. – Narava zato ne začenja s kvalitativnim, temveč s kvantitativnim, ker njeno določilo ni kakor logična bit abstraktno-prvo in neposredno, temveč je bistveno to, kar je v sebi že *posredovano*, vnanjost [*Äusserlichsein*] in drugobit.

Dodatek. V tem ko je naš postopek, da se, ko ugotovimo, katera misel nujno sledi iz pojma, vprašamo, kakšna je ta misel videti v naši predstavi, je torej nadaljnja trditev, da misli čistega izsebstva v zoru ustreza prostor. Četudi bi se glede tega motili, to še ne bi pomenilo, da naša misel ni resnična. V empirični znanosti moramo ubrati obratno pot; v njej je empirični zor prostora prvo in šele zatem pridemo do misli prostora. Da bi dokazali, kako je prostor v skladu z našo mislijo, moramo predstavo prostora primerjati z določilom našega pojma. Tisto, kar prostor napolnjuje, se prostora samega ne tiče; tu-ji [*die Hier*] so drug poleg drugega, ne da bi se motili. »Tu« še ni kraj [*Ort*], marveč le možnost kraja; tu-ji so popolnoma isto, in to abstraktno mnoštvo – brez pravega presledka in meje – je ravno vnanjskost. Tu-ji so tudi različni; toda razlika prav tako ni nikakršna razlika, se pravi, je abstraktna razlika. Prostor je torej punktualnost, ki pa je nična, je popolna kontinuiteta. Če postavimo neko točko, s tem prostor prekinemo; toda prostor je nasploh s tem neprekinjen. Točka ima smisel samo, kolikor je prostorska, torej kolikor je do sebe in nasproti drugemu vnanja; »tu« ima v samem sebi spet nek zgoraj, spodaj, levo, desno. Tisto, kar bi ne bilo več vnanje v njem samem, temveč le nasproti drugemu, bi bilo točka; toda te ni [*den gibt es nicht*], ker noben tu ni tisto zadnje. Če si predstavljam zvezdo še tako daleč, jo vendar lahko prestavim še dlje; svet ni nikjer obit z deskami. To je popolna vnanjskost prostora. Drugo točke pa je prav tako kot ona izsebstvo in zato med njima ni razlik ne ločitve; prostor je onkraj svoje meje kot svoje drugobiti še pri samem sebi in ta enotnost v izvensebju je kontinuiteta. Enotnost obeh teh momentov, diskrecije in kontinuitete, je objektivno določeni pojem prostora; ta pojem pa je le abstrakcija prostora, ki jo imajo pogosto za absolutni prostor. Mislijo, da je to resnica prostora; vendar je relativni prostor nekaj mnogo višjega, saj je določeni prostor nekega materialnega telesa; resnica abstraktnega prostora pa je prav v tem, da obstaja kot materialno telo.

Eno glavnih vprašanj metafizike je bilo, ali je prostor za sebe realen ali pa je le lastnost reči. Če rečemo, da je prostor nekaj substancialnega za sebe, potem bi prostor moral biti kakor škatla, ki, čeprav v njej ni ničesar, vendarle obstaja za sebe kot nekaj posebnega. Prostor pa je absolutno mehak, prav nič se ne upira; od nečesa realnega pa zahtevamo, da je nezdružljivo [*unverträglich*] s čim drugim. Nobenega prostora za sebe ni mogoče pokazati; temveč je prostor vedno izpolnjen prostor in od svoje izpolnjenosti nikdar ni različen. Prostor je torej nečutna čutnost in čutna nečutnost; naravne reči so v prostoru in prostor ostaja temelj, ker je narava vezana na vnanjskost. Če kakor Leibniz rečemo, da je prostor red [*Ordnung*] reči, ki *noumena* ne zadeva, in da so reči nosilci [*Träger*] prostora, potem se ovemo, da če odvzamemo reči, ki izpolnjujejo prostor, prostorska razmerja vendarle ostanejo tudi neodvisno od reči. Lahko sicer rečemo, da je [prostor] red, saj je [prostor] vsekakor vnanje določilo; toda ni samo vnanje določilo, temveč kar vnanjost na njem samem [*an ihm selbst*].

§ 255

Prostor, kot na sebi pojem, ima nasploh pojmovne *razlike* na sebi [*an ihm*], [in sicer] a) neposredno v svoji ravnodušnosti kot zgolj *razlikovane*, povsem nedoločene tri *dimenzije*.

Ker geometrija ni filozofska veda in lahko svoj predmet z njegovimi splošnimi določili predpostavlja, od nje ne moremo zahtevati dedukcije nujnosti, da ima prostor prav tri dimenzije. Pa tudi sicer se ne misli na to, da je treba pokazati to nujnost. Nujnost tridimenzionalnosti temelji na naravi pojma, katerega določila pa so v tej prvi formi izvenseljba, v *abstraktni* kvantiteti, povsem le površinska ter so popolnoma prazna razlika. Zatorej ne moremo reči, kako se *višina*, *dolžina* in *širina* razlikujejo med seboj, saj bi se le *morale* razlikovati, vendar še *niso* nobene razlike; popolnoma nedoločeno je, ali neko smer imenujemo višina, dolžina ali širina. – *Višino* podrobneje določa smer proti središču zemlje; toda to konkretno določilo same narave prostora ne zadeva. Če smer predpostavimo, je še vedno vseeno, ali to isto smer imenujemo višina ali globina, kakor s tem nista določeni dolžina in širina, ki ji večkrat pravimo tudi globina.

§ 256

β) Toda razlika je bistveno določena, kvalitativna razlika. Kot taka je 1. najprej *negacija* prostora samega, ker je prostor neposredno *brezrazlično* izsebstvo, *točka*. 2. Negacija pa je negacija *prostora*, tj. negacija sama je prostorska; točka kot bistveno ta odnos, tj. kot sebe odpravljajoča, je *črta* [*Linie*], prva drugobit, tj. prostorskost [*Räumlichsein*] točke; 3. resnica drugobiti pa je negacija negacije. Črta zato prehaja v *ploskev* [*Fläche*], ki je po eni strani glede na črto in točko določenost in tako ploskev nasploh, po drugi strani pa je odpravljena negacija prostora, torej vnovična vzpostavitev prostorske totalitete, ki ima poslej na sebi negativni moment; – *zaobsegajoča površina* [*umschließende Oberfläche*], ki ločuje posamezni celoviti prostor.

Da črta ni sestavljena iz točk in ploskev ne iz črt, izhaja iz njenega pojma, saj je črta, nasprotno, *izven sebe* bivajoča točka, namreč *nanašajoča se* na prostor in odpravljajoča se; prav tako je ploskev odpravljena, izven sebe

bivajoča črta. – Točka je tukaj predstavljena kot prva in pozitivna in iz nje smo izhajali. Toda prav tako je tudi obratno, kolikor je, nasprotno, prostor dejansko tisto pozitivno, je ploskev prva negacija in črta druga, ki pa je, kot druga negacija, po svoji resnici samonanašajoča se negacija; točka; nujnost prehoda je ista. Vnanje pojmovanje in definiranje točke, črte itn. na nujnost tega prehoda ne misli; pač pa si predstavlja, toda kot nekaj naključnega, oni prvi način prehoda v načinu definiranja, ki pravi, da z *gibanjem* točke nastaja črta itn. Ostale figuracije prostora, ki jih obravnava geometrija, so nadaljnje kvalitativne omejitve neke prostorske abstrakcije, ploskve ali omejene prostorske celote. Pri tem se pokažejo tudi momenti nujnosti, npr. da je trikotnik prvi premočrtni lik, da moramo pri določevanju vse druge like zvesti nanj ali na kvadrat in podobno. – Princip teh risb je razumska identiteta, ki figuracije zvede na *pravilne like* in s tem utemelji razmerja, ki jih je skozi to mogoče spoznati.

Mimogrede naj omenimo nenavadno *Kantovo* domislico, trditev, da naj bi bila definicija *ravne črte* kot najkrajše črte med dvema točkama, sintetični stavek; kajti moj *pojem ravnega* da ne vsebuje ničesar o velikosti, marveč le neko kvaliteto.² V tem smislu je vsaka definicija sintetični stavek; definitum, *ravna črta*, je sprva le *zor* ali predstava, in določilo, da je najkrajša pot med dvema točkama, šele naredi *pojem* (kakor pač *pojem* nastopa v takšnih definicijah, gl. § 229). Da *pojem* ni vsebovan že v *zoru* – v tem je njuna razlika, ki privede do zahteve po definiciji. Da pa je ona definicija analitična, se zlahka razjasni s tem, da je *ravna črta* reducirana na enostavnost smeri, enostavnost pa, z ozirom na *množino* [*Menge*], pomeni določilo *najmanjše* množine, tukaj najkrajše poti.

Dodatek. Samo *ravna črta* je prvo določilo prostorskega, krive črte so na sebi hkrati v dveh dimenzijah; pri krogu imamo črto na drugo potenco. Kot druga negacija ima ploskev dve dimenziji; kajti k drugi negaciji spadata prav tako dve kot k dvojici [*Zwei*].

Geometrijska znanost mora odkriti, katera določila sledijo, če so predpostavljena določena druga; glavna stvar je potemtakem, da predpostavljena in odvisna določila tvorijo *eno* razvito totaliteto. Geometrijski izreki izražajo določenosti dane celote. Pri trikotniku obstajata dve takšni načeli, s katerima je trikotnik popolnoma določen. a) Če vzamemo po tri elemente trikotnika, od katerih mora biti en element stranica (pri tem

2. Prim. *Kritika čistega uma*, B 16.

imamo tri možnosti), je trikotnik s tem popolnoma določen. Geometrija pa gre po daljši poti ter vzame dva trikotnika, ki morata biti v teh okoliščinah kongruentna; to je potem lažja predstava, ki pa je nepotrebna. V resnici za načelo potrebujemo le en trikotnik, ki je v sebi samem takšno razmerje, v katerem so, če so določeni prvi trije deli trikotnika, potem določeni tudi preostali trije; trikotnik je določen z dvema stranicama in enim kotom ali z dvema kotoma in eno stranico itn. Določilo ali pojem so prvi trije elementi, drugi trije pa pripadajo vnanji realnosti trikotnika in jih pojem ne rabi. V takšnem postavljanju je določilo še povsem abstraktno in podana je le odvisnost nasploh; kajti manjka še razmerje določenega določila, kako veliki so elementi trikotnika. Do tega pa pride v á) Pitagorovem izreku, ki je popolno določilo trikotnika, ker je samo pravi kot popolnoma določen, ker mu je njegov sokot enak. Ta izrek se zato pred vsemi drugimi izreki odlikuje kot podoba ideje; podana je celota, ki se je v sebi razdelila, kot je v filozofiji vsak lik v sebi razdeljen na pojem in realnost. Ista velikost je najprej kvadrat hipotenuze, potem pa je razdeljena na kvadrata katet. Višjo definicijo kroga, kot je definicija o enakosti polmerov, dobimo, če na njem motrimo razliko; in tako dosežemo njegovo popolno določenost. To se dogaja v analitični obravnavi, in v njej ni vsebovano nič drugega kot v Pitagorovem izreku; kateti sta sinus in kosinus – ali abscisa in ordinata –, hipotenuza je polmer. Razmerje teh treh je določenost, toda ne enostavna, kakor v prvi definiciji, temveč razmerje razlikovanih [*Unterschiedener*]. Tudi Evklid svojo prvo knjigo zaključi s Pitagorovim izrekom; zatem pa svoj interes usmeri tudi na to, da različno zvede na enako. Tako Evklid svojo drugo knjigo zaključi s tem, da pravokotnik zvede na kvadrat. Kot je na hipotenuzo možna neskončna množica pravokotnih trikotnikov, tako je h kvadratu možna množica pravokotnikov; kraj [*Ort*] obeh je krog. To je način, kako geometrija kot abstraktna razumska veda znanstveno postopa.

b. Čas

§ 257

Negativnost, ki se kot točka nanaša [*bezieht*] na prostor in v njem razvije svoja določila kot črta in ploskev, pa je v sferi izsebstva prav tako *za sebe* in /ima/ v njem svoja določila, toda hkrati se, kot v sferi izsebstva postavljajoča, pri tem prikazuje kot ravnodušna do mirnega vzporedja [*Nebeneinander*]. Tako za sebe postavljena negativnost je čas.

Dodatek. Prostor je neposredno bivajoča kvantiteta, v kateri se vse ohrani, celo meja je način obstoja; to je pomanjkljivost prostora. Prostor je to protislovje, da ima na sebi negacijo, toda tako, da se ta negacija razpusti v ravnodušno obstajanje. Ker je prostor torej le ta notranja negacija samega sebe, je samoodpravljanje [*Sichaufheben*] lastnih momentov njegova resnica; čas je torej prav obstoj tega stalnega samoodpravljanja; točka ima torej dejanskost v času. Razlika je izstopila iz prostora, kar pomeni, da je prenehala biti ta ravnodušnost in je za sebe v vsem svojem nemiru, ne več paralizirana. Ta čista kvantiteta, kot zase obstajajoča razlika, je tisto na samem sebi negativno, čas; je negacija negacije, samonanašajoča se negacija. Negacija v prostoru je negacija na nečem drugem; negativno tako v prostoru še ne pride do svoje pravice. V prostoru je ploskev sicer negacija negacije; toda po svoji resnici je različna od prostora. Resnica prostora je čas, tako prostor postane čas; mi k času ne prehajamo tako subjektivno, temveč prehaja sam prostor. V predstavi sta prostor in čas daleč vsaksebi, tu imamo prostor in potem *tudi* čas; proti temu »tudi« se bori filozofija.

§ 258

Čas kot negativna enotnost izsebstva je prav tako nekaj popolnoma abstraktnega, idealnega. – Čas je bit, ki, vtem ko *je*, *ni*, in v tem ko *ni*, *je*; je *uzrto* postajanje [*das angeschaute Werden*], se pravi, da so sicer popolnoma *momentane*, tj. neposredno odpravljajoče se razlike, določene kot *vnanje*, tj. vendarle *same sebi* vnanje.

Čas je kakor prostor *čista forma čutnosti* ali *zrenja*, je nečutno čutno, – toda tako kot prostora se tudi časa ne tiče razlika objektivnosti in subjektivne zavesti te objektivnosti. Če ta določila apliciramo na prostor in čas, potem bi bil prostor abstraktna objektivnost, čas pa abstraktna subjektivnost. Čas je isti princip kot Jaz = Jaz čistega samozavedanja; toda ta princip ali enostavni pojem še v svoji popolni vnanjskosti in abstrakciji, – kot *uzrto golo postajanje*, čisto vsebstvo [*Insichsein*] kot nasploh neko prihajanje-iz-sebe [*Aussersichkommen*].

Čas je prav tako kakor prostor *kontinuiran*, kajti čas je abstraktno *samonanašajoča* se negativnost; in v tej abstrakciji še ni realne razlike.

Pravimo, da v času vse *nastaja* in *mineva*; če od *vsega*, namreč od izpolnjenosti [*Erfüllung*] časa, kot tudi od izpolnjenosti prostora, abstrahiramo, preostaneta prazni čas in prazni prostor, – tj. potem so te abstrakcije vnanjskosti postavljene in predstavljene, kakor da bi obstajale za sebe. Toda

ne nastaja in ne mineva vse v času, temveč čas sam je to *postajanje*, nastajanje in minevanje, *bivajoče abstrahiranje*, vse porajajoči in svoja porajanja uničujoči *Kronos*. – Realno je sicer različno od časa, toda z njim je prav tako bistveno identično. Je omejeno, in drugo te negacije je *izven* njega; določenost je torej na realnem sebi *vnanja* in je tako protislovje njegove biti; abstrakcija te vnanjskosti njenega protislovja in njenega nemira je čas sam. Kar je končno, je zato minljivo in *časno*, ker ni, tako kot pojem, totalna negativnost na samem sebi, marveč ima to negativnost sicer v sebi kot občje bistvo, a ni v skladu s tem bistvom, je *enostransko*, zato se do negativnosti vede kot do svoje oblastnice [*Macht*]. Pojem pa je, v svoji svobodno zase eksistirajoči samoidentiteti, Jaz = Jaz, na sebi in za sebe absolutna negativnost in svoboda, zato je čas ni njegov oblastnik [*Macht*] niti ni v času in ni nekaj časnega, marveč je, nasprotno, *pojem* oblastnik/moč [*Macht*] časa, ki je sam ta negativnost le kot vnanjskost. Zatorej je času podvrženo samo to, kar je naravno, kolikor je končno; nasprotno pa je to, kar je resnično – ideja, duh –, *večno*. – Pojma večnosti pa ne smemo dojeti negativno kot abstrakcije od časa, ki da hkrati eksistira izven časa; vsekakor ne v tem smislu, kot da večnost pride po času; tako bi večnost napravili za prihodnost, za trenutek časa.

Dodatek. Čas ni kot struga, v kateri je vse v toku, ki vse odpłavi s seboj in potopi. Čas je le ta abstrakcija použivanja [*Verzehrens*]. Ker so reči končne, zato so v času; ne propadejo zato, ker so v času, marveč reči same so časnost; da so takšne, je njihovo objektivno določilo. Torej sam proces dejanskih reči proizvaja čas; in če čas imenujemo tisto najmočnejše, je čas tudi tisto najšibkejše. Zdaj [*Jetzt*] ima neznansko pravico – je le kot posamezni zdaj; toda to izključujoče je v svoji zoperstavljenosti [*Aufspreizung*], vtem ko ga izrekam, raztopljeno, razlito, razpršeno. *Trajanje* je občost tega in onega zdaja, odpravljenost tega procesa reči, ki niso trajne. In četudi reči trajajo, čas vendarle mineva ter ne miruje; tu čas nastopa kot neodvisen in različen od reči. Če pa rečemo, da čas vendarle mineva, čeprav reči trajajo, potem to pomeni le: četudi nekatere reči trajajo, se spremembe vendar pojavljajo na drugih rečeh, npr. na poti Sonca, in tako so reči vendarle v času. Počasno spreminjanje je tedaj zadnje plitvo [*seichte*] zatočišče, da bi rečem vendarle lahko pripisali mirovanje in trajnost. Če bi se vse ustavilo, celo naša predstava, potem bi trajali, nobenega časa ne bi bilo. Vse končne reči pa so časne, ker so dolgoročno ali kratkoročno podvržene spremembam; njihova trajnost je zatorej le relativna.

Absolutna brezčasnost se razlikuje od trajnosti; je večnost, ki je brez naravnega časa. Toda čas sam je v njenem pojmu večen; kajti večnost, ne poljubni čas, niti zdaj, temveč čas kot čas, je njen pojem, ta sam pa je, kot nasploh vsak pojem, večen ter zato tudi absolutna sedanjost. Večnost ne bo prišla, niti ni bila; marveč večnost je. Trajnost se torej od večnosti razlikuje v tem, da je le relativna odprava časa; večnost pa je neskončno, se pravi, ne relativno, marveč v sebi reflektirano trajanje. Česar ni v času, se ne spreminja [*das Prozesslose*]; najslabše in najodličnejše ne obstaja v času; traja. Najslabše, ker je abstraktna občost, tako prostor kot čas sam, Sonce, elementi, kamni, gore, neorganska narava sploh, pa tudi človekova dela, piramide; njihovo trajanje ni nikakršna prednost. Kar traja, se ceni višje od tega, kar kmalu premine; toda vsi cvetovi, vsa lepa življenjskost zgodaj umre. Vendar tudi najodličnejše traja, ne samo neživo, neorgansko obče, temveč tudi druga občost, to, kar je v sebi konkretno, rod, zakon, ideja, duh. Kajti razlikovati moramo, ali je nekaj celoten proces ali le moment procesa. Tudi občost kot zakon je v sebi sami proces in živi le kot proces; vendar občost ni del procesa, ni v procesu, marveč vsebuje svoji dve strani in je sama nespremenljiva. Po pojavni strani zakon vstopi v čas, s tem da imajo momenti pojma videz samostojnosti; toda v svojem pojmu se izključene razlike vedejo, kakor da so spravljene [*ausgesöhnt*] in sprejete nazaj v spokoj. Ideja, duh je nad časom, ker je to [*solches*] sam pojem časa; to je večno, na sebi in za sebe, čas ga ne more razdejeti, ker se ne izgubi v eni od njegovih strani procesa. V individuu kot takem je drugače; po eni strani je rod: najlepše življenje je tisto, ki obče in svojo individualnost popolnoma združi v en lik. Individuum pa je tudi ločen od občega, in tako je individuum ena stran procesa, spremenljivost; po tem umrljivem momentu pripada času. Ahil, cvet grškega življenja, Aleksander Veliki, ta neskončno silna individualnost, ne vzdržita; ostanejo le njuna dejanja, njuni učinki, tj. po njiju izoblikovani svet. Povprečno [*das Mittelmässige*] pa traja in na koncu vlada svetu; tudi misel ima to povprečnost, z njo prepriča obstoječi svet, zatre duhovno živost, jo naredi za golo navado in tako traja. Trajnost povprečnosti je prav v tem, da obstaja v neresnici, da ne doseže svoje pravice, da pojmu ne izkazuje njegove časti, da se resnica na njej ne prikazuje kot proces.

§ 259

Dimenzije časa, *sedanjost*, *prihodnost* in *preteklost*, so *postajanje* [*Werden*] vnanjosti kot take in njene razpustitve [*Auflösung*] v razlike biti kot prehajanja v nič in ničta kot prehajanja v bit. Neposredno izginevanje teh razlik v posamičnost [*Einzelheit*] je sedanjost kot *zdaj*, ki je kot posamičnost *izključujoč*

in hkrati popolnoma *kontinuiran* z drugimi momenti ter je sam le to izginjevanje svoje biti v nič in nič a v svojo bit.

Končna sedanjost je *zdaj*, ki je fiksiran kot *bivajoč*, različen od *negativnega*, abstraktnih momentov preteklosti in prihodnosti, kot konkretna enotnost, zatorej kot afirmativno; toda ona bit je sama le abstraktna, izginjavajoča v nič. – Sicer pa v naravi, kjer je čas *zdaj*, ne pride do *obstajajoče* [*bestehenden*] razlike onih dimenzij; nujne so le v subjektivni predstavi, v *spominu* in v *strahu* ali *upanju*. Toda preteklost in prihodnost v *naravi bivajočega* časa je prostor, kajti prostor je negiran čas; tako je odpravljeni prostor najpoprej točka, in za sebe razvit je čas.

Znanost o prostoru, geometrija, nima svojega para v tovrstni *znanosti o času*. Razlike časa nimajo tiste ravnodušnosti [*Gleichgültigkeit*] izsebstva, kakršna tvori neposredno določenost prostora; zato niso zmožne takšnih figuracij kakor razlike prostora. Princip časa pridobi to zmožnost šele s tem, da jih paralizira, da razum njihovo negativnost zvede na *eno*. – To mrtvo eno, najvišja vnanjskost misli, je zmožno vnanje kombinacije, in te kombinacije, figure *aritmetike*, so spet zmožne razumskega določevanja glede na enakost in neenakost, identifikacijo in razlikovanje.

Lahko bi še nadalje razvili zamisel *filozofske matematike*, ki iz pojmov spoznava tisto, kar navadna matematična znanost z razumsko metodo izpeljuje iz predpostavljenih določil. Toda, ker je matematika pač znanost o končnih velikostnih določilih, ki v svoji končnosti čvrsto vztrajajo in veljajo ter naj ne bi prehajala [*übergehen sollen*], zato je matematika bistveno znanost razuma; in ker ima zmožnost, da je to na popoln način, zato mora, nasprotno, prednost, ki jo ima pred drugimi znanostmi te vrste, ohraniti, ne pa skaliti niti z vmešavanjem njej heterogenega pojma niti z empiričnimi smotri. Pri tem pa vselej ostaja nerešeno, da je pojem ta, ki utemeljuje določnejšo zavest tako o vodilnih razumskih principih kakor o redu in njegovi nujnosti v aritmetičnih operacijah kot tudi v stavkih geometrije.

Nadalje bi bil nepotreben in nevhvaležen trud, če bi za izražanje *misli* hoteli uporabljati takšen uporni [*widerspenstiges*] in neadekvatni medij, kot so prostorski liki in števila, ter jim v ta namen delati silo. Enostavni prvi liki in števila so zaradi svoje enoumne enostavnosti uporabni kot *simboli*, ki pa so za misel vselej heterogeni in klavni izraz. Prvi poizkusi čistega mišljenja so posegli po teh zasilnih pripomočkih; znameniti primer tega je *pitagorejski* številski sistem. Toda pri bogatejših pojmih postanejo ta sredstva docela

nezadostna, ker njihova *vnanjska* sestava in naključnost povezav nasploh ne ustreza naravi pojma ter stori, da je popolnoma dvoumno, katerih izmed mnogih odnosov, ki so možni pri bolj sestavljenih številih in likih, naj se oprimemo. Že tako in tako se tekočnost pojma razprši [*verfliegt*] v takšnem vnanjem mediju, v katerem vsako določilo razpade v ravnodušno izvensebje. Omenjeno dvoumnost lahko odpravimo samo z *razlago*. Bistveni izraz misli je potem ta razlaga, tisto simboliziranje pa je brezvsebinska odvečnost [*Überfluss*].

Druga matematična določila, kot so *neskončno*, *razmerja neskončnega*, *neskončno majhno*, *faktorji*, *potence* itn., imajo svoje prave [*wahrhaften*] pojme v sami filozofiji; neprimerno je, da bi si jih za filozofijo jemali in sposojali iz matematike, v katero so brezpojmovno, čestokrat celo nesmiselno privzeta, a bi si, nasprotno, njihovo upravičenost in pomen morali obetati od filozofije. Gre le za lenobo, ki se, da bi si prihranila mišljenje in določanje pojmov, zateka v formule, – ki niti neposredni izraz misli niso –, in v njihove že izgotovljene sheme.

Resnično filozofska znanost matematike kot *nauka o velikosti* [*Größenlehre*] bi bila znanost o *merah* [*der Masse*]; toda ta že predpostavlja realno posebnost reči, ki so navzoče šele v konkretni naravi. Zaradi *vnanjske* narave velikosti pa bi bila ta znanost bržkone najtežavnejša med vsemi.

Dodatek. Dimenzije časa dopolnijo določenost zora, tako da pojem časa, ki je postajanje, za zrenje postavijo v njegovi totalnosti ali realnosti, kar pomeni, da so abstraktni momenti enotnosti postajanja vsak zase postavljeni kot celota, toda z zoperstavljenimi določili. Ti dve določili sta tako vsaka zase enotnost biti in niča; vendar sta določili tudi različni. Ta razlika je lahko le razlika v nastajanju in minevanju. Enkrat, v preteklosti (v Hadu), je bit temelj, iz katerega se začenja; preteklost je dejansko obstajala kot svetovna zgodovina, kot naravno dogajanje, toda postavljena pod določilom nebiti, ki se temu pridruži. Drugič je obratno; v prihodnosti je nebit prvo določilo, bit pa poznejše, čeprav ne po času. Sredina je indiferentna enotnost obeh, tako da niti eno niti drugo ni določilno. Sedanjost je le zaradi tega, ker preteklosti ni; obratno ima bit zdaj določilo, da ni, nebit njegove biti pa je prihodnost; sedanjost je ta negativna enotnost. Nebit biti, na katere mesto je stopil zdaj, je preteklost; bit nebiti, kar je vsebovano v sedanjosti, je prihodnost. V pozitivnem smislu časa lahko zatorej rečemo: le sedanjost je; kar je pred in po, tega ni; toda konkretna sedanjost je rezultat preteklosti in v sebi nosi prihodnost. Resnična sedanjost je potemtakem večnost.

Sicer bi lahko tudi filozofsko obravnavanje prostora in časa imenovali matematika. A če bi hoteli figuracije prostora in časa obravnavati filozofsko, potem bi izgubile samosvoj pomen in podobo; filozofija le-teh bi bila nekaj logičnega ali pa del kakšne druge konkretne filozofske vede, odvisno od tega, kakšen konkretnější pomen bi podelili pojmom. Medtem ko matematika na teh predmetih motri le določila velikosti, in tudi od teh določil, kot smo opozorili, ne časa samega, marveč le Eno v njegovih figuracijah in povezavah, je v nauku o gibanju sicer čas tudi predmet te znanosti, toda uporabna matematika sploh ni nikakršna imanentna znanost, pač zato, ker uporablja čisto matematiko na dani snovi in njenih iz izkustva dobljenih določilih.

c. Kraj in gibanje

§ 260

Prostor je v samem sebi protislovje ravnodušnega vsaksebstva [Auseinanderseins] in brezrazlične kontinuitete, čista negativnost samega sebe in *prehajanje najpoprej v čas*. Prav tako je čas, – saj se njegovi v eno zraščeni zoperstavljeni momenti neposredno odpravljajo –, neposredno *sovpadanje* [Zusammenfallen] v indiferenco, v nerazlikovano izvensebje ali *prostor*. Tako v prostoru negativno določilo, izključujoča točka, ni več na sebi le po pojmu, marveč je zaradi totalne negativnosti, ki je čas, postavljena in v sebi konkretna; – točka, ki je na ta način konkretna, je *kraj* [der Ort] (§ 255, § 256).

Dodatek. Če se ozremo nazaj na ekzpozicijo pojma trajanja, potem vidimo, da je ta neposredna enotnost prostora in časa že temelj [Grund], na podlagi katerega sta [wodurch si sind]; kajti negativno prostora je čas, – pozitivno, bit razlik časa, je prostor. Toda v tej enotnosti nimata oba enake vrednosti, oziroma se njuna enotnost le prikazuje kot gibanje prehajanja enega v drugega, tako da se začetek in realizacija ter rezultat razhajajo. Toda rezultat pove ravno to, kar je temelj in resnica trajanja. Trajajoče je sebi enakost, v kateri je čas usahnil [worein die Zeit zurückgegangen]; je prostor, kajti njegovo določilo je ravnodušni obstoj nasploh. Točka je tu, kakršna je v resnici, namreč kot obče; točka je prav zato kot cel prostor, kot totaliteta dimenzij. Ta tukaj [Hier] je torej obenem tudi čas, je sedanost, ki se neposredno odpravlja, je nek zdaj, ki je minil [gewesen ist]. Tu je hkrati zdaj; kajti tu je točka trajanja. Ta enotnost tuja in zdaja je kraj.

§ 261

Kraj, torej *postavljena* identiteta prostora in časa, je sprva obenem postavljeno *protislovje*, kot sta, vsak na samem sebi, prostor in čas. Kraj je prostorska, potemtakem ravnodušna *posamičnost*, in to je kraj le kot *prostorski zdaj*, kot čas, tako da je kraj neposredno ravnodušen do sebe kot *tega [diesen]*, je sebi vnanji, negacija sebe in *drug kraj*. To *minevanje* in *vnovično samoparajanje* prostora v čas in časa v prostor, to, da se čas postavlja prostorsko kot *kraj*, da pa je ta ravnodušna prostorskost prav tako neposredno *časovno* postavljena, je *gibanje*. – To postajanje pa je samo prav tako sesutje vase [*in sich Zusammenfallen*] svojega protislovja, *neposredno identična bivajoča* enotnost obeh, *materija*.

Prehod iz idealnosti v realnost, od abstrakcije v konkretni obstoj, tukaj prehod časa in prostora v realnost, ki se pojavi kot *materija*, je za razum nedojemljiv in je zanj zatorej vedno vnanji in kot nekaj danega. Običajna predstava ima prostor in čas za *prazna*, ravnodušna do svoje izpolnitve, pa vendar ju zmeraj obravnava kot polna, kakor da sta *prazna* in ju je mogoče *od zunaj izpolniti* z materijo, tako da po eni strani predpostavlja, da so materialne reči ravnodušne do prostora in časa, po drugi strani pa, da so hkrati bistveno prostorske in časne.

O materiji se trdi, da je a) *sestavljena*; – to se nanaša na njeno abstraktno izvensebje, prostor. – Kolikor se pri materiji abstrahira od časa in nasploh od vsake forme, so o njej trdili, da je večna in nespremenljiva. To je dejansko neposredna posledica; toda takšna materija je tudi le neresnični abstraktum. á) Materija je nepredirna [*undurchdringlich*] in se *upira*, je nekaj, kar je mogoče občutiti, videti itn. Ti predikati ne povedo nič drugega kot to, da materija obstaja deloma za določeno zaznavanje, nasploh za *neko drugo*, deloma pa je prav tako *za sebe*. Obe določili ima materija ravno kot *identiteta* prostora in časa, kot identiteta neposrednega *izvensebja* in *negativnosti* ali kot *zase* bivajoča *posamičnost*.

Izrecno se prehajanje *idealnosti v realnost* kaže v znanih mehaničnih pojavih, da namreč lahko idealnost zastopa realnost in obratno; in le brezmiselnost predstavljanja in razuma je kriva, da za njiju iz te obojestranske zamenljivosti ne izhaja identiteta idealnosti in realnosti. Npr. pri *vzvodu* je mogoče *razdaljo* zamenjati *z maso* in obratno, in kvantum ideelnega momenta proizvede isti učinek kot kvantum ustrežajočega realnega. – Pri *velikosti gibanja* prav

tako *hitrost*, ki je kvantitativno razmerje zgolj prostora in časa, zastopa maso in tudi obratno, nastopi isti realni učinek, če maso pomnožimo, hitrost pa sorazmerno zmanjšamo. Človeka ne ubije opeka sama po sebi, temveč ima opeka ta učinek samo zaradi dosežene hitrosti, tj. človeka ubijeta *prostor in čas*. – Tukaj je refleksijsko določilo *sile*, ko je enkrat fiksirano za razum, tisto, kar stoji kot nekaj zadnjega ter razumu preprečuje, da bi nadalje vprašal po razmerju njenih določil. Toda vsaj to je očitno, da je *učinek* sile nekaj realnega, čutnega, in da je to, kar je v *sili*, isto kot to, kar je v njeni *manifestaciji* [*Ausserung*], ter da se ravno *ta sila*, v *svoji realni manifestaciji*, vzpostavi prek razmerja ideelnih momentov, prostora in časa.

Za to brezpojmovno refleksijo je nadalje značilno, da gleda na takoimеноvane sile, kakor da so v materijo *vcepljene* [cingepflanzt], tj. kakor da so ji izvorno vnanje, tako da je ravno ta identiteta časa in prostora, ki si jo zamišljamo v refleksijskem določilu *sile* in ki v resnici tvori *bistvo* materije, postavljena kot nekaj materiji *tujega* in *naključnega*, prinesenega vanjo od zunaj.

Dodatek. Neki kraj kaže le na drug kraj, tako samega sebe odpravi in postane neki drug; razlika pa je prav tako nekaj odpravljenega. Vsak kraj je zase le tale kraj, se pravi, med seboj so si kraji enaki; ali kraj je obči tu [*Hier*] nasploh. Nekaj zavzema svoj kraj, zamenja ta kraj; postane torej drug kraj, toda še vedno zavzema svoj kraj in ga ne more zapustiti. To dialektiko, ki jo kraj ima na sebi, je izrazil Zenon, ko je ponazoril mirovanje: gibanje bi bilo namreč spreminjanje svojega kraja, toda puščica svojega kraja ne more zapustiti. Ta dialektika je prav neskončni pojem, ki je pojem tuja, vtem ko je na njem samem postavljen čas. Obstajajo trije razlikovani kraji: ta, ki je zdaj, ta, ki bo zavzet za njim, in ta, ki je zapuščen; izginevanje dimenzij časa je paralizirano. Toda hkrati obstaja le *en* kraj, obče onih krajev, nespremenjeno v vseh spremembah; to je trajanje [*Dauer*], kakor je neposredno po svojem pojmu, in tako je trajanje gibanje. Da je to, kar smo obravnavali, gibanje, je očitno samo po sebi; ta pojem gibanja ustreza njegovemu zoru. Njegovo bistvo je v tem, da je neposredna enotnost prostora in časa; gibanje je zaradi prostora realni, obstoječi čas ali šele skozi čas resnično razlikovani prostor. Tako [sicer] vemo, da h gibanju spadata prostor in čas; hitrost, kvantum gibanja, je prostor v razmerju do določenega časa, ki je pretekel. Pravimo tudi: gibanje je odnos prostora in časa; toda podrobnejši način tega odnosa je bilo treba šele pojmovno zajeti. Šele v gibanju imata torej prostor in čas dejanskost. Kakor je čas enostavna formalna naravna duša [*Naturseele*], po Newtonu pa je prostor Božji sensorium, tako je gibanje pojem resnične duše sveta; navajeni smo, da na gibanje gledamo kot na predikat, kot na stanje; toda dejansko je gibanje sestvo, subjekt kot subjekt, prav ostajanje izginevanja [*das Bleiben eben des Verschwindens*]. Toda to, da se gibanje pojavlja kot predikat, je ravno njegova neposredna nujnost, da samo ugasne.

Premočno gibanje ni gibanje na sebi in za sebe, marveč je podrejeno nekemu drugemu gibanju, v katerem je postalo predikat ali nekaj odpravljenega, moment. Vnovična vzpostavitev [*Wiederherstellung*] trajanja točke, kot zoperstavljenemu svojemu gibanju, je vnovična vzpostavitev kraja kot negibnega. Ta vnovično vzpostavljeni kraj pa ni neposreden, temveč kraj, ki se je vrnil iz spremembe in je rezultat in temelj [*Grund*] gibanja; vtem ko obstaja kot dimenzija, se pravi, kot zoperstavljen drugim momentom, je središče. Ta vrnitev črte je krožnica: zdaj, pred tem in potem, ki se spoji s seboj, ravnodušnost teh dimenzij, tako da je *prej* obenem potem, kot je *po* obenem *prej*. Šele to je njihova nujna v prostoru postavljena paraliza. Krožno gibanje je prostorska ali obstajajoča enotnost dimenzij časa. Točka je usmerjena h kraju, ki je njena prihodnost, in zapusti kraj, ki je minulost [*das Vorbei*]; toda to, kar ima za seboj, je obenem kraj, kamor bo šele prišla; in pri prej-ju, do katerega je točka prišla, je že bila. Njen cilj je točka, ki je njena preteklost; resnica časa je, da cilj ni prihodnost, temveč preteklost. Samo gibanje, ki se nanaša na središče, je *ploskev*, gibanje kot sintetična celota, v kateri obstajajo njeni momenti: njena ugaslost [*Erlöschensein*] v središču, ona sama ter njeno nanašanje na ugasnitev, radiji kroga. Toda ta ploskev sama se giblje, postaja svoja drugobit, celoten prostor, – ali povratek [*Zurückgekehrtsein*] vase, mirujoče središče postane obča točka, kjer se celota potopi v mir. Gibanje po svojem bistvu namreč odpravlja razlikovanje med zdaj, prej in potem, njegove dimenzije ali njegov pojem. V krogu so namreč v enem; krog je znova vzpostavljeni pojem trajanja, v sebi ugaslo gibanje. Postavljena je masa, tisto trajno, ki se je skozi samo sebe zgostilo in kaže gibanje kot svojo možnost.

Kar imamo v svoji predstavi, je torej tole: vtem ko je gibanje, se torej nekaj giblje, to trajno nekaj pa je materija. Prostor in čas sta izpolnjena z materijo. Prostor ne ustreza svojemu pojmu; potemtakem si sam pojem prostora v materiji priskrbi eksistenco. Često so začenjali z materijo ter imeli prostor in čas za njene forme. Na tem [pojmovanju] je pravilno to, da je materija tisto, kar je na prostoru in času realno. Toda zaradi svoje abstraktnosti nam morata prostor in čas tukaj nastopiti kot prvo; in zatem se mora pokazati, da je materija njuna resnica. Kakor ni gibanja brez materije, tako tudi ni materije brez gibanja. Gibanje je proces, prehajanje časa v prostor in obratno; nasprotno je materija odnos prostora in časa kot mirujoče identitete. Materija je prva realnost, bivajoče zasebstvo; ni le abstraktna bit, temveč pozitivno obstajanje prostora, toda tako, da izključuje drug prostor. Tudi točka *bi morala* izključevati, vendar tega še ne počne, kajti točka je le abstraktna negacija. Materija je izključujoči odnos do sebe in potemtakem prva realna meja v prostoru. Do izpolnitve časa in prostora, do tega, kar je mogoče prijeti, občutiti, do tega, kar se upira, kar je v svoji biti-za-drugo za samo sebe, pride v enotnosti časa in prostora nasploh.

Prevedeno po: G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1990, str. 37 – 60.

Prevedel Robert Vouk

G. W. F. Hegel
PISMI DUBOCU*

[422.]

Berlin, 30. julija 1822

Zelo spoštovani gospod, opravičiti se Vam moram, ker sem odlašal s svojim odgovorom na naklonjeno pisanje, s katerim ste me bili počastili. Vaše prvo pismo me je vzradostilo, ker sem se seznanil z zagretim prijateljem resnice, z drugim pa sem v Vas spoznal še poznavalca oblik, s katerimi si filozofija prizadeva dojeti resnico, poleg tega pa tudi notranje in vnanje z izkušnjo dozo-relega moža, ki je praktično dejaven in v tej dejavnosti kot tudi v domačem okolju zadovoljen. Te Vaše notice, ki ste mi jih poslali, mi tudi olajšujejo odgovor, ne le, ker ste mi navedli podrobnejša izhodišča za obrazložitev mojih misli, marveč tudi, ker enotnost čudi s seboj in s svojim položajem dokazuje to notranje zdravje duha, ki za individua bržkone predstavlja podlago pravega spoznanja, v nasprotnem primeru pa se lahko razglabljanje izteče v bolešno tuhtanje, ki nima ne začetka ne konca, ker ju dejansko noče najti.

Kar torej zadeva pojasnitev mojih misli o resnici, h kateri me pozivate, sami veste, da takšne misli za svojo utemeljitev zahtevajo izčrpno razlago in da lahko pismo poda le splošne naznačitve; želite tudi, da Vam navedem tista svoja dela, v katerih bi lahko našli to, kar Vas zanima. – Odgovor na oboje bom poskušal združiti.

Ni mi treba omenjati, da se za človeka na splošno resnica najprej manifestira na način religije, ki je prežeta in oplojena z njegovim duševnim in življenjskim izkustvom; kajti to, da jo dojame v formi *misli*, je njegova nadaljnja potreba – da vanjo, ne le verjame, temveč da jo, če uporabim Vaš izraz, vidi, – namreč z

* Duboc, po rodu Francoz in lastnik tovarne klobukov iz Hamburga, je Heglu prvo, bolj lapidarno pismo poslal 6. junija 1822. Ker odgovora ni prejel, se je obširneje predstavil v drugem pismu. Želi si napredovati v filozofiji in Hegla prosi, da mu razloži svoje stališče. Ne pozabi omeniti tudi svoje francoske praktičnosti v nasprotju z nemško učenostjo. Poleg tukaj prevedenih dveh pisem obstajata še dve Heglovi pismi Dubocu, ki pa nimata filozofske vsebine.

duhovnimi očmi, saj s telesnimi ni mogoče, – da bi jo *vedel*. Interes Vašega duha Vas je že zdavnaj pripeljal na stališče te potrebe.^a O razmerju med tema dvema formama sem se pred kratkim izrekel v zajetnem spisu, katerega primerek si dovoljujem priložiti (prosim le, da skrbno korigirate označene tiskovne napake), in ki predstavlja predgovor h knjigi enega mojih učencev, D. Hinrichsa, *O religiji v razmerju do znanosti*.

Vendar se pri misli, da bi resnico dojeli v mišljenju, takoj srečamo s Kantovim nazorom gole subjektivnosti mišljenja – nazor, s katerim ste seznanjeni in ki ste ga že presegli. Ker ste, kot sem razbral iz Vašega pisma, rojeni kot Francoz in tudi mož, ki se ukvarja z zdravo dejavnostjo, Vam ni zadostovalo nemško, hipohondrično naziranje, ki mu je ničevo vse, kar je objektivno in ki potem v sebi uživa le še to ničemurnost.^b A tudi ne ozirajte se na siceršnje zasluge Kantove filozofije bi prav rad navedel, kako je pri Kantu zanimivo in poučno, da lahko v njegovih takoimenovanih postulatih vidimo ne le potrebo po ideji, marveč tudi podrobnejše določilo le-te. Kar je v njegovi *Kritiki razsodne moči* rečeno o ideji *zročega razuma, samosmotra*, ki obenem – v organskih rečeh – eksistira na *naravni način*, lahko zelo dobro rabi kot uvod v nadaljnje nazore. Tamkajšnjega stališča, ki takšne ideje obravnava le kot subjektivne maksime motrenja [*Betrachtung*], seveda ne smemo upoštevati. – Tu se takoj navezujem na to, kar ste navedli v svojem pismu, da določam idejo kot *postajanje*, kot enotnost biti in niča. K temu pripominjam dvoje, – prvič, da sta bit in nič najabstraktnejši, najrevnejši, zatorej začetni formi protislovja; bit in bistvo, bit in mišljenje, idealnost in realnost, pojem in objektivnost, – kot Reinholdova pojma spremenljivo in nespremenljivo – združevanje in razlikovanje itn., so še druge forme, vendar se na nobeno od teh ne smemo izključno opreti. Nasprotno je zame edina znanstvena upodobitev ideje, da prikažemo napredovanje, in sicer od abstraktnejšega – zakaj vsak začetek je

a Izdajatelj Heglovih pisem Karl Hegel tukaj na podlagi danes izgubljenega osnutka dopolni: »Tako sem prisiljen opozoriti na ono prvo formo, pa tudi da spregovorim o prehodu prve v drugo formo – vere v vednost. – Dovolite mi, da pripomnim le to, da je precej pomembna razlika v tem, ali vero in vednost jemljemo kot različni po vsebini ali pa le kot različni formi ene in iste vsebine. In v tem oziru je moje naziranje, ki ga imam za eno najpomembnejših, da je religija pač lahko prevarala individue, ni pa mogla prevarati ljudstev in generacij in da se filozofija – vsaj kar zadeva njeno izpeljavo – ni dovršila, dokler ji ni uspelo uvideti njune sprave in harmonije.«

b Prav tako vrinjeno iz Heglovega osnutka: »Ko pa to pravim, ne podcenjujem zaslug Kantove filozofije – ob njej sem se vzgojil – za napredek, da, za povzročitev revolucije, zlasti v filozofskem načinu mišljenja.«

abstrakten – h konkretnemu, napredovanje, ki se razvija in napreduje iz samega sebe. Nasploh je ideja bistveno konkretna kot enotnost različnosti, in najvišja enotnost je enotnost pojma s svojo objektivnostjo; tako kot je resnica že tudi v odnosu do predstav določena kot skladnost predstav s predmeti. Toda resnico potem pojmem še v določnejšem smislu, namreč tako, da pripada ali ne pripada samim predmetom. Neresnični predmet bržkone lahko eksistira, in o njem si lahko ustvarimo pravilno predstavo, a takšen predmet ni, kakršen *bi moral biti*, se pravi, ne ustreza svojemu pojmu (čemur pravimo tudi, da je slab). Slabo dejanje je neresnično, pojem umne volje v njem ni objektivni, a ta pojem je to, kar bi dejanje moralo biti, je njegovo lastno določilo. Potemtakem je ideja v svojem najvišjem pomenu, Bog, edina resnično resnična [*das wahrhaft Wahre*], se pravi, tu svobodni pojem na svoji objektivnosti nima več nobenega nerazrešenega protislovja, se pravi, v nobenem oziru ni ujet v končnost. – *Drugič*, pripominjam, da moramo sicer take definicije kot: ideja je *enotnost* biti in nič, pojma in objektivnosti, spremenljivega in nespremenljivega itn. – in stavke kot so: bit je nič, pojem je objektivnost, idealno je realno in obratno itn., nujno postaviti. A hkrati je treba vedeti, da so vse take definicije in stavki enostranski, in tolikanj je upravičeno, da jim nasprotujemo. Manko, ki ga imajo v sebi, je ravno v tem, da izražajo predvsem le *eno* plat, *enotnost*, to, da nekaj je [*das Ist*], ne pa tudi navzoče razlike (bit in nič itn.) in negativnega, ki je v odnosu takšnih določil. Reinholdov način izražanja: *razlikujoče združevanje* itn., je zaradi tega zelo upravičen. V tem oziru je moje naziranje, da moramo idejo izraziti in pojmovati izključno kot proces v njej (lep primer je *postajanje*), kot gibanje. Kajti resnično ni le mirujoče, bivajoče, marveč je le kot samogibajoče se, kot živo; – večno razlikovanje in v Enem bivajoča redukcija razlike vse do tega, da ni več razlika; – kar so tudi, dojeto na način občutja, imenovali večno ljubezen. Ideja, življenje, duh so le kot to gibanje v sebi, ki je obenem absolutno mirovanje.

Čas je, da zaključim, zato k temu dodajam le še to, da je po mojem mnenju ta vsebina navzoča v sleherni pristni zavesti, v vseh religijah in filozofijah, dandanes pa smo prišli na stališče, ko moramo to vsebino spoznati kot razvito, kar pa ni mogoče drugače kot na znanstveni način, ki je potem hkrati edini način, na katerega jo je mogoče dokazati. Za svojo nalogo sem si zadal delovanje za povzdignjenje filozofije v znanost, in moja dosedanja, seveda deloma nepopolna, deloma pa nezaključena dela, imajo samo ta namen. Pregled sem skušal podati v svoji *Enciklopediji*, ki pa zelo potrebuje predelavo. V okviru tega namena torej obravnavajte moja dosedanja in prihodnja dela; moja *Logika*

in potem *Filozofija prava* (ki je bila demagoškimi ljudem v veliko spotiko), naj bi bili takšni znanstveni obravnavi, prva obče ideje, druga le dela v dejanskosti razodevajoče se ideje, ki je v vsem *ena*. Iz tega boste lahko približe razbrali mojo metodo, ki se ne razvija iz ničesar drugega kot iz pojmu nujnega napredovanja in ki se naj sicer ne ozira in ne skrbi za nikakršne dobre razloge in mnenja.

Želim si torej, da bo to malo lahko pomagalo in Vas približno seznanilo z mojim naziranjem in načinom filozofiranja, ki ste ga želeli spoznati. V tem poskusu boste spoznali vsaj to, kako zelo me je veselilo, da sem v Vas spoznal prijatelja filozofije (površne domišljivosti je na pretek). Z vsem spoštovanjem –

Vaš najvdanejši
prof. Hegel.

Berlin, 29. aprila 1823

Spoštovani prijatelj, najprej se Vam moram opravičiti zaradi svoje počasnosti pri odgovoru na Vaši pismi, in Vas tudi prositi, da ste popustljivi z menoj. V tem pogledu vlada nad menoj svojska nesreča. Vsako pismo, ki ga napišem, sem prisiljen začeti z opravičili. Vtem ko se sedaj neomajno želim posvetiti odgovoru, pa Vaših pisem, ki sem si ju v ta namen pred kratkim posebej pripravil, nimam pred seboj; da s temi stvarmi ne bi spet izgubljal časa in veselja, moram pisati le po spominu. V pismu omenjate filozofske potrebe in vprašanja in kažejo mi Vaš temeljiti interes in prizadevanje za raziskovanje resnice. Med razlogi, da sem omahoval, je bil tudi tale, da imam bojazen, da predmeta, za katerega gre, ne morem zadovoljivo razložiti v enem pismu. Sedaj bom poskušal, seveda le pod vodstvom spomina, razjasniti pomisleke, ki so se Vam vzbudili. Prvi zadeva, kot mi je prav, najprej rezultat moje ekspanzije kavzalne povezave. Kar Vam je pri tem vzbudilo pozornost, se mi zdi, ne zadeva toliko narave tega pojma samega, kot, nasprotno, posledice, ki bi sledile za druga spoznanja, če oni pojem ne bi vzdržal. Poleg pripombe, da je v logiki popolnoma neizogibno obravnavati pojme brez vsakršnega ozira na uporabnost in posledice in da se morajo ti pojmi le sami zase potrditi ali ovreči, bi Vas spomnil na rezultat Kantove filozofije, s katerim ste seznanjeni, in ki o razumskih pojmih trdi, da je s posredovanjem teh pojmov mogoče spoznati le pojave, resničnega pa s temi formami ne moremo zajeti. Ta raziskava želi ugotoviti le, katera so tista miselna določila, ki so sposobna zajeti resnico. Zaradi tega ni nič izgubljeno, če se izkaže, da ta ali oni pojem resnice ni sposoben zajeti; takšna določila domujejo v svetu končnosti, ali končnost je prav to, da ima takšna določila. Ideja pa mora imeti drugačno formo svoje enotnosti s seboj, – do tega stališča Kantova kritika ne napreduje –; za spoznanje resničnega v samem končnem moramo potemtakem določiti tudi drugačen način, kot je način onih kategorij.

V zvezi s povedanim sem sedaj želel govoriti tudi o vsebini drugega pisma, ko sem po ponovnem iskanju na srečo vendarle našel to Vaše drugo pismo z dne 3. marca. Tudi to pismo obravnava splošno metafizično naziranje in razmerje spoznanja do resničnega. Najprej k povedanemu dodajam, da kadar so v duhu, v duši, posebej v religioznem občutenju – o katerem ste v prvem pismu obenem čustveno in uravnovešeno kot tudi prijateljsko zaupno govorili tudi v zvezi z

Vašo življenjsko usodo in Vašim položajem hišnega gospodarja in družinskega očeta –, torej, kadar so v človeku vera, gotovost, prepričanje, kakorkoli že to kvalificiramo, v resnico, v Boga za sebe trdno zasidrani, tedaj ne gre v prvi vrsti za to, da to prepričanje dosežemo s spoznanjem, – pogosto pa se vendar tudi primeri, da človek do tega pride po poti filozofskega uvidenja –, temveč prej za to, da ta za dušo že trdni temelj spoznamo in dojamemo. S tega stališča je duh takorekoč neodvisen od spoznanja. Če se pojmovno spoznanje ne zadovolji, to ne vpliva na ono gotovost. Ostane lahko neomajna, bodisi tako, da neuspeh spoznanja nasploh pripišemo posebni poti, ki smo jo ubrali, ali celo sami naravi spoznavanja. S tega stališča lahko gledamo na spoznanje kot bolj na duhovni luksuz kot na potrebo duha.

Na to pa se navezuje, kar ste v svojem drugem pismu dejali o Reinholdovem – kot sem zvedel iz časopisa, je ta pošteni raziskovalec pred kratkim umrl in za njim boste Vi še posebej žalovali – in škotskem pojmovanju medsebojnega razmerja med resničnim in njegovo predstavo; – da je namreč resnična bit resnična na sebi in da predstavljanje ni njena predpostavka; nasprotno, človeško predstavljanje oni neodvisni predmet predpostavlja in resnico pozna le kot relativno skladnost s seboj; nasproti temu pa je resnica biti na sebi absolutna skladnost biti s seboj.

Ker se ponuja priložnost, bom o tem pripomnil, da, če se o biti pravi, da je skladnost s seboj, in se potem o njej vendarle govori kot o nečem neznanem in nespoznatnem, je s tem izrečeno nasprotje pravkar povedanega. Kajti določilo biti, da je absolutna skladnost s seboj, je vendar miselno določilo, tj. ravno s tem je mišljeno in v tem smislu spoznano. – Z vsemi onimi trditvami, kolikor se nanašajo samo na naravo, se povsem strinjam. Predstavljanje pa je kajpada le relativno, se pravi, s predpostavko obremenjeno spoznanje. Prav iz tega razloga se izogibam izrazov, npr. da bi absolutno označil kot enotnost *predstavljanja* in biti. Predstavljanje izhaja iz drugega temelja kot spoznanje absolutna.

Od tega prehajam k Vaši razlagi mojih misli, o kateri bi hoteli imeti mojo sodbo. Veselilo me je videti, kako globoko ste prodrli in se naravnost oprijeli točke, kjer je stvar najbolj spekulativna. Najprej bi rad iz povedanega ponovil, da vsebini Reinholdove, škotske itn. filozofije ne nasprotujem, temveč sem zunaj takšnega stališča in glede tega bi ugovarjal le v tem, da je ono predstavno stališče najvišje in zadnje. – K Vaši ekspoziciji mojega namena, ki jo imam za zelo točno in temeljito, bi rad pripomnil le to, da, če o razliki, ki hkrati in v *enem* ni razlika, pravite, da je ta navidezna diferenca zgolj videz difference in

da je *absolutna resnica* duha absolutna indiferenca, identiteta, enotnost, lahko beseda absolut zlahka dobi pomen nečesa *abstraktnega* (kot *absolutni*, tj. abstraktni prostor) in tako bi bila resnica le abstraktna indiferenca, identiteta, enotnost, – kakor smo zgoraj bit določili le kot skladnost s samo seboj. Toda v smislu filozofskega absoluta resnično določam kot v sebi *konkretno*, tj. (kakor tudi Vi sami navajate) kot enotnost v sebi *zoperstavljenih* določil, tako da je ta zoperstavljenost še vsebovana v enotnosti, – ali resnice ne določam kot nekaj postanega, otrplega (abstraktna identiteta, bit), temveč kot gibanje, življenje v samem sebi, kot indiferenco, le da kot *v sebi se reflektirajočo* [*in sich scheinende*] indiferenco, ali z razliko v njej, ki, ker je v njej, v enotnosti, hkrati ni razlika, ki je *odpravljena*, se pravi, uničena in ohranjena; – ki zato, ker je reflektirajoča, ni – ne obstaja.

Želim si torej, da bi te pripombe izpolnile svoj namen in Vam potrdile pravilnost Vaše razlage mojih pojmov. Preostaja le še prostorček, da Vam povem, da se počutim boljše kot ob izteku letošnje zime, v kateri me je napor mojih predavanj zelo utrudil. Upam, da ste s svojo družino dobro prebili to težko zimo. Pri nas je spet slabo vreme, ki najbrž tudi Vas še zadržuje, da bi se preselili v svojo podeželsko hišo. S prisrčnim spoštovanjem in prijateljstvom,

Vaš
vdani Hegel

Prevedeno po: G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Sämtliche Werke I–XXXII, izd. J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1954; XIX: str. 325–330; XXX: str. 10–14.

Prevedel Robert Vouk

Marjan Šimenc

OB WITTGENSTEINOVEM KONCEPTU »VZNIK ASPEKTA«

Da jezik ni preprosto slika sveta, morda nikjer ni tako jasno kot pri poznem Wittgensteinu. Jezik ni nevtralna podvojitvev dane realnosti, sam je del sveta, vanj je aktivno vključen in ga v nekem smislu vzpostavlja. Na drugi strani pa je vendarle tudi pri poznem Wittgensteinu ohranjena problematika razmerja med sliko in jezikom. Spet gre za našo sliko sveta. A ta je najprej mišljena v vsakdanjem pomenu; ne gre le za razdelano interpretacijo sveta na ravni neke visoke abstrakcije, tudi najbolj elementarna slika in najbolj elementarno videnje je že jezikovno posredovano.

Svojo analizo videnja v *Filozofskih raziskavah* Wittgenstein opre na gledanje slike in na primere, pri katerih se zdi, da se slika med gledanjem nekako spremeni. S primeri preverja različne teorije in ost kritike je usmerjena predvsem proti tezi, da je tisto, kar vidimo, neki notranji objekt. Zdi se, da se Wittgensteinova analiza izteče v zanj standardni poudarek primata jezikovnih iger, tehnike, skratka človeškega vedenja. Vendar je v njegovem tekstu več kot le ta poudarek, in tudi v podobi se skriva več kot to, kar daje analiza, ki opozarja predvsem na kontekst ravnanja in jezikovnih tehnik. V članku se bo poskušalo pokazati, da jezikovne igre, v katere je vpeto gledanje in videnje, dajejo oporo za kritiko v podvojitvev zunanjega objekta na zunanji in notranji objekt, vendar tudi oporo za neko drugo podvojitvev zunanjega objekta.

Razdelek XI, najdaljši razdelek drugega dela Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*, se začne z razliko med dvema rabama besede »videti«:

»Ena: 'Kaj vidiš tu?' – 'Vidim to (sledí opis, risba, kopija). Druga: 'Vidim podobnost med tema dvema obrazoma' – tisti, ki mu to povem, naj vidi ta obraza tako jasno kot jaz.« (PI 193)¹

Zdi se, da se razlika med opisanimi tipoma videnja nanaša na to, kaj vidim. Prvič vidim en obraz in ga opišem, ali pa vidim dva in opišem vsakega posebej.

1. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*. Blackwell Publishers, Oxford 1997, str. 193 (odslej navajano kot PI).

Drugič pa vidim podobnost med njima. Poudarek, ki v besedilu sledi, se sklada s takim razumevanjem: »Pomembno: kategorična razlika dveh 'objektov' videnja.« Enkrat torej vidim fizični objekt, drugič razmerje med dvema različnima objektoma, vendar že naslednji primer razlikovanje postavi v radikalno drugi kontekst:

»Opazujem obraz in nenadoma opazim njegovo podobnost z nekim drugim obrazom. Vidim, da se ni spremenil, pa ga vendar vidim drugače. To doživetje imenujem 'opaziti aspekt'.« (PI xi, 193)²

Na začetku obravnave, takoj po vpeljavi koncepta »opaziti aspekt«, Wittgenstein kot primer uporabi človeški obraz. Primer ni čisto nevtralen, saj je obraz tisto, po čemer običajno v vsakdanjem življenju ugotavljamo osebno identiteto. Po obrazu vemo, da je to isti človek. Bistveno za ta Wittgensteinov primer je, da gledam in nenadoma vidim nekaj drugega, čeprav se sam objekt, ki ga gledam, ni spremenil. Pri analizi te spremembe moj pogled postane objekt in ob refleksiji dogodka, ki ga Wittgenstein imenuje opaziti aspekt, opazim lastno gledanje. Moj pogled se je vpisal v videno, nekako tako kot takrat, ko gledam človeka pred sabo, pa opazim, da sem to jaz, ki stojim pred ogledalom. Vendar ne gre za detajl ne za sliko kot celoto, temveč za sam dogodek. V trenutku uvida, ko vidim, da je slika hkrati ista in drugačna, oziroma natančneje, ko jo vidim kot isto in kot drugačno, vidim, da jo jaz vidim drugače. Vidim, da gledam. Slika se je spremenila pred mojimi očmi, a ker je izhodiščni objekt gledanja isti, se je očitno spremenil moj pogled.

Ko prepoznam osebo na sliki, jo vidim drugače. Nekomu, ki je ne pozna, se to uzrtje aspekta ne more pripetiti. Zdi se, da je sprememba videnja pogojena s tem, da sem osebo nekoč poznal in v trenutku uzrtja podobnosti pač uspeh vzpostaviti povezavo med tem, kar gledam, in tem, kar sem nekoč videl. Kot da je uzrtje aspekta priklic neke podobe, ki jo nosim s seboj, pa ni bila takoj dana, priklic spomina na nekaj, kar sem pozabil.

Morda pa ni pomembna samo podoba, ki se mi je vtisnila v spomin in jo nenehno nosim s seboj, morda je pomemben tudi njen spominski kontekst, in neznano postane znano, ker sem uspel v spominu najti prostor, kamor ta obraz spada.³ V tem primeru je sprememba videnja povezana z ozadjem, ki se je spremenilo. Natančneje: (moje) ozadje je ostalo isto, le strukturiralo se je drugače.

2. Opaziti aspekt, nemški izvirnik se glasi »das Bemerken eines Aspekts«, v angleškem prevodu Anscombeove »noticing an aspect«.

3. Ne prepoznam ga pomeni, da ne znam videti staro v novem, ne povežem novega s tistim, kar

Vendar se zdi, da lahko trenutku uvida predhodita dve popolnoma različni situaciji. V enem primeru je pred nami neka nesmiselna podoba, ki jo hočemo razumeti in si pred njo razbijamo glavo. Goli opis tega, kar vidimo, niz besed pred njo izrekamo zgolj zato, ker še nimamo prave besede. Opisujemo, ker ne moremo izreči tega, kar vidimo. Veržimo označevalce, ker ni pravega označevalca.

Ko pa gledam popolnoma neznani obraz, se ne zdi, da je tu enigma, skrivnost, ki jo hočem razrešiti, ne nesmisel, ki terja razumevanje. Preprosto opazujem, ne da bi zares skušal kaj narediti, z razpršeno pozornostjo stojim pred njim, kot da bi se predajal sliki v galeriji, in potem nenadoma najdem, ne da bi zares iskal. Preprosto pride mi na pamet oziroma v pogled. Tak se zdi Wittgensteinov opis: ne enigmatični objekt *a*, ki me obseda in ga je treba simbolizirati, temveč dani, po svoje čisto vsakdanji in nič nenavadni objekt. Ta ni opredeljen kot nesimboliziran, znamo ga opisati, a potem se sama od sebe utrne beseda prepoznanja, ki spremeni situacijo: saj to je Pavel!

Po drugi strani pa je vseeno, kakšen je opis prve faze. Naj bo to obsesivno iskanje ali pa pasivna kontemplacija, pomembno je, da nenadoma uvidim. In uvid aspekta je vznik imena, pravega označevalca, ki nadomesti verigo opisov. Je trenutek sklepa. Drugi del je resnica prvega: ker najdem, se prvi del za nazaj izkaže kot priprava za najdenje, torej kot neka oblika iskanja.

Bistveno je torej, da gledam obraz in ga nenadoma vidim drugačnega, čeprav se sam objekt, ki je neposredno dan mojemu opazovanju, ni spremenil. A to ne pomeni, da ga sedaj preprosto drugače interpretiram kot prej. Saj ga ne interpretiram, ne gre za razlago, gre za gledanje. In sedaj ga ne razlagam drugače, temveč ga neposredno vidim drugače.⁴ Aspekt ni povezan z interpretacijo, temveč neposredno z doživljanjem in doživetjem. V tem smislu niti ni pomembno, ali ga imenujem drugače, bistveno je, da ga vidim drugače. Je element z ravni

že vem. Česa ne povežem s tem, kar sedaj vidim? Identitete osebe, podobe ne povežem z imenom, ne vem, da je to on, oseba, ki jo poznam. Podobe ne povežem z označevalcem, z ustreznim lastnim imenom. Toda to ni samo označevalec, samo ime, običajno se nanj vežejo prejšnje podobe, doživetja, zadrege in cela mreža spominov. Oseba, ki jo poznam, vendarle ni samo ime, četudi trenutek prepoznanja pomeni vznik njenega imena.

4. Pozneje pravi Wittgenstein: »Srečam nekoga, ki ga že leta nisem videl. Jasno ga vidim, pa ga ne prepoznam. Nenadoma ga prepoznam, v njegovem spremenjenem obrazu vidim prejšnji obraz. Mislim, da bi ga sedaj drugače portretiral, če bi znal slikati.« (PI xi, 197) Slika je tu proizvod določenega videnja. Razlika med nekom in njegovo sliko je v tem, da je v sliko že eksplicitno vpisana aspektnost.

neposrednega doživljanja subjekta. Hkrati pa je vpeljan kot rezultat opazovanja. Ker sem opazoval, sem »imel« doživetje, sem opazil aspekt.

Za obrazom Wittgenstein kot primer uporabi kvader, natančneje sliko kvadra in pojasnilo: sliko je mogoče razumeti na različne načine. V učbenikih sliko pogosto spremlja besedilo, ki pove, kako naj jo vidimo – »vsakič tekst tolmači ilustracijo«. Steklена kocka, prevrnjena odprta škatla, žičnato ogrodje s tako obliko, tri deščice, ki tvorijo kot. Tolmačimo oziroma interpretiramo⁵ jo v skladu z besedilom in vidimo jo, kot pravi besedilo, naj jo vidimo. Slika sama ni dovolj, potrebno je besedilo, da bi res videli oziroma da bi prav videli. Drugače bi namesto želenega objekta lahko videli samo niz nesmiselnih črt. Po drugi strani tudi samo besedilo ne zadošča: opis kvadra še ne poda slike kvadra (kljub temu, da nam besede lahko prikličejo pred oči objekte, ki jih ponazarjajo; kvader je seveda poseben, idealen objekt, ki ga je nemara mogoče samo videti, ne pa tudi narisati v njegovi idealnosti). Videnje (pravo videnje, videnje na pravi način) torej (včasih) zahteva oboje, sliko in besedilo ob sliki (kot poudarjajo izreki tipa: »slišim in pozabim, vidim in si zapomnim ...«, v splošnem pa ne velja, da »slika govori glasneje kot besede« – pogosto nam govori šele slika, ki jo spremljajo prave besede). Sama slika ali samo besedilo ne zadošča. Potrebna je združitev obojega. Pa ne le združitev: »Tolmačimo jo torej, in jo vidimo, kot jo tolmačimo.« (PI xi, 193) Tolmačenje je pred videnjem, besede so pred podobo.

Toda zakaj potem nekaj (in ne zgolj packe, nesmiselnega zmazka) vidimo tudi, če ne poznamo jezika, v katerem je napisano pojasnilo k sliki? Kaj pomeni to tolmačenje? Ali to pomeni, da takrat, ko risbo vidim kot kvader, in ne kot škatlo, žičnato ogrodje in podobno, ali to pomeni, da najprej vidim nekaj, kar potem interpretiram in vidim kot nekaj drugega? Ali imam najprej minimalno, popolnoma čisto vidno doživetje (Seherlebnis), in ga potem interpretiram na različne načine in nadgradim v skladu z interpretacijo?

Na to vprašanje Wittgenstein odgovori z novim razločevanjem med stalnim videnjem (»statigen sehens«) aspekta in vznikom (»Aufleuchten«, posvetiti, zažareti, prižgati) aspekta. Koncepta sta vpeljana z ilustracijo, z Jastrowovo sliko zajec-raca, ki jo lahko stalno vidim kot zajca, in sploh ne opazim, da jo je mogoče videti tudi kot raco, lahko pa sem prej videl samo raco, in se zajec nenadoma pojavi pred mojimi očmi. Doživel sem vznik aspekta. Ne gre za spremembo perspektive, kot pri anamorfozi, kjer se fizično premaknem, zaradi česar zmazek na dnu slike postane lobanja. Perspektiva je natanko ista, vse je

5. *Anscombova deuten prevaja s to interprete.*

natanko isto, nič nisem počel in nič iskal, pa vendar sliko vidim drugače. Doživel sem vznik aspekta. Prej se nisem zavedal, da sliko gledam kot nekaj, kot raco, bila je raca, ko pa se pojavil zajec, je tu z vso samoumevnostjo zajca. Je zajec. Ko mine začudenje, premislek pokaže, da sedanji zajec ni nič bolj samoumeven kot prej raca, je aspekt. Sliko vidim – kot zajca.

No, ne vidim zajca, bi lahko rekli, vidim sliko, ki jo nato razložim kot zajca. Najprej vidim črte, nato jih interpretiram bodisi kot raco bodisi kot zajca. In prav to je teorija, ki jo hoče Wittgenstein pobiti. Saj ko vidim zajca, ne rečem, da vidim sliko-zajca. Vidim preprosto zajca. In o tem tudi ustrezno poročam. Rečem, da vidim zajca. Kot da bi se v trenutku spremembe aspekta spremenil sam objekt, ki ga vidim, in ne zgolj moj pogled nanj. A Wittgenstein naredi še korak naprej.

»Če bi rekel 'Sedaj to vidim kot ...' bi bilo to prav tako malo smiselno, kot če bi pri pogledu na nož in vilico rekel 'Sedaj to vidim kot nož in vilico'.« (PI xi, 195) Ne »vidim nekaj kot nekaj drugega«, preprosto vidim. Tistega nekaj, ki je še amorfno, brez vsake določitve, ne vidim. Ta »preprosto vidim« se nanaša tudi na predmete iz sveta, ne samo na slike in črte na papirju. Tudi predmeti v svetu so objekti, ki jih vidim pod določenim aspektom. Aspektnost velja za vsako videnje. Vsako videnje sveta je vselej že videnje aspekta. Posebna teorija vznika aspekta je tako postala splošna teorija aspektnosti. Vznik aspekta je samo simptom, iz njega je treba razbrati splošno teorijo videnja.⁶

Vsako videnje je tako aspektno videnje, in »aspektni koncepti... so vsak niz konceptov, ki določajo kateri koli objekt, i. e. določajo, kaj za objekt pomeni, da je objekt posebne vrste.« (Mulhall 1993, 137) Svet objektov, ki je za subjekt samoumeven, je vselej že pogojen z aspektnimi koncepti, z aspekti, za katere niti ne vemo, kdaj so vzniknili. In niso več osamljeni, so mreža, celota, sistem. »Vodilno načelo pri percepciji aspekta – obravnava entitete kot posebne vrste objekta – vključuje niz konceptov, mrežo oziroma sistem, ki organizira področje sveta.« (Mulhall 1993, 142) Vznik aspekta predpostavlja Drugega, mrežo že vzpostavljenih aspektov, in na drugi strani že uvideni svet objektov, že

6. Ta posplošitev se sklada z Wittgensteinovo aforistično trditvijo: »Nekaj pri videnju se nam zdi zagonetno, ker se nam videnje kot tako ne zdi dovolj zagonetno.« (PI xi, 212) Na drugi strani pa nekateri komentatorji zanikajo, da bi bila po Wittgensteinu vsa percepcija aspektna. Tako Glock meni, da je Wittgensteinov poudarek prav nasproten: »Prav z zanikanjem, da je vsako zaznavanje aspektno, Wittgenstein zavrne empiristični mit o danem, idejo, po kateri neposredno zaznavamo gole dražljaje, ki jih potem interpretiramo kot nekaj drugega.« (Glock 1996, 40)

organizirano področje videnja. Tako obstajata dva med seboj povezana reda: red besed (konceptov) in red objektov, ki jih že vidimo artikularne pod določenim aspektom.

Značilno je, da lahko vznik aspekta vselej nosi v sebi kanec travmatičnega doživetja. Mulhall (1993, 152-153) to opiše zelo odločno. Kot da bi se zgodila ločitev koncepta in objekta, kot da se nenadoma zavemo konceptualne sheme, ki jo položimo na objekt. In ko shemo odmaknemo, kot da naletimo na brezimno tvarino sveta, ki jo koncepti razrežejo v individualizirane objekte. Kot da pri vzniku aspekta prodremo onkraj jezika in pridemo v stik s predjezikovno realnostjo. Po Mulhallu to vendarle ni stik s predjezikovno realnostjo, saj jo še določajo konceptualne strukture, a prav kot objekte, ki so neodvisni od jezika. Izkustvo vznika aspekta tako razodene, kako je jezik neizogiben, ne kot izražanje predjezikovne narave, temveč kot konceptualna struktura, ki določa bistvo realnosti – »tisti, ki izkusijo vznik aspekta, izkusijo avtonomijo gramatike« (Mulhall 1993, 155). Vznik aspekta opozori na Drugega jezika, ki je prisoten tudi takrat, ko se zdi, da smo v čisti neposrednosti, v najbolj pristnem stiku s svetom.

Izkustvo avtonomije gramatike bi pomenilo izkustvo avtonomije Drugega. Zdi pa se, da Mulhall pri tem misli predvsem ločitev ravni konceptov od ravni realnosti, kakršna je pred intervencijo jezika. Ne toliko na avtonomijo jezika, kot ločitev realnosti od jezika in s tem vznik novega koncepta realnosti, ki je različen od tega, kar se nam, ujetim v stalno percepcijo realnosti, kaže kot realnost. Pri tem pa ni pozoren na drugo plat izkustva avtonomije gramatike. Ob razločitvi jezikovno posredovane realnosti in predjezikovne realnosti pušča ob strani razmerje »subjekta aspektnosti« do avtonomije gramatike. Najmanj, kar bi lahko rekli, je, da razlika, ki se vzpostavi na ravni »objekta« (ne gre za objekt, saj je objekt nastal prav z intervencijo konceptualne strukture, ki zaznava organizira v objekt), lahko vzpostavimo tudi na ravni subjekta. In isti premislek kot za »objekt« velja tudi za subjekt. Če je objekt rezultat intervencije aspektnega koncepta, ali ne velja isto tudi za subjekt. In če kot del te intervencije razumemo enost, ki jo aspekt podeli objektu, bi ločitev subjekta in simbolnega pomenila, da bi tudi subjekt izgubil svojo enost in razločljivost. Res pa je, da objekt izgubi enost za gledajočega, ne pa sam na sebi. In isto velja za subjekt: tudi on izgubi enost le za gledajočega (in gledajoči je lahko tudi on sam), ne pa sam na sebi. Le takrat, ko je bil objektiviran, ne pa kot subjekt.

Vznik aspekta je tako vselej samo vznik novega aspekta, kajti nek aspekt je vselej že na delu. Toda sama možnost spremembe nas opozori, da je za to spontano samoumevnostjo na delu heterogenost, ki je prej nismo opazili. Na ravni percepcije nismo izstopili iz ujetosti v aspekt, toda na miselni ravni, ali

bolje, na ravni doživetja, pa je, se zdi, izstop mogoč. Sicer vselej vidim, a sedaj lahko v nekem trenutku vidim (in Wittgenstein videti uporablja na zelo različne načine) tudi, da »vidim kot«.

Toda pri kontinuiranemu videnju aspekta, ki je na delu pri običajnem videnju, se subjekt tega ne zaveda. Ko vselej že vidimo stol kot stol, se ne zavedamo, da opazujemo aspekt. A ker ga v skladu z Wittgensteinovo analizo vselej že opazujemo, pomeni, da je videnje neko gledanje, ki je s pomočjo označevalcev vselej že spremenjeno v videnje. V Wittgensteinovi terminologiji bi lahko rekli, da je v ozadju videnja vselej že jezikovna igra poimenovanja oziroma kompleksna oblika vedenja, v katero je vpeto.

O tem govori tudi Marie McGinn v kontekstu polemike proti teoriji, ki videnje razlaga s pomočjo podobe, ki nastane v tistem, ki gleda. Notranji objekt naj bi utelešal tisto, kar vidimo, zunanji objekt pa tisto, kar gledamo. Razlog za podvojitve objekta je na neki način prav dogodek vznika aspekta, dogodek, ki dokazuje, da se objekt gledanja razlikuje od objekta videnja. In kritizirana linija interpretacije objekt gledanja ohrani kot zunanji fizični objekt, objekt videnja pa umesti v (mentalno) notranjosti vidočega. Tisto, kar vidim, je ponotranjeni imaginarni objekt, ki je v zasebni notranjosti gledajočega. Tisto, kar vidimo, se torej postavlja kot ločeno od tistega, kar gledamo. Kot ločen, notranji objekt, kot notranjo sliko, ki podvoji zunanji objekt, a vsakič na drugačen način. Sklep bi bil lahko, da sta »videti« in »videti kot« dva povezana, a različna koncepta. »Videti kot« nasprotuje našemu nagnjenju, da bi o percepciji razmišljali v smislu vpliva objekta na recepcijske sposobnosti, in opozori na vlogo dejavnega, odzivajočega se subjekta pri določanju narave vidnega izkustva oziroma pri določanju tega, kaj je videno. (McGinn 1997, 195) Ta koncept subjekta je zavajajoč: saj subjekt ni dejaven, ujet je v določen »videti kot«, gleda kot »se gleda«. Ujet je v ta anonimni »se«, ki določa njegov način videnja, tako da ni prav nič dejaven.⁷

7. Morda bi lahko po analogiji z ločitvijo subjekta izjavljanja in subjekta izjave ločili subjekt gledanja in subjekt videnja. Tako kot je v izjavi zabrisan proces njenega izjavljanja, tako je v videnju izbrisan proces gledanja. In uvid aspekta je ravno prehod od subjekta gledanja k subjektu videnja. Toda če je subjekt videnja subjekt »videti kot«, kaj je subjekt gledanja? Aspekti, pod katerimi se vidi, niso dani enkrat za vselej, temveč se jih v vsaki situaciji znova proizvede. Drugače rečeno: so sicer dani, subjekt jih na neki način prinese s sabo, a niso kar takoj uporabljeni oziroma niso avtomatično uporabni. Ko se enkrat »vidi kot«, se je interpretacija situacije že zgodila. Vendar pred tem »videnjem kot« ni čistega videnja, niti ne preprosto slepote, je zgolj neko drugo videnje kot. In subjekt v resnici ni interpretiral, interpretacija se je zgodila.

Wittgensteinovska kritika McGinnove gre od notranjosti k zunanosti jezikovnih iger:

»Kot pri vseh drugih psiholoških konceptih tudi tu odkrijemo, da tisto, kar opisuje koncept vidnega izkustva, ne pojasni introspekcija ali poskus zamišljanja nečesa, temveč z odkrivanjem modelov uporabe, ki so značilni za njegovo rabo v jezikovni igri. Ti modeli uporabe razkrijejo koncept, ki je notranje povezan z delovanjem oziroma sposobnostjo delovati, ne pa z imeti nekaj, kar vsak od nas pozna le iz svojega primera. ...jezikovna igra, ki jo igramo z besedami »videti« in »videti kot«, te koncepte povezuje z oblikami ravnanja, v katerih se izražajo izkustva, ki jih ti koncepti opisujejo.« (McGinn 1997, 203)

Subjekt jezika je tako subjekt tehnike, ne subjekt predstave: »...razumeti besedo ali stavek je bližje sposobnosti – obvladovanju tehnike – kot psihološkemu aktu, stanju ali procesu.« (Mulhall 1993, 36) Ena linija interpretacije »videnja kot« gre tako v smer poudarjanj širše celote, v katero je vpeto vsako gledanje. Opira se na klasični Wittgensteinov konceptualni aparat: jezikovne igre, tehnike, oblike življenja. In Wittgensteinovo besedilo je bogato s tovrstnimi analizami. Poglejmo si jih le nekaj.

Najpomembnejša je morda njegova analiza eksklamacije. Situacija, ki jo opisuje Wittgenstein, je približno tale. Mimo nekaj steče in zavpijem: »Zajec!« Vzklik se mi je izvil, kot se mi izvije »Au!«, ko mi kamen pade na nogo. Ta eksklamacijski zajec se pomembno razlikuje od zajca iz izjave »Zajca!«, ki jo izjavim, ko me vprašajo: »Kaj pa gledaš?« Poročilo o dogajanju je dano v čisto drugačnem kontekstu kot vzklik presenečenja. Izjava je vpeta v drugačni kontekst, in kar je bistveno, subjekt je do izjave v drugačnem odnosu.⁸

Pa sem obakrat imel na neki način isti vizualni vtis, obakrat sem videl zajca. Le kontekst, ki je podan s konceptom jezikovne igre, je radikalno drugačen. Kontekst je jezikovni kontekst, z jezikom prežet kontekst. In z našim ravnanjem. Vendar tudi ni preprosto dan, naše ravnanje in naše izjave ga sooblikujejo in nenehno spreminjajo.

»'Besedo imam na jeziku.' Kaj se pri tem dogaja v moji zavesti? Sploh ne gre za to. Karkoli se dogaja, to ni tisto, kar je bilo mišljeno z izjavo. Bolj zanimivo je, kaj se takrat dogaja v mojem ravnanju... Besede 'Imam jo na jeziku' niso nič bolj izraz doživetja kot 'Sedaj vem, kako naprej!' – Uporabljamo jih v

8. »Oboje, poročilo in eksklamacija, je izraz zaznave in vidnega izkustva. Toda eksklamacija je v drugem smislu kot poročilo. Izvije se nam. – Do izkustva je v enakem razmerju kot krik do bolečine.« (PI xi, 197)

določenih situacijah, obdaja jih ravnanje posebne vrste, pa tudi številna značilna doživljanja.« (PI xi, 219) Prehod od analize zavesti k analizi ravnanja ne bi mogel biti bolj poudarjen. Besede niso opis doživljanja, rabimo jih v določenih situacijah, in obdaja jih določen tip ravnanja. Vendar doda še: tudi različna doživljanja. Toda doživljanje ni nikdar ključ situacije, vanjo je samo vključeno.⁹

»Jedilnega pribora 'nimamo', ko ga prepoznamo pri mizi, za jedilni pribor, tako kot pri jedi običajno ne poskušamo premikati ust niti si za to ne prizadevamo.« (PI xi, 195) Kako razumeti to analogijo? Ne poskušamo premikati ust, preprosto se odpravimo k mizi in jemo. Če smo imeli resen zlom čeljusti, premikanje ust morda ni več samoumevno in je za to potreben resen napor. Običajno pa gre to samoumevno in pride samo od sebe. Tako se pač vedemo pri mizi, ne da bi se tega prav zavedali. Ta utopljenost subjekta v aktivnost, popolna prežetost z njo, zadeva tudi samo videnje. In Wittgenstein prav proti koncu razdelka xi zapiše slavno formulacijo o obliki življenja: »«Kar je treba sprejeti, dano – bi lahko rekli – so *oblike življenja*.« (PI xi, 226)

Videnje tako ni zasebna zadeva, navezano je na rabo konceptov v jezikovni igri in na ravnanja, ki izražajo izkustva, opisana s temi koncepti. Vsako izkustvo in vsako videnje je tako vpeto v širši kontekst ravnanja. V tem kontekstu je smiselno. Ne introspekcija, ne imaginacija, pa vendar je bistveni del videnja ravno imaginacija. Kako imaginacijo ne samo umestiti v kontekst, v katerem nastopa, temveč ji tudi dati vlogo, ki ne bo preprosto redukcija na kontekst? Oziroma drugače: kako se spremeni sam status jezikovne igre, ko le-ta postane preprežena z elementi videnja, percepcije, domišljije, podob?

McGuinnovi gre predvsem za kritiko notranjega objekta, notranje slike, ki podvoji zunanjo, manj jo zanima drugi moment, moment samega zunanjega objekta percepcije, ki je isti in drugačen hkrati. Tisto, kar v objektu vidimo

9. »Če mi občutljivo uho pokaže, da v tej igri besedo doživim enkrat *tako*, drugič *drugače* – ali mi ne pokaže tudi, da je v toku govora pogosto *sploh* ne doživim? – Kajti da jo tokrat enkrat *tako* drugič *drugače* razumem, nameravam, in pozneje pač tudi tako pojasnim, o tem ni nobenega dvoma.« (PI xi, 215-216) Da pomen ni odvisen od občutka, doživetja, izkustva, o tem ni nobenega dvoma, ključ pomena je drugje: »Naj nas raba besed pouči o njihovem pomenu.« (PI xi, 220) A da je pomen povezan z doživljanjem, tudi o tem ni dvoma. Vprašanje – na katerega pri Wittgensteinu ni lahko prepoznavnega odgovora – je le, kakšna je ta povezava. Kajti doživljanje nedvomno ima specifično avtonomijo – na to je imaginarni Wittgensteinov sogovornik opozorjen z brezprizivno jasnostjo: »Saj vendar ne rečeš, da imajo 'samo tisti zobobol', ki znajo narediti to in to.« (PI xi, 208) In: »Videnje aspekta in zamišljanje sta podvržena volji. Obstaja ukaz: 'Zamisli si *tole!*' in: 'Sedaj vidi figuri *takole!*', ne pa: 'Sedaj vidi list zelen!'« (PI xi, 213)

več, ko ga prepoznamo. Zgoraj sem že navedel ključni primer obraza, in potem, saj to je Pavel. Pavlu ustreza specifična vizualna podoba, »v njegovem spremenjenem obrazu nenadoma prepoznam njegov prejšnji« (PI xi, 197). Kaj vidim, res njegov prejšnji obraz? Ne, vidim njega, takšnega, kot je bil specifično zame. Nemara tisto, po čemer sem ga prej prepoznal: nos, nasmeh, živčna kretnja roke, morda kombinacija več potez.

Nenadoma ga prepoznam, to je on. In vidim njega v tem spremenjenem človeku. Osebna identiteta, ki je več kot spremenjeno telo, ki vztraja kljub spremembam v toku življenja, identiteta, ki ji čas ne more do živenga. Zdi se, da ima vsak objekt svojega dvojnika, ki se ne spreminja. In ko vidim aspekt, vidim prav tega dvojnika, ki je onkraj teh potez, črt, pojave. Ta dvojniki so referenca, ki mi omogoči, da ta konkretni objekt »vidim kot« – namreč kot ta sublimni objekt, ki je v njem. Referenca videnja je tako več kot zgolj tisto, kar se kaže očem. »Vidim kot« pomeni, da dani objekt vidim kot nekaj drugega in to drugo nato spremeni prvo.

Taka interpretacija Wittgensteina je zelo blizu poenostavljeni razlagi platonizma.¹⁰ Vidim ga kot in referenca kot je ideja – ideja stola, ideja mize, pri Wittgensteinu ideja zajca, ideja rase itd. Vendar to ni vse. Ne gre za svet neodvisno obstoječih bitnosti, prej gre za to, da so te bitnosti vezane na sam jezik.

Morda si tu lahko pomagamo z Žižkovo interpretacijo Kripkejeve teorije imenovanja. Vprašanje identitete obraza se zdi namreč podobno obrnjenemu Kripkejevemu krstu. Pri krstu imam neznani objekt in mu podelim ime. Danemu objektu se priredi (novo) ime in se ga tako vpiše v red simbolnega. Vendar ta objekt ni čisto neznan, ve se vsaj to, da je. Nekako mora biti že v stiku s subjekti in jezikovno mrežo, drugače ga ni mogoče eksplicitno, z imenom, vključiti vanjo. V dogodku krsta, fiksacije reference, je objekt nekako dan imenovalcu, in ta ga sedaj vpiše v jezikovni register. Ko pa izkusimo obraz kot identičen nekemu drugemu obrazu, je oseba, ki ima tak obraz, že vključena v simbolno mrežo, že ima ime, a to ime subjektu v trenutku srečanja ni takoj na razpolago. In ko obraz prepoznamo, ko objekt povežem z imenom, se objekt spremeni.

Žižek pokaže, kako dejanje krsta ni samo prirejanje objekta in imena, z dejanjem se proizvede nek dodatni, neempirični objekt, ki je pravi referent

10. Včasih kak izsek iz Wittgensteinovega besedila dopušča tovrstno branje: »Barva vizualnega vtisa ustreza barvi objekta (ta pivnik se mi zdi rožnat in je rožnat) – oblika vizualnega vtisa obliki objekta (zdi se mi pravokoten in je pravokoten) – toda kar zaznavam ob vzniku aspekta, ni lastnost objekta, temveč interna relacija med njim in drugimi objekti.« (PI xi, 212)

imena. »Kar se spregleda, vsaj v standardnih verzijah antideskriptivizma, je, da je garancija identitete objekta v vseh protidejstvenih situacijah – skozi spremembo vseh opisnih lastnosti – *retroaktivni učinek samega imenovanja*; samo ime, označevalec, podpira identiteto objekta. 'Presežek' v objektu, ki ostaja isti v vseh možnih svetovih, je 'nekaj v njem več kot on', se pravi lacanovski *objet petit a*: zaman ga iščemo v pozitivni realnosti, ker nima pozitivne konsistence – ker je samo objektivacija praznine, diskontinuitete, ki jo v realnosti odpre vznik označevalca.« (Žižek 1992, 94-95)

Pri Wittgensteinu imamo opraviti z nekoliko drugačno situacijo: objekt gledanja je isti, toda objekt videnja se je z vznikom aspekta spremenil. Vznik aspekta pomeni prepoznanje in transformacijo subjekta od gledalca v vidca. Da nenadoma v objektu gledanja, sliki, podobi, figuri, najde nekaj, kar mu omogoča prepoznavo, da v neznanem obrazu najde znani obraz, pomeni tudi, da objekt lahko prav poimenuje. Ustreznega označevalca je našel, ker je v objektu našel tisto, kar je v njemu vzbudilo vznik aspekta, ki je hkraten z vznikom označevalca-imena. Po Žižkovi interpretaciji da objektu identiteto v skrajni točki prav objekt a. Se pravi, da v neznanem objektu gledanja gledalec išče objekt a in trenutek odkritja sovпада z imenovanjem in z vznikom aspekta. Tisto, kar se je v objektu spremenilo, ne da bi se le ta spremenil, tisti nič, ki je bil objektu dodan, da se je ta radikalno spremenil, čeprav je ostal čisto isti, je potemtakem objekt a. Ne neka poteza, ki sem jo opazil, pozitivna lastnost, ki fiksira referenco, temveč sam objekt a.

A kako lahko opazim ta sublimni objekt, ki se ga v resnici ne da opaziti v polju pozitivnih potez? Kako prepoznam osebo, ki mi je znana, pa ne vem, »kam bi jo dal«? Vendar, saj ne govorimo o prepoznanju, govorimo o identiteti, ki je predpogoj za prepoznanje. In ker ta identiteta temelji na objektu a, je s tem v okvir mehanizmov jezikovnih iger, tehnik, oblik življenja, umeščen element, ki ni ne zgolj pravilo ne zgolj ravnanje ne zgolj praksa. Za analizo, ki videnje hoče zvesti na jezikovne tehnike in samoumevne načine delovanja, da bi se izognila imaginarnemu notranjemu objektu, se zdi, da v procesu zvajanja notranjega na zunanje izgubi nekaj pomembnega. Po tu razviti interpretaciji je to objekt a, ki je sam sicer proizvod jezika, vendar ni zvedljiv nanj.

Literatura

Genova, Judith: *Wittgenstein A Way of Seeing*, Routledge, London in New York 1995.
 Glock, Hans-Johann: *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996.
 McGinn, Marie: *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London in New York 1997.
 Mulhall, Stephen: *On Being in the World*, Routledge, London in New York 1993.
 Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishers, Oxford 1997.
 Žižek, Slavoj: *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London in New York 1992.

10. Vrednotenje je bilo objavljeno v reviji *Priloge k reviji Filozofski časnik*, 1998, št. 1, str. 11-12. Vrednotenje je bilo objavljeno v reviji *Priloge k reviji Filozofski časnik*, 1998, št. 1, str. 11-12.

Dragana Kršić

UDEJANJENJE POSAMEZNIKOVE SVOBODE
SKOZI TRIADO »ABSTRAKTNO PRAVO«–
»MORALNOST«–»NRAVNOST«

Čeprav je pri nekaterih interpretih mogoče zaslediti tezo, da šele tretji moment *Osnovnih črt filozofije prava* (odslej *OČFP*), *nравnost*, prinaša Heglovo »afirmativno« etično stališče, medtem ko prva dva reprezentirata zgolj Heglovo kritiko na teh mestih predpostavljenih stališč – s čimer se lahko pravzaprav samo strinjamo –, je naša stava vseeno v tem, da je tudi v tej »kritiki« vsebovan moment »afirmativnega«. Nemogoče je namreč nekaj kritizirati, če ni v kritiki kot taki prisotno tudi nekaj *mojega*, tj. filozofovega stališča. Gre namreč za to, da lahko filozof s kritiko nečesa na posreden način reprezentira tudi svoje stališče, svoje mnenje o predmetu kritike. Hegel namreč ob kritiki v »Abstraktnem pravu« in v »Moralnosti« predpostavljenega »pogodbenega« in »moralnega« stališča (kolikor je naslovnik prve Rousseau, je naslovnik druge vsekakor Kant), v nestrinjanju s pravkar omenjenimi, prezentira predvsem *svojo* teorijo. In tisto »svoje«, tisto »afirmativno« – tudi v teh dveh delih *OČFP* prisotno – je prav tisto, z Liebrucksom rečeno, »gibanje pojma, ki ostaja v ozadju« (Liebrucks 1974, str.13). To gibanje pojma pa je prav *pojem svobode*, *pojem posameznikove svobode*, ki ga »Heglova pravna filozofija razvija na sistematični način« (Liebrucks 1974, str.13).

Tako »Uvod« *OČFP* prinaša najpoprej določitev in oris človeka, posameznika kot takega.¹ Hegel na tem mestu oriše ne samo to, kar naredi človeka za *več kot žival*, temveč hkrati s tem tudi tisto, kar naredi človeka za to, da *ni več žival*. Kaj namreč pomeni to, da je človek »duhovno« bitje, tj. bitje duha? Predvsem to, da je *umno* in *svobodno* bitje, kar sicer z dvema besedama, toda z enim »pojmom« pomeni, da je človek *bitje volje*, saj sta um, tj. mišljenje, in svoboda nekaj, kar je volji substancialno. Tako ni dovolj reči, da se Heglovo

1. O tem aspektu smo več spregovorili v članku »Določitev človeka v Heglovih Osnovnih črtah filozofije prava«, *Filozofski vestnik*, letnik XX, 1/1999, Ljubljana, str. 115-135.

filozofijo prava dá aplicirati na tradicijo naravnega prava, temveč je pravilneje reči, da je Hegel »v resnici zaostрил naravno pravno mišljenje [predvsem] v tem, ko je svobodno voljo določil kot enotnost umne volje s posamično voljo, ki je neposredni in svojstveni element udejstvovanja prve. S tem namreč posameznik, ki ga je Hegel vzel za izhodišče in predmet nauka o pravu, ni več vzet kot tak, v svoji naravnosti, pač pa kot umno bitje. Svoboda za Hegla ni več postulat, oziroma ideja v kantovskem pomenu besede, pač pa dejanskost, dana je v zgodovinsko družbenem svetu in ni več nekaj naloženega, zadanega kot naloga« (Riedel 1974, 117-118).

Čeprav so to določitve, ki jih ima človek »na sebi«, tj. kot take, drugače rečeno, četudi so v samem pojmu »človek« vsebovane, vendarle niso nekaj, kar bi imel »konkretni«, »dejanski« človek kar tako »na sebi«, temveč pride do tega šele s »posredovanjem«. Šele to »posredovanje«, šele ta, kot smo ga poimenovali drugje,² »izstopni korak« iz sebe naredi človeka za človeka, tj. naredi človeka kot je »na sebi in za sebe«. Šele v izkustvu svojega delovanja, v svojem udejstvovanju v tem svetu, se izkaže po Heglu posameznik, človek, za to, kar je. Drugače rečeno, s Heglovim posameznikom je tako kot z vojakom Ryanom iz Spielbergovega filma »Reševanje vojaka Ryana«. Vsi poznamo zgodbo. Ameriška mati pošlje z ameriško vojsko v drugi svetovni vojni vojskujočo se Evropo vse svoje sinove. Tri, štiri ali..., ne spomnim se natančno, koliko sinov – vendar številka ni pomembna, pomembno je le to, da padejo eden za drugim v boju v zelo kratkem času, sicer na različnih bojiščih, vsi, razen enega. Tako bi morala mama v enem dnevu dobiti obvestilo o smrti vseh svojih sinov. Ko to ameriška vojska ugotovi in ko ugotovi, da so padli vsi, razen enega, se odloči, da bo poskusila materi vsaj nekoliko ublažiti bolečino. Zato pošlje skupino vojakov, da poišče tega zadnjega, eventuelno preživelega sina, da bi ga poslala nazaj v Ameriko. Tako se člani naše »odprave« ves čas, izvršujoč svojo nalogo, sprašujejo, kaj opravičuje generale, da za ceno enega življenja pošljejo na okupirano ozemlje v gotovo smrt deset drugih, ter s tem žrtvujejo deset ljudi za enega, katerega možna rešitev je takorekoč minimalna, skorajda nična. Po vseh peripetijah skupinica vojakov Ryana slednjič tudi najde. Toda, ker ga najde na strateško pomembnem mestu, vojak Ryan noče zapustiti svojih – številčno že tako »okleščenih« – sodrugov, saj bi izguba še enega vojaka še dodatno otežila že tako ali tako težek položaj. No, klasična hollywoodska zgodba (vsaj to, kar si pod tem predstavljamo), bi na tej točki obstala, zadovoljna s

2. *Ibid.*

tem, ker se je izkazalo, da je bil človek vreden tega reševanja, saj se je izkazal za »tapravega« vojaka-tovariša. Prikazala bi še boj in to bi bilo nemara vse. Toda, za Spielberga to ni dovolj. Spielberg namreč boju, kjer pade večina članov odprave, doda še sledečo sceno. Namreč sceno, ko v filmu smrtno ranjeni Tom Hanks potegne k sebi Ryana in mu z zadnjimi močmi spregovori nekaj podobnega: »Dokaži, dokaži, da je bilo za tebe vredno umreti!« In tu nastopi heglovski posameznik, heglovski človek. Spielberg ravna namreč »heglovsko«. Tako kot Tom Hanks, in s tem Spielberg kot režiser, Ryanu ne dá odveze, temveč ga zadolži za vnaprej, tako s človekom kot takim, tj. s posameznikom, ravna tudi Hegel. Ne gre za to, da je ta »umnost« in »svobodno« nekaj, kar bi imeli ljudje kot bitja volje »na sebi« (volja je tisto, kar človeka ločuje od živali), temveč sta ta »um« in »volja« nekaj, kar nas zadolži za vnaprej in kar lahko šele s svojim ravnanjem in delovanjem dokažemo, da res imamo, in na neki način ne moremo nikoli dokazati dovolj, da je temu res tako. Na neki način Hegel od nas zahteva neki še in še in še – neki še in še, ki se nikoli ne more spremeniti v neki »toliko zadostuje«, »toliko je dovolj«.

Tako zaznamovana posameznikova svoboda se, kot pravi Ilting, »nikoli ne nanaša neposredno na svobodo drugih ljudi, pač pa zgolj na lastno zmožnost« (Ilting 1974, 54). Do te svobode Heglov posameznik ne more priti drugače kot prav s pomočjo »združevanja« oziroma *skozi* »združevanje«. Heglov posameznik do lastnega pripoznanja in do tega, čemur Hegel pravi »udejanjenje posameznikove svobode«, pride šele v razmerju do nečesa, predvsem pa v razmerju do nekoga. Hegel namreč poskuša v *OČFP* misliti to, ali smo in zakaj smo »družbena bitja«. Sam postopek premisleka tega pa sestoji namreč v tem, da najpoprej pojasni, kaj je pojem volje, tj. iz česa sestoji pojem človeka, nakar ga, potem, ko ga v »Uvodu« oriše, enostavno pošlje v »svet«, v »svet«, ki ga v *OČFP* predstavljajo tako »Abstraktno pravo«, kot »Moralnost« in (predvsem) »Nравnost«. Pošlje ga torej v svet, v »svet prava«, ki je »kraljestvo udejanjene svobode«. In ker so samo ljudje bitja, ki imajo voljo, volje pa brez predikata »svoboda« ni, gre seveda za udejanjanje *posameznikove, človekove* svobode. »Svet« in razmerja, ki se pojavljajo v njem, nastopijo tako kot medij, kot prostor človekovega »udejanjanja«, človekovega *pripoznanja*. »Udejanjenje svobode« predstavlja namreč prav način posameznikovega pripoznanja, način tega, kako se posameznik, individuum, tj. človek »ozave« samega sebe, tj. način, kako človek, posameznik, pride do samega sebe, kako postane »na sebi in za sebe«. Tako kot Hegel v drugem paragrafu primerja filozofijo s krogom, češ, da si je treba predstavljati filozofijo zaradi njene metode, tj. načina filozofskega

spoznanja, kot »krog« – »nasprotno, pa je v filozofskem spoznanju glavna stvar *nujnost* pojma, to, da potek postane *rezultat*, pa njegov dokaz in dedukcija« (§ 2 op.) –, tako bi lahko tudi mi na tem mestu »kročnost« aplicirali na človeka kot takega. Res je, da je človek, posameznik, preden stopi v svet, v zunanost, tj. preden se povnanji, na neki način enak, hkrati pa na neki način ni enak človeku, ki ima za seboj to izkustvo »izstopnega koraka«. Enak je v toliko, kolikor gre za istega posameznika, kolikor gre za istega človeka, neenak pa v toliko, kolikor sem jaz kot tak opravil neko pot, tj. sem bogatejši za izkustvo opravljene poti. In tako kot je treba v filozofiji uvideti, da predstavlja vso resnico prav gibanje pojma samo, tako je treba uvideti tudi to, da je na neki način človek prav tisto, prav način, na katerega se reprezentira v tem, onem ali tretjem razmerju. Človek je prav tisto, v kar se položi, v kar se dá. Toda, je to vse? Je to posameznikova svoboda? Oziroma, drugače povedano, na kakšen način se v *OČFP* vrši to »udejanjanje posameznikove svobode«?

Že »Uvod« v *OČFP* prinaša poleg opredelitve človeka kot takega, tj. posameznika kot takega, tudi Heglov oris pojma svobode oziroma njenega udejanjenja. Prav s tem orisom Hegel *začrta*, kako je treba v nadaljevanju pojmovati gibanje tega pojma, imenovanega »svoboda«. Tako vsebuje v »Abstraktnem pravu« predstavljena volja

»element čiste nedoločenosti ali refleksije Jaza vase, v kateri se razpusti vsaka določitev, vsaka vsebina, ki neposredno obstaja skozi naravo, potrebe, poželenja in nagone, karšnakoli že dana in določena vsebina; brezmejna neskončnost absolutne abstrakcije ali občosti, čisto mišljenje samega sebe.« (§ 5)

Posameznik, ta Jaz, ki nastopi v »Abstraktnem pravu« kot *oseba*, je torej čista abstrakcija, saj »odmisli vsako posebnost, značaj, naravo, vednosti, starost« (§ 4 d) in je kot tak neka »nerazlikovana nedoločenost«. Če pa primerjamo po »stopnjah razvoja ideje na in za sebe svobodne volje« – tako kot to stori Hegel v 33. paragrafu –, je sama ta volja, ki nastopi v tem delu *OČFP*, »neposredna« in »je zato njen pojem abstrakten«. Vendar Jaz ni zgolj to, temveč je prav tako tudi

»... prehajanje iz nerazlikovane nedoločenosti v *razlikovanje, določanje in postavljanje* določenosti kot vsebine in predmeta. – To vsebino mora sedaj dati narava ali pa proizvesti pojem duha. Skozi to postavljanje samega sebe kot *določenega* vstopi Jaz v *obstoj* nasploh; – Absolutni moment končnosti ali *uposebljenj*e Jaza.« (§ 6)

Ta moment predstavlja sfero moralnosti, kjer se volja, »iz zunanjega obstoja reflektirana vase«, določa glede na obče kot »subjektivna posamičnost«, tj.

»glede na obče kot deloma notranje, *dobro*, in kot deloma zunanje, obstajajoči svet [vorhandene Welt], in ti dve plati ideje sta zgolj *posredovani druga z drugo*; ideja v svoji razdvojitvi ali *posebni* eksistenci, *pravo subjektivne volje* v razmerju do prava sveta in do *prava* ideje, toda zgolj *na sebi bivajoče...*« (§ 33)

Tretji moment volje, vsebovan v »Nrnavnosti«, pa je volja, ki je enotnost obeh teh momentov oziroma je tisti moment, kjer Hegel, kot pravi Riedel, določi svobodno voljo »kot enotnost umne volje s posamično voljo, ki je neposredni in svojstveni element udejstvovanja prve«. Ta tretji moment predstavlja »vase reflektirano in s tem v *občost* povrnjeno *posebnost*« (§ 7). Tj.

»*posamičnost*; *samodoločitev* Jaza, ki postavlja Jaz kot negativ samega sebe, namreč kot *določenega*, *omejenega* in ki ostane pri sebi, tj. v svoji *identiteti s seboj* in občosti, in v določitvi, združiti se zgolj s samim seboj. – Jaz se določa, kolikor je odnos negativnosti do samega sebe; kot ta *odnos do sebe* je prav tako ravnodušen do te določenosti, ve jo kot svojo in *idealno*, kot čisto *možnost*, ki ga ne zavezuje, temveč v kateri zgolj je, ker se v njej postavlja. – To je *svoboda* volje, ki tvori njen pojem ali substancialnost, njeno težo, tako kot tvori teža substancialnost telesa.« (§ 7)

To, kar Hegel imenuje volja, predstavlja tisto, kar v sebi vsebuje oba prejšnja momenta in je kot taka, tj. kot *zares* svobodna volja, predstavljena šele v nravnosti. Hegel jo, skladno s tem, da nastopi posameznik v »Nrnavnosti« kot konkretna oseba (glej § 181, 182), poimenuje tudi *konkretni pojem svobode*:

»Tretji element je sedaj v tem, da naj bo Jaz v svoji omejitvi, v tem drugem, pri sebi samem, da v tem, ko se določa, vendar ostaja pri sebi in se še naprej drži občega: to je potem konkretni pojem svobode, medtem ko sta bila oba poprejšnja momenta povsem abstraktna in enostranska.« (§ 7 d)

Ali, še nekoliko drugače rečeno, nravnost, kot »enotnost« in »resničnost« obeh teh abstraktnih momentov predstavlja

»mišljene ideje dobrega, realizirane v vase *reflektirani volji* in v *zunanjem svetu* [rpk: tj. v drugih subjektih]; – tako da svoboda kot *substanca* eksistira

tako kot *dejanskost* in *nujnost* kot *subjektivna* volja; – *ideja* v svoji na in za sebe obči eksistenci.« (§ 33)

Sama »*pravna* substanca« pa združuje v sebi hkrati troje, namreč *družino* kot »*naravni duh*«, *civilno družbo* kot »*svojo* razdvojitve in pojav« in *državo*, ki je »*v svobodni samostojnosti posebne volje prav tako obča in objektivna svoboda*« (§ 33). Vidimo torej, da peti, šesti, sedmi in triintrideseti paragraf »*Uvoda*« *OČFP* prinašajo pravzaprav Heglov oris razvoja tako pojma posameznika kot pojma svobode, tj. volje. Pravzaprav na neki način prinašajo »*vsebinsko*«, »*pojmovno*« razdelitev kazala. Vendar s tem za Hegla sama stvar še ni končana. Hegel namreč to, kar na tem mestu zelo na kratko in zelo zgoščeno predstavi, potem konkretizira po posameznih poglavjih oziroma delih. Zato je najbolje, če si to, na kakšen način se posameznik kot tak, tj. njegova svoboda kot taka, udejanja, pogledamo na ta način tudi sami.

A. »*Abstraktno* pravo«

Preskočimo na začetku par uvodnih paragrafov in začnimo s tistim, v katerem Hegel opiše »*Abstraktno* pravo« kot tako, namreč kot »*neposredni* obstoj«, ki si »*daje* svobodo na neposreden način« kot

- a) *posest*, ki je *lastnina*; – svoboda je tu svoboda abstraktne volje *nasploh* oziroma ravno s tem svoboda *posamezne* osebe, ki se nanaša zgolj sama nase.
- b) Oseba, ki se od sebe razlikuje, je v razmerju do *druge* osebe, in sicer imata obe druga za drugo obstoj zgolj kot lastnika. Njuna *na sebi* bivajoča identiteta prejme eksistenco s prehodom lastnine ene v lastnino druge prek skupne volje in ohranitve njunih pravic – v *pogodbi*.
- c) Volja kot (a) v svojem odnosu do sebe, ne razlikovana od druge osebe, (b) temveč razlikovana v sebi sami, je, kot *posebna* volja razlikovana od in zoperstavljena *kot na in za sebe obstajajoči* volji, kar tvori *nepravo* in *zločin*.« (§ 40)

Vidimo, da je vse, o čemer v »*Abstraktnem* pravu« teče beseda, v razmerju do posameznika, tj. do osebe. Vendar pravkar navedeni paragraf ne ponuja dejanskega uvida v »*Abstraktno* pravo«. Hegel v »*Abstraktnem* pravu« postopa, kar se tiče posameznika, tj. udejanjanja njegove svobode, v dveh korakih. Najprej tako, da določi lastnosti individuuma, posameznika, ki »*nastopa*« v »*Abstraktnem* pravu«, tj. tako, da določi »*glavnega* igralca« »*Abstraktnega*

prava«, tj. *osebo*. Po tem, ko jo določi, se loti njenega udejanjanja, kajti oseba, kolikor hoče biti svobodna – ker je ideja ideja le, kolikor je v dejanskosti,³ ideja prava pa je svoboda oziroma njeno udejanjenje –, mora stopiti ven iz sebe in to je tisto, kar prinaša pravkar navedeni paragraf. Prav lastnina in pogodba predstavljata namreč v »Abstraktnem pravu« tisti medij, s pomočjo katerega se posameznik kot tak udejanja.

Toda, kaj je s tretjim momentom »Abstraktnega prava«, tj. z »Nepravom«, kjer Hegel napiše svojo različico *Zločina in kazni*? Kakšno vlogo ima ta tretji moment? Ali gre za to, da tudi »Nepravo« predstavlja medij udejanjanja posameznikove svobode? Odgovor, ki ga bomo na tem mestu tvegali, je delno nika-len, saj je naša poanta predvsem v tem, da nepravo ni v enakem razmerju do udejanjenja posameznikove svobode, kot sta to lastnina in pogodba. Lahko bi rekli, da če je oris osebe prvi moment »Abstraktnega prava«, predstavitev lastnine in pogodbe kot načina posameznikovega udejanjenja, pripoznanja, pa drugi, predstavlja »Nepravo« vsekakor moment, ki ga je treba vzeti zase – o tem, na kakšen način, pa nekoliko kasneje.

1. Oseba

Rekli smo, da predstavljajo oseba, subjekt in konkretna oseba tri pojavne oblike Heglovega posameznika. Vsako izmed teh treh »pojavnih oblik« Hegel opredeli najpoprej glede na določitev, ki so ji lastne, in potem še glede na to, kako so opisljive oziroma vpisljive v razmerju posamičnosti do občosti. Vendar o občosti, ki jo je mogoče praktično (skoraj) do konca *OČFP* razumeti kot *simbolno* v lacanovskem pomenu besede, nekoliko kasneje. Na tem mestu povejmo samo to, da je za Hegla nek vpis v polje občosti, tj. v občost kot tako, možen samo s pomočjo oziroma *skozi* posamično, tj. posebno. Kako se posameznik vpisuje v obče je najbolj vidno prav na tistih mestih, skozi katera se »vrši« udejanjanje posameznikove svobode po posameznih poglavjih. Nadaljujmo torej s posameznikom, ki ga na tem mestu Hegel poimenuje tudi »oseb-nost«, *Persönlichkeit*, in o kateri pravi naslednje:

3. O Heglovem pojmu dejanskosti oziroma o razmerju dejanskosti do obstoječega glej: Dragana Kršić, »'Umna dejanskost' in filozofija«, *Filozofski vestnik*, letnik XIX, 1/1998, Ljubljana, str. 155-167.

»Osebnost začenja šele tam, kjer subjekt o sebi nima zgolj samozavedanja nasploh o sebi kot o konkretnem, na kakršenkoli način že določenem, pač pa, ko ima samozavedanje o sebi kot o povsem abstraktnem Jazu, v katerem je vsa konkretna omejenost in veljavnost negirana in neveljavna.« (§ 35 op.)

Ne gre torej za to, da bi posameznika kot posameznika jemali šele na zadnji »stopnji«, torej v nrvnosti, temveč predstavlja oseba, kot pojavna oblika posameznika, že posameznika samega. Osebi⁴ kot taki pripada predvsem ena izmed lastnosti, ki pripadajo zgolj človeku, namreč možnost abstrahiranja. Ta Jaz, ki predstavlja osebo, je neki *abstraktni* Jaz. Abstraktni Jaz zato, ker odmisli vsako *svojo* »posebnost, značaj, naravo, vednosti, starost« (§ 4 d). Oseba predstavlja na in za sebe svobodno voljo, kot je v »abstraktnem pojmu«, v »določeni neposrednosti«, pri čemer Hegel s tem razume sledeče:

»Dovršena ideja volje bi bila stanje, v katerem bi se pojem polno realiziral in v katerem bi obstoj le-te ne bil nič drugega kakor razvoj samega sebe. Vendar je pojem na začetku abstrakten, kar pomeni, da sicer vsebuje v sebi vse določitve, toda zgolj vsebuje: določitve so zgolj na sebi in se v sebi še niso razvile v totaliteto. Ko rečem, jaz sem svoboden, je Jaz neka vsebnost brez nasprotja. V nasprotju s tem je v moralnem že neko nasprotje, kajti tam sem kot posamična volja, tam je dobro obče, čeravno je v meni samem. Tu ima volja torej v sebi že razliko med posamičnostjo in občestjo ter je potemtakem določena. Toda na začetku takšne razlike ni, kajti v prvi abstraktni enotnosti še ni nobenega napredovanja in nobenega posredovanja: volja je tako v formi neposrednosti, biti. Tu bi morali priti do bistvenega uvida, da je sama ta nedoločenost neka določenost. Nedoločenost se namreč nahaja v tem, da med voljo in njeno vsebino še ni nobene razlike; toda ona sama, zoperstavljena določenemu, dobi določitev, da je nekaj določenega; tu tvori določenost abstraktna identiteta; volja s tem postane posamična volja – *oseba*.« (§ 34 d)

Tako kot pravi Hegel za pojem, da je na začetku abstrakten, tako določi tudi posameznika na »stopnji« abstraktnega prava – ki predstavlja, ker se v njem pojem svobode nahaja v svoji abstraktni obliki, začetno stopnjo – kot abstraktnega v svoji določitvi. Občest te »za sebe svobodne volje« pa je

»formalni, samozavedajoči se, sicer brezvsebinski *enostavni* odnos do sebe v svoji posamičnosti – v toliko je subjekt *oseba*. V *osebnosti* se nahaja to, da sem kot *Tu* [Dieser] povsem vsestransko določen (v notranji samovolji, nagonu

4. Paragrafi št. 34, 35 in 36 so v celoti namenjeni orisu osebe kot take.

in poželenju, kakor tudi glede na neposredni zunanji obstoj) in da sem končen, čeprav povsem čisti odnos do samega sebe, ter da se tako v *končnosti* vem kot *neskončno*,⁵ *obče* in *svobodno*.« (§ 35)

Hegel torej to »za sebe bivajočo in abstraktno voljo« (§ 35 d), ta »brez-vsebinski odnos do sebe v svoji posamičnosti«, poimenuje oseba. Čeprav vsebuje »gola abstrakcija osebe že v izrazu nekaj zaničljivega«, predstavlja to, da je oseba, nekaj človeku najvišjega. V čem je ta »vrhovnost«, pa Hegel pokaže ob primerjavi s subjektom:

»Oseba je bistveno ločena od subjekta, saj je subjekt zgolj možnost osebnosti, čeprav je vsako živo [bitje] nasploh subjekt. Oseba je torej subjekt, za katerega je ta subjektivnost, kajti v osebi sem povsem zame: oseba je posamičnost svobode v čisti zasebnosti [Fürsichsein]. Kot ta oseba vem sebe v sebi samem kot svobodnega in lahko od vsega abstrahiram, saj se razen čiste osebnosti pred menoj ne nahaja nič. Navkljub temu sem kot Ta [Dieser] nekaj docela določenega: toliko star, toliko visok, v tem prostoru, in kar je še ostalih možnih partikularnosti. Oseba je torej obenem Vrhovno [Hohe] in Najnižje [ganz Niedrige]. V njej se nahaja ta enotnost neskončnega in absolutno končnega, določene meje in popolnoma brezmejnega. Vrhovnost [Hoheit] osebe je v tem, da lahko prenese to protislovje, ki ga nima v sebi in ga ne more prenesti nobeno drugo naravno bitje [nichts Natürliches].« (§ 35 d)

Ko torej oriše osebo kot tako, se je loti še z vidika »posebnosti« volje, ki je sicer »moment celotne zavesti volje« (§ 34), toda v abstraktni osebnosti po Heglu še ni vsebovana oziroma je »sicer vsebovana, toda kot še različna od osebnosti, od določitve volje, poželenja, potrebe, nagonov, naključnih preferenc do nečesa, itn.« (§ 37), saj v formalnem pravu

»ne gre za vprašanje posebnih interesov, moje koristi ali mojega dobrega – prav tako malo gre za posebni določitveni razlog moje volje, za uvid in namen [Absicht].« (§ 37)

5. To Heglovo razlago končnega in neskončnega v razmerju do Jaza je treba na tem mestu razumeti sledeče – »Jaz« kot neka prazna opredelitev, brez nadaljnjih določitev spola, starosti itd., je na neki način »večen«, »neskončen« v toliko, da na njegovo mesto lahko zmeraj stopi nekdo drug. Zdaj sem jaz ta »Jaz«, v naslednjem trenutku je to nekdo drug. Pravzaprav v nekem trenutku eksistira veliko »Jazov«. Če rečem »Jaz«, na neki način ne povem ničesar določenega. In prav v tej neopredeljivosti se nahaja Jazova neskončnost. Podobna dialektika Jaza nastopa tudi v Heglovi *Fenomenologiji duha*. Za več o tem glej: Mladen Dolar, *Heglova Fenomenologija duha I*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 100 ff.

Ker po Heglu ni svobode brez posamičnosti in brez posebnosti, same osebe ne moremo jemati kot nekaj na sebi in za sebe svobodnega, saj »posebnost v osebi še ni vsebovana kot svoboda«. Pravzaprav je oseba do vsega, kar je odvisno od posebnosti (prav zato, ker nastopa kot popolnoma abstraktni Jaz), »nekaj *ravnodušnega*« (o tem glej zlasti § 37). In prav zaradi svojega odnosa do posebnosti, je abstraktno pravo kot tako nekaj povsem formalnega in na neki način nezadostnega, kar Hegel ponazori z orisom tistih ljudi, ki pristajajo na »zgolj formalno«:

»Če nekoga zanima zgolj formalno pravo, je to čista *svojeglavost*, na kar pogosto naletimo pri ljudeh omejenega srca in duše; kajti neomikani [roh] človek večinoma okorelo vztraja pri svoji pravici, medtem ko skuša pametnejši odkriti še kakšne druge plati zadeve. Abstraktno pravo je torej najprej zgolj čista možnost in v toliko nasproti celotnemu obsegu razmerja nekaj formalnega. Zato mi pravna določitev daje pooblastilo, vendar ni absolutno nujno, da se ženem za svojo pravico, saj je ta zgolj ena stran celotnega razmerja. Možnost je namreč bit, kar pomeni, da lahko tudi ni.« (§ 37 d)

2. Lastnina in pogodba⁶

Tako kot velja za posameznika nasploh, tako velja tudi za osebo, da mora, da bi bila svobodna, na neki način stopiti ven iz sebe. Hegel tako začne razdelek o lastnini s sledečimi besedami: »Oseba si mora dati zunanjo *sfero svoje svobode*, da bi bila kot ideja« (§ 41). Toda, na kakšen način oseba udejanja svojo svobodo? Na kakšen način pride do pripoznanja same sebe? Ker predstavlja oseba prvi moment te »na sebi in za sebe bivajoče neskončne volje« in je s tem, kot smo malo prej videli, še v »povsem abstraktni določitvi«, tvori njeno svobodo nekaj, kar je »od nje razlikovano« (prim. § 41). Tisto, od nje razlikovano, predstavljata v abstraktnem, v formalnem pravu prav *lastnina in pogodba*.

Kaj torej reče Hegel o lastnini, tj. o razmerju osebe do lastnine? Enostavno povedano, to, da se oseba šele v lastnini nahaja kot um, tj.

6. Ta razdelek o lastnini in pogodbi je pravzaprav eden lepših, ki jih prinašajo *OČFP*. V njem je vsebovano več momentov, ki bi jih bilo vredno izpostaviti, kot recimo Heglova kritika suženjstva, utemeljitev privatne lastnine, razmišljanja o pojmu enakosti v razmerju do lastnine oziroma razmišljanja o enakosti in pravičnosti v odnosu do lastnine, kako razumeti razmerje med lastniki in nelastniki, o Heglovem utemeljevanju vrednosti stvari...

»umno lastnine se ne nahaja v zadovoljitvi potreb, pač pa v tem, da se ukine gola subjektivnost osebnosti. Šele v lastnini je oseba kot um. Četudi je ta prva realnost moje svobode v neki zunanji stvari, s čimer je neka slaba realnost, pa abstraktna osebnost prav v svoji neposrednosti ne more imeti nobenega drugega obstoja kot v določitvi neposrednosti.« (§ 41 d)

Tako ima oseba »kot neposredni pojem« naravno eksistenco »delno samo na sebi, delno kot takšno, do katere se ona nanaša kot do zunanjega sveta« (§ 43). Ker se torej prav v lastnini nahaja to, da nastopi oseba kot um, iz tega po Heglu izhaja »absolutna pravica do prisvojitve vseh stvari« (§ 44). Vendar ni samo umnost osebe tista, ki določa to »absolutno pravico do prisvajanja vseh stvari«, temveč to pravico določa tudi »narava« duha na eni strani in na drugi »narava« stvari same. Neka absolutna pravica do prisvojitve vseh stvari namreč izhaja po Heglu prav iz tega, da postavi na eno stran »svobodni duh«, ki ga poseblja človek, in na drugo stran »stvar, nekaj nesvobodnega, neosebnega in brezpravnega« (§ 42).

Ker se torej v lastnini oseba na neki način udejanji, tj. realizira kot taka – saj postane v lastnini »moja volja kot osebna, torej kot volja posameznika, objektivna« (§ 46) –, iz tega izhaja »nujnost privatne lastnine«. Lastnina namreč pomeni s stališča svobode njen »prvi obstoj« oziroma, drugače rečeno,

»da imam meni samemu zunanjo oblast [Gewalt] nad nečim, tvori posest, tako kot je posebna plat, da iz naravnih potreb, nagonov in samovolje nekaj naredim za Moje, posebni interes posesti. Toda po drugi plati, da sem sebi kot svobodna volja predmeten v posesti in s tem tudi šele dejanska volja, to tvori v tem tisto resnično in pravno, določitev lastnine.

Imeti lastnino nastopa z ozirom na potrebo, vtem, ko je ta narejena za Prvo, kot sredstvo; toda resnična drža je v tem, da je s stališča svobode lastnina kot prvi *obstoj* le-te bistveni smoter za sebe.« (§ 45 in § 45 op.)

Vidimo, da se mora volja, da bi postala dejanska volja – kajti pojem je pojem zgolj, kolikor je dejanski –, »upredmetiti«, tj. postati si mora »predmetna v posesti«. Lastnina zato pomeni *prvi* obstoj svobode kot take. Zato po Heglu predstavlja »izgon privatno-lastniškega načela« pravzaprav največjo neumnost, ki si jo lahko kdo izmisli, saj »zlahka odpre [pot] prepričanju, ki se ne zaveda narave svobode duha in prava in ki je ne dojame v njenih določenih momentih« (§ 46 op.). Hegel je torej daleč od tega, da bi bil marksist, saj namesto ukinitve privatne lastnine naravnost zahteva »ne ne imeti nobene privatne lastnine –

temveč več [höheres]« (k § 46), pri čemer je seveda to, kaj in koliko posedujem, »pravno naključje«.

Sama lastnina sestoji iz treh momentov, iz prilastitve, *Besitznahme*, uporabe stvari in odsvojitve stvari, *Entäußerung*, ki predstavljajo njene »nadaljnje določitve v razmerju volje do stvari« (§ 53), pri čemer je prvi moment »neposredna prilastitev, kolikor ima volja v stvari svoj obstoj, kot v nečem pozitivnem«, saj s prilastitvijo dobi stvar »predikat moja, in volja ima do nje pozitivni odnos« (§ 59); v drugem momentu ima volja, »kolikor je stvar nekaj negativnega v razmerju do volje«, »svoj obstoj v njej kot v nečem, kar je Negirano«; medtem ko predstavlja tretji moment, *povnanjenje* [*Veräußerung*],⁷ »refleksijo volje vase iz stvari«. Ta tretji moment, kjer lahko

»svojo lastnino odsvojim [entäußern], saj je moja le toliko, kolikor v njo postavim svojo voljo, – tako lahko mojo stvar opustim (derelinquere) ali pa jo prepustim volji za posedovanje nekemu drugemu, – toda zgolj, kolikor je stvar po svoji naravi nekaj zunanjega«⁸ (§ 65).

predstavlja namreč točko, kjer nastopi *pogodba*. Odsvojitvev, kot resnična odsvojitvev (za razliko od zastaranja⁹), ki je

»neka razglasitev volje, da stvari nočem več imeti za svojo. V celoti bi to lahko dojeli tako, da je odsvojitvev neka resnična prilastitev posesti. Neposredna prilastitev je prvi moment lastnine; z uporabo je ravno tako pridobljena lastnina, tretji moment, je nato enotnost obojega, prilastitev posesti z odsvojitvijo.« (§ 65 d)

Pravzaprav bi se morali izraziti nekoliko drugače. Lastnina kot taka predstavlja moment, kjer se oseba pripozna kot taka, tj. način, na katerega se udejanji

7. Na tem mestu moramo seveda povedati to, da je Hegel malenkostno nenatančen, kolikor gre za nenatančnost seveda – Hegel namreč eno in isto stvar, o kateri govori ta tretji moment, označi z dvema različnima besedama: na tem mestu, tj. v § 53, kot povnanjenje [*Veräußerung*], na mestu, kjer se začne obravnavati tega momenta (tj. v §§ 65-70), pa kot odsvojitvev, [*Entäußerung*].
8. »Stvar po svoji naravi nekaj zunanjega« – tu Hegel aplicira na človeka kot takega, tj. na »neutemeljenost«, neopravičljivost suženjstva, katerega neizprosni kritik je. Človeka kot svobodnega pojasni prav s pomočjo pojmovanja telesa (tj. »v telesu sem kot nekaj svobodnega živ« (§ 48 op.)): »Telo, kolikor je neposredni obstoj, ni sorazmerno duhu; da bi bilo voljni organ in poduhovljeno sredstvo duha, ga mora ta vzeti v posest (§ 57). – Toda za druge sem bistveno nekaj svobodnega [ein Freies] v svojem telesu, kot ga neposredno imam.« (§ 48)
9. O zastaranju, tj. o pridobitvi oziroma izgubi lastnine zaradi zastaranosti, glej § 64.

njena svoboda, saj predstavlja tisti moment »zunanje sfere posameznikove svobode kot osebe«. Vendar je ob tem treba reči, da je v lastnini kot taki, v kateri je oseba »um«, vsebovano dvoje. Prvič to, da predstavlja zgolj odnos osebe do neke stvari, tj. do nečesa »nesvobodnega«, in hkrati tudi to, da vsebuje v sebi tudi odnos ene volje do druge volje. Prav ta tretji moment lastnine, kot enotnost obeh prejšnjih, predstavlja tisto, kar je za pravo pripoznanje potrebno. Namreč to, da s prilastitvijo nekaj odsvojim oziroma, obratno povedano, da si z odsvojitvijo nekaj prilastim, predpostavlja namreč razmerje ene svobodne volje do druge svobodne volje in ne samo razmerje ene volje do nečesa nesvobodnega, tj. do stvari. Prav v tem razmerju do stvari se namreč nahaja pravzaprav razmerje do ljudi.¹⁰ Ali s Heglom rečeno:

»Obstoj je kot določena bit bistveno bit za drugo (glej zgoraj opombo k § 48); lastnina je po tej plati, da je kot obstoj neka zunanja stvar, za druge zunanosti in v kontekstu teh nujnost in naključnost. Toda kot obstoj *volje* je kot za drugo zgolj *za voljo* neke druge osebe. Ta odnos volje do volje so lastna in resnična tla, v katerih ima svoboda *obstoj*. To posredovanje, da lastnine nimamo le prek neke stvari in moje subjektivne volje, pač pa ravno tako prek neke druge volje in s tem v skupni volji, tvori sfero *pogodbe*.« (§ 71)

Ali, še nekoliko drugače povedano:

»Lastnina, ki po plati obstoja ali *zunanosti* ni več zgolj neka stvar, temveč v sebi vsebuje moment neke (in s tem druge) volje, se izoblikuje skozi *pogodbo* – kot proces, v katerem se prikazuje in posreduje protislovje, da *sem in ostajam* lastnik, za sebe bivajoč in druge volje izključujoč, le kolikor *preneham* biti lastnik, ko svojo voljo identificiram z voljo drugega.« (§ 72)

10. Tukaj, le mimogrede povedano, jemlje Marx »duhovno hrano« za kritiko blagovnega fetišizma, saj tudi za Hegla reči na neki način reprezentirajo razmerja med ljudmi. Na kakšen način, namreč s tem, da stvari »označimo« (zlasti tukaj je prezenten tisti moment jezika, govorice, ki smo ga omenili v tekstu »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*«, str. 128-130, in ki na neki način tvori predpostavko vseh razlik med človekom in živaljo). Prva stvar v odnosu do stvari je sicer res ta, da je Moja, da jo naredim za mojo. Vendar jo moram kot tako, tj. kot Mojo, narediti za prezentno tudi drugim. Ali kot reče Hegel: »Moja posest je nekaj *predstavljenega* v znaku« (k § 58), oziroma, še nekoliko drugače: »Znak ... je predstava nasploh – in za predstavo. Ima drugačen pomen kot neposrednost – prilastitev *celote* je možna zgolj s pomočjo *predstave*, in moja volja naj bo predstavlajoča, obnaša naj se predstavlajoče...« (k § 58).

Ker torej v pogodbi ena volja stopa v razmerje z drugo voljo, in ker se šele na ta način vrši posameznikovo pripoznanje oziroma udejanjanje posameznikove svobode kot osebe (tj. v razmerju dveh enako svobodnih oseb), je po umu prav tako – kot je bilo nujno to, da »posedujemo lastnino« – nujno tudi to, da »ljudje vstopajo v menjalna razmerja – podarjajo, menjavajo, trgujejo, itn.« (§ 71 op.). Kajti, če je

»za njihovo zavest potreba nasploh, naklonjenost, korist itn., tisto, kar jih vodi k pogodbam, je to na sebi um, namreč ideja realnega (tj. zgolj v volji vsebovanega) obstoja svobodne osebnosti. Pogodba predpostavlja, da se tisti, ki vstopajo vanjo, *pripoznajo* kot osebe in lastniki; ker je to razmerje objektivnega duha, je že v njem vsebovan in predpostavljen moment pripoznanja.« (§ 71 op.)

Na tem mestu nastopi pojem *občnosti*, saj gre v pogodbi za to, da imam lastnino preko skupne volje. Nadaljnji interes uma je »namreč v tem, da subjektivna volja postane občejša in se dvigne do tega udejanjenja« (§ 71 d). Tako določitev te volje, ki stopa v pogodbo, ostaja v pogodbi kot svobodna in umna, a hkrati v »skupnem [Gemeinsamkeit] z drugo voljo« (§ 71 d). Obča volja tu nastopi »zgolj še v formi in podobi skupnega« (§ 71 d). To skupno, ki nastopi na tem mestu, se nanaša na vzajemnost, pri čemer ne gre za to, da bi se posameznik kot tak uknil, temveč predvsem za priznavanje in pripoznanje ene svobodne volje s strani druge svobodne volje.

3. Nepravo

Videli smo, na kakšen način se posameznik kot tak, tj. kot svoboden in umen, udejanja, tj. na kakšen način pride do pripoznanja samega sebe v »Abstraktnem pravu«. Najprej v razmerju do nečesa zunanjega in »pasivnega«, tj. kot razmerje svobodne osebe do nečesa nesvobodnega, tj. do stvari. Drug moment je sicer »aktiven«, a prav tako »zunanji«, da se namreč z momentom odsvojitve lastnine kot dejanjem moje volje, moje odločitve, to razmerje osebe do lastnine izkaže za razmerje dveh enakovrednih, dveh enakih svobodnih volj. Ta moment je kot tak vsebovan v pogodbi kot taki (z izrazom »pogodba kot taka« mislimo predvsem menjalno pogodbo, saj Hegel razlikuje med darilno in menjalno pogodbo (glej zlasti § 76), kje pripoznanje osebe v eni ni enako drugi (v darilni pogodbi ne gre namreč za enak vzajemen odnos dveh volj)). Drugače rečeno, v pogodbi, tj. v menjalni pogodbi, je vsebovano tisto

minimalno, kar je po Heglu potrebno za udejanjanje posameznikove svobode, tj. za posameznikovo pripoznanje. Namreč prav ta odnos, prav to razmerje *vsaj dveh* enakih volj. Vendar pa to Heglu še ne zadošča. Zakaj? Zato, ker gre za neko »zunanje razmerje« (najprej do stvari in potem do ljudi, do drugih volj), Hegel pa od posameznika zahteva, da pride do pripoznanja samega sebe v samem sebi, kar se sicer s pogodbo na neki način tudi zgodi, vendar ne povsem. Ker gre namreč v pogodbi za razmerje dveh volj, nastopi na tem mestu sfera občosti ali govornice, tj. sfera simbolnega, ki je pravzaprav že vsebovana v lastnini kot taki:

»Zakon je pravo, postavljen kot tisto, kar je bilo na sebi. Nekaj posedujem, imam lastnino, ki sem si jo prisvojil kot brezlastninsko: ta mora biti sedaj še pripoznana kot moja in postavljena. V družbi zato obstajajo v odnosu do lastnine *formalnosti*: hipotekarne knjige, popise premoženja, mejne kamne postavljamo kot znak pripoznanja drugih. V civilni družbi lastnina večinoma počiva na pogodbi, katere formalnosti so trdne in določene. Do takšnih formalnosti imamo lahko odpor in menimo, da obstajajo le zato, da bi oblasti [Obrigkeit] prinesle denar. Lahko bi jih imeli celo za nekaj žaljivega in za znak nezaupanja v tem, ko razveljavljajo stavek »mož beseda«, toda bistveno forme je, da je to, kar je na sebi pravo, tudi postavljeno kot takšno. Moja volja je nekaj umnega, velja, in to veljavo morajo [soll] drugi priznati. Tu morata sedaj odpasti moja subjektivnost in subjektivnost drugih, volja mora doseči gotovost, trdnost in objektivnost, ki jo lahko obdrži zgolj s formo.« (§ 217 d)

Da je lastnina Moja, mora biti prezentno ne samo meni, temveč tudi drugim. Ta razvidnost, ki jo Hegel od nas, ljudi, zahteva, je možna prav s pomočjo človeške govornice, jezika, oziroma *le skozi* človeški jezik, ki je pravzaprav dejanski temelj vseh razlik med človekom in živaljo. Na ta način strukturiramo, osimboliziramo, vpišemo v simbolno tako same sebe, kot svet, ki nas obdaja. Vendar bi, če bi občost, Heglovo občost razložili zgolj na ta način, pravzaprav ostali na polovici poti. Res je, da gre za pripoznanje dveh enakih volj, ki druga drugo *priznavata* kot lastnika in za lastnika. A hkrati gre tudi za to, da *uvidimo*, da se naših posamičnih dejanj, dejanj naše partikularne volje zmeraj »drži« moment *občosti*. Tj., ne glede na to, kako partikularna so naša dejanja, zmeraj nosijo v sebi nek moment simbolne vpisljivosti. In »Abstraktno pravo« prinaša, če pogledamo »globalno« v *OČFP*, prav izpostavitve tega momenta. Heglu tako »Nepravo« služi kot sredstvo, s pomočjo katerega pojasni ta moment, zaradi česar, mimogrede rečeno, to poglavje tudi postavi prav tja, kamor ga pač postavi. Drugače rečeno, odtod izhaja strateško mesto, če lahko temu tako rečemo, ki v *OČFP* pripada »Nepravo«.

» Za kaj gre namreč v nepravu? Če ga na kratko orišemo, je jedro zadeve v tem, da imamo na eni strani zločin, tj. kršitev kot tako (Hegel seveda razlikuje kršitev po »teži« kršiteljevega dejanja), in na drugi strani kazen. Hegel najprej prav na podlagi kršiteljevega, zločinčevega dejanja pojasni razliko partikularnega in občega, ki se drži vsakega posamičnega dejanja kot takega, od koder tudi izhaja utemeljitev (pravne) kazni kot take. Akt zločina, kršitve se namreč vpisuje v kontekst simbolnega – gre namreč za »negacijo obstoječega prava«, proklamiranje nekega novega, obče veljavnega načela ter s tem vzpostavitev novega »prava«. Zločin, kršitev ni po Heglu – tako kot to ne velja za nobeno dejanje – nikoli samó nekaj partikularnega, temveč v sebi zmeraj nosi ta moment občosti, ta moment vzpostavitve novega občega, vzpostavitve novega, če lahko tako rečemo, simbolnega. Da bi kršitev spet postala oziroma ostala zgolj nekaj partikularnega, tj. kršitev zgolj neke določene pravne norme, neke določene pravne vsebine, ne pa forme prava kot take, potrebujemo *kazen*. Kazen namreč retroaktivno, za nazaj izniči pretenzije zločina na občost oziroma njegove pretenzije po vzpostavitvi novega občega ter ga naredi za zgolj empirično-partikularno dejanje.

Na tem mestu nas zanima zgolj ta vidik teorije kazni in kršitve, pri čemer bi radi poudarili samo to, da tako kot se zločinčevega dejanja kot partikularnega vedno drži neka občost, enako velja za dejanje posameznika kot takega. Vendar ta občost, ki jo obravnava na tem mestu Hegel, še ni »prava« občost. Zakaj? Prav zaradi svoje *formalnosti*, zaradi tega, ker gre v pravu za abstrakcijo vsake posebnosti. Tako imamo v pogodbi sicer »razmerje dveh volj kot ene skupne volje«, vendar je ta

»identična volja zgolj relativno občja, postavljena občja volja in zaradi tega še v nasprotju do posebne volje. V pogodbi, v dogovoru se nasploh nahaja pravo, da zahtevamo storitev; ta pa je potem zopet stvar posebne volje, ki kot taka lahko deluje proti na sebi bivajočem pravu. Tu torej stopi na plan negacija, ki se je poprej nahajala v na sebi bivajoči volji, in prav ta negacija je *nepravo*. Potek je nasploh v tem, da voljo očistimo od njene neposrednosti in se tako iz skupnega volje skličemo na posebnost, ki nastopa proti njej. V pogodbi dogovarjajoči še ohranijo svojo posebno voljo, pogodba¹¹ je tako še na stopnji samovolje in s tem ostaja prepuščena nepravu.« (§ 81 d)

11. Hegel prav zaradi te »samovoljnosti« nastopajočih strank v pogodbi nasprotuje temu, da bi državo pojmovali kot pogodbo vseh z vsemi (o tem glej zlasti dodatek k § 75).

B. »Moralnost«

»Moralnost« ima podoben začetek kot pred tem »Abstraktno pravo«. Če Hegel v »Abstraktnem pravu« določi »formalni, samozavedajoči se, toda brezvsebinski *enostavni* odnos do sebe v svoji posamičnosti« kot točko, kjer je »subjekt *oseba*« (§ 35), pa v »Moralnosti« postopa podobno, le da tu subjekt nastopi na mestu predikata:

»Moralno stališče je stališče volje, kolikor ni čisto *na sebi*, pač pa je *za sebe neskončna* [...]. Ta refleksija volje vase in njena za sebe bivajoča identiteta nasproti nasebnosti in neposrednosti ter v tem razvijajoče se določenosti *osebo* določijo za *subjekta*.« (§ 105)

To menjavo mest med subjektom in osebo (tj. kdo kdaj nastopi na mestu subjekta oziroma predikata) bi lahko dejansko razložili tako, kot da gre za izpostavitve določenega segmenta posameznikovega delovanja. Kolikor torej predstavlja »Abstraktno pravo« izpostavitve momenta občosti, prinaša »Moralnost« prav izpostavitve *posamičnosti*, tj. *posebnosti*, torej tistega, kar je bilo v »Abstraktnem pravu« zaradi abstraktnosti določitve osebe kot take, zaradi narave prava kot takega, »izključeno«. Ali kot pravi Hegel:

»K resnici spada, da je pojem, in da ta obstoj ustreza pojmu. V pravu ima volja svoj obstoj v nečem zunanjem; toda nadaljnje je, da ima volja obstoj v sebi sami, v nečem notranjem: mora biti za sebe samo, subjektivnost, in imeti nasproti sebe samo sebe. To obnašanje do sebe je tisto *afirmativno*, toda do tega lahko pride le z ukinitvijo svoje neposrednosti. Neposrednost, ki je ukinjena v zločinu, vodi tako s kaznijo, to pomeni z ničnostjo te ničnosti, v afirmacijo – v *moralnost*.« (§ 104 d)

Z moralnostjo se po Heglu dejansko določijo »višja tla svobode«, kajti »zgolj v volji kot subjektivni je lahko svoboda ali *na sebi* bivajoča volja dejanska« (§ 106). Svoboda je kajpak vedno svoboda posameznika kot takega, kajti »še le v subjektu se lahko realizira svoboda« (§ 107 d). Moralna volja se torej na neki način samodoloča. Ta

»*samodoločitev* volje je obenem moment njenega pojma in subjektivnost ni le plat njenega obstoja, temveč njena lastna določitev (§ 104). Subjektivno določena, najpoprej kot pojem, ima za sebe svobodna volja, da bi bila kot *ideja*, sama obstoj. Moralno stališče je zato v svoji podobi *prava subjektivne volje*.

Po tem pravu volja nekaj *pripoznava* in nekaj *je* le, kolikor je [to nekaj] *Njeno*, kolikor si je v njem kot subjektivno.« (§ 107)

To samodoločanje je treba v moralnosti misliti kot »čisti nemir in dejavnost, ki še ne more priti do nobenega *kar je*« (§ 108 d). Čeprav se šele v subjektu lahko realizira svoboda, saj predstavlja subjekt »resnični material za realizacijo«, pa se ta subjektivna volja razlikuje od tiste »na sebi in za sebe bivajoče volje«. To se pravi, da za moralno voljo oziroma za subjekt velja isto, kar je veljalo tudi za osebo. Ne en ne drugi nista dejanska, nista »na in za sebe svobodna volja«, tj. nista »identična s pojmom volje«. Sta sicer momenta volje kot take, tj. momenta svobode kot take, nista pa še »vsa« svoboda. Do neke »identitete s pojmom volje« pridemo šele v nrvnosti, kajti

»šele v nrvnem je volja identična s pojmom volje in ima samo tega za svojo vsebino. V moralnem se volja nanaša še na tisto, kar je na sebi; je torej stališče difference in proces tega stališča je identifikacija subjektivne volje s pojmom le-te. Najstvo, ki je zato še v moralnosti, je doseženo šele v nrvnem, in sicer je to Drugo, do katerega je subjektivna volja v nekem razmerju, nekaj dvojnega: enkrat substancialno pojma in nato zunanje obstajajoče. Tudi če bi bilo *dobro* postavljeno v subjektivni volji, bi s tem še ne bilo izpeljano.« (§ 108 d)

Tako kot lahko rečemo, da je začetek »Moralnosti« enak začetku »Abstraktnega prava«, lahko trdimo tudi to, da je gibanje utemeljitve načina subjektivega udejanjanja podobno abstraktnemu, tj. tistemu osebe. A seveda z eno majhno razliko – vsebine namreč. Kajti, če lahko način, logiko posameznikovega udejanjanja kot osebe in tistega kot subjekta poimenujemo »forma« posameznikovega udejanjanja kot osebe in subjekta, pa predstavlja tisto minimalno razliko prav vsebina, tj. tisto, skozi kaj se to zgodi. Kolikor je bila vsebina udejanjanja pravne volje v tem, da se je nanašala na zunanost, pa tvori vsebino udejanjanja subjektivne, tj. moralne volje, njena »lastna določitev«. Oziroma, kolikor sta bila v »Abstraktnem pravu« prav lastnina in kasneje pogodba tisti medij, tisti »prostor« posameznikovega udejanjanja, je to mesto v »Moralnosti« dodeljeno *delovanju*, tj. *Handlung*. Toda delovanju, ki je določeno s strani in po subjektu, tj. glede na posameznikovo, tj. subjektovo »notranjost«. Subjekt tako postane merilo vsega, zlasti pa svojega ravnanja in delovanja.

»Vsebina subjektivne ali moralne volje vsebuje svojo lastno določitev: naj bi namreč, četudi zahteva formo objektivnosti, vendar neprenehoma vsebovala

mojo subjektivnost. Dejanje [Tat] naj velja, kolikor je notranje določeno od mene, kolikor je bilo moj naklep [Vorsatz], moj namen [Absicht]. Več kot se je nahajalo v moji subjektivni volji, ne spoznam v povnanjenju kot moje, in zahtevam, da bi v tem zopet videl mojo subjektivno zavest.« (§ 110 d)

Oziroma, še nekoliko drugače povedano,

»Povnanjenje [Äußerung] volje kot *subjektivne* ali *moralne* je *delovanje*. Delovanje vsebuje naslednje določitve, α) da ga v njegovi zunanosti vem kot mojega, β) bistveni odnos do pojma kot neko najstvo in γ) do volje drugih.

Šele povnanjenje moralne volje je *delovanje*. Obstoj, ki si ga volja daje v formalnem pravu, je v neki *neposredni stvari*, je sam neposreden in za sebe, najpoprej nima nobenega izrecnega odnosa do pojma, ki še ni razlikovan od subjektivne volje, od nje, [niti] še nima *pozitivnega* odnosa do drugih; pravna zapoved je v svoji temeljni določitvi zgolj *prepoved* (§ 38). Pogodba in nepravo sicer začenjata imeti nek odnos do volje drugih – toda *soglasje*, do katerega pride v onem, temelji na samovolji; *bistveni* odnos, ki je v tem do volje drugih, kot pravni ohranja tisto negativno, mojo lastnino (glede na vrednost) in drugemu pustiti njegovo.« (§ 113 in § 113 op.)

Torej je šele »povnanjenje moralne volje« delovanje kot tako, saj je določeno po in iz subjekta, tj. moralne volje. Na ta način si sama sebi daje svoj obstoj, tj., je sama sebi predmet, za razliko od volje v formalnem pravu, ki je odvisna od neke zunanje, neposredne stvari. Prav zato, ker pravo predpostavlja neka razmerja kot zgolj »zunanja razmerja« in ker se oseba v pravu pripozna, udejanji na neki zgolj zunanji način, lahko za pravo rečemo, da temelji na prepovedi kot taki (»pravna zapoved je v svoji temeljni določitvi zgolj *prepoved*«), za samo »strogo pravno delovanje« pa, da je samó »negativna določitev glede na voljo« (§ 112 d). Kot zunanje nastopi v pravu tako razmerje osebe do stvari kot tudi razmerje ene osebe do druge osebe v podobi lastnika, tj. v pogodbi. Čeprav gre za razmerje ene volje do druge volje, za tisto minimalno, kar je potrebno za posameznikovo udejanjenje, tj. za pripoznanje kot svobodne (in umne) osebe, pa samo to razmerje po Heglu še ni »tisto pravo«, saj v tem razmerju dveh volj ne gre za neko »pozitivno določitev«, do katere pride šele v moralnosti.

»V moralnem pa je nasprotno določitev moje volje v odnosu do volje drugih pozitivna, to pomeni, da ima subjektivna volja v tem, kar realizira, na sebi bivajočo voljo kot nekaj notranjega. Tu je vsebovana neka proizvodnja ali

sprememba obstoja, in ta je v odnosu do volje drugih: Pojem moralnosti je notranje obnašanje volje do same sebe. [...] V pravu ne gre za to, ali bi volja drugih nekaj mogla v odnosu do moje volje, ki si daje obstoj v lastnini. V moralnem gre, nasprotno, za blagor in ta pozitivni odnos lahko nastopi šele na tem mestu.« (§ 112 d)

Ne glede na to, da pripoznanje volje v pogodbi, tj. na področju prava, ni enako pripoznanju volje v moralnem delovanju, pa prav ta forma »vsaj dveh«, tj. odnos volje do drugih volj, predstavlja tisti »najvišji moment«, v katerem sploh lahko pride do pripoznanja oziroma udejanjanja svobode tako ene kot druge volje, tj. tako pravne kot moralne volje (glede osebe glej zlasti §§, ki govorijo o odsvojitvi kot tretjem momentu lastnine in §§, ki so namenjeni pogodbi; glede moralne volje pa prej navedeni § 113). In prav tako, kot sestoji »izstopni korak« posameznikovega pripoznanja kot osebe iz treh momentov, je neka trojnost momentov pripoznanja vsebovana tudi v delovanju moralne volje, samo delovanje pa predstavlja v »Moralnosti«, kot smo že rekli, prostor, medij subjektivega udejanjenja, tj. pripoznanja. Le da tokrat Hegel, ker je moralno delovanje določeno po in s subjektom, ne govori o »momentih«, temveč o »plateh« moralne volje:

»Pravo moralne volje vsebuje tri plati:

- a) *abstraktno* ali *formalno* pravo delovanja, da je, ko je izpeljano v *neposrednem* obstoju, njegova vsebina nasploh *moja*, da je tako *naklep* subjektivne volje.
- b) *posebno* delovanja je njegova notranja vsebina α) kot je *zame* določen njegov obči značaj, kar tvori *vrednost* delovanja in tisto, kar velja *zame*, *namen*; β) njegova vsebina, kot *moj posebni* smoter mojega partikularno subjektivnega obstoja, je *blagor*.
- c) povzdigniti vsebino kot *tisto notranje* hkrati v njeni *občosti*, kot v na in za sebe bivajoči *objektivnosti*, je absolutni smoter volje, *dobro*, v sferi refleksije z nasprotjem *subjektivne* občosti, deloma *zlo*, deloma *vest*.« (§ 114)

Po Heglu se mora tako vsako delovanje, kolikor hoče biti moralno, »najprej ujemati z mojim naklepom«. Pravica/pravo moralne volje je namreč v tem, da v svojem obstoju »prizna zgolj tisto, kar ji je obstajalo notranje kot naklep«. Naklep zadeva namreč

»zgolj formalno, [to], da je zunanja volja v meni tudi kot tisto notranje. V nasprotju s tem pa se v drugem momentu vprašamo po namenu delovanja, to pomeni po relativni vrednosti delovanja v odnosu do mene; na koncu tretji

moment ni zgolj relativna, temveč obča vrednost delovanja, *dobro*. Prvi prelom delovanja je tako med zastavljenim [Vorgesetzte] in obstajajočim ter izrečenim, drugi prelom je med tem, kar zunanje obstaja kot obča volja, in notranjo posebno določitvijo, ki ji jo dam; tretji je končno v tem, da ima namen tudi občo vsebino. Dobro je namen, povzdignjen v pojem volje.« (§ 114 d)

Ta dva, pravkar navedena, citata prinašata zgoščen prikaz tistega, za kar po Heglu v delovanju moralne volje gre. Vidimo torej, da se tudi »Moralnost« deli na tri momente: na »Naklep in krivdo«, na »Namen in blagor« in na »Dobro in vest«, vendar se sami teh momentov na tem mestu ne bomo lotili tako sistematično, kot smo se v prejšnjem razdelku lotili lastnine in pogodbe. Toda, če vseeno v grobem »označimo«, za kaj v »Moralnosti« gre, potem lahko rečemo, da se Hegel ob prikazu subjektivne, moralne volje loteva, kar povedo že naslovi razdelkov, vprašanja krivde (tega, kako se vsake volje kot delujoče, glede na to, da dejanje zmeraj prinese neko spremembo predhodnega stanja, drži neka krivda), vprašanja krivde glede na vednost volje o nečem (tj. o razsežnosti svojega delovanja), vprašanja posledic delovanja (pri čemer Hegel reče, da posledice kot »lastna imanentna podoba delovanja manifestirajo samo njegovo naravo in niso nič drugega kot ono samo; delovanje jih zato ne more ne prezirati ne zanikati« (§ 118 op.)), in drugih zadev, ki so dileme moralne filozofije kot take. Sama »Moralnost« kot drugi del *OČFP* ni tako »bogata« kot recimo poglavje o »Abstraktnem pravu« ali pa poglavje o »Nrvnosti«. Hegel jo »odpravi« v borih 40-tih paragrafi. Razlog za to, da se moralna filozofija izkaže za tako borno, je nemara v tem, da »njen predmet ni moralno delovanje kot tako, pač pa prej meje moralnega delovanja« (Theunissen, 19).

Kar pa zadeva razdelitev »Moralnosti«, je treba pripomniti, da »tvori« v moralnosti »polje« posameznikovega pripoznanja oziroma udejanjenja njegove svobode prav delovanje, v katerem si je moralna volja sama predmet, tj. delovanje, v katerem je subjekt merilo vsega, tudi delovanja samega, zato se naslovi razdelkov vedno nanašajo na subjektovo »notranjost«, tj. na to, da je vsaka plat delovanja, ki jo Hegel posamično vzame pod lupo, dejanje subjektive volje, tj. da izhajajo iz subjekta samega. Hegel še enkrat poudari, da je ključen za delovanje, za človekovo pripoznanje »izstopni« korak,¹² ki je potreben za to, da bi bil človek to, kar je »na sebi in za sebe«. Človek je prav to, v kar se položi, v kar se dá, in kar Hegel na tem mestu zelo jasno tudi pove v svoji obravnavi subjekta in delovanja:

12. Podrobnejšo razlago »izstopnega koraka« glej: »Določitev človeka v Heglovih ...«.

»Kar subjekt je, je niz njegovih delovanj. Če so ta neka vrsta proizvodov brez vrednosti, tedaj je tudi subjektivnost hotenja prav tako brez vrednosti; če pa je, nasprotno, niz subjektivnih dejanj substancialne narave, je to tudi notranja volja individuuma.« (§ 124)

Čeprav nas sama »Moralnost« pravzaprav ne zanima tako sistematično, bi na tem mestu poudarili vsaj dva določena momenta. Prvi zadeva tisto, kar se drži dejanja kot takega. Rekli smo, da Hegel obravnava tako osebo kot subjekt (in nenazadnje tudi konkretno osebo), tj. njeno udejanjenje na relaciji posamično/obče. »Abstraktno pravo« je prav zato mogoče označiti kot izpostavitev enega od teh momentov – in sicer občosti, ki se drži vsakega posameznikovega dejanja, ki pa ga Hegel v »Abstraktnem pravu« pojasni ob primeru kršiteljevega, tj. zločinčevega dejanja. Toda kolikor predstavlja »Abstraktno pravo« izpostavitev pojma občosti, gre v njem za neko, prav zaradi njegovega abstrahiranja od vsake posamične in vsakršne posebne določitve, abstraktno – in s tem nezadostno – občost. Sama »Moralnost« pa predstavlja izpostavitev tistega drugega, iz »Abstraktnega prava« izgnanega, momenta – posamičnosti namreč. Vendar Hegel v »Moralnosti« ne oriše zgolj tega momenta, temveč še enkrat ponovi tisto, kar je povedal že v »Abstraktnem pravu«, namreč to, da se vsakega, še tako partikularnega dejanja drži neka občost. Tako pravi v dodatku k § 118, kjer pove, iz česa sestoji prehod od naklepa k namenu, sledeče: »Prehod od naklepa k namenu je sedaj v tem, da moram poznati ne zgolj moje posamično delovanje, temveč obče, ki je z njim povezano.« Oziroma še bolj razvidno v sledečem paragrafu:

»Zunanji obstoj delovanja je neka raznotera povezava, ki jo lahko opazujemo razdeljeno v neskončne *posamičnosti*, delovanje pa tako, da se je *najpoprej dotaknilo* zgolj *neke takšne posamičnosti*. Toda resnica *posamičnega* je *obče*, in določenost delovanja za sebe ni v zunanjo posamičnost izolirana, temveč obča vsebina, ki v sebi vsebuje raznotero povezavo. Naklep, ki izhaja od *mislečega*, ne vsebuje zgolj posamičnosti, pač pa bistveno ono *občo plat – namen*.« (§ 119)

Pri čemer je najpomembneje to, da se tega kot delujoči tudi zavedam – namreč te občosti, ki se drži mojega partikularnega delovanja:

»*Pravica namena* je, da *obča* kvaliteta delovanja ni zgolj *na sebi*, temveč delujoči *ve* zanjo, s čimer je že postavljena v njegovo subjektivno voljo; kot

je, obratno, pravica *objektivnosti* delovanja, kot bi jo lahko poimenovali, da jo subjekt kot *misleči* zatrdi tako, da jo *ve in hoče*.« (§ 120)

Drugi moment, na katerega bi tukaj radi opozorili, je, da poglavje o moralnosti predpostavlja predvsem Kantovo filozofijo morale, kar je še posebej razvidno na tisti točki, ko Hegel pride do koncepta *dolžnosti*. Tako pravi o dolžnosti oziroma o Kantu sledeče:

»Bistveno volje je zame dolžnost; če sedaj vem samo to, da je dobro moja dolžnost, ostanem tako še pri abstraktnem. Dolžnost je potrebno storiti zavoljo nje same, in v dolžnosti v resničnem pomenu izpolnujem svojo lastno objektivnost: vtem, ko storim svojo dolžnost, sem pri sebi in svoboden. Zasluga in visoko stališče *kantovske* filozofije na [področju] praktičnega je bilo to, da je poudarila ta pomen dolžnosti.« (§ 133 d)

Dolžnost je torej velika zasluga Kantove filozofije. Vendar je po Heglu Kantovemu konceptu dolžnosti lastno tudi to, da »kolikor je bistveno in obče moralnega samozavedanja, kolikor se v njem nanaša zgolj nase«, je hkrati s tem »zgolj abstraktna občost«, saj ima za svojo določitev »*brezvssebino identiteto* ali abstraktno *pozitivno*, brez določeno« (§ 135). Čeprav Hegel reče, »da pravica *posebnosti* subjekta, da se zadovolji, ali, kar je isto, *pravica subjektivne svobode* tvori prelomnico in središče v razliki med *starim vekom* in *moderno dobo*« (§ 124 op.) in se pod to prelomnico in središčem razume Kantovo filozofijo, pa Kantu očita predvsem »prazni formalizem«, nemožnost prehoda v npravnost ter to, da iz tega načela »ne more izhajati noben imanentni nauk o dolžnosti« (§ 135). Najbolje je, da Heglovo kritiko prepustimo kar samemu Heglu:

»Ne glede na to, kako bistveno je poudarek čiste nepogojene samodoločitve volje kot korenine dolžnosti, ki jo je spoznanje volje kot svoj trdni temelj in izhodišče dobilo šele s *kantovsko* filozofijo z mislijo o njeni neskončni avtonomiji (prim. § 133), pa to pridobitev, če ostanemo zgolj pri moralnem stališču, ki ne preide v pojem npravnosti, zvedemo na *prazni formalizem*, moralno znanost pa na prazno retoriko *dolžnosti zavoljo dolžnosti*. Iz tega stališča ne more izhajati noben imanentni nauk o dolžnostih. Vanj seveda lahko vnesemo material *od zunaj* in s tem pridemo do *posebnih* dolžnosti, toda iz one določitve dolžnosti, kot *umanjkanja protislovja*, *formalnega ujemanja s seboj*, ki ni nič drugega kot določitev *abstraktne nedoločenosti*, ne moremo preiti do posebnih dolžnosti. Četudi pri delovanju upoštevamo neko tako posebno vsebino, se kriterij, ali je to dolžnost ali ne, nahaja v onem načelu.

Nasprotno pa lahko na ta način upravičimo vse nepravne in nemoralne načine delovanja. – Nadaljnja *kantovska* forma, da si zmožnost nekega delovanja predstavljamo kot *občo* maksimo, s seboj sicer prinaša *konkretnejšo* predstavo nekega stanja, toda za sebe ne vsebuje nobenega drugega načela kot onega umanjkanja protislovja in formalne identitete. – Da ni *nobene lastnine* po sebi prav tako vsebuje neko protislovje, kot da bi to ali ono ljudstvo, družina, ne obstajali ali kot da bi sploh *ne živeli ljudje*. Če pa določimo in predpostavljamo, da lastnina in človeško življenje sta ter da naj bi ju spoštovali, potem je to, če zagrešimo tatvino ali umor, protislovje. Protislovje je lahko le protislovje nečesa, to je, protislovje vsebine, ki jo predpostavljamo kot trdno načelo. V odnosu do nečesa takega se šele nato delovanje bodisi ujema z njim bodisi je z njim v protislovju. Toda dolžnost, ki naj bi jo hoteli zgolj kot tako, ne pa zavoljo vsebine, *formalna identiteta*, je prav to, da izključimo vso vsebino in določitev.« (§ 135 op.)

Ker moralnost ni zadostna, se izteče v *nравnost*. »Nравnost« predstavlja pravzaprav Heglov lastni premislek, ugovor in odgovor Kantovi filozofiji. Kako jo torej razumeti?

C. »Nравnost«

Lotimo se odgovora preko majhnega ovinka, tj. s tem, da povzamemo »opravljeno pot« udejanjanja svobode. Videli smo, da je prvi način svobode torej tisti, ki ga Hegel obravnava v sferi »formalnega in abstraktnega prava«, v katerem je svoboda, s katero imamo tukaj opravka, tisto, kar Hegel poimenuje »oseba, se pravi, subjekt, ki je svoboden in sicer svoboden za sebe in ki si daje obstoj v stvareh« (§ 33 d). Vendar ta »gola neposrednost obstoja«, ki je sicer moment svobode, sami svobodi, tj. samemu pojmu svobode še ni primerna. Drugi način svobode predstavlja sfero moralnosti in »tvori negacijo te določitve« (§ 33 d). Toda, ne glede na to, da Hegel posameznika (enkrat subjekt kot oseba in drugič oseba kot subjekt) v obeh sferah obravnava z vidika udejanjanja njegove svobode (posameznik se tako v eni kot v drugi sferi udejanja), pa šele drugi način udejanjanja posameznikove svobode, tj. svoboda moralnosti, po katerem nisem več svoboden le v »neposrednih stvareh, pač pa tudi v odpravljeni neposrednosti, to se pravi, sem v sebi samem, v subjektivnem« (§ 33 d), tvori ne samo »višja tla svobode«, temveč tudi to, »da je zgolj v volji kot subjektivni lahko svoboda ali na sebi bivajoča volja dejanska«, torej šele subjekt predstavlja

»resnični material za realizacijo«. Tako kot se je prvi moment svobode izkazal za nezadostnega, se za takšnega izkaže tudi drugi. Zato je na tej točki umestno vprašanje, ali tudi ta tretji moment, imenovan »nравnost«, predstavlja, tako kot pravi Hegel za moralnost v razmerju do formalnega prava, »neko negacijo« tega drugega momenta? Ali Heglova nравnost pomeni nek tretji princip glede na moralnost (in tudi formalno pravo)? Hegel namreč strogo omeji termin »moralna« na Kanta:

»Moralnost in nравnost, ki običajno veljata za istopomenki, smo tu vzeli v bistveno različnem pomenu. Medtem je videti, da ju razlikuje tudi predstava; kantovska govorica se je izključno posluževala izraza *moralnost*, saj so se praktična načela te filozofije povsem omejila na ta pojem, ter stališče *nравnosti* celo naredila za nemožno, ga izrecno uničila in se mu zoperstavila. Tudi če bi bila izraza moralnost in nравnost etimološko istopomenki, bi to ne oviralo tega, da ti dve ločeni besedi uporabimo za različna pojma.« (§ 33)

Nравnost je torej nekaj drugega kot moralnost. V kakšnem razmerju je pravzaprav do moralnosti? Spomnimo na tem mestu, kaj o tem pravi sam Hegel:

»Tako moralnost kot poprejšnji moment formalnega prava sta oba abstrakciji, katerih resnica je šele *nравnost*. Nравnost je tako enotnost volje v njenem pojmu in volje posameznika, se pravi, subjekta.« (§ 33 d)

Prva dva momenta sta torej abstrakciji in nравnost je resnica obeh. Toda katero oziroma kakšno abstrakcijo« ima Hegel v mislih? Najlažje bomo odgovorili, če si še enkrat pogledamo, za kaj v »Abstraktnem pravu« in »Moralnosti« gre. Rekli smo, da predstavljata »Abstraktno pravo« in »Moralnost« nenazadnje izpostavitve dveh momentov, dveh »principov«, tj. občosti in posamičnosti, ki sta vsebovana v vsakem posameznikovem delovanju, dejanju kot takem. Če je poudarek prvega dela na tem, da ob obravnavi udejanjanja posameznikove svobode abstrahira od vsake partikularnosti (tako posamičnosti kot posebnosti), in da poudari razsežnost občega momenta delovanja, je poudarek moralnosti tako na posamičnosti kot na posebnosti, ki sta iz abstraktnega prava tako rekoč izgnani. Moralnost pove to, da je lahko samo v »volji kot subjektivni svoboda ali *na sebi* bivajoča volja dejanska« (§ 106), oziroma to, da se »šele v subjektu lahko realizira svoboda« (§ 107 d). Toda, kolikor je »Abstraktno pravo« abstrahiralo od vsake posebnosti in posamičnosti, predstavlja »Moralnost« po Heglu izgon tiste, v »Abstraktnem pravu« utemeljene občosti.

Če je torej na eni strani občost, na drugi pa posamičnosti in posebnost, kaj potem prinaša tretja »stran«, tj. Heglova stran? Nekaj tretjega? Ne! Po Heglu gre za to, da je »tretji element sedaj v tem, da je Jaz v svoji omejitvi, v tem drugem, pri sebi, da v tem, ko se določa, vendar ostaja pri sebi in se še naprej drži občega« (§ 7 d). Nrnavnost ne prinaša torej nečesa tretjega, temveč neko »enotnost obojega«, iz česar sestoji »konkretni pojem svobode« (§ 7 d).

Toda, za kakšno »enotnost obojega« gre? Kaj Hegel pravzaprav s tem misli? Do odgovora bomo ponovno prišli prek ovinka, tj. da se še enkrat pomudimo ob »Abstraktnem pravu« in »Moralnosti«. Toda tokrat ne tako, da bi izpostavili njune razlike, temveč, da pokažemo, kaj je pravzaprav tam predstavljeni Heglovi »kritiki« skupnega. Hegel, kakorkoli že obrnemo, pove tako v enem kot v drugem delu *OČFP* na neki način isto – in v tem je zgoraj omenjena »afirmativnost« Heglove kritike tam predpostavljenih stališč. Gre namreč za to, da je treba v vsakem človekovem, subjektovem, v vsakem posameznikovem dejanju prepoznati to, da naj je še tako partikularno, nikoli ni *zgolj* partikularno dejanje (zločinec – za katerega Theunissen reče, da je »prvo živo bitje Heglove filozofije prava« (Theunissen 1991, 27) – mu služi kot vzorčni primer razlage tega), temveč se ga zmeraj drži neka »občost«, tj. neka simbolna razsežnost.

In prav to, da se vsakega partikularnega dejanja, vsakega posameznikovega dejanja zmeraj drži neka občost, prav spoznanje tega, je jedro in izhodišče Heglove teorije nrnavnosti. Hegel namreč iz svoje etične, iz svoje nrnavnostne teorije ne izžene subjekta, ne izžene posameznika in je v tem vsekakor dedič Kantove filozofije. Tako kot Kant postavi subjekta za izhodišče svoje moralne filozofije, tudi Hegel postopa enako. Tudi Heglu nastopi posameznik kot subjekt (saj je pravzaprav šele subjekt »resnični material za realizacijo svobode«) kot izhodišče njegove teorije nrnavnosti.

Hegel torej v svoji teoriji nrnavnosti ohrani »subjektivni princip«, tj. subjekta, posameznika kot merilo vsega. Toda ne samo subjekta, temveč tudi »prostor« njegovega udejanjanja. Namreč *delovanje*. Kot smo rekli, je za posameznika nujno, da »izstopi« iz sebe, kolikor hoče biti to, kar je »na sebi in za sebe« – tj. umno in svobodno bitje ter s tem *odgovorno* bitje. Hegla namreč zanima predvsem *etična razsežnost* posameznikovega, človekovega udejanjanja kot svobodnega in umnega bitja. In prav posameznikovo *delovanje* je tisti prostor udejanjanja njegove svobode, toda delovanje, za katerega se je izkazalo, da se ga v njegovi partikularnosti zmeraj drži neka občost. Toda Hegel ne ostane samo pri tem, da določi posameznika, subjekta kot »merilo vsega« obstoječega, temveč pravi tudi to, da je »pravica namena, da obča kvaliteta delovanja ni

zgolj *na sebi*«, temveč da tudi »delujoči *ve* zanjo, s čimer je že postavljena v njegovo subjektivno voljo ...« (§ 120). In to »samospoznanje« med drugim določa delovanje in udejanjanje Heglovega posameznika. In prav na tem temeljijo vse razlike med Kantovo in Heglovo – poimenujmo ju vsaj na tem mestu, ne glede na Heglovo vztrajanje na različnem poimenovanju – *etično teorijo*.

Kaj torej pravi Hegel o dolžnosti, tj. o Kantovi dolžnosti? Najprej to – ponovimo že nešteto krat ponovljeno –, da predstavlja postavitev koncepta dolžnosti, zlasti »čiste nepogojene samodoločitve volje kot korenine dolžnosti«, v *etično teorijo* »visoko zaslugu« Kantove filozofije, toda – in ta »toda« je odločilen – glavni problem po Heglu je, da, »če ostanemo na moralnem stališču, ki ne preide v pojem npravnosti«, samo dolžnost zvedemo na »prazni formalizem, moralno retoriko pa na dolžnosti zavoljo dolžnosti« (§ 135 op.). Ali, kot pravi nekoliko nižje:

»O dolžnosti lahko govorimo zelo sublimno, takšno govorjenje pa povečuje človeka in razširi njegovo srce; toda, če se to ne nadaljuje v nobeno določitev, postane na koncu dolgočasno; duh zahteva posebnost, do katere je upravičen.« (§ 136 d)

Po Heglu namreč iz tega stališča, iz »te določitve dolžnosti, kot umanjkanja protislovja, formalnega ujemanja s seboj«, ki ni nič drugega kot »določitev abstraktne nedoločenosti«, ne moremo izpeljati tako »nobenega imanentnega nauka o dolžnostih«, kakor tudi »ne moremo preiti do posebnih dolžnosti« (§ 135 d). Kantova *etična teorija* o dolžnosti je, zaradi neke »brezvsebinske identitete«, zgolj neka »abstraktna občost«. Po Heglu namreč ne moremo govoriti o *etičnem delovanju*, kolikor se ne nanašamo na živega, konkretnega človeka. Oziroma, o »*etičnem*« lahko po Heglu govorimo samo z ozirom na »konkretno situacijo« in na konkretnega človeka. Na neki način lahko govorimo samo o *npravnostnem, etičnem obnašanju družinskih članov, obnašanju članov civilne družbe oziroma o etičnem obnašanju državljanov*. Hegel v svoji *npravnostni teoriji* torej ne izhaja iz tega, da postavi cel svet v oklepaj. Samo Heglovo *npravnostno teorijo* pa bi lahko, kljub vsem kritikam, ki jih nameni Kantu, pravzaprav lahko razumeli, ravno zaradi tega, ker izhaja iz Kantovih načel, prav kot konsekvantnejšo izpeljavo le-te – zaradi česar »prehod moralnosti v npravnost nima strukture pozitivne odprave, tako da bi ostala negativna, pač pa strukturo razrešitve protislovja (prim. L II 51 ff.)« (Theunissen 1991, 25). To se pravi protislovja, v katerega po Heglu zapade Kantova teorija o dolžnosti.

Navedena literatura:

- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe (TWA), Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.), zv. št. 7.
- Liebrucks, Bruno (1974), »Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel«, v: Riedel, Manfred (ur.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, str. 13-52.
- Riedel, Manfred (1974), »Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie«, v: Riedel, Manfred (ur.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), str. 109-127.
- Theunissen, Michael (1991), »The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right«, v: Cornell, Drucilla, Rosenfeld, Michel, Carlson, David Gray, *Hegel and Legal Theory*, Routledge, New York & London 1991, str. 3-63.

Jacques Derrida

ŽENEVSKI LINGVISTIČNI KROŽEK

Lingvisti se vse bolj zanimajo za genealogijo lingvistike.¹ Ko rekonstituirajo zgodovino oziroma predzgodovino svoje znanosti, včasih začudeni naletijo na številne daljne predhodnike. Zanimanje za izvor lingvistike je obujeno v trenutku, ko lingvisti probleme izvora govornice ne zamejujejo več tako ostro (kot so jih od XIX. stoletja dalje) oziroma ko določeni genetizem – ali določeni generativizem – znova pride do svojih pravic. Lahko bi pokazali, da to ni naključno srečanje. Opisana historična dejavnost se ne odvija več le na robovih znanstvene prakse in njeni rezultati so že otipljivi. Zlasti pa danes nismo več ujeti v predsodek, po katerem bi bila lingvistika kot znanost porojena z enim samim »epistemološkim rezom« – gre za domnevno bachelardovski pojem, ki se ga danes uporablja ali zlorablja – in z rezom, ki naj bi se izvajal povsem blizu nas samih. Ne misli se več, kot je mislil Grammont, da je »vse, kar predhodi XIX. stoletju, kajti to še ni lingvistika, možno na kratko orisati v nekaj vrsticah.«² V razdelku, ki napoveduje njegove *Cartesian Linguistics* in v grobih potezah predstavi pojem »generativne gramatike«, Noam Chomsky pojasnjuje: »Tu ne nameravam niti utemeljevati pomena te raziskave niti na kratko opisati njenega poteka, temveč poudariti, da nas *preko nenavadnega ovinka* prej pripelje do stare miselne tradicije, kakor pa konstituira novi začetek ali radikalni izum na področju lingvistik in psihologije.«³

1. [Jacques Derrida, »Le cercle linguistique de Genève«; tekst je bil najprej podan kot predavanje na kolokviju, posvečenemu Jean-Jacquesu Rousseauju, ki se je odvijal 3. in 4. februarja 1968 v Londonu. Prva verzija je bila pod naslovom »Rousseaujeva lingvistika« objavljena v *Revue internationale de philosophie*, št. 82, 1967-4; tekst je povzet v Derridajevi knjigi *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972, str. 165-184.]

2. Citirano po: Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*, New York 1966, str. 1. Glej tudi opombo 1.

3. »De quelques constantes de la théorie linguistique«, v *Diogène*, št. 51, 1965; podčrtal J.D. Cf. tudi *Current Issues in Linguistic Theory*, str. 15 ff. Analogno gesto zasledimo pri Jakobsonu, ki nas napotuje ne le na Peirca in, kot Chomsky, na Humboldta, temveč tudi na Janeza Salisburyskega, na stoike ter na Platonov *Kratil*: »A la recherche de l'essence du langage«, *Diogène*, št. 51, 1965.

Če bi se umestili v prostor tega »nenavadnega ovinka«, potem bi morali vsekakor trčiti ob Rousseaujevo »lingvistiko«. Tedaj bi se morali vprašati, v čem Rousseaujeva refleksija o znaku, govoricu, izvoru jezikov, o razmerju med govorom in pisavo ipd. napoveduje [annonce] (toda kaj tu pomeni »napovedovati«) tisto, kar nas tako pogosto mika obravnavati kot samo sodobnost lingvistične znanosti, celo sodobnost kot lingvistično znanost, saj se toliko drugih »humanističnih znanosti« nanj sklicuje kot na njihov osnovni model. Toliko bolj smo opogumljeni k prakticiranju tega ovinka s tem, da nas glavne reference Chomskega v *Cartesian Linguistics* napotujejo na to *Logique in Grammaire générale et raisonnée* Port-Royala, ki ju je Rousseau dobro poznal in za kateri vemo, da sta mu veliko pomenili.⁴ Večkrat denimo citira Duclosove komentarje h *Grammaire générale et raisonnée*. Prav z enim izmed teh citatov se zaključuje *Esej o izvoru jezikov*. Rousseau tu priznava svojo zadolženost.

Cartesian Linguistics se sklicujejo na Rousseauja le enkrat samkrat, v opombi, v kateri ga Chomsky po eni plati približa Humboldt, po drugi pa, sklicujoč se le na najsplošnejši namen druge *Razprave*, ga predstavi kot doslednega kartezijanca, vsaj kar zadeva pojma animalnosti in humanosti. Četudi lahko v tem oziru v določenem smislu govorimo o Rousseaujevem fundamentalnem kartezijanstvu, pa je videti, da mu je v takšni zgodovini filozofije in lingvistike potrebno pripisati pomembnejše in izvirnejše mesto. V tej smeri poskušam tu skozi precej preliminarno shemo podati naslednje predloge.

O Rousseaujevi lingvistiki nam je dovoljeno govoriti le pod dvema pogojema in v dveh pomenih:

1. pod pogojem in v pomenu sistematičnega formuliranja, ki definira projekt teoretske znanosti o govoricu, njeno metodo, njen predmet in njeno strogo lastno polje; in to z gesto, ki bi ji iz komodnosti lahko rekli »epistemološki rez«, pri čemer ne bi prav nič zagotavljalo niti tega, da ima deklarirani namen reza učinek reza, niti tega, da je omenjeni rez kdajkoli – edinstveno – dejstvo nekega dela [œuvre] ali avtorja. Ta prvi pogoj in ta prvi smisel bi morala biti vselej implicirana s strani tistega, kar bomo naslovili z *odprtje polja* [ouverture du champ], pod čemer razumemo, da se neko takšno odprtje izteče tudi v *razmejitve* polja.

2. pod pogojem in v smislu tistega, kar Chomsky imenuje »konstante lingvistične teorije«: da je sistem fundamentalnih pojmov, zahtev in norm, ki

4. »Začel sem s kako filozofsko knjigo, na primer z *Logiko* Port-Royala, z Lockovim *Esejem*, z Melebranchem, Leibnizem, Descartesom itd.« Jean-Jacques Rousseau, *Izpovedi II*, Slovenska matica, Ljubljana 1956, str. 25-26.

usmerjajo takoimenovano sodobno lingvistiko, kakor se le-ta naslavlja in se predstavlja tako v svoji znanstvenosti kot v svoji sodobnosti, že na delu in ga je kot takega mogoče umestiti v Rousseaujevem podvzetju, v samem njegovem tekstu. Tega sicer ne gre interpretirati zgolj – pravzaprav tega na noben način ne gre interpretirati – kot genialno anticipacijo nekega misleca, ki je tako prerokoval in vnaprej formiral sodobno lingvistiko. Mar ne gre, v nasprotju s tem, za podlago zelo splošne možnosti, iz katere rastejo vsakovrstne podrejene razdelitve in sekundarne periodizacije? Mar ne gre za skupno pripadnost Rousseaujevega projekta in sodobne lingvistike nekemu določenemu in končnemu sistemu pojmovnih možnosti, nekemu skupnemu jeziku, neki rezervi znakovnih opozicij (označevalci/pojmi), ki ni sprva nič drugega kot najstarejši temelj zahodne metafizike? Slednja se v svojih različnih epohah artikulira skladno s shemami implikacij, katerih struktura in logika se ne pustita obvladati tako zlahka, kot se to včasih verjame: od tod iluzije preloma, utvare novega, zmeda ali zmečkanje plasti, zvijača odtegnitev in razdelitev, arheološka prevara. *Zapora pojmov* [*clôture des concepts*], takšen bo naslov, ki bi ga lahko predlagali za ta drugi pogoj in ta drugi smisel.

○ Videti je, da sta oba pogoja izpolnjena; in videti je, da lahko v teh dveh smislih legitimno govorimo o Rousseaujevi lingvistiki. Tu jo lahko označimo le z nekaj indici.

Odprtje polja

○ Rousseau zatrdi [*déclare*], hoče, vsekakor zatrdi, da ima namen prelomiti z vsako nadnaravno razlago izvora in funkcioniranja govornice. Teološka hipoteza, četudi ni kratkoma zavrnjena, v razlagi in opisu *de iure* nikoli ne intervenira pod tem imenom. Ta prelom se zaznamuje vsaj na dveh točkah in v dveh tekstih: v drugi *Razpravi* in v *Eseju o izvoru jezikov*.

○ Sklicujoč se na Condillaca, ki mu priznava svojo precejšnjo zadolženost, Rousseau jasno izrazi svoje nestrinjanje glede postopka, ki mu sledi *Esej o izvoru človeških spoznanj*. Videti je, da Condillac dejansko izhaja iz že konstituirane – in s strani Boga kreirane – družbe ravno v trenutku, ko postavi vprašanje glede govornice, njene geneze in njenega sistema, glede razmerij med naravnimi znaki in instituiranimi znaki ipd. Za razliko od njega hoče Rousseau izhajajoč iz »čistega stanja narave« obravnavati sam vznik konvencije, se pravi, kot to razume sam, *hkrati* hoče obravnavati družbo in govornico. Tako

mora postaviti med oklepaje vse, kar predpostavlja Condillac, in prav to je njegov namen.

Pojem *narave* potemtakem tukaj nosi težo znanstvenosti tako v zahtevi po naravni (ne nadnaravni) razlagi, kot tudi v poslednji referenci na stanje čiste (pred-družbene, pred-zgodovinske, pred-jezikovne itd.) narave. Polje analize, genealoške regresije in eksplikacije funkcioniranja je kot tako odprto v zahtevi po naravnosti. Nočemo reči, da je Rousseau *sam* odprl to polje in to zahtevo. Hočemo zgolj prepoznati določene znake, v katere je ujet v tem odprtju, katerega zgodovino in sistem bo šele potrebno konstituirati. Težava naloge in zahtevana teoretska oziroma metodološka prenovitev sta takšni, da lahko omenjena označitev znakov to nalogo in to zahtevo opiše, naznači ter umesti zgolj kot začasno napotilo.

Preden se vprašamo, ali v Rousseaujevem diskurzu – in nasploh v vsakem diskurzu – naravna naravnost in naravna izvirnost nista še vedno teološki funkciji, si podrobneje oglejmo kritiko, ki jo Rousseau naslovi na Condillaca. Lahko bi pokazali – toda to na tem mestu ni moj namen –, da Condillacovo izvajanje v svojem načelu ni tako zelo daleč od Rousseaujevega in da se teološka referenca zelo lepo vklaplja v naravno razlago: »Adam in Eva operacij njunih duš nista osvojila po zaslugi izkustva, ko pa sta zapustila objem Boga, sta bila z nenavadno pomočjo zmožna reflektirati in sporočati svoje misli. Vendar domnevam, da sta bila nekaj časa po vesoljnem potopu oba otroka različnih spolov izgubljena v puščavah, še preden sta sploh poznala rabo kakega znaka. To trditev mi dopušča dejstvo, ki sem ga navedel. Kdo sploh ve, ali ne obstaja kako ljudstvo, ki svoj izvor dolguje podobnemu dogodku? Dovolite mi, da to predpostavim; gre za to, da ugotovimo, kako je ta porajajoči se narod izoblikoval nek jezik...« Nekoliko naprej, na koncu opombe: »Če predpostavljam, da sta oba otroka primorana k temu, da si izmislita [*imaginer*] celo prve znake govorice, potem je to zato, ker sem bil prepričan, da nek filozof ni mogel biti zadovoljen s tem, da poreče, da je bilo nekaj ustvarjeno po nenavadnih poteh; pač pa je bila njegova dolžnost, da pojasni, kako *bi bilo lahko* taisto ustvarjeno s pomočjo naravnih sredstev.«⁵ Podčrtal sem ta pogojnik, na katerem stoji celotna znanstvenost namere.

Condillac se tu ne odpoveduje niti naravni razlagi niti vprašanja izvora jezikov ne povezuje z vprašanjem izvora družb. Skladno z zelo klasično shemo,

5. Etienne de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement*, Pariz 1746 (11, 1, 1), str. 193.

po kateri so pojmi narave, izkustva, kreacije in padca strogo neločljivi, teološka gotovost paktira z naravno razlago. (Najznamenitejši primer takšnega »sistema« je nedvomno Malebranche, ki ga tu omenjam zgolj zato, ker je, kot je dobro znano, precej vplival na Rousseauja.) Dogodek vesoljnega potopa, katerega analogijo bomo zasledili pri Rousseauju, tukaj osvobodi funkcioniranje naravne razlage.

To Rousseauju ne preprečuje, da bi se ločil od Condillaca na točki, na kateri mu očita prav to, da je vzel za dano tisto, kar je potrebno pojasniti, »namreč nekakšno družbo, že vzpostavljeno med izumitelji govornice...«. Rousseau Condillacu ni očital toliko tega, da je zavrnil vsakršen model naravne razlage – to bi bilo nepravilno –, temveč mu je očital, da ni radikaliziral svojega pojma narave: Condillac ni sestopil do čistega naravnega stanja, da bi analiziral vznik govornice: »Naj mi bo dovoljeno, da se za hip lotim zagat izvora jezikov. Lahko bi se zadovoljil s tem, da bi navedel ali ponovil raziskave, ki jih je o tem opravil gospod opat Condillac, saj vse izčrpno potrjujejo moje mnenje in so mi nemara dale tudi prvo idejo o tem. Vendar način, kako ta filozof rešuje težave, ki si jih dela glede izvora instituiranih znakov, kaže, da predpostavlja, kar je meni vprašljivo, namreč nekakšno družbo, že vzpostavljeno med izumitelji govornice; menim, da bi moral ob navajanju njegovih misli dodati svoje...«⁶

Condillac naj bi torej zagrešil tisto, čemur Rousseau nekoliko kasneje pravi »napaka tistih, ki pri sklepanju o naravnem stanju vanj vnašajo ideje, dobljene v družbi...« (*ibid.*, str. 43).

Znanstvena skrb v pravem pomenu besede bi se potemtakem naznačevala v odločitvi, da se opira zgolj na čisto naravne vzroke. S tem motivom se pričinja *Esej o izvoru jezikov*,⁷ najdemo ga že v njegovem prvem odstavku: »Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo poseči nazaj po nekem razlogu, ki se navezuje na krajevnost in predhodi samim npravem: ker je govor prva družbena institucija, dolguje svojo formo zgolj naravnim vzrokom.« (*Esej o izvoru jezikov*, str. 9.) Ne da bi sploh vstopili v vsebino naravne genealogije govornice, ki

6. Jean Jacques Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, Prevodi, Ljubljana 1993, str. 42. Glede vseh problemov govornice pri Rousseauju seveda napotujem na zelo natančne ugotovitve Jeana Starobinskega v izdaji »Pléiade«; ter seveda na druga dela o Rousseauju taistega avtorja, zlasti na *La transparence et l'obstacle* (»Plon«).

7. Glede *Eseja* cf. izdajo, ki jo izvrstno komentira Ch. Porset (izdaja »Ducros«); v nadaljevanju sledimo slovenskemu prevodu: Jean-Jacques Rousseau, *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*, Krtina, Ljubljana 1999.

nam jo predlaga Rousseau, pripomnimo, da omenjeni »epistemološki rez« paradokсно ustreza nekakšnemu prelomu v polju naravne kavzalnosti. Če »govor«, »prva družbena institucija, dolguje svojo formo⁸ zgolj naravnim vzrokom«, potem ti vzroki sami učinkujejo kot sile preloma z naravo, pri čemer tako *na naraven način* instavrirajo red, ki je radikalno *heterogen* naravnemu redu. Dva – očitno protislovna – pogoja sta tako izpolnjena za konstitucijo nekega znanstvenega polja in nekega znanstvenega predmeta, v pričujočem primeru govornice: naravna, kontinuirano naravna kavzalnost in prelom, ki začrta nezvedljivo avtonomijo in nezvedljivo izvornost nekega področja. Vprašanje po izvoru bi odlagalo samo sebe in ne bi več zahtevalo nikakršnega kontinuiranega, realnega in naravnega genealoškega opisa ter bi bilo le še indeks notranjega strukturnega opisa.

Vse to kajpak ne poteka brez težav in brez očitne nekoherentnosti, ki so jo Rousseauju večkrat očitali. Očitali so mu jo toliko lažje, saj je bilo videti, da se Rousseau sam večkrat odpoveduje naravnim razlagi in dopušča nekakšno nasilno – katastrofično – prekinitev v povezavi z naravno kavzalnostjo. Arbitrarna prekinitev, prekinitev arbitrarnega. Odločitev, po kateri sta se lahko instituirala zgolj arbitrarno in konvencija; nujnost tega bi lahko našli povsod tam, kjer se potrjuje pojmovnost, organizirana okoli nasprotja narava/arbitrarno ipd. Preden definiramo nujnost tega preloma in te vsaj navidezne spodletelosti, preden izpostavimo znanstveno in hevristično motivacijo, ki tu paktira s svojim nasprotjem, na kratko obnovimo dobro znane točke, na katerih prihaja do naštetega.

1. Po tem, ko je poskušal preko fikcije podati izpeljavo jezikov, izhajajoč iz prvobitne disperzije v stanju čiste narave, izhajajoč iz biološkega jedra,⁹ ki

8. Pozorni moramo biti na to besedo »forma«: naravni vzroki morajo proizvesti raznovrstnost form govora *nasploh* kot raznovrstnost *različnih* jezikov. *Esej* to obravnava preko fizike, geografije in klimatologije. Naslednji razloček med *govorom* in *jeziki* podpira pojem forme na začetku *Eseja* (I. poglavje): »Človek se od živali razlikuje po govoru: narodi se med seboj razlikujejo po govornici. Od kod je človek, spoznamo šele, ko spregovori. Zaradi rabe in potrebe se vsakdo nauči jezika svoje dežele. A kaj je vzrok temu, da je to jezik njegove dežele in ne katere druge? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo poseči nazaj po nekem razlogu, ki se navezuje na krajevnost in predhodi samim nravem: ker je govor prva družbena institucija, svojo formo dolguje zgolj naravnim vzrokom.« (*Ibid.*) Vendar pa nadaljevanje teksta morebiti dopušča, da raznovrstnost form razumemo onstran različnosti oralnih jezikov, vse do množstva »izraznih substanc«, sredstev za sporočanje. Ta naravna sredstva so čuti in vsak čut ima svojo govornico. Glej *infra*, str. 199.

9. *Razprava*, str. 43.

združuje mater z otrokom, se mora Rousseau umakniti in predpostaviti, »da je ta prva težava premagana«: »Upoštevajte še, da mora otrok vse svoje potrebe razložiti in ima zato otrok materi povedati več stvari kot mati otroku, torej mora prav on vložiti največ naporov v ta izum in je jezik, ki ga uporablja, v veliki meri njegovo delo; kar toliko pomnoži jezike, kolikor je individuov, da bi ga govorili, k čemur prispeva še nomadsko in potepuško življenje, ki nobenemu posameznemu jeziku ne pušča časa, da bi postal konsistenten; kajti če rečemo, da mati uči otroka besede, ki jih mora uporabiti, da jo prosi za to ali ono stvar, s tem res pokažemo, kako učimo že oblikovane jezike, ne izvemo pa ničesar o tem, kako se oblikujejo. *Denimo, da je ta prva težava premagana; preskočimo za trenutek neizmerno razdaljo, ki se je morala nahajati med čistim naravnim stanjem in potrebo po jezikih; in ob tem predpostavljajmo, da so nujno potrebni, pogledjmo, kako so se lahko začeli vzpostavljati. Nova težava, še hujša od prejšnje, kajti če so ljudje potrebovali govor, da bi se naučili misliti, so morali še bolj znati misliti, da bi lahko odkrili umetnost govora...*« (Ibid.; podčrtal J.D.)

2. In nadalje, četudi se je domnevno posvečal tako »neizmerni razdalji, ki se je morala nahajati med čistim naravnim stanjem in potrebo po jezikih« (ibid.), kot tudi krožni rešitvi, ki zahteva govor pred mišljenjem in mišljenje pred govorom, se mora Rousseau znova, *že tretjič*, ukloniti *tretji težavi*; pretvarjati se mora celo, da v tem primeru opusti naravno razlago, da bi se tako zatekel k hipotezi o božji stvaritvi. Res je, da bo v intervalu med domnevo in navideznim ravnodušjem predlagal neko celo teorijo govornice: funkcionalno, sistematično, strukturno teorijo, razvito priložnostno in pod pretvezo nekega genetičnega vprašanja, fiktivne problematike izvora.

Formulo navidezne opustitve v *Razpravi* bomo v točki tretje težave (»Jaz sam, prestrašen zaradi težav, ki se množijo, in prepričan o skorajda dokazani nemožnosti, da bi jeziki lahko nastali in se vzpostavili samo s človeškimi sredstvi, prepuščam razpravo o tem težkem problemu vsem, ki se je hočejo lotiti: kaj je bilo bolj nujno potrebno, že povezana družba za vzpostavitev jezikov ali že izumljeni jeziki za ustanovitev družbe« (ibid., str. 46)) približali tisti formuli iz *Eseja*, kjer pred nujnostjo prepoznanja nepredvidljivega in nerazložljivega vdora v izvor jezikov (prehod od neartikuliranega krika k artikulaciji in konvenciji), Rousseau citira teološko hipotezo Očeta Lamyja, ne zato, da bi jo kritiziral, dasiravno je tudi ne sprejema, temveč kratkomalo zato, da bi ponazoril težavo naravne razlage: »Pri vseh jezikih so najbolj živi vzkliki neartikulirani; kriki, stokanja so enostavni glasovi; nemi oziroma gluhi

proizvajajo le neartikulirane glasove. Oče Lamy celo misli, da ljudje nikoli ne bi mogli iznajti drugih, če jih Bog ne bi izrecno naučil govoriti.«¹⁰

Vse tri težave imajo isto formo; krog, preko katerega tradicija (ali transmisija) in jezik, mišljenje in jezik oziroma družba in jezik predhodijo drug drugemu, se postulirajo in se recipročno proizvajajo. Toda te očitne in očitno pripoznane zagate imajo hrbtno stran ter so na neki način cena te svoje hrbtno strani. Omenjeni krog, kot *circulus vitiosus*, kot logični krog, obenem konstituira strogo zamejeno, zaprto in izvorno ekonomijo nekega polja. Če v krog ni vstopa, če je krog zaprt, če smo vanj vselej že umeščeni, če nas je vselej že pričel vključevati v svoje gibanje ne oziraje se na to, na kateri točki vanj vstopimo, potem je to zato, ker preko gibanja kontinuirane kavzalnosti, gibanja nečesa drugega od njega samega, formira neko figuro, ki je ni možno na noben način izpeljati. Absolutna, absolutno iruptivna iniciativa ga je osnovala z vso odločnostjo, in sicer hkrati odprtega in zaprtega. Družba, jezik, konvencija, zgodovina ipd. formirajo skupaj z vsemi možnostmi, ki se vežejo nanje, nek sistem, organizirano totaliteto, katere izvornost lahko tvori predmet neke teorije. Onkraj svojih negativnih in sterilizirajočih učinkov, onkraj vprašanja, za katerega se zdi, da nanj ni možno logično odgovoriti, »logični krog« pozitivno razmejuje epistemološki krog, polje, katerega predmeti bodo specifični. Preučevanje tega polja kot takega je pogojeno s tem, da je genetično in faktično izpeljevanje na določeni točki prekinjeno. Rousseaujev načrt je idealna genealogija oziroma strukturni opis. Še enkrat citirajmo ta tekst: »Začnimo torej tako,

10. *Esej o izvoru jezikov*, str. 19. Glede Očeta Lamyja napotujem na študijo Geneviève Rodis-Lewis, »Un théoricien du langage au XVIIIe siècle; Bernard Lamy«, v *Le français moderne*, januar 1968, str. 19-50. Rousseau se v *Izpovedih* spominja vsega, kar dolguje Očetu Lamyju: »...eden mojih najljubših pisateljev in čigar dela še vedno z užitkom prebiram« (*Izpovedi II*, str. 27). Nekoliko prej Rousseau pravi: »Tisto zanimanje, ki sem ga gojil do njega [do gospoda Salomona], se je raztegnilo na vse predmete, o katerih je razpravljal, in začel sem stikati za knjigami, ki bi mi pomagale k boljšemu razumevanju. Tiste, ki so združevale pobožnost z znanostjo, so mi bile najbolj pogodu, in takšne so bile zlasti knjige Oratoriuma in Port-Royal. Začel sem jih prebirati, ali bolje, požirati. V roke mi je prišla knjiga Očeta Lamyja z naslovom *Pogovori o znanostih* [Entretiens sur les sciences]. To je bil nekakšen uvod v spoznavanje znanstvene književnosti. Bral in prebral sem jo stokrat, sklenil sem, da mi bo za vodnika.« (*Ibid.*, str. 18-19.) Lahko bi pokazali na nemalo povezav med obema teorijama govornice, zlasti glede razmerij med govorom in pisavo. V *Retoriki* (str. 285) Očeta Lamyja lahko preberemo: »Besede na papirju so kot mrtvo truplo, ki ga prekriva zemlja. V ustih tistega, ki jih izreka, so učinkovite; na papirju so brez življenja in niso zmožne proizvesti enakih učinkov.« Nadalje, »pisni diskurz je mrtev«, »ton, kretnje, izraz na obrazu tistega, ki govori, podpirajo njegove besede« (citirano po G. Rodis-Lewis, *citirani članek*, str. 27).

da damo na stran vsa dejstva, saj sploh ne zadevajo tega vprašanja. Raziskav, ki se jih je mogoče o tej témi lotiti, ni treba jemati kot zgodovinske resnice, temveč zgolj kot hipotetična in pogojna sklepanja, primernejša za osvetlitev narave stvari kot za razkrivanje njihovega pravega izvora, in v tem podobna tistim, ki jih vsak dan opravljajo naši fiziki o nastanku sveta.« (*Razprava*, str. 30.)

3. V *Eseju* navedeno pojasnjuje povsem nepredvidljiva intervencija tega »lahnega giba« prsta (*Esej o izvoru jezikov*, str. 40), ki pripelje do rojstva družbe in jezikov. Ker sistem Naravnega stanja ni mogel izstopiti iz samega sebe, ker ni mogel sam izstopiti iz samega sebe (*ibid.*, str. 54), ker se torej ni mogel spontano prekiniti, je bilo potrebno, da neka povsem zunanja kavzalnost – *arbitrarno* – izzove ta izstop, ki ni nič drugega kot natanko *možnost arbitrarnega*. Vendar bo morala tudi ta arbitrarna in zunanja kavzalnost delovati skladno z naravnimi oziroma *quasi*-naravnimi potmi. Kavzalnost preloma mora biti hkrati naravna in zunanja stanju čiste Narave, predvsem pa stanju narave, stanju zemlje, ki ustreza naravnemu stanju. Zgolj neka *zemeljska revolucija*, ali bolje, neka katastrofa zemeljske revolucije lahko ponudi model te kavzalnosti. To je osrednja točka *Eseja*: »Zamislite si, da na Zemlji traja večna pomlad; zamislite si, da so povsod voda, živina in pašniki; zamislite si ljudi, vzete iz naročja narave, ki živijo razkropljeni med vsem tem: sam si ne predstavljam, kako bi se lahko kdajkoli odpovedali svoji prvobitni svobodi in zapustili samotarsko in pastirsko življenje, ki je tako primerno njihovi naravni brezdelnosti, in si brez potrebe naprtli sužnost, muke ter bedo, ki so neločljive od družbenega stanja. Tisti, ki je želel človeka napraviti za družbeno bitje, se je s prstom dotaknil osi zemeljske oble in jo nagnil glede na os veselja. Vidim, kako se s tem lahnim gibom spremeni Zemljino obličje in se odloči poslanstvo človeškega rodu: od daleč slišim radostne krike brezumne množice. Vidim, kako se gradijo palače in mesta. Vidim, kako se porajajo umetnosti, zakoni in trgovina. Vidim, kako se oblikujejo ljudstva, kako se širijo, razpadajo in se menjavajo kot valovi morja. Vidim ljudi, zbrane na nekaj mestih svojega prebivališča, kako se tam medsebojno uničujejo in iz preostanka sveta delajo strašno puščavo, dostojen spomenik družbene povezanosti in koristnosti umetnosti.«¹¹

Prednost te fikcije je v tem, da zariše model razlage *izstopa narave iz nje same*; ta izstop je hkrati absolutno naraven in absolutno umeten, hkrati mora

11. *Esej o izvoru jezikov*, str. 39-40. Cf. tudi Rousseaujev Odlomek o *Vplivu podnebnj na civilizacijo* [*L'influence des climats sur la civilisation*] (»Pléiade«, III. del, str. 531) in Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 308 sq.

spoštovati in oskruniti naravno zakonitost. Narava *se sama preobrne*, kar pa lahko stori zgolj izhajajoč iz točke absolutne zunanosti njej sami, se pravi izhajajoč iz sile, ki je hkrati nična in neskončna. Obenem pa ta model upošteva heterogenost dveh redov oziroma dveh momentov (narava in družba, negovorica in govorica ipd.) ter skladno s tistim, kar smo drugje analizirali pod imenom *dopolnilnost*,¹² usklajuje kontinuum in diskontinuum. Kajti absolutna irupcija, nepredvidljiva revolucija, ki je omogočila govorico, institucijo, artikulacijo, arbitrarno ipd., je vendarle zgolj razvila *zmožnosti*, ki so že navzoče v stanju čiste narave. Kot Rousseau pove v drugi *Razpravi*, »... se *zmožnost izpopolnjevanja*, družbene vrline in ostale sposobnosti, ki jih je naravni človek prejel v potencialnosti, ne bi mogle nikoli razviti same od sebe, da so torej potrebovale naključno sovpadanje več tujih vzrokov, ki lahko da se ne bi nikoli pojavili in brez katerih bi za večno ostal v prvotnem stanju...« (*Razprava*, str. 54).

Pojem virtualnosti potemtakem zagotavlja funkcijo povezanosti in spojitve med dvema diskontinuiranima redoma, kot tudi med dvema temporalnostima – neopazno napredovanje in ostri prelom –, ki vzpodbudita prehod od narave k družbi.¹³ A čeprav lahko pojma čiste narave in virtualnosti ter premikanje izvornega prsta še vedno dopolnjujejo teološko hipotezo, čeprav se drugje sklicuje na božjo Previdnost, pa drži, da Rousseau na določeni površini svojega diskurza *de iure* zmore brez vsake nadnaravne razlage in, ko postavi med oklepaje vsako zgodovino in vsako faktično kronologijo, predlaga neki strukturni red izvora in funkcije govorce. Ko pa stori to, strogo upoštevajoč izvorni red jezika in družbe, ta red sistematično postavlja in ohranja znotraj korelacije z redom narave, najprej pa znotraj korelacije z geološkim oziroma geografskim redom te narave. Na ta način bo v *Eseju* tipologija jezikov razvrščena glede na občo tipologijo in na ta način bo v izvoru jezikov upoštevana »krajevna razlika« (VIII. poglavje). Nasprotju jug/sever ustreza nasprotje med jeziki čustev in jeziki potreb, ki se razlikujejo glede na premoč, ki jo pri prvih pripisujejo artikulaciji, pri drugih akcentuaciji, pri prvih soglasniku, pri drugih samoglasniku, pri prvih točnosti in pravilnosti, pri drugih metafori. Ti drugi – jeziki severa – so primernejši za pisavo, jeziki juga pa jo po naravi odklanjajo. Torej imamo celo serijo korelacij. Na polu izvora, najbližje rojstvu jezika, se nahaja

12. Cf. *O gramatologiji*.

13. Medtem ko zaznamujeta absolutni prelom, ki mora – *de iure* in strukturno – ločiti naravo in jezik oziroma družbo, Rousseau omenja »nezamišljive težave in neskončen čas«, ki je »moral biti potrošen za prvi izum jezikov« (*Razprava*, str. 42), »skoraj neobčutni napredek začetkov, kajti čim počasneje so se vrstili dogodki, hitreje jih lahko opišemo« (*ibid.*, str. 59).

veriga izvor-življenje-jug-poletje-vročina-čustva-akcentuacija-samoglasnik-metafora-petje itd. Sorazmerno s tem se na drugem polu oddaljujemo od izvora: propadanje-bolezen-smrt-sever-zima-mraz-razum-artikulacija-soglasnik-pravilnost-proza-pisava. Toda bolj ko se oddaljujemo od izvora, bolj preko nekega nenavadnega gibanja težimo k vračanju tostran izvora, k neki naravi, ki se *še ni* prebudila h govoru in k vsemu, kar se rodi skupaj z njim. Med obema polarnima serijama vladajo urejena razmerja dopolnilnosti: druga serija se doda prvi za to, da bi jo *nadomestila*, toda s tem, ko v njej dopolni neki manko, se ji doda za to, da bi ji *dodala* nekaj novega, nek dodatek, neko *pri-tiklino*, nek presežek, *ki bi ne smel* nastopiti. S tem bo spodbudila novi manko ali pa zaostri la izvorni manko, kar bo zahtevalo novo dopolnilo itd. Enaka logika je na delu v – zgodovinski in sistematični – klasifikaciji pisav: trem stanjem človeka v družbi (divja, barbarska ali omikana ljudstva) ustrezajo trije tipi pisave (piktografski, ideografski, fonetični).¹⁴ Toda čeprav je pisava v nekem določenem razmerju s stanjem jezika (»Drugi način primerjanja jezikov in presojanja o njihovi starosti izhaja iz pisave,« *ibid.*, str. 21), njen sistem v svoji notranji organiziranosti in v svojem načelu formira samostojno totaliteto: »Umetnost pisanja ni v ničemer odvisna od umetnosti govorjenja. Odvisna je od potreb neke druge narave, ki se porodijo prej ali kasneje, v skladu z okoliščinami, ki so povsem neodvisne od trajanja ljudstev« (*ibid.*, str. 23).

Takšni bi bili, omejeni na najbolj skromno, najbolj splošno in najbolj načelno shemo, motivi za odprtje lingvističnega polja. Ali je Rousseau *sam* in *povsem sam* praktical to odprtje, oziroma bolje, ali je vanj že ujet in vpet? Vprašanje še ni dovolj razdelano, njegovi termini so še vse preveč naivni, alternativa je še preveč površna, tako da nas še ne more zamikati kak odgovor. Nobena problematika, nobena metodologija se nam danes ne zdi sposobna dejansko soočiti se s težavami, ki se dejansko nakazujejo izpod vseh teh vprašanj. Zato bomo brez pretiranega tveganja še vedno prenašeno rekli, da nam – navkljub množtvu izposojanj, navkljub zapleteni geografiji virov in navkljub pasivni situaciji v nekem miljeju – tisto, kar se nam empirično ponuja pod nazivom »delo Jean-Jacquesa Rousseauja«, daje v branje relativno sistematični poskus v smeri tega, da se razmeji polje lingvistične znanosti. Morda bomo danes lažje sprejeli

14. »Ti trije načini pisanja dovolj natančno ustrezajo trem različnim stopnjam, po katerih lahko obravnavamo ljudi, združene v narod. Slikanje predmetov ustreza divjim ljudstvom, znaki besed in stavkov barbarskim ljudstvom, abeceda pa omikanim ljudstvom.« (*Esej o izvoru jezikov*, str. 22.) »Na prejšnjo razdelitev se nanašajo tri stanja človeka glede na družbo. Divjak je lovec, barbar pastir, civilizirani človek pa poljedelec.« (*Ibid.*, str. 39.)

skromnost teh trditev, če pomislimo na neprevidnosti, celo na neumnosti, pred katerimi nas vsaj začasno varujejo.

Seveda ni šlo za to, da bi primerjali vsebino lingvističnega védenja, odkritega v nekem takšnem polju, z vsebino sodobnega lingvističnega védenja. Toda razkorak, ki omogoči takšno neustrezno primerjavo, je razkorak vsebine: povsem izgine v trenutku, ko gre za teoretske intence, osnovne poteze in temeljne pojme.

Zapora pojmov

Sedaj bomo poskušali preobrniti potek verifikacije in izhajajoč iz določenih eksemplarnih poskusov sodobne lingvistike izpostaviti nit, ki znova vodi k Rousseauju. Tu lahko vztrajamo izključno na primeru saussurovske lingvistike in semiologije, kar nam hkrati dovoljujeta pomembnost te plasti sodobnih teorij in evidentnost oziroma število analogij, ki nam jih obljublja.

1. Rousseau in Saussure glasu pripisujeta etični in metafizični privilegij. Oba postulirata inferiornost in zunanost pisave v razmerje do »notranjega sistema jezika« (Saussure), ta gesta pa, ki ima konsekvence za celoto njunih diskurzov, se izraža v formulah, katerih dobesedna podobnost je včasih presenetljiva. Tako lahko preberemo sledeče.

Saussure: »Jezik in pisava sta dva različna znakovna sistema; edini razlog, da drugi sistem obstaja, je v tem, da reprezentira prvega...«¹⁵

Rousseau: »Jeziki so ustvarjeni za to, da bi jih govorili, pisava služi le za dopolnilo govora... pisava je zgolj reprezentacija govora.«¹⁶

Saussure: »Kadar pravimo, da je treba kakšno črko izgovoriti tako in tako, obravnavamo podobo, kakor da bi bila model... Da bi to bizarnost pojasnili, potem pripomnijo, da gre v tem primeru za izjemo v izgovoru...« (*Predavanja*, str. 41.)

Rousseau: »Pisava je zgolj reprezentacija govora; bizarno je, da posvečamo več skrbi določitvi podobe kot pa določitvi modela.« (Odlomek o *Izgovorjavi*, str. 1252.)

15. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, Studia humanitatis, Ljubljana 1997, str. 36.

16. Jean-Jacques Rousseau, Odlomek o *Izgovorjavi*, »Pléiade«, III. del, str. 1249-1252.

Lahko bi nadaljevali z navajanjem citatov z namenom, da bi pokazali, kako se oba bojita vplivov pisave na govor in jih obsojata z moralnega stališča. V vseh Rousseaujevih obtožbah pisave, ki »kvari« in »slabi« jezik ter moti svobodo oziroma življenje (*Esej o izvoru jezikov*, V. in XX. poglavje), odmevajo Saussurjeva opozorila: »Jezikovnega predmeta ne določa kombinacija pisane in govorne besede, govorna beseda je že sama ta predmet.« (*Predavanja*, str. 36.) »Iz vsega tega izhaja sklep, da pisava zastira pogled na jezik: ni obleka, temveč preobleka.« (*Ibid.*, str. 41.) Vez pisave in jezika je »površinska«, »nepriprava« (*ibid.*, str. 37). A vsemu navkljub si pisava »prisvaja pomembnost, do katere nima pravice«, in »naravno razmerje je postavljeno na glavo« (*ibid.*). Pisava je potemtakem »past«, njeno delovanje je »izprijeno« in »tiransko« (danes bi rekli *despotsko*); njeni zločini so strahotni, so »teratologije«, ki jih mora »lingvistika proučevati v posebnem oddelku« (*ibid.*, str. 43). Naposled Rousseau in Saussure razpravljata o nefonetični pisavi – denimo o univerzalni karakteristiki leibnizovega tipa – kot zlu samem.¹⁷

2. Oba iz lingvistike naredita del obče semiologije, ki je tudi sama zgolj ena izmed vej socialne psihologije, ki spada k občji psihologiji in občji antropologiji.

Saussure: »Lahko si torej zamislimo znanost, ki proučuje življenje znakov v naročju družbenega življenja; bila bi del socialne psihologije in torej obče psihologije; imenovali jo bomo *semiologija* (iz grškega *semeion*, 'znak'). Naučila bi nas, iz česa sestojijo znaki, kateri zakoni jih upravljajo. Ker še ne obstaja, tudi ni mogoče reči, kaj sploh bo; ima pa pravico do obstoja, njeno mesto je že vnaprej določeno. Lingvistika je le del te splošne znanosti, zakone, ki jih bo odkrila semiologija, bo mogoče uporabiti tudi v jezikoslovju, jezikoslovje pa se bo tako pridružilo jasno določenemu področju v celoti človeških dejstev. Psihologu gre naloga, da semiologiji natančno določi mesto.« (*Predavanja*, str. 27.)

Tudi Rousseau nam je od prvega poglavja *Eseja o izvoru jezikov* (»O različnih sredstvih sporočanja naših misli«) dalje predlagal neko splošno teorijo znakov, določeno glede na regije senzibilnosti, ki priskrbijo različne pomenske substance [*substances signifiantes*]. Ta občja semiologija je del obče sociologije in antropologije. Govor je »prva družbena institucija«, ki jo potemtakem lahko preučimo le s tem, da preučimo izvor in splošno strukturo družbe ter da jo preučimo znotraj splošne teorije form in substanc pomena. Ta teorija je

17. Primerjaj *O gramatologiji*, str. 52 in 367.

neločljiva od psihologije čustev. Kajti »prva iznajdba govora ni izšla iz potreb, temveč iz čustev« (*Esej o izvoru jezikov*, str. 15). »Tako, ko je človeka drugi človek prepoznal za čuteče, misleče in njemu podobno bitje, je iz želje oziroma potrebe po sporočanju svojih občutij in misli začel iskati ustrezna sredstva. Ta sredstva lahko najdemo zgolj v čutilih, edinih instrumentih, preko katerih lahko človek vpliva na drugega človeka. Od tod torej institucija čutnih znakov za izražanje misli. Iznajditelji govornice niso skleпали tako, temveč jih je na ta zaključek navedel instinkt. Splošna sredstva, s katerimi lahko vplivamo na čutila drugega, se delijo na dvoje, namreč na gibanje in glas. Dejanje gibanja je neposredno skozi dotik oziroma posredno skozi krettnjo; prvo, ki ga omejuje dolžina roke, ni prenosljivo na daleč, drugo pa seže tako daleč kot vidno polje. Tako preostaneta razkropljenim ljudem le vid in sluh kot pasivna organa govornice.« (*Ibid.*, str. 9.) Sledi soočenje jezika krettnje in jezika glasu, ki, dasiravno sta oba »naravna«, nista na enak način odvisna od konvencije. Kajpak lahko s tega vidika Rousseau poveljuje neme znake, ki so naravnejši in bolj neposredno izraženi. Toda s tem, ko družbo poveže s čustvi in konvencijo, pripiše govoru privilegij znotraj splošnega sistema znakov; in skladno s tem znotraj semiologije pripiše privilegij lingvistiki. To je tretja točka možne primerjave načel oziroma programa.

3. Predvsem privilegij govora je tako pri Saussuru kot pri Rousseauju povezan z institucionalnim, konvencionalnim in arbitrarnim značajem znaka. Rousseau in Saussure sta prepričana, da je verbalni znak arbitrarniji od drugih znakov.

Saussure: »Potemtakem lahko rečemo, da popolnoma arbitrarni znaki bolj kakor drugi uresničujejo ideal semiološkega postopka; zato je jezik, najbolj kompleksni in najbolj razširjeni med izraznimi sistemi, tudi izmed vseh najbolj značilen; v tem smislu lahko lingvistika postane splošni vzorec za vsako semiologijo, četudi je jezik zgolj posebni sistem.« (*Predavanja*, str. 82.)

Rousseau: »Čeprav sta jezik krettnje in jezik glasu oba enako naravna, je prvi vendarle enostavnejši in manj odvisen od konvencij.« (*Esej o izvoru jezikov*, str. 9.) Po drugi strani pa je zgolj lingvistika neka antropološka, družbena in psihološka znanost, kajti »konvencionalni jezik pripada le človeku« (*ibid.*, str. 13), izvor govora pa leži v čustvih in ne v potrebah (»Verjetno je torej, da so prve krettnje narekovale potrebe in da so prve glasove iztrgala čustva«; *ibid.*, str. 15). V tem tiči razlaga dejstva, da je govornica izvorno figurativna (*ibid.*, III. poglavje). Izvirnost lingvističnega področja izhaja iz preloma z naravno potrebo, iz preloma, ki hkrati vpelje čustva, konvencijo in govor.

4. Iz enakega razloga in na enak način, kot bo storil Saussure, Rousseau v razlagi govornice zavrača vsako umestnost fiziološkega stališča. Fiziologija

fonatornih organov ni temeljni del lingvistične vede. Z enakimi organi, brez najmanjše opazne anatomske ali fiziološke razlike, človek govori, živali pa ne govorijo.

Saussure: »Vprašanje govornih organov je potemtakem pri vprašanju govornice drugotno.« (Predavanja, str. 21.)

Rousseau: »Konvencionalni jezik pripada le človeku. Zaradi tega torej človek napreduje tako v dobrem kot v slabem in zaradi tega živali ne napredujejo. Zdi se, da ima že samo ta razloček daljnosežne posledice. Pravijo, da ga lahko pojasnimo z različnostjo organov. Prav rad bi videl to pojasnilo.« (Esejo izvoru jezikov, str. 13. V času, ko je Rousseau opravljal redakcijo *Slovarja glasbe*, bi glede na aktualnost in ostrino te debate lahko našli še druge analogne tekste. Cf. zlasti članek *Glas* in Dodartovo kritiko, ki jo v *Enciklopediji* citira Duclos, v »Déclamation des anciens«.)

5. Če žival ne govori, potem ne govori zato, ker ne artikulira. Možnost človeške govornice, njeno pojavljanje zunaj živalskega krika, tisto, kar omogoči funkcioniranje konvencionalnega jezika, je torej *artikulacija*. V *Eseju* igrata beseda in pojem artikulacija osrednjo vlogo, navkljub sanjam o naravnem jeziku, sanjam o govornici neartikuliranega petja po modelu neume. Takoj zatem, ko je v *Predavanjih* ugotovil, da je »vprašanje govornih organov potemtakem pri vprašanju govornice drugotno«, Saussure nadaljuje: »To misel bi lahko potrdila tudi definicija tega, čemur pravimo *artikulirana govornica*. V latinščini *articulus* pomeni 'ud, del, razdelek v nizu stvari'; kar zadeva govornico, lahko izgovorjava pomeni ali razčlenitev govorne verige na zloge ali razčlenitev verige pomenov na pomenske enote; v tem smislu v nemščini uporabljajo *gegliederte Sprache*. Če zadržimo to drugo definicijo, bi lahko rekli, da za človeka ni naraven govor, temveč sposobnost, da vzpostavi jezik, se pravi sistem razločevalnih znakov, ki ustrezajo raznovrstnim idejam.« (Predavanja, str. 21-22.)

Spisek teh analogij bi lahko nadaljevali v nedogled, precej onstran programskih in načelnih splošnosti. Ker je njihova navezava sistematična, lahko *a priori* rečemo, da nobeno mesto kateregakoli izmed obeh diskurzov temu ne ubeži povsem. Zadostuje na primer, da tu in tam povsem prepoznamo nasprotje narava/konvencija, narava/arbitrarno ali živalskost/človeškost, pojme znaka (označevalec/označenec) ali reprezentacije (reprezentant/reprezentirano) ipd., in že je s tem sistematično aficirana celota diskurza. Učinki takega nasprotja – za katerega vemo, da sega vse do Platona – lahko botrujejo neskončni analizi, ki ji ne ubeži noben element teksta. To analizo *de iure* predpostavlja vsako vprašanje, naj je še tako nujno in legitimno, glede specifičnosti učinkov istega

nasprotja znotraj različnih tekstov. Toda bolj so klasični kriteriji teh razlik (»jezik«, »epoha«, »avtor«, »naslov in enotnost dela« ipd.) izpeljani, bolj postajajo dandanes v temelju problematični.

Znotraj sistema iste fundamentalne pojmovnosti (fundamentalne denimo na točki, na kateri je nasprotje med *phýsis* in njegovim drugim – *nómos*, *téchne* –, ki je odprlo celo serijo nasprotij – narava/zakon, narava/konvencija, narava/umetnost, narava/družba, narava/svoboda, narava/zgodovina, narava/duh, narava/kultura itd. –, preko »zgodovine« svojih modifikacij usmerjalo celotno mišljenje in celotno govorico filozofije znanosti XX. stoletja) so igra strukturnih implikacij, mobilnost in zapletenost sedimentiranih plasti dovolj kompleksne in tako malo linearne, da ista prisila povzroča presenetljive transformacije, delne zamenjave, subtilne premike, vračanja nazaj ipd. Na ta način bomo lahko denimo legitimno kritizirali posamezne momente saussurovskega projekta in ob tem razkrili pred-saussurovske motive; ali pa bomo Saussurja kritizirali izhajajoč iz Saussurja oziroma celo izhajajoč iz Rousseauja. To ne bo preprečevalo, da se na določen način »vse nahaja« znotraj Saussurjevega diskurza in znotraj njegovega sorodstva z »Rousseaujem«. Enostavno rečeno, če hočemo pojasniti to igro, potem mora biti ta enotnost celote diferencirana drugače kot običajno. Le pod tem pogojem bomo lahko denimo znotraj »Rousseaujevega« teksta razložili prisotnost motivov, nepogrešljivih za lingviste, ki navkljub svoji zadolženosti Saussurju z nič manjšo zavzetostjo ne kritizirajo njegovega fonologizma, njegovega psihologizma (Hjelmsev)¹⁸ ali njegovega taksinomizma (Chomsky).¹⁹ S tem, ko poskušamo pozornost usmeriti na subtilnost omenjenih premestitev, bi lahko v drugi *Razpravi* in v *Eseju o izvoru jezikov* odkrili pojmovne premise glosematike in teorije generativne gramatike. V njima bi zelo hitro videli na delu, pod drugimi imeni, nasprotja, ki jih tvorijo pojmi »substance« in »forme«, »vsebine« in »izraza«, pri čemer se vsak izmed prvih dveh izmenoma navezuje, tako kot v glosematiki, na vsakega izmed zadnjih dveh. In kako Rousseauju ne šteti v dobro vsega tistega, kar on šteje v dobro »kartezijanski lingvistiki«? Mar tisti, ki je »pričel« z *Logiko Port-Royala*, ni od vsega začetka témo kreativnosti govornice povezoval s témo strukturne geneze splošne gramatikalnosti?²⁰

18. »La stratification du langage« (1954), v *Essais linguistiques (Travaux du cercle linguistique de Copenhague XII, 1959)*, str. 56, ter *Prolegomena to a theory of language (Omkring sprøngteoriens grundlaeggelse)*, 1943.

19. Cf. denimo *Current Issues in Linguistic Theory* (1964), str. 23 in sq.

20. Na primer v Prvem delu druge *Razprave*, ko Rousseau opisuje red, znotraj katerega iz

Vnovič ne gre za primerjavo vsebine naukov in bogastva pozitivnih znanj; gre zgolj za to, da se v neki temeljni plasti diskurza izpostavi ponavljanje oziroma permanentnost določenih fundamentalnih shem in določenih vodilnih pojmov. Nato pa bo šlo za to, da se iz tega izhodišča prične z razdelavo teh vprašanj. Nedvomno z razdelavo vprašanj glede možnosti tovrstnih »anticipacij«, ki utegnejo biti sprva za vsakogar »presenetljive«. A tudi vprašanj glede določene zapore pojmov: glede metafizike v lingvistiki ali, če hočete, glede lingvistike v metafiziki.

Prevedla Simona Perpar-Grilc

prvobitne nediferenciranosti pride do »delitve govora na njegove sestavne dele«, do izvora razločevanja med subjektom in atributom ter glagolom in samostalnikom («... so sprva dajali vsaki besedi pomen celotnega stavka», «... so bili samostalniki sprva le lastna imena, nedoločnik edini čas glagolov in kar zadeva pridevnike, se je moral pojem o njih razviti le stežka, zakaj vsak pridevnik je abstraktna beseda, abstrakcije pa so mukotrpne in kaj malo naravne operacije» (*Razprava*, str. 44). Samoumevno je, da gre še vedno bolj za opis nekega reda kot pa za opis zgodovine, dasiravno ta zadnji razloček znotraj logike dopolnilnosti ni več ustrezen.

Uroš Grilc

DEDIŠČINA ROUSSEAUJEVE LIGVISTIKE

Četudi so leta 1967 kar tri Derridajeve knjige ugledale luč sveta in avtorja za vselej potegnile iz kroga anonimnosti, četudi so tem knjigam že čez pet let sledile naslednje tri enako odmevne knjige, ki so osnovale nov filozofski pristop, dekonstrukcijo, in odprle številna nova tematska polja, si vendarle nihče, še najmanj pa verjetno Derrida, ni mogel predstavljati, do kakšne ekstenzivnosti se bo v prihajajočih desetletjih vse to razvilo. A ne oziraje se na to, da prav dekonstrukcija pretendira k vsakokratnemu začenjanju in odpovedi enostavnemu temelju – kar je impliciralo odpoved ne le neki temeljni knjigi, temveč celo instanci knjige kot take –, je celo leta 1967 izšla *O gramatologiji* še danes nedvomno *the book*, ki se jo kot prvo povezuje z Derridajevim imenom. In kaj je bila osnovna naloga te knjige? *Hommage* Rousseauju? Da, vendar nekemu drugemu Rousseauju, Rousseauju, ki se ga je do tedaj večinoma spregledovalo ali pa se zanj kratkomalo sploh ni vedelo. *O gramatologiji* nas namreč sooči z Rousseaujem, ki sistematično razpravlja o statusu jezika in poskuša podati naravno razlago izvorov in vzrokov govoric. Skratka, Derrida je v Rousseaujevi zapuščini odkril kratek tekst, *Esej o izvoru jezikov*,¹ ki ga Rousseau za časa življenja sicer ni objavil, se je pa nanj večkrat skliceval in evidentno precej stavil nanj. Derrida v *O gramatologiji* poda ne le drzno interpretacijo omenjenega teksta, temveč skozenj osvetli celotno Rousseaujevo delo, ki slovi po obsežnosti in silni raznovrstnosti, obenem pa – in to je brez dvoma najtežavnejši in najbolj tvegan del naloge – Rousseauja vplete v sodobne interpretacije. Vse to bo naposled morda kulminiralo v rojstvu dekonstrukcije, ki zase zahteva, da se ne izteče v novo filozofsko smer, temveč da ostane zgolj praksa heterogenih branj.

Ali lahko drobna knjižica, kot je *Esej o izvoru jezikov*, upraviči tolikšna pričakovanja? Ali lahko Rousseaujev diskurz, ki je v celotni zgodovini zahodnega

1. Jean Jacques Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju; delo je v slovenskem prevodu pravkar izšlo v zbirki Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1999.

mišljenja nekaj tako enkratnega in neprimerljivega z vsem drugim, služi za izhodišče branja filozofije za naprej in nazaj, se pravi za aktivno razlago zgodovine filozofije pred in po Rousseauju? Ambicioznost Derridajeve knjige je vsekakor videti pretirana, njeni cilji pa bodisi preštevilni ali prezahtevni. Vendar moramo v zvezi z *Esejem* najprej odgovoriti na precej ožje zastavljeno vprašanje, ki nas bo morebiti šele pripeljalo do širine, na katero računa Derrida: ali lahko na temelju danih Rousseaujevih razmišljanj o jeziku govorimo o Rousseaujevi lingvistiki? Verjetno je odgovor na to vprašanje odvisen od tega, ali so ta razmišljanja kakorkoli prispevala k izoblikovanju sodobne lingvistike. Tu pa se znajdemo pred svojevrstno zagato: čeprav je geneza sodobne lingvistike Rousseauja povsem zaobšla, se taista sodobna lingvistika k njemu nenehno vrača. Vselej znova v njem presenečeno odkriva koncizne in konsistentne izpeljave, ki se nemalokrat neverjetno gladko vklapljajo v sodobne pristope. Kako je pravzaprav mogoče, da neka tradicija tako živo prežema sodobno lingvistiko, da slednja tega prežemanja večinoma sploh ne opazi? In če se hoče Derrida spustiti v primerjavo s kako sodobno lingvistiko, potem je zanj brez dvoma najprimernejša tista, ki jo je kako stoletje in pol po Rousseauju izoblikoval njegov someščan, še en veliki Ženevčan, Ferdinand de Saussure. Seveda ta primerjava zahteva kar nekaj previdnosti. Najprej zato, ker je saussurovska lingvistika odprla polje, katerega širine Saussure ni mogel naslutiti in s katero se nemara niti ne bi hotel poistovetiti. Ker je celotna humanistika na začetku druge polovice dvajsetega stoletja našla svoj model v saussurovski lingvistiki, je po Derridaju sodobnost lingvistične znanosti pravzaprav »sodobnost kot lingvistična znanost«. Ko govorimo o saussurovski lingvistiki, je torej v igri dosti več kot zgolj ena disciplina. Da pa bi lahko govorili o Rousseaujevi lingvistiki, morata biti po Derridaju izpolnjena dva pogoja: *odprtje* polja in *zapora* pojmov. Prvi pogoj implicira sistematičnost, s katero je prežet ta novi sklop vprašanj, ki bo morda porodil znanost o govorici, vsekakor pa mora k tej sistematičnosti vsaj pretendirati. Drugi pogoj zavezuje k iskanju enega in enotnega sistema pojmov, norm in pojmovnih opozicij tako izza Rousseaujevih kot tudi izza Saussurjevih konceptov, k iskanju, ki naposled seže vse do temeljev zahodne metafizike, do tistega, kar Derrida imenuje metafizika prezenca. Da je ta pot nazaj vselej polna pasti, da je to reaktiviranje sedimentiranih plasti vselej igra anticipacije in precipitacije, ki ne postreže z enoznačnim in vselej istovetnim odgovorom, oziroma da je ta temelj vse prej kot enovita in homogena entiteta, vse to nas Derrida pouči s slehernim svojim branjem posebej. Tako primerjava dveh »lingvistik« ne bo iskanje naključnih

analogij med njima, temveč dosti globlja refleksija potez, na katerih obe temeljita, najsibo vede ali nevede.

Saussurjeva lingvistika je bržkone bolj kot katerakoli druga teoretska noviteta vzbujala videz popolne inovacije. Saussure v prvem poglavju »Uvoda« v *Predavanja iz splošnega jezikoslovja* poda »kratki pregled zgodovine jezikoslovja«, toda ta pregled je v resnici sila kratek, zgoščen je na borih petih straneh, konča pa se z oceno, da »temeljni problemi splošnega jezikoslovja še danes čakajo na rešitev«. ² Z védenjem predhodnikov si torej Saussure ne bo mogel kaj dosti pomagati, kajti le-ti še niso uspeli zastaviti pravih vprašanj, okoli katerih se artikulira jezikoslovna znanost. Od tod naprej se vse odvija po načelu nekakšnega čistega epistemološkega reza, ki ni odvisen od sklicevanja na predhodne teorije jezika in ki svojo metodo gradi na postavkah, ki so po strogosti in konsekvencnosti kratkomalo neprimerljive z vsem, kar je proizvedla zgodovina. In ker je Saussurjeva teorija pobudila cel niz diskurzov, ki močno prese-gajo horizont lingvistike, ki pa so v njej našli svoj model oziroma svojo episte-mološko in metodološko zasnovo, se toliko bolj zdi, da je prelom s tradicijo karseda čist. Toda ko je strukturalna lingvistika – tudi po zaslugi svojega razprše-nega učinkovanja – dosegla svoj teoretski in produktivni klimaks, ko je bila primorana soočiti se z določenimi lastnimi aporijami in je bila pahnjena v iskanje morebitnih novih začetkov, tedaj je iz trdnega sna pričela buditi zdaj tega zdaj onega predhodnika. Vprašanje po lingvistih pred lingvistiko, vprašanje po izrečenem, a ne slišnem ali razumljenem lingvističnem védenju je tedaj postalo neizogibno. Chomsky tako govori o »nenavadnem ovinku«, ki bo njegovo generativno gramatiko pripeljal ne do nečesa novega, temveč do stare miselne tradicije: noviteta generativne gramatike je potemtakem zgolj v tem, da se znova odkrije staro vednost. V tem smislu ne gre več le za vprašanje pred-hodnikov neke znanosti, temveč prej za vprašanje, v kolikšni meri je tradicija napovedovala njen razvoj. Odgovori na to vprašanje pa so povečini presenetljivi ter tu pa tam celo izzovejo pretres tistih sodobnih teorij, ki so izhajale iz saus-surovske lingvistike.

V ta preobrat, v to iskanje predhodnikov in prepoznavanje zadolženosti so lingvisti dvajsetega stoletja počasi, a zanesljivo umestili tudi Jeana-Jacquesa Rousseauja. Dejansko je bila ta umestitev nepogrešljiva, kajti vprašanje izvora jezika, vprašanje govornice, znakov in primerjava jezikov so predmet Rous-

2. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1997, str. 16.

seaujevih zelo poglobljenih razmišljanj. Še več, ta razmišljanja prečijo celotni Rousseaujev opus in na neponovljivo rousseaujevski način dopolnjujejo razmišljanja o svobodi, neenakosti med ljudmi, družbeni pogodbi, razmerju med naravo in družbo ipd. V resnici je ta nerazvozljivi preplet lingvističnih tém z etičnimi in političnimi tisti moment, po katerem je Rousseau tudi danes tako edinstven mislec, predvsem pa mislec, ki z enako intenzivnostjo nagovarja lingvистa, sociologa, filozofa in antropologa.

A za razliko od Saussurja so Rousseaujeva razmišljanja o jeziku izrazito in odkrito polemične narave. Z njimi komentira Leibnizove in Descartesove trditve o jeziku, priznava svojo zadolženost patru Lamyju, v prvi vrsti pa z njimi odgovarja na izpeljave svojih sodobnikov, logikov in gramatikov Port Royaia, Duclosa, Condillaca, du Bosa, Voltaira in Rameauja. Prav gotovo je skladno s svojo teorijo svobode refleksije jezika naperil tudi proti determinizmu La Mettriejeve knjige *L'homme machine*. Kjerkoli v Rousseaujevem delu srečamo témo jezika, moramo torej v ozadju iskati bodisi odkrite bodisi prikrite reference na tega ali onega avtorja. Poleg tega o jeziku razpravlja s precej različnih zornih kotov. V *Emilu* denimo s psihološkega in pedagoškega vidika, v *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* pa z vidika zgodovine in družbe.

Vendar téma jezika pri Rousseauju ni ostala v fragmentarni obliki, temveč je dočkala tudi sistematični in celoviti pristop.³ To se zgodi v *Eseju o izvoru jezikov*, ki nosi pomenljivi podnaslov »V katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju«. Glede povezave med jeziki in glasbo povejmo le toliko, da je za Rousseauja osnovanje dobre glasbe možno le na temelju jezika, ki je za glasbo primeren, to pa je jezik, ki je harmoničen, mehak in naglašen. Rousseau je namreč trdil, da francoščina ni primerna za glasbo, ker pa je imel sam kot pisec oper precejšnje ambicije v glasbi, se je iskanja razlogov za to stanje loteval z veliko mero osebne motivacije.

A pri uresničitvi te motivacije je Rousseau trčil ob precejšnji težavi. Čeprav je bil *Esej o izvoru jezikov* sprva zamišljen kot nadaljevanje *Razprave o neenakosti*, je njegovo gonilo kritika, ali bolje, obračun z Jean-Philippe Rameaujem, ki je ob Voltairu mlademu Rousseauju veljal za neprecenljivega

3. Med sodobnimi interpreti Rousseauja lahko najdemo tudi povsem drugačne poglede na to vprašanje. Denimo odgovor, da Rousseau k vprašanju jezika pristopa »eklektično« oziroma kot »eklektični avtodidakt« in skladno s tem nikjer ne razvije tehnične teorije jezika. Cf. Timothy O'Hagan, *Rousseau*, Routledge, London/New York 1999, str. 202. Poskušali bomo pokazati, da je Rousseau v snovanju teorije jezika vendarle prišel presenetljivo daleč.

vzornika. Rameau, skladatelj in teoretik glasbe, ki je v svoji slavni knjigi iz leta 1722 raziskoval naravna načela harmonije, je veljal za prenovitelja francoske opere. Toda prav tam, kjer je Rousseau najbolj pričakoval in tudi potreboval potrditev s strani Rameauja, ga je ta dotokel s kritiko: Rousseaujevo opero *Galantne muze* je dobesedno raztrgal na koščke, Rousseauja razglasil za diletanta in plagiatorja, tako pa globoko ranil njegovo čast. Leta 1753 je Rousseau v *Pismu o francoski glasbi* odgovoril na to kritiko, odgovora pa Rameau ni mogel prezreti. Tako se je med obema porodila ostra in dolgoletna polemika, celo »zagrizeno sovrašтво« in »večna« zamera, kot nas seznanja Starobinski.⁴

Kdaj točno je nastal *Esej o izvoru jezikov*, ni znano, vsekakor po letu 1753 in pred letom 1761, ko je bil poslan v branje Malesherbesu in založniku du Peyrouju. In prav v *Eseju* naj bi Rousseau dokončno obračunal z Rameaujem, od XIII. do XVII. poglavja se vse dogaja na osi te polemike. A *Esej* je kljub kasnejši dodelavi ostal neobjavljen. (Že tu se vsiljuje vzporednica med obema obravnavanima lingvistoma. Tudi Saussure ni nikoli objavil *Predavanj*, vsa njegova zapuščina so fragmentarni zapisi in orisi, ki so jih uredniki kombinirali z zapiski slušateljev. Lahko torej sklepamo, da so formiranje lingvistične teorije vselej spremljali precejšnji zadržki in obotavljanje, morda celo negotovost, vsekakor pa skorajda neskončna želja po bolj sistematični in konsistentni zgradbi sistema, ki bi karseda izčrpno zajel jezikovne elemente.) Prepričljivejšega izmed razlogov za neobjavo *Eseja* pa gre vendarle iskati v dejstvu, da je polemika med obema teoretikoma in praktikoma glasbe imela nespornega zmagovalca. Zmagovalec, ki so ga priznavali tudi avtorji *Enciklopedije*, je bil Rousseau, in to ne le spričo formuliranja konsistentnejše teorije o vzrokih in izvorih glasbe, temveč predvsem zavoljo uspeha njegove opere iz leta 1752, *Vaškega preroka*, ki je udejanjila Rousseaujev teoretski izum, načelo kompozicije oziroma enotnost melodije. Vzpon italijanske buffe se je namreč posrečeno ujemal z Rousseaujevimi stališči do glasbe. Dokončni obračun z Rameaujem je spričo tega lahko izostal. Cilj je bil namreč dosežen. Če si Rousseau svojega imena ni uspel ustvariti s tem, da bi se postavil ob bok svojemu vzorniku, potem si ga je ustvaril skozi kritiko taistega vzornika. Na voljo ni imel nobene druge možnosti.

Kljub temu, da je *Esej* ostal v rokopisu in da je videz nedokončanosti očiten – o tem namreč priča že nesorazmerje med dolžino posameznih poglavij –, v njem ni možno zgrešiti sistematičnosti in zavzetosti, s katero Rousseau od začetka do konca obravnava vprašanje izvora jezikov. In preučiti mora sila

4. V »Spremni besedi«, ki je dodana slovenskemu prevodu *Eseja o izvoru jezikov*, na str. 75.

raznovrstne izvore: klimatske, ekonomske in moralne. *Esej* postreže z neverjetno sočnimi in živahnimi razpravami o naštetih témah, ki slehernemu bralcu zagotavljajo obilo dinamične in radožive teoretske telovadbe. Toda naj tu te užitke pustim ob strani in se na kratko dotaknem samega izhodišča razprave o jeziki.

Rousseau se v prvem poglavju *Eseja* odločno postavi na stališče, da bo sledil izključno naravni razlagi izvorov in vzrokov jezika. Povedano z drugimi besedami to pomeni, da se odpoveduje teološki razlagi. V *Razpravi o neenakosti med ljudmi*⁵ to odpoved spremlja izrecno nestrinjanje s Condillacovim pristopom k temi govornice: ko se sprašuje po statusu govornice, Condillac predpostavlja s strani Boga kreirano družbo, medtem ko je po Rousseauju nastop družbe in govornice simultan, takšna in nič drugačna pa mora biti tudi njuna obravnava. Naravno stanje ali čisto stanje narave je torej moment, ki ga Rousseau jemlje za izhodišče spraševanja o govornici. Kajti, kot pove na samem začetku *Eseja*, ker je »govor prva družbena institucija, dolguje svojo formo zgolj naravnim vzrokom« (*Esej o izvoru jezikov*, str. 9). In že tu Rousseau jasno formulira vso aporetičnost svojega zastavka jezika: naravna kavzalnost sama proizvede institucijo, se pravi da narava sama proizvede red, ki ji je tuj.

Govor je torej za Rousseauja prva družbena institucija. Izhodišče razprave o izvoru jezikov je vsled tega lahko zgolj medsebojno pripoznanje posameznikov, ki so se srečevali ali zbirali ob skupnih vodnjakih ali ognjiščih, ob tem pa so bili primorani med seboj komunicirati. In že na tej točki je vez med jeziki in glasbo za Rousseauja nezvedljiva, kajti v tem prvem stiku razpršeno živečih ljudi imajo ključno vlogo pesem, prvobitno petje in ples. Rousseau nato pojasni prehod od takoimenovanih posebnih, družinskih jezikov, k skupnim jezikom. Pri tem je zelo pomembno, da ima analiza obenem tudi formo zgodovinske analize ter analize, ki se ekstenzivno opira na biblijske vire. Kljub vsemu je po Rousseauju rojstvo govora stvar želje in ne potrebe, kajti govor izhaja iz nujnosti po sporočanju občutij in ne misli. Od tod sledi, da je ustrezno sredstvo tega sporočanja glas in ne kretnja. Kajti čeprav lažje nagovorimo oči (tu bi imela nesporni primat kretnja), je moč jezika v njegovem čustvenem naboju, ki zagotavlja, kot pove v I. poglavju, da govor lahko prodre do srca. Te dihotomije se nato nadaljujejo: prva govornica je bila figurativna, pravi pomen se je izoblikoval šele kasneje; prvi izrazi so bili tropi, prvi jezik pa vokalen, povečini sestavljen iz samoglasnikov; soglasniki in artikulacija so se jeziku dodali šele naknadno itd.

5. Jean Jacques Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, Prevodi, Ljubljana 1993, str. 42.

Če sem omenil, da Rousseaujev opus danes z enako zgovornostjo nagovarja številne diskurze, potem je sedaj na mestu ugotovitev, da ta drobna knjižica z naslovom *Esej o izvoru jezikov* zgošča celotno to multidiskurzivnost: v enem samem potovanju do izvora jezikov bralca hkrati popelje po poteh, po katerih danes hodijo lingvist, sociolog, filozof, antropolog, zgodovinar, geograf in morda še kdo. Ravno zato, ker govorijo z različnih stališč, jih Rousseau primora, da govorijo o istem predmetu. Rousseau je znal torej mojstrsko izkoristiti to različnost. Zato je neizčrpnost Rousseaujeve misli za današnji čas ravno v tem, da je Rousseau v tem potovanju k izvoru jezikov praktical en sam in enotni diskurz, medtem ko humanistika danes tega ne zmore več. Z namenom, da izčrpa svoj predmet, Rousseau v *Eseju o izvoru jezikov* združi in poveže ta heterogena stališča do te mere, da vprašanje njihove ločenosti pravzaprav zanj sploh ne nastopa. Za Rousseauja to ni problem, ki bi ga bilo potrebno reševati, preprosto zato, ker si od vsega začetka jasno predoči tematiko jezikov. Zato je Rousseaujeva lingvistika tako neponovljiva in zato se njen ustroj ponaša z za tisti čas tako konsistentnim izgledom. In zato bo Rousseau, v katerem je Lévi-Strauss brez dvoma upravičeno videl očeta znanosti o človeku, za humanistiko vselej točka, h kateri se bo potrebno vračati. Natanko to je opazil Derrida, kar mu je narekovalo, da je za enega svojih privilegiranih branj izbral Rousseauja, točneje njegov *Esej o izvoru jezikov*. Ker pa Derrida zatrjuje, da v resnici ne gre za izbiro, bomo to njegovo odločitev sedaj osvetlili še z drugega zornega kota.

Derrida celotno svoje podvzetje – od prvih tekstov do zadnjih objav – zastavi ob naslednjem vprašanju: kakšen je status pisave v nekem konkretnem konceptualnem okviru, najprej seveda z ozirom na status govora? To, z vidika znanstvenosti diskurza na prvi pogled bizarno vprašanje Derrida skozi vsa leta svojega teoretskega delovanja vztrajno naslavlja na najrazličnejše teoretske tradicije. A ob tem, ko naredi pisavo za privilegirani predmet svojega raziskovanja, se vse bolj razkriva, da je omenjeno vprašanje povezano s celim nizom teoretskih vprašanj in da se vprašanje pisave natanko zaradi svoje partikularnosti vpisuje v samo jedro teoretskih diskusij – celo takšnih, ki nimajo z vprašanjem pisave, tako je videti, nobene izrecne povezave. Toda kakšna je ta vez in kakšna je narava tega vpisa? Zaenkrat bomo vnaprej povedali le, kakšna ta vez in ta vpis zagotovo nista: nista prikrita in nista takšna, da bi se lahko manifestirala le tu in tam oziroma le pod določenimi pogoji; nista nezavedna in prepoznavna le po učinkih; prav tako nimata forme izginevajočega posrednika, se pravi da bi bila dejavna pri nastanku posameznih teoretskih konceptov, po njihovem

formiranju pa bi izginila. Do pritrdilnega odgovora na gornje vprašanje nas bo Derrida pripeljal postopno. V *O gramatologiji*, delu, ki je ustoličilo dekonstrukcijo kot filozofsko usmeritev, si Derrida pot do njega najprej utira skozi branje Rousseauja in Saussurja, nikakor ne po naključju pa tudi preko veznega člana, ki se napaja pri obema: preko Lévi-Straussa. Pisava ima pri vseh pomembno, že na pogled strateško mesto. Rousseau v *Eseju o izvoru jezikov* posveti vprašanju pisave celotno peto poglavje (»O pisavi«), Saussure se z vprašanjem pisave ukvarja v šestem poglavju *Predavanj iz splošnega jezikoslovja* (»Predstavitev jezika s pisavo«), Lévi-Strauss pa razdelek v *Žalostnih tropih* naslovi z »Lekcija pisave«. Toda ali je za Derridaja to dovolj, da odločitev za omenjene tri avtorje razglasi za legitimno? Kljub dani »empirični pripravnosti« že prvi stavki v *O gramatologiji* odločno problematizirajo enostavnost izbire in primera. Odgovor na vprašanje, kaj je temeljno vodilo te izbire, namreč ni samoumeven, temveč se je do njega šele potrebno dokopati pri vsakem avtorju posebej. Ne obstaja torej neki splošni odgovor na to vprašanje, ki bi se ga dekonstrukcija lahko po potrebi poslužila z namenom, da legitimira svoje intervencije. Vprašanje »zgleda«, »primera« oziroma »eksemplarnosti« bo zato nekakšni skupni topos vseh treh branj v *O gramatologiji*. Ta skupni topos potemtakem zahteva posebno previdnost, ki botruje Derridajevi zadržanosti: »To je, če želite, moment primera, četudi je pojem primera tu strogo vzeto nesprejemljiv. Izbiro in nujnost tega, kar zaradi lagodnosti še imenujemo primer, bi bilo torej potrebno upravičiti in pokazati na njeno nujnost tako, da postopamo potrpežljiveje in počasneje.«⁶ Na tem mestu se bomo oprli na razpravo Irene E. Harvey, ki tematizira status »eksemplarnosti« ter legitimnosti Derridajeve izbire posameznih tém ali avtorjev.⁷ Menimo namreč, da je ta téma zelo pomembna za horizont dekonstrukcije.

6. Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 9.

7. V tekstu »Derrida and the Issues of Exemplarity«, v zborniku *Derrida: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford & Cambridge 1996², str. 193-217. Da je Rousseau avtor, glede katerega so si interpreti neprestano v laseh, priča tudi naslednji stavek, ki ga je zapisal Paul de Man: »Rousseau pripada tisti skupini avtorjev, ki so jih od nekdanj zgrešeno brali.« (Paul de Man, »Retorika slepote: Derridajevo branje Rousseauja«, v *Slepota in uvid*, Literarno umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1999, str. 113.) Zakaj? Po de Manu je ta zgrešenost pravzaprav sistematična, njen vzrok pa je Rousseaujeva »bistrovidnost«. Kljub temu, da je de Man naklonjen Derridajevemu branju Rousseauja (Derrida »jemlje Rousseauja resno« (*ibid.*, str. 116), Derrida je Rousseaujev »najboljši moderni interpret« (*ibid.*, str. 136)), pa poskuša Derridajevi zgodbi o Rousseauju zoperstaviti svojo.

Argument glede tega, zakaj ima zanj predvsem Rousseau tako pomembno vlogo, Derrida razvija na 126. strani svoje *O gramatologiji*. Rousseau ponovi inavguralno gibanje teoretske refleksije pisave, ki se zgošča v Platonovi shemi pisave iz *Faidrosa*, vendar pri tem izhaja iz »novega modela prisotnosti: samo-prisotnosti subjekta v zavesti ali občutju« (*O gramatologiji*, str. 126). Rousseau je edini – pri tem izvzemamo splošno razpoloženje njegove dobe, kajti v celotnem XVIII. stoletju je bila pisava v luči obrambe instance glasu nasproti grožnji pisave obdelana temeljiteje in izčrpnje kot kdajkoli prej, že naslednje stoletje pa je to tematiko zopet zanemarilo –, ki med Descartesom in Heglom tematizira izključitev pisave. V *Eseju o izvoru jezikov* ima poglavje »O pisavi« posebno mesto in daleč presega ozko zamejitev, na katero namiguje sam njegov naslov. V njem se namreč prepletajo in zgoščajo naslednje tematike: nastanek družbe oziroma narodov, nastanek jezikov, geneza različnih načinov pisanja, primerjava zgradbe različnih alfabeta ter razmerje med umetnostjo govorjenja in umetnostjo pisanja. In čeprav je Rousseau v sklepni sodbi o pisavi uglašen s platonistično shemo pisave (»Pisava, ki naj bi jezik učvrstila, je ravno tisto, kar ga kvari«; *Esej o izvoru jezikov*, str. 24), mu je zavoljo temeljitosti in sistematičnosti pristopa k tej problematiki potrebno pripisati posebno mesto v zgodovini filozofije.⁸

Harveyeva razprava o »primerih« ne začenja z vprašanjem eksemplarnosti Rousseauja glede na Derridajevo delo kot celoto, temveč z obravnavo »tematskih« eksemplarnosti (refleksivna sodba pri Kantu, grob in relacija brat-sestra pri Heglu). Zatem razčleni omenjeno stran 126 iz *O gramatologiji* ter se vpraša, čemu vendarle privilegiranje Rousseauja, če je pravi topos Derridajeve kritike pravzaprav Descartesov model subjektivnosti. Pri tem spregleda, da Derrida dodatno odgovarja na to vprašanje v nekem drugem tekstu, ki pa se v resnici neposredno dotika zastavka njene razprave.⁹ V njem Derrida najprej ponovi, da Rousseau edini med Descartesom in Heglom obudi vprašanje pisave in tematizira njeno izključitev, nato pa izrecno poudari, da zavoljo Rousseaujeve izvirnosti njegovega mišljenja ni možno zvesti na »fundamentalno kartezijsanstvo«. Rousseau tako zaseda mesto, ki ga kartezijska pozicija ne more izčrpati. Mimo te Derridajeve teze se Harveyeva nato sprašuje, v kolikšni meri lahko

8. O tem, na kakšen način si obsodba pisave skozi celotno zgodovino sposoja svoj besednjak pri Platonu, cf. Jacques Derrida, »La pharmacie de Platon«, v *La dissémination*, Seuil, Pariz 1972, str. 83 ff.

9. »Ženevski lingvistični krožek«, prevedeno zgoraj.

primer Rousseaujevega obravnavanja pisave prispeva k Derridajevi kritiki logocentrizma. Potihoma namreč podvomi v upravičenost tega, da se je Rousseau znašel v družbi pravih filozofov, se pravi tistih, ki so izrecno in konsekventno utemeljevali moč *logosa* in pri tem izhajali iz prevlade govora nad pisavo. A na obravnavani strani 126 v *O gramatologiji* Derrida odgovarja tudi na to: Rousseaujevo delo ima posebno mesto v zgodovini filozofije, ni le ena izmed etap mišljenja, temveč je v svoji biti simptom tradicionalne metafizike. Rousseau, kot tudi drugi »privilegirani avtorji« dekonstrukcijskih branj, so po Derridaju zgolj »lastno ime problema«, ki se mu pravi logocentrizem. Metafizika je determinirala vsak diskurz o pisavi, ker so lahko koncepti tega diskurza vzeti zgolj iz nje. To je prvo, na kar je opozorila dekonstrukcija. Toda natanko iz te brezizhodnosti razpravljanja o pisavi Derrida pričinja graditi svoj premislek pisave nasploh. Kakršenkoli izstop iz metafizike ali izognjenje le-tej bi namreč vnaprej potrdila metafizični pojem pisave in restituirala njegovo dominantnost. Če naj bo pretres omenjene dominantnosti in vezi z metafiziko kakorkoli učinkovit, potem mora pričeti v samem primežu, ki pisavo spaja z metafiziko. Derridajev odgovor je torej precej bolj precizen kot vprašanje, ki ga zastavlja Harveyeva; slednja potegne mimo tega odgovora sklep, da Derrida pravzaprav nikoli ne utemelji svoje izbire Rousseauja, temveč obravnava Rousseauja zgolj z namenom, da bi od simptomov prišel do resničnega vzroka (ki je kakopak logocentrizem tradicionalne metafizike). Rousseaujeva misel bi bila tako le provizorična téma dekonstrukcije (*Harvey*, str. 212), medtem ko Derrida pove, da je »izoliranje Rousseauja in teorije pisave v rousseauizmu« zgolj »delna« in »začasna abstrakcija« (*O gramatologiji*, str. 127). Vsled tega, sklene Harveyeva, Derrida ne more podati dokončne utemeljitve izbire Rousseauja, medtem ko dovolj enoznačno utemelji svoje tematiziranje Lévi-Straussa. Toda bržkone se gre vprašati, ali ni ravno zvestoba Rousseauju eden izmed ključnih Derridajevih argumentov za »izbiro« Lévi-Straussa.

Nasproti temu se zdi prepričljivejša teza, da Derrida Rousseaujevo misel razglasi za simptom metafizike z namenom, da bi nato poiskal nastavke in razloge, ki so omogočili in dopustili to simptomatičnost. Kar pomeni, da se znotraj Rousseaujeve misli išče tisto, kar ga po eni strani vpenja v zahodno miselno tradicijo, po drugi strani pa se poskuša skupaj z njim tematizirati tudi tisti presežek/manko, ki ga omenjena tradicija ni uspela pojmiti. Ker pa, kot smo že povedali, logocentrizem ni konstanta mišljenja, ki je vnaprej dana in vnaprej določujoča, temveč se kot dominantna linija zahodne misli razvije vsakokrat znova, je pot do dokaza te dvojne narave rousseauizma zapletena,

dolga in polna pasti. Nenazadnje tudi zato, ker sta narava Rousseaujevega mišljenja in obseg njegovega opusa zelo kompleksna. Derrida skratka poskuša izpostaviti predpostavke logocentrizma oziroma njegovo mikro ekonomijo. Zato logocentrizma nikoli ne podaja kot konsistentnega ustroja misli, ki podpira ali drži skupaj metafiziko, temveč mora pri vsakem branju razkriti nastavke, ki ga omogočijo. Logocentriem je potemtakem prazna forma, ki jo napolnjuje vsakokrat nova vsebina. Toda ta prazna forma je določujoča, v večini primerov nastopa kot tiha prisila, ki prežema sleherni najmanjši delček pojmovnega tkiva. V zadnji instanci gre dekonstrukciji za poskus razmejitve same te forme, za poskus, da se izlušči možnost njenih prebojev. Toda priti do tistega »zunaj« oziroma do te »drugosti« za dekonstrukcijo pomeni nič drugega kot to, da je potrebno pokazati, kako je bila ta zunanost ali drugost vselej že na delu znotraj tistega, kar se razmejuje. Zporedi implicira odprtje in obratno. Tako je tudi pri Rousseauju.

Harveyeva prepozna še neki drugi učinek te bežnosti Derridajeve samorefleksije glede odločitve za obravnavanje Rousseauja. Trdi, da Derrida pri Rousseauju trči ob nemožnost absolutne utemeljitve izhodišča (*ibid.*, str. 201) in da to nemožnost naposled postavi za *zakon zakona*: za zakon razlike. Derridaju očita, da problem eksemplarnosti sklene ravno na točki, ko ta nastopi kot resnični problem. Konča s tem, da Derridajevo trditev, da je dopolnilo slepa pega Rousseaujevega dela (*ibid.*), obrne proti Derridaju, nato pa potegne sklep, da je pri Derridaju »eksemplarnost slepa pega njegovega lastnega dela« (*Harvey*, str. 216).

Slednjemu moramo na kratko ugovarjati. V prvi vrsti je precej nenavadno, da se vprašanje »eksemplarnosti« razglasi za osrednje vprašanje, celo za edino pravo Derridajevo preokupacijo; te nenavadnosti ne omili niti sklicevanje na omembe tega problema pri Gaschéju, Ulmerju in Warminskem (*ibid.*, str. 193). Harveyeva se na začetku upravičeno opira na Derridajeve refleksije »eksemplarnosti« v *Glas* (zlasti na definicijo le-te na str. 38-39), vendar pa se do konca svojega teksta ne uspe prebiti iz tega izhodiščnega okvira. Skladno z Derridajem Harveyeva postavlja tezo, da »primeri« niso zgolj ilustracija argumenta, temveč lahko dezorganizirajo celotni tekst. Ponujajo možnost, da se jih bere drugače kot tekst, v katerega so vpeti, ali pa kar sami odpirajo neko drugo raven branja: povedo več kot tekst, izdajo svoj lastni »zakon« pojavitve s tem, da... razkrijejo zakon, ki jih usmerja« (*Harvey*, str. 197). Vsak primer je zato neprimer, nekakšen parazit ali guba v tekstu, ki lahko zakon, ki naj bi mu bil podrejen, zlahka preformulira v neki »drugi zakon«. Kot prikaz argumenta oziroma njegova

podkrepitev, primer nastopa tudi kot njegova štrlina, kot nekakšen ne-primer, kar pa še ne implicira nujno izgube funkcije eksemplarnosti.

Resnično obtožujoča za Derridaja pa je sklepna ugotovitev, ki jo navaja Harveyeva: Derrida ne tematizira tega prehoda oziroma relacije med splošnim in singularnim, med končnostjo in neskončnostjo oziroma med primerom in Eksemplarnostjo. V zameno za to naj bi se Derrida zadovoljil z dvojnostjo prehoda, s tem, da primer razume kot tisto, kar vodi tako skozi zakon kot tudi proti drugemu zakonu (*Harvey*, str. 198-199). In še sklep: Derrida ne preizpraša fundamentalnih struktur eksemplarnosti, ne poda zakona zakona kot pravega ne-primer, ampak te strukture kratkoma prevzame od metafizične tradicije. Ostaja na ravni primera kot partikularne instance splošnega zakona. Edini izhod iz te zagate je po Harveyevi v tem, da se dekonstruira samega Derridaja, v nasprotju je v nevarnosti celotni zastavek dekonstrukcije.

Vselej je vnaprej sumljivo, kadar se namiguje na radikalnost dekonstrukcije, kadar se dekonstrukciji pripisuje težnjo, da hoče pretrgati in obračunati z vsemi metafizičnimi koncepti, jih temeljito prečistiti ali na njihovem pogorišču celo vzpostaviti nove. Vselej je problematično, če se dekonstrukcijo enači s katerokoli formo rupturizma. Nasproti temu prelom z dekonstruiranim tekstom ne le ni nikoli intenca, ki bi jo lahko pripisali Derridaju, temveč je »prelom« v zgodovini filozofije za Derridaja tisti topos, ki terja kar najbolj skrbni premislek in umestitev; prelom s tradicijo zato ni enostavna in notranje koherentna operacija, temveč je vselej prežet s sedimenti predhodnih teorij. Z drugimi besedami, prelomi v zgodovini filozofije so tisto, kar zahteva zelo skrbno dekonstruiranje (»zgleden primer« tega je pri Derridaju analiza sedimenta aristotelovskega pojma časa pri Kantu, Heglu, Husserlu in Heideggru v »Ousia in grammé«). To prelomom ne odvzema njihove iruptivne moči, nasprotno, njihova desedimentacija jim šele podeli njihovo pravo in polno veljavo ter učinkovitost. Da o razmerju med dekonstrukcijo in »prelomi« ne bi zgubljali besed, navedimo en sam stavek iz »Razlike«, ki si ga velja priklicati vsakokrat, ko nastopi skušnjava, da se Derridaja razume na opisani način: »Za nas ostaja razlika metafizično ime in vsa imena, ki jih prejme v našem jeziku, so kot imena še vedno metafizična.«¹⁰ Na kratko, prelomi so prelomi le, če ostajajo v

10. »Razlika« (1968), slov. prev. v Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994, str. 26. Razlika, sveženj robnosti metafizičnih pojmov, vztraja na poziciji nemogoče meje med pripadanjem/nepripadanjem in ne obstaja ne onstran ne tostran te meje. Tisti hip, ko se to mejno pozicijo opusti bodisi v prid metafizike bodisi v prid nemetafizike, tisti hip ni več možno govoriti o dekonstrukciji.

določeni meri še naprej vpeti v tradicijo, s katero hočejo pretrgati, kajti le ta tradicija omogoča njihovo prepoznavnost in artikulacijo. Pojem eksemplarnosti ni pri tem nobena izjema.

Vsemu navkljub Harveyeva nevede poda odgovor na vprašanje, ki mu tako vneto sledi. Ta odgovor tiči v konceptualizaciji oziroma podvojenosti, v zagati »ontologije dvojnosti (dveh zakonov), ki ju ni možno povzeti enega v drugega. Vsak spodbija drugega; vsak je z ozirom na drugega nezakonit, vsak izpodriva drugega.« (Harvey, str. 199.) Čeprav Harveyeva to podvojenost ustrezno formulira, pa jo pojmuje kot enostavno dvojnost, medtem ko je pri Derridaju ta dvojnost originarna, tako kot je zanj vsak začetek že neko ponavljanje, produkcija reprodukcija in tako kot je tudi afirmacija vedno že reafirmacija.¹¹ Prav izvorna podvojenost pa je ključni teoretski prispevek dekonstrukcije, saj razkriva, kako je znotraj obeh polov opozicije na delu absolutna alteriteta. Ta alteriteta ni zvedljiva na nobenega izmed polov, ampak je pogoj njune zoperstavitve.¹² Derrida poskuša tako izpostaviti pogoje možnosti nasprotja, ki so hkrati pogoji njegove nemožnosti. Omenjena dvojnost torej šele odpira ključna vprašanja, zato ni enoznačni odgovor nanje. Da pa Derrida nikakor ne običi pri tej ambivalentni dvojnosti, priča tudi naslednji odlomek iz »Ženevskega lingvističnega krožka« (str. 196), kjer gre za pojasnitev »izstopa« iz narave – Derrida to podrobneje in veliko obširneje razdela v *O gramatologiji* –, ki ga Rousseau misli hkrati kot povsem naravnega in kot umetnega, kot moment, ki se podreja naravnim zakonom, a jih ravno s tem že krši:

»Obenem pa ta model [mišljen je Rousseaujev model, op. U.G.] upošteva heterogenost dveh redov oziroma dveh momentov (narava in družba, negovorica in govorica ipd.) ter skladno s tistim, kar smo drugje analizirali pod imenom *dopolnilnost*, usklajuje kontinuum in diskontinuum.«

Dekonstrukcija poskuša določiti natanko ta stik med zoperstavljenimi si členi, ta medprostor, ki ločuje/povezuje in se zato nikoli ne formira kot neki

11. Cf. Jacques Derrida, »Število da-jev«, slov. prev. v *Problemi* 3, Ljubljana 1995, str. 145-154.

12. Druga odlika dekonstrukcije je v tem, da pokaže, kako je ne le zaplet, temveč tudi odgovor nanj v odločilni meri podal že sam začetek filozofije. Platonova obsodba pisave v *Faidrosu* je denimo nujna, če hočemo zagotoviti in ohraniti digniteto *logosa*, ki izključuje pisavo kot svoje *drugo*. Nemara bi šli lahko celo tako daleč, da bi rekli, da pristop k *drugosti na splošno* dobi svojo formo v razmerju med *logosom* in njegovim *drugim*, ki pa ima najprej formo *pisave*. Vprašanje *drugosti* tako ni vprašanje, ki se vsakemu instavriranju *logosa* vsiljuje naknadno, ampak zadeva samo konstituiranje *logosa*.

homogeni miljé. Ta medprostor ni dan vnaprej, ni posledek vzpostavitve nasprotja, temveč se skozi nasprotje konstituira tisti hip, ko se konstituira sama njegova polarnost; na neki način je torej »pred« nasprotjem, a le formalno »pred«. Velika Derridajeva zasluga je, da pokaže, na kakšen način lahko ta zaplet mislimo kot povsem konsistenten.

Harveyeva poleg tega vprašanje »eksemplarnosti« preveč samoumevno povezuje z vprašanjem »izbire«, pri tem pa spregleda Derridajev izrecni dvom glede tega, »da gre danes za kakršnokoli vprašanje *izbiranja*«. ¹³ Precej bolj verjetno je, da dekonstrukcija poseže po »primeru« šele na točki, ko so izčrpane vse možnosti za kakršnokoli izbiro.

Nedvomno pri Derridaju obstajajo privilegirane teme, ki so pač tiste, kjer je problem pisave ekspliciten. Vse druge teme oziroma avtorji, ki jih obravnava Derrida, se na tak ali drugačen način dotikajo tega problemskega sklopa. Ko Derrida definira nerazčlenljivo trojnost pisave-časa-drugosti, doseže problemsko polje, ki se s tem odpre, nesluteno širino. Po drugi strani pa menimo, da pri Derridajevi obravnavi Rousseauja v zadnji instanci vendarle ne gre kratkomalo za »nemožnost absolutne utemeljitve izhodišča«. Harveyeva namreč zgreši Derridajevo jukstapozicijo v spisu »Ženevski lingvistični krožek«, ki ob jukstaponiranju dveh ženevčanov, Rousseauja in Saussurja, zahteva njuno vzporedno branje v navezavi na vprašanja, ki jih pri njima poraja razmerje med pisavo in glasom. Prav v tej jukstapoziciji se pokaže vsa krucialnost Rousseaujevega prispevka k obravnavi pisave, a tudi »ponavljanje ali permanentnost... določenih fundamentalnih shem in določenih vodilnih pojmov« (*ibid.*, str. 203). Čeprav torej ne gre za enostavno primerjavo Rousseauja in Saussurja, se izkaže, da ima glas pri obeh »etični in metafizični primat«, da je pisava pri obeh reprezentant in dopolnilo govora, da so učinki pisave kontaminirani z moralnimi aspekti, da je pisava tista, ki kviri in popači jezik ter je celo sposobna preobrniti naravno razmerje ter si uzurpirati mesto govora, kar naposled potrjuje prezenco Platonove dediščine. Zato gre privilegij Rousseauja pri Derridaju v korak s privilegijem Saussurja in obratno; enako kot privilegij obravnavanja fenomenologije, ki zasleduje izvore, v dekonstrukciji ne more brez privilegija strukturalizma, ki obravnava ustroj celote, in obratno. ¹⁴

13. V tekstu »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti« (1966), slov. prev. v *Literatura*, št. 24-25, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1993, str. 75.

14. Cf. Derridajev tekst »Geneza in struktura ter fenomenologija«, slov. prev. v zborniku *Pisava in transcendentalno*, Problemi 1-2, Ljubljana 1998.

Matjaž Barbo

ROUSSEAUJEV ESEJ O MELODIJI IN GLASBENEM POSNEMANJU

Rousseaujev *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju* je brez dvoma eden najbolj temeljitih, pa tudi najpogostejše obravnavanih in kritično presojanih tekstov 18. stoletja. Pri tem se avtorji, ki ga pretresajo, pogosto osredotočajo zlasti na Rousseaujevo interpretacijo družbe in kulture, poglavja o glasbi, ki tvorijo drugi del teksta, pa bodisi povsem prezrejo ali pa jim prisojajo sekundarni pomen. Vendar gre dejansko za več kot le omembe vredno razmišljanje, ki ga lahko pravilneje razumemo šele v razumevanju posebnega mesta, ki ga je imela glasba v Rousseaujevem življenju in tudi sicer v tedanji družbi. Zato ne preseneča, da ga nekateri, kot npr. Downing A. Thomas (*Music and the origins of language. Theories from the French Enlightenment*, Cambridge 1995) postavljajo po pomenu celo nad prvo polovico traktata.

Glasba je z enciklopedisti postala osrednja »filozofska umetnost«, posledično je ohranjala ta status vse do oblikovanja estetike kot osamosvojene filozofske discipline, pri katere nastanku je (še) neposredno sodelovala. Rameau, veliki Rousseaujev nasprotnik, je status glasbe označil z značilnim pitagorejskim stališčem, da je glasba izvor in temelj vseh znanosti.

Za enega prvih Rousseaujevih poskusov, da bi vstopil kot upoštevanja vreden mislec o glasbi, velja dogodek na začetku 40. let, ko je v *Académie des Sciences* predstavil sistem zapisovanja glasbe s številkami namesto not. Sistem je bil okoren in primeren kvečjemu za zapis melodije s preprosto harmonsko spremljavo, zato so ga akademiki brez dvoma upravičeno zavrnil. Med njegovimi ostrimi kritiki je bil tudi Rameau, kar je še posebej močno potrlo mladega Rousseauja, ki ga je spoštoval kot vzornika. To je eden od trenutkov, ki ga Rousseaujevi biografi pogosto omenjajo med še nekaj takšnimi ponesrečenimi srečanji obeh francoskih intelektualnih velikanov. Zgodovinsko dejstvo je, da je med njima raslo vedno večje nasprotovanje, ki je pri Rousseaju posledično vplivalo na izoblikovanje posebne glasbene teorije, za katero se

zdi, da jo je v dobršni meri morda pogojevalo zlasti nasprotovanje Rameaujevim izhodiščem.

To velja tudi za teze, ki jih je Rousseau predstavil v *Eseju*. Da bi jih lažje razumeli, si moramo najprej vsaj skicirati nekatera temeljna Rameaujeva glasbeno-teoretska izhodišča. Rameau je v svojem času veljal za avtorja, ki je uspešno razvil znanost o glasbi, temelječi na empirično dokazljivih dejstvih. Rameau je bil dejansko zvest dedič pitagorejske tradicije, ki se je preko Boethijevega utemeljevanja trojstva glasbe vesolja, človeka in instrumentov (*musica mundana, humana, instrumentalis*) prenašala vse v novi vek. Rameau je pri tem izhajal iz definiranja t. i. *corps sonores* (zvencehih teles). Pri tem po njegovem mnenju tvorijo glasbeno bit resonirajoči objekti, znotraj katerih se zvok sploh lahko uresničuje. Prepričan je bil, da je odkril izvor harmonije v resoniranju *corps sonore*: »Harmonija, ki je sestavljena iz skladne povezave več različnih zvokov, je naravni efekt, ki ga povzroča valovanje zraka s pomočjo trkov [*choc*] posameznih *corps sonore*.« Iz tega je Rameau izpeljal tezi, da lahko glasbo razumemo edinole kot rezultat fizične akcije ter da je melodija sekundarna, podrejena harmoniji kot izključnemu neposrednemu produktu teh zvencehih teles. Prva teza je po njegovem potrjevala univerzalnost harmonskih zakonov, ki jih je razumel v smislu Boethijevega enovitega trojstva proporcionalnih struktur pitagorejskega pojmovanja glasbe, ki je neposredno vplivalo tudi na formuliranje druge teze. Pri tem se je namreč Rameau oprl na analizo zvenenja različno dolgih strun, torej tipičnega pitagorejskega »merilnega instrumenta«. Rameau, ki mu danes sicer radi očitajo pomanjkanje zgodovinsko pogojenega antropološkega razumevanja glasbe in njenih zgodovinskih premen, je torej melodijo povsem podvrgel harmoniji. S tem v zvezi je poudaril pomen harmonskih funkcionalnih odnosov in se posledično v glasbeno-teoretski zgodovinski zavesti ohranil kot eden glavnih utemeljiteljev funkcionalne harmonije.

Tudi Rousseau je v iskanju ugovora Rameauju – s čimer se bolj ali manj eksplicitno ukvarja dejansko tudi pri pisanju *Esejev* – usmeril svojo pozornost v grško glasbeno teorijo. Slednja je po njegovem mnenju pač tista, ki na samem »izvoru« glasbe izgovarja paradigmo »naravnih zakonov«. S tem se implicitno odpove navezavi na italijansko glasbo, ki jo je v kritičnem *Lettre sur la musique française* (1753) postavljaj za vzor francoski, katere zagovornik in predstavnik *par excellence* je bil Rameau (dejansko je na Rameauja s tem v zvezi letela vrsta bolj ali manj upravičenih sodb, po katerih so ga v prvi polovici stoletja v konfliktu z Lullyjevimi zagovorniki napadali kot tipičnega italijanskega skladatelja – Lully, ki je bil sam italijanskega rodu, je paradoksalno veljal

za francoskega avtorja –, v drugi polovici stoletja pa se ga je v boju z Rousseaujem prijela oznaka značilnega skladatelja nezanimive francoske glasbe).

Kot je sicer pri Rousseauju običajno, si je za utemeljevanje svojih idej izbral antinomični par. Podobno kot Rameau je izhajal iz para harmonija-melodija, le da je pri tem seveda Rameaujevo hierarhično razmerje obrnil na glavo in postavil za primarno melodijo. Slednji je harmonija podrejena, je »pozorna in skromna služabnica melodije«, kot je to zapisal J. Starobinski v spremni besedi, ki je objavljena skupaj s slovenskim prevodom *Esejev*. Rousseau je bil prepričan, da harmonija s svojim pitagorejskim oz. »rameaujevskim« računanjem proporcij ne more postati vir velikih učinkov glasbe, saj bi sicer sodila k naravoslovnim znanostim, ne pa k umetnosti. (Rameau se sicer dejansko odkrito opira na srednjeveško pojmovanje, po katerem je glasba v sistemu *septem artes liberales* nedvoumno v okviru kvadrivija prišteta med vede, ki operirajo s števili.) Nasprotno je po Rousseauju glasba umetnost posnemanja, kot taka pa ima lahko za svoje izhodišče zgolj melodijo, saj »po naravi ni druge harmonije kot enoglasje« (*Esej*, str. 55). V teh tezah se zdi, da znova slišimo apologeta sistema zapisovanja not s številkami, primernimi le za beleženje enoglasnih melodij z najpreprostejšo harmonsko spremljavo.

Vsekakor je do danes svojo vrednost ohranila Rousseaujeva ideja, da zvoki nimajo objektivne realnosti, ampak lahko obstajajo kot glasba šele v melodiji, ki je tako edina lahko povezana z izvornimi začetki glasbe. Z njo je Rousseau vplivno zaznamoval premislek o glasbi vse do danes. Implicitno se nanjo denimo veže v svoji najnovejši izjemno odmevni *Estetiki glasbe* Roger Scruton (*The Aesthetics of Music*, Oxford 1997), ki zvokom ne prisoja »objektnosti«, ampak jih ima za »sekundarne kvalitete«.

Brez dvoma je Rousseau tudi upravičeno zavračal Rameaujevo nespretno utemeljevanje mola s pomočjo nihanja strun; problem, ki ga ni uspešno rešilo niti poznejše Riemannovo sklicevanje na alikvotni niz tonov.

Rousseau je s svojim mnenjem, da naj bi čustva nadvladovala razum, tudi močno zaznamoval naslednje generacije glasbenikov, tako da lahko vidimo sledove kompozicijsko-tehničnih »uresničitev« njegovih estetskih postavk vse od opernih reformatorskih poskusov Glucka, ki je v svoja dela vključeval enoglasne zборе, do Wagnerjeve teorije glasbene drame. Danes preseneča tudi njegov aktualni »antropološki« pristop pri razlagi glasbene zgodovine. In kljub temu, da v Rousseaujevi teoriji zaznamo vrsto protislovij in nedoslednosti, gre vendar za delo, ki sodi med najbolj »temeljna dela« glasbene estetike.

Sigmund Freud

O PSIHOTERAPIJI HISTERIJE

[Zur Psychotherapie der Histerie]
(1895)

[Iz: Študije o histeriji
(1893-95)]

Izdaje v nemškem jeziku:

(A) O psihičnem mehanizmu histeričnih pojavov (Preliminaren prikaz)
(Prvi del *Študij*)

1893 *Neurologisches Zentralblatt*, 12. zv. (1), str. 4-10 (del I-II), in 12. zv. (2), str. 43-47 (del III-IV). (1. in 15. januar.)

1893 *Wiener medizinische Blätter*, 16. zv. (3), str. 33-35 (del I-II), in 16. zv. (4), str. 49-51 (del III-IV). (19. in 26. januar.)

1895 etc. V *Študijah o histeriji* (glej spodaj.)

1906 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 1. zv., str. 14-29. (1911, 2. izdaja; 1920, 3. izdaja; 1922, 4. izdaja.)

(B) Študije o histeriji

1895 Leipzig in Dunaj, Deuticke. V + 269 strani.

1909 2. izdaja, v isti založbi. (Brez sprememb, toda z novim, skupaj napisanim predgovorom.) VII + 269 strani.

1916 3. izdaja, v isti založbi. (Brez sprememb.) VII + 269 strani.

1922 4. izdaja, v isti založbi. (Brez sprememb.) VII + 269 strani.

1925 *Gesammelte Schriften*, 1. zv., str. 3-238. (Brez Breuerjevih prispevkov; z dodatnimi Freudovimi opombami.)

1952 *Gesammelte Werke*, 1. zv., str. 77-312. (Ponatis iz 1925.)

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v Studienaussgabe, Ergänzungsband, Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, str. 37-97.

Uredniška opomba:

Čeprav je v nadaljevanju natisnjen le izvleček iz *Študij o hysteriji*, navajamo tu bibliografske podatke za celotno delo.

V drugih zvezkih *Studienausgabe* so se odpovedali temu, da bi tiskali odlomke iz del Sigmunda Freuda. Pričujoče delo dvakrat krši to pravilo. Da bi Freudovemu bralcu predstavili pojmovanja s področja tehnike zdravljenja in teorije terapije iz časa »katarzične metode«, torej iz obdobja njegovega sodelovanja z Josefom Breuerjem, tu predstavljamo Freudov prispevek »K psihoterapiji hysterije«, IV. del *Študij o hysteriji*. Zakaj smo se morali odpovedati temu, da bi to pomembno delo v celoti prevzeli v *Studienausgabe*, je v »Pojasnilih k izdaji« (*Studienausgabe*, 1. zv., od str. 27 naprej) utemeljila Angela Richards. Vsekakor je v 6. zvezku *Studienausgabe* (od str. 9 naprej) mogoče najti Freudovo predavanje »O psihičnem mehanizmu histeričnih pojavov« (1893 h), čigar vsebina v veliki meri, od časa do časa dobesedno, ustreza »Preliminarnemu prikazu« (1893 a), uvodnemu poglavju *Študij*, ki sta ga skupaj izdala Freud in Breuer. Predavanje poleg tega vsebuje nadaljnjo predstavitev katarzične metode zdravljenja.

Ker so *Študije o hysteriji* v nemščini trenutno dosegljive le v dveh izdajah¹ brez komentarja, na tem mestu izkoriščamo priložnost, da posredujemo bralcu nekaj izčrpnjših uredniških napotkov, ki se nanašajo na celotno delo, ne le na tu natisnjeni del. To se zdi še toliko bolj upravičeno, ker je za takratno razvojno stopnjo Freudove misli posebej značilna tesna povezava med novostmi na področju tehnike zdravljenja in temeljnimi kliničnimi odkritji. Opozarjamo tudi na to, da seveda popisi bolezni, zajeti v *Študijah o hysteriji*, vsebujejo številna dodatna opozorila o tehniki zdravljenja, teoriji terapije in strukturi psihičnega gradiva.

(1) Zgodovina

O zgodovini nastanka *Študij* smo zelo dobro poučeni.

-
1. Namreč prvič v *Gesammelte Werke*, 1. zv., glej bibliografske podatke zgoraj, drugič v žepni izdaji (Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt na Majni, 1970), ki vsebuje tudi Breuerjeve prispevke in se torej kot popolne prejšnje izdaje členi takole: I. O psihičnem mehanizmu histeričnih pojavov, Preliminaren prikaz (Freud in Breuer); Popisi bolezni: 1. Gdč. Anna O. ... (Breuer), 2. Gospa Emmy v. N. ..., 40 let, iz Livonije (Freud), 3. Miss Lucy R., 30 let (Freud), 4. Katharina ... (Freud), 5. Gdč. Elisabeth v. R. ... (Freud); III. Teorija (Breuer); IV. O psihoterapiji hysterije (Freud). – Freud v prispevku »O psihoterapiji hysterije« večkrat napoti bralca na strani v prejšnjih delih *Študij*. Takšne reference o straneh se tu nanašajo na izdajo *Študij* v *Gesammelte Werke* in na žepno izdajo (*l. i.*). Enako postopamo pri referencah, ki usmerjajo k drugim delom *Študij* in so jih dodali izdajatelji.

Breuerjevo zdravljenje prijateljice Anne O., na katerega se sklicuje cela knjiga, je potekalo med 1880 in 1882. Že takrat je Josef Breuer (1842-1925) užival velik ugled na Dunaju, in sicer tako kot hišni zdravnik z obširno prakso kakor tudi kot znanstvenik, nasprotno pa se je približno petnajst let mlajši Freud šele začel pripravljati na zdravniško prakso.² Oba moža sta bila že nekaj let prijatelja. Zdravljenje Anne O. se je končalo na začetku junija 1882 in v novembru, ki je sledil, je Breuer pripovedoval Freudu o njegovem nenavadnem poteku. Čeprav ga je takrat zanimala predvsem anatomija živčnega sistema, je bil Freud globoko prevzet – tako globoko, da je, ko je približno tri leta pozneje študiral v Parizu pri Charcotu, temu poročal o primeru. »Toda mojster za moje prve omembe ni pokazal nobenega zanimanja, tako da se k stvari nisem več vrnil in sem jo tudi sam opustil.« (1925 *d.*, na začetku drugega odstavka.)

Freudove študije pri Charcotu so veljale predvsem histeriji. In ko se je 1886 vrnil na Dunaj in odprl ordinacijo kot nevrolog, so histerije predstavljale bistveni del njegove klientske. O metodah zdravljenja, ki jih je najprej uporabil, prim. »Uredniško opombo« k prvemu prispevku tega zvezka (Studienausgabe, Ergänzungsband, od str. 15 naprej). Toda skrivoma se je še vedno ukvarjal s primerom Anne O. in poroča nam, »da sem od samega začetka razen hipnotične sugestije vadal drugačno rabo hipnoze« (1925 *d.*, začetek drugega odstavka). Ta »drugačna raba« je bila katarzična metoda, ki je tema *Študij*.

Primer gospe Emmy von N. je bil prvi, ki se ga je Freud, kot smo izvedeli od njega (1895 *d.*, str. 99, *ž. i.*, str. 40, in spodaj, str. 257), lotil s katarzičnim postopkom. V opombi, dodani eni od izdaj iz 1925, Freud to navedbo omeji in pravi, da je bila to prva terapija, v kateri je »v izdatni meri« (1895 *d.*, str. 162, *ž. i.*, str. 85) uporabil to metodo. V resnici je Freud v tem zgodnjem obdobju hipnozo uporabljal še vedno na konvencionalen način – namreč za posredovanje neposrednih terapevtskih sugestij.³ V kakšnem obsegu se je to zgodilo tudi v primeru gospe Emmy, je zelo jasno razvidno iz dnevnega poročila o prvih dveh do treh tednih zdravljenja: Freud ga je posredoval na podlagi zapiskov, »ki sem si jih... delal vsak večer« (prav tam, str. 99, *ž. i.*, str. 40). Na žalost ne vemo natančno, kdaj je Freud začel z zdravljenjem; to je bilo maja bodisi 1888 ali 1889 – torej bodisi približno štiri ali približno šestnajst mesecev po tem, ko se je »vrgel na hipnozo«, kot je 28. decembra 1887 (pismo št. 2) napisal Fliessu (1950 *a.*, str. 53). Zdravljenje se je končalo leto pozneje, poleti 1889 oz. 1890. V vsakem primeru je do naslednje predstavitve primera (v mislih imamo kronološki vrstni red, ne pa vrstni red predstavitve v *Študijah*) preteklo precej časa. Gre za gospodično Elisabeth von R.; zdravljenje se je začelo jeseni 1892 (1895 *d.*, str. 196, *ž. i.*, str. 108) in Freud jo označuje kot svojo prvo popolno analizo histerije (prav tam, str. 201, *ž. i.*, str. 112). Nekoliko pozneje, konec istega leta, se je začelo zdravljenje miss Lucy R. (prav tam,

2. Naslednje informacije so večinoma povzete po Freudovi biografiji Ernesta Jonesa (1960; predvsem XI. poglavje).
3. »Uredniška opomba« k prejšnjemu delu opozarja na to, kako intenzivno se je Freud takrat še ukvarjal s hipnozo (glej Studienausgabe, Ergänzungsband, od str. 15 naprej).

str. 163, ž. l., str. 85). Preostalemu primeru Katharine (prav tam, od str. 184 naprej, ž. l., od str. 100 naprej) ni mogoče določiti natančnega datuma. Nedvomno si je Freud v obdobju med 1889 in 1892 lahko nabiral izkušnje z novimi primeri. To velja predvsem za bolnico Cäcilie M., »ki sem jo spoznal daleč bolj temeljito kot katerokoli drugo tu omenjeno bolnico« (prav tam, str. 123, op., ž. l., str. 57, op.); toda o njenem primeru »zaradi osebnih razlogov« (loc. cit.) ni mogel izčrpno poročati. Toda o njem v *Študijah* večkrat razpravljata tako Freud kot Breuer, in od Freuda izvemo (prav tam, str. 247, ž. l., str. 145), da je bilo »opazovanje tega nenavadnega primera skupaj z Breuerjem naslednji povod za objavo najinega 'Preliminarnega prikaza'« (1893 a).⁴

Zapis tega epohalnega dela (ki oblikuje prvi del *Študij*) se je začel junija 1892. Pismo Fliessu z dne 28. junija (1950 a, pismo št. 9, str. 59) napoveduje, da je »Breuer že izrazil svojo pripravljenost, da bi teorijo o odreagiranju in najine siceršnje skupne ugotovitve o hysteriji tudi skupaj izčrpno javno predstavila«. In nadaljuje: »Del tega, kar sem najprej želel napisati sam, je končan...« Na ta končani del dela se očitno nanaša tudi pismo, ki ga je Freud naslednji dan, 29. junija 1892, napisal Breuerju (Freud, 1941 a, str. 5): »Zadovoljstvo, s katerim sem Vam nič hudega sluteč izročil nekaj mojih strani, se je umaknilo nelagodju...« To pismo nato v nadaljevanju predstavlja zelo zgoščen povzetek tega, kar naj bi vsebovala razprava. Omeniti velja tudi opombo pod črto, ki jo je Freud dodal svojemu prevodu Charcotovega zvezka *Leçons du mardi* (Freud, 1892-94, str. 107); v treh kratkih odstavkih predstavlja povzetek

-
4. Vprašanje, kdaj je Freud začel uporabljati katarzično metodo, zaplete še njegova navedba iz leta 1916. Gre za tole: na mednarodnem medicinskem kongresu 1913 v Londonu je Pierre Janet zbudil pozornost z nestrokovnim in nespodobnim napadom na Freuda in psihoanalizo. Zato je Ernest Jones v reviji *Journal of abnormal Psychology* (9. zv., 1915, str. 400) objavil repliko, ki je bila v nemškem prevodu objavljena v reviji *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* (4. zv., 1916, str. 34). Janet je v svojem sramotilnem govoru navajal, da je vse tisto, kar je v psihoanalizi sploh kaj vredno, v celoti izpeljano iz njegovih lastnih zgodnjih spisov. Pretresajoč to trditev je Jones pripomnil, da je sicer res, da so bili Breuerjevi in Freudovi izsledki objavljeni pozneje kot Janetovi (ki jih je objavil že 1889), da pa raziskovalno delo, na katerem temelji prvi Breuerjev in Freudov prikaz, sega nazaj precej let dlje kot Janetove študije. »Sodelovanje obeh avtorjev se je začelo polnih deset let pred njuno prvo objavo in v *Študijah* najdemo izrecno potrditev, da je bil eden od predstavljenih primerov obravnavan štirinajst let pred objavo po katarzični metodi.« Na tem mestu v reviji *Internationale Zeitschrift* (prav tam, str. 42) najdemo »opombo izdajatelja«, podpisano s »Freud-«: »Prisiljen sem, da dr. Jonesa popravim v za njegovo polemiko sicer nebstveni, toda zame pomembni točki. Vse, kar je bilo povedanega o prioriteti in neodvisnosti pozneje psihoanalitsko označenega dela, je pravilno, toda nanaša se samo na prispevek *Breuerja*. Moje sodelovanje se je začelo šele leta 1891/92. To, kar sem prevzel, nisem prejel od Janeta, ampak od Breuerja, kot sem večkrat javno priznal.« Datum, ki ga tu navaja Freud, je nejasen. 1891 je dve do tri leta prepozno za začetek zdravljenja gospe Emmy in leto prezgodaj za začetek dela z gospodično Elisabeth.

teze »Preliminarnega prikaza« in omenja, da se je delo začelo s tem. Poleg tega sta ohranjena še bistveno bolj izčrpna osnutka. Prvi (Freud, 1940*d*; v Freudovem rokopisu, čeprav je zabeleženo, da je bilo napisano skupaj z Breuerjem) nosi datum »konec novembra 1892«. Obravnava napade histerije in njegova vsebina je bila večinoma prevzeta, čeprav v drugačnem besedilu, v IV. del »Preliminarnega prikaza« (1895*d*, od str. 93 naprej, ž. i., od str. 15 naprej). Vsekakor je začuda odpadel pomemben odstavek, ki se ukvarja z »načelom konstantnosti«, in v *Študijah* obravnava to temo nato le še Breuer v poznejšem delu knjige (1895*d*, ž. i., od str. 158 naprej). Končno obstaja še Freudov nedatiran zaznamek (1941*b*) z naslovom »III«. Obravnava »hipnotična stanja« in histerično disociacijo in je tesno povezan s III. odstavkom »Preliminarnega prikaza« (1895*d*, od str. 90 naprej, ž. i., od str. 14 naprej).

18. decembra 1892 je Freud pisal Fliessu (1950*a*, pismo št. 11, str. 60): »Veseli me, da Ti lahko sporočim, da bo našo teorijo o histeriji (reminiscenca, odreagiranje itd.) 1. januarja 93 mogoče brati v *Neurologisches Zentralblatt*, in sicer v obliki izčrpnega preliminarnega prikaza. Bilo je potrebnih veliko bojev z gospodom Kompagnonom.« Delo, ki ima datum »december 1892«, je bilo v resnici objavljeno v dveh izdajah *Neurologisches Zentralblatt* (1. in 15. januarja), ki je takrat vsakih štirinajst dni izšel v Berlinu; kmalu zatem je bilo dobesedno ponatisnjeno na Dunaju v *Wiener medizinischen Blättern* (19. in 26. januarja). 11. januarja, ko je bila objavljena šele polovica dela, je imel Freud v dunajskem medicinskem klubu predavanje o tej temi (ki je, kot omenjeno, natisnjeno v 6. zvezku *Studienausgabe*).

Naslednja naloga avtorjev je bila zdaj priprava gradiva o primerih in že 7. februarja 1894 je Freud govoril o knjigi kot »napol končani, manjka še manjše število popisov bolezni in dve splošni poglavji« (1950*a*, pismo št. 16, str. 74). 22. junija našteva, kaj je treba vključiti v »delo z Breuerjem«: »pet popisov bolezni, njegov spis, od katerega se popolnoma izključujem, o teorijah histerije (strnjen, kritičen), in moj spis o terapiji, ki ga še nisem začel« (prav tam, pismo št. 19, str. 86). Potem je očitno prišlo do prekinitve, kajti šele 4. marca 1895 (prav tam, pismo št. 22) Freud sporoča, da »na naglo piše spis Terapija histerije« (prav tam, str. 103). 13. marca ga je končal (kot je razvidno iz neobjavljenega pisma). Z drugim neobjavljenim pismom z dne 10. aprila je poslal Fliessu drugo polovico korektur za knjigo in naslednji dan mu je sporočil, da bo knjiga objavljena v treh tednih.

Očitno so *Študije o histeriji* izšle natančno maja 1895, čeprav točen datum ni znan. V nemških zdravniških krogih knjiga ni bila sprejeta z naklonjenostjo; zelo kritično jo je npr. ocenil znani nevrolog Adolf von Strümpell (*Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde*, 1896, str. 159). Po drugi strani pa je o njej pohvalno pisal avtor Alfred von Berger, nezdravnik, poznejši direktor Narodnega gledališča na Dunaju, v *Neue Freie Presse* (izdaja iz 2. februarja 1896).

Šele več kot deset let po prvi objavi se je začela pripravljati druga izdaja. V tem obdobju so se poti obeh avtorjev že ločile. Kljub temu je Breuer maja 1906 s pismom soglašal s ponatisom. Toda potrebna je bila še razprava o tem, ali je zaželen nov skupni

predgovor. Nazadnje sta bila napisana dva ločena predgovora. Imata datum julij 1908; druga izdaja pa je bila objavljena šele 1909.

K znanstvenim razlogom za odtujitev med obema avtorjema: v predgovoru k prvi izdaji je že govora o tem, da »so na nekaterih mestih zastopana različna, celo nasprotujoča si mnenja« (1895 *d.*, str. 78). Toda v sami knjigi je potem, kar je dovolj nenavadno, to le malo očitno; in čeprav so, razen »Preliminarnega prikaza«, posamezni deli *Študij* vsakokrat označeni z enim od obeh avtorjev, je le težko nedvoumno prepoznati, za katere od zamisli, predstavljenih v celotnem delu, sta vsakokrat v resnici odgovorna. Mnogi od teoretičnih sklepov *Študij* so verjetno rezultat skupnih razprav obeh avtorjev v letih njunega sodelovanja. Vsekakor pa lahko z gotovostjo pripišemo Freudu poznejše razvojne poti v tehnikah zdravljenja skupaj z osrednjimi teoretičnimi koncepti »odpor«, »obramba« in »potlačitev«, ki izvirajo od tam. V poročilu od str. 244 spodaj je mogoče zlahka zaslediti, kako so si ti koncepti sledili v procesu nadomeščanja hipnoze s tehniko pritiska. Po drugi strani je prav tako gotovo, da pojem »hipnotičnih stanj« izvira od Breuerja; in zdi se verjetno, da sta njegova tudi termina »katarza« in »odreagiranje«.

V svoji *Samopredstavitvi* (1925 *d.*, približno v sredini drugega odstavka),⁵ je Freud povedal, da so se razlike v mnenjih nanašale zlasti na etiologijo histerije in bi jih bilo mogoče označiti kot nasprotje med »hipnotično histerijo« in »obrambno nevrozo«. »Pri vprašanju, kdaj je duševni potek patogen, tj. izključen iz normalnega razreševanja, je Breuer dajal prednost tako rekoč fiziološki teoriji. Menil je, da se normalni usodi izmaknejo takšni procesi, ki so nastali v nenavadnih – hipnotičnih – duševnih stanjih. [...] Sam pa sem nasprotno prej domneval, da gre za igro sil, za učinek namenov in teženj, kakršne lahko opazujemo v normalnem življenju« (prav tam).⁶ Iz samih *Študij* to nasprotje spet ni razvidno brez težav; v »Preliminarnem prikazu«, ki sta ga napisala skupaj (1895 *d.*, od str. 89 naprej, ž. i., od str. 12 naprej), sta obe etiološki razlagi enakovredno sprejeti. Breuer v svojem teoretičnem poglavju očitno daje večjo težo hipnotičnim stanjem, toda poudarja, čeprav nekako brez pravega prepričanja, tudi pomen »obrambe«. Po drugi strani se zdi, da Freud upošteva pojem »hipnotičnih stanj« v svoji predstavitvi primera »Katharina« – in, čeprav ne tako enoznačno, tudi v popisu bolezni gospodične Elisabeth. Šele v zadnjem poglavju, natisnjenem v tem zvezku, se postopoma razkriva njegov dvom (gl. spodaj, str. 259). V njegovem delu »K etiologiji histerije«, ki je izšlo leto po *Študijah* (1896 *c.*), se ta razkrije še jasneje, in v opombi pod črto k predstavitvi primera »Dora« (1905 *e.*) razglasi izraz »hipnotična stanja« za »odvečen in zavajajoč« (Studienausgabe, 6. zv., str. 104, op. 2) ter poudari, da »izvira izključno iz Breuerjeve pobude« (loc. cit.).

5. Freud se tudi v drugih delih vrača k obdobju svojega sodelovanja z Breuerjem in k *Študijam*, tako mdr. v delih *O psihoanalizi* (1910 *a.*; glej predvsem obe prvi predavanji), »K zgodovini psihoanalitičnega gibanja« (1914 *d.*), »Nezavedno« (1915 *e.*), *Onstran načela ugodja* (1920 *g.*), »Psihoanaliza« in »Teorija libida« (1923 *a.*), »Kratek oris psihoanalize« (1924 *f.*), nekrolog »Josefu Breuerju« (1925 *g.*).

6. Prim. tudi spodaj, str. 258-259.

Toda najpomembnejša razlika v mnenjih med obema avtorjema, ki jo je Freud pozneje vztrajno poudarjal, se je nanašala na vlogo spolnih nagonskih vzgibov pri povzročitvi histerije. Tudi te razlike v *Študijah* ni mogoče tako jasno dokazati, kot bi pravzaprav pričakovali. Freudovo prepričanje o spolnem izvoru histerije je sicer jasno razvidno v njegovem poglavju o psihoterapiji (od str. 235 naprej), vendar pa na nobenem mestu ne trdi, tako kot je to počel pozneje, da imamo v primerih histerije brez izjeme opraviti s seksualno etiologijo.⁷ Po drugi strani Breuer v več odlomkih (predvsem 1895 *d.*, *ž. i.*, str. 198-200) v jasnih formulacijah poudarja, kako pomembna vloga pritiče v nevrozah spolnosti.

Vse torej kaže, da moramo brati med vrsticami, če želimo najti zadovoljivo razlago za razpustitev te znanstvene delovne skupnosti. Freudova pisma Fliessu slikajo Breuerja kot moža pomembnih intelektualnih zmožnosti, toda polnega dvomov in zdržkov. Skrajni primer te omahujoče drže je mogoče najti v pismu 8. novembra 1895 (1950 *a.*, pismo št. 35, str. 119), približno šest mesecev po objavi *Študij*: »Pred kratkim mi je Breuer na zdravniškem kolegiju posvetil velik govor in se je predstavil za spreobrnjenega privrženca seksualne etiologije. Ko sem se mu privatno zahvalil za to, mi je pokvaril zadovoljstvo, ko mi je dejal: 'Saj tega sploh ne verjamem.' Ali Ti to razumeš? Jaz ne.« Nekaj tega lahko razberemo tudi med vrsticami Breuerjevih prispevkov k *Študijam*. Tako je bilo neizogibno, da ga je slutnja bližajočih se, še bolj divjih odkritij bolj in bolj navdajala s strahom; kot je bilo po drugi strani neizogibno tudi to, da se je Freud zaradi omahujočega vedenja svojega sobojevnika počutil vse bolj oviranega in razdraženega.

(2) Pomen *Študij* za prakso psihoanalize

Navadno so *Študije o histeriji* označene za začetek psihoanalize. Vredno bo truda kratko preudariti o tem, ali to drži in v kakšnem smislu. Pri tem bi lahko vprašanje, kakšen vpliv je v resnici imela ta knjiga na nadaljnji razvoj psihoanalize – čeprav je to nujno nekoliko umetno – razčlenili na dve delni vprašanji. Prvo vprašanje bi bilo: v kolikšni meri in na kakšen način so tehnični postopki, opisani v *Študijah*, in klinična odkritja, do katerih so ti pripeljali, utrli pot praksi psihoanalize? Drugo vprašanje: v kakšnem obsegu so bila tu predstavljena teoretična pojmovanja prevzeta v Freudove poznejše nauke? Tu se bomo poglobljeje lotili le prvega vprašanja,⁸ ker je pomembno za tematiko pričujočega zvezka.

7. V četrtem (od petih) predavanj *O psihoanalizi* (1910 *a.*) celo kategorično pojasnjuje, da v času objave *Študij* še ni verjel, da je temu tako.

8. K drugemu vprašanju prim. delo Jamesa Stracheyja »Sigmund Freud – skica njegovega življenja in razmišljanja«, *Studienausgabe*, 1. zv., str. 10 in od str. 13 naprej; nadalje Freudovo predavanje »O psihičnem mehanizmu histeričnih pojavov« (1893 *h.*), *Studienausgabe*, 6.

Le redko je v zadostni meri cenjeno dejstvo, da iznajdba prvega instrumenta za znanstveno preučevanje človekovega duševnega življenja morda predstavlja najpomembnejšega med vsemi Freudovimi dosežki. Nenazadnje je branje *Študij* zato tako privlačno, ker nam omogoča zasledovati prve korake pri razvoju tega instrumenta. To, kar pri tem izvemo, ni preprosto le zgodovina premagovanja niza ovir; to je zgodovina *odkritja* niza ovir, ki jih je veljalo premagati. Breuerjeva bolnica Anna O. je sama pokazala in premagala prvo teh ovir – amnezijo, značilno za histeričnega bolnika. Kakor hitro je bil razkrit obstoj te amnezije, je temu takoj sledilo spoznanje, da manifestno duševno življenje bolnika ni popolno, marveč se za njim skriva *nezavedno* duševno življenje (1895 *d.*, *ž. i.*, od str. 38 naprej). Že takoj na začetku je torej bilo jasno, da naloga ne zahteva le preučevanja *zavestnih* psihičnih procesov, za kar bi seveda zadostovale običajne raziskovalne metode, v rabi v vsakdanjem življenju. Če so poleg tega obstajali še nekak takšnega kot *nezavedni* psihični procesi, potem je bil za osvetlitev teh očitno potreben poseben instrument. Očitno je bila hipnotična sugestija za ta namen ustrezno sredstvo – hipnotična sugestija vsekakor ne s ciljem izvajanja neposrednega terapevtskega vpliva, ampak z namenom spodbuditi bolnika k temu, da bi sprostil gradivo z nezavednega duševnega področja. Pri Anni O. je bila verjetno potrebna le bežna uporaba tega instrumenta. Proizvedla je tokove gradiva iz njenega »nezavednega«, in vse, kar je moral storiti Breuer, je bilo to, da je sedel ob njej in jo poslušal, ne da bi jo prekinjal. Pa vendar to ni bilo tako lahko, kot utegne zveneti, in predstavitev primera gospe Emmy na mnogih mestih kaže, kako težko je bilo Freudu, da se je navadil na ta novi način uporabe hipnotične sugestije in da je posvetil pozornost vsemu, kar je bolnik imel povedati, brez vsakršnega poskusa, da bi se vmešal ali skrajšal postopek (prim. 1895 *d.*, npr. str. 113, op., in str. 115, op., *ž. i.*, str. 50, op. 13, in stran 51, op. 15). Poleg tega niso bili vsi histerični bolniki tako dostopni kot Anna O.; globoke hipnoze, ki se ji je bila očitno pripravljena prostovoljno predati, ni mogoče pri vsakem doseči brez težav. In tu se je pojavila druga ovira: Freud nam poroča, da v hipnotiziranju nikakor ni bil mojster. Na več mestih v *Študijah* opisuje (npr. prav tam, od str. 165 naprej, *ž. i.*, od str. 87 naprej), kako se je naučil izogniti tej težavi in je postopoma opustil svoje poskuse, da bi hipnozo sploh uporabil; v večji meri se je zadovoljil s tem, da je svoje bolnike, s tem ko jim je občasno položil roko na čelo, spravil v stanje »koncentracije«. In prav odpoved hipnozi je bila tista, ki ga je zdaj vodila k nadaljnji poglobitvi njegovega vpogleda v delovanje psihičnih procesov. Na ta način se je namreč razkrila še druga ovira – »odpor«, s katerim se je bolnik zoperstavil zdravljenju (gl. prav tam, str. 219, *ž. i.*, str. 125, in spodaj, od str. 62 naprej), njegovo nasprotovanje, da bi sodeloval pri svojem lastnem zdravljenju. Kako bi lahko ravnali s tem odporom? Bi ga morali odločno zatreti ali ga odpraviti s prepričevanjem? Ali pa

zv., od str. 13 naprej, in k temu še »Uredniško opombo«. Kako so zgodnja teoretična pojmovanja, razvita v *Študijah*, živele naprej oz. bila modificirana v poznejšem Freudovem delu, lahko bralec najbolje podoživi v delu *Onstran načela ugodja* (1920 g), predvsem v I., IV., V. in VII. poglavju.

bi ga morali, tako kot tudi druge psihične pojave, preprosto raziskati? Freudova odločitev za drugo pot ga je odpeljala naravnost v tisto še neodkrito deželo, ki jo je nato preučeval vse svoje življenje.

V letih neposredno po objavi *Študij* se je Freud bolj in bolj odpovedoval sredstvu usmerjene sugestije (prim. »Uredniško opombo« k prejšnjemu delu, Studienausgabe, Ergänzungsband, str. 15-16) in se je začel vse bolj zanašati na tok bolnikovih »svobodnih asociacij«. Tako se je odprla pot za analizo sanj. Analiza sanj pa mu je omogočila, da je, prvič, dobil vpogled v delovanje »primarnega procesa« in spoznal način, na kakršnega vpliva ta na produkte našega laže dostopnega mišljenja; tako je dobil na voljo nov tehnični instrument – »interpretacijo«. In drugič, analiza sanj mu je odprla pot k njegovi samoanalizi in posledično k odkritju otroške seksualnosti in Ojdipovega kompleksa. Vse to je bilo, če zanemarimo nekaj namigujočih opozoril,⁹ ob izidu *Študij* še pred Freudom. Toda še na zadnjih straneh knjige je naletel na novo oviro na svoji raziskovalni poti – »transfer« (gl. spodaj, od str. 93 naprej). Dobil je že bežen vtis o njegovi moči in morda celo začel razumevati, da se ne bo izkazal le za oviro, ampak tudi za nadaljnji temeljni instrument psihoanalitične tehnike zdravljenja.

O psihoterapiji histerije

V »Preliminarnem prikazu«¹⁰ smo poročali o tem, da smo med raziskovanjem etiologije histeričnih simptomov prišli tudi do terapevtske metode, ki jo imamo za praktično zelo pomembno. *»Ugotovili smo namreč, sprva na naše veliko presenečenje, da so posamezni histerični simptomi izginili takoj in ne da bi se ponovili, če nam je uspelo popolnoma jasno prebuditi spomin na sprožilni dogodek, s tem oživiti tudi spremljajoči afekt, in če je potem bolnik dogodek opisal čim bolj izčrpno in je afekt izrazil z besedami«* ([1895 d], str. 85 [ž. i., od str. 9 naprej.]).

Nadalje smo si poskušali pojasniti, na kakšen način učinkuje naša psihoanalitična metoda: *»Učinkovitost predstave, ki prvotno ni bila odreagirana, odpravi tako, da ukleščnemu afektu te dopusti najti izhod prek govora in jo pripelje do asociativne korekcije, s tem ko jo potegne v normalno zavest (v lažji hipnozi) ali jo odpravi z zdravnikovo sugestijo, kot se zgodi pri somnambulizmu, ki ga spremlja amnezija«* ([prav tam], str. 97 [ž. i., str. 18]).

9. Prim. na primer navedbe o sanjah v opombi na str. od 122 naprej v izdaji *Študij* v *Gesammelte Werke* (ž. i., str. 57) ter opozorilo o konceptu svobodnih asociacij na str. 108, prav tam (ž. i., od str. 46 naprej).

10. [1893 a, kot prvi del natisnjen v *Študijah* (1895 d).]

Zdaj bom poskusil v kontekstu prikazati, kako daleč nas pripelje ta metoda, v čem je uspešnejša od drugih, s kakšno tehniko deluje in s kakšnimi težavami se srečuje, čeprav bistvene podatke o tem že vsebujejo popisi bolezní v prejšnjih poglavjih knjige in se ne bom mogel izogniti temu, da se v tej predstavitvi ne bi ponavljal.

1

Kar zadeva mene, lahko povem, da še lahko vztrajam pri vsebini »Preliminarnega prikaza«. Vendarle pa moram priznati, da so se mi v letih, ki so pretekla od takrat – in v katerih sem se ves čas ukvarjal s problemi, ki sem jih tam načel –, odprli novi vidiki. Ti so pripeljali do vsaj deloma drugačnega razvrščanja in pojmovanja takrat znanega dejstvenega gradiva. Bilo bi nepravilno, če bi svojemu spoštovanemu prijatelju J. Breuerju poskušal naprtiti preveč odgovornosti za ta razvoj. Zato izpeljave v nadaljevanju predstavljam predvsem v svojem imenu.

Ko sem poskušal uporabiti Breuerjevo metodo zdravljenja histeričnih simptomov s preiskovanjem in z odreagiranjem teh v hipnozi na večjem številu bolnikov, sem naletel na dve težavi; ko sem se ukvarjal z njima, sem spremenil tako tehniko kot svoj pogled na stvari. (1) Ni bilo mogoče hipnotizirati vseh oseb, pri katerih sem brez dvoma razbral histerične simptome in ki jih je najverjetneje obvladoval enak psihični mehanizem; (2) opredeliti sem se moral do vprašanja, kaj torej bistveno karakterizira histerijo in po čem se ta razlikuje od drugih oblik nevrose.

Pozneje bom spregovoril o tem, kako sem obvladal prvo od teh dveh težav in kaj sem se iz nje naučil. Najprej bom opisal, kako sem se v vsakdanji praksi lotil drugega problema. Zelo težko je dobiti jasno sliko o primeru nevrose, preden ga podvržemo temeljiti analizi – analizi, ki je v resnici lahko le posledica uporabe Breuerjeve metode. Toda odločitev o diagnozi in obliki terapije je treba sprejeti *pred* takšnim temeljnim spoznanjem. Torej mi ni preostalo drugega, kot da sem za katarzično metodo izbral takšne primere, ki jih je bilo mogoče začasno diagnosticirati kot histerijo, pri katerih je bilo mogoče razpoznati enega ali več znamenj ali karakterističnih simptomov histerije. Potem se je včasih primerilo, da so bili terapevtski rezultati kljub diagnozi histerije prav borni in da celo analiza ni razkrila nič pomembnega. Spet drugič sem poskušal z Breuerjevo metodo zdraviti nevrose, ki jih nihče niti pomotoma ne bi mogel zamenjati za histerijo, in ugotovil sem, da je mogoče na ta način

vplivati nanje, še več, jih celo razrešiti. To se mi je npr. zgodilo s prisilnimi predstavami, s pravimi prisilnimi predstavami po Westpahlovem vzorcu,¹¹ v primerih, ki niso niti z *eno samo* potezo spominjali na histerijo. Potemtakem psihični mehanizem, ki ga je razkril »Preliminaren prikaz«, ni mogel biti patognomičen za histerijo. Prav tako se nisem mogel odločiti, da bi temu mehanizmu na ljubo vrgel v isti lonec s histerijo toliko drugih nevroz. Iz vseh vzbujenih dvomov se mi je končno porodil načrt, da bi vse druge nevroze, ki pridejo v poštev, obravnaval podobno kot histerijo. Odločil sem se, da bom v vseh primerih raziskoval njihovo etiologijo in vrsto njihovega psihičnega mehanizma, odločitev o tem, ali je bila diagnoza o histeriji upravičena, pa prepustil izidu te raziskave.

Tako sem, izhajajoč iz Breuerjeve metode, prišel do tega, da sem se sploh začel ukvarjati z etiologijo in mehanizmom nevroz. Potem sem imel srečo, da sem v razmeroma kratkem času prišel do uporabnih izsledkov.¹² Najprej se mi je vsililo spoznanje, da je treba – v kolikor lahko govorimo o določujočih vzrokih, zaradi katerih so nevroze *pridobljene* – etiologijo iskati v *spolnih* dejavnikih. Nato je sledila ugotovitev, da različni spolni dejavniki, v najbolj splošnem pomenu, proizvajajo tudi različne slike nevrotičnih obolenj. In zdaj je postalo mogoče, da v tistem obsegu, v kakršnem se je potrdilo to razmerje, tvegamo in uporabimo etiologijo za karakterizacijo nevroz in izdelavo ostrih ločnic med bolezenskimi slikami nevrose. Če so etiološke značilnosti redno sovpadle s kliničnimi, potem je bilo to seveda upravičeno.

Na ta način sem ugotovil, da *nevrasteniji* pravzaprav ustreza monotona bolezenska slika, v kateri, kot so pokazale analize, »psihični mehanizem« ne igra nobene vloge. Od nevrastenije se je ostro ločila *prisilna nevrosa*, nevrosa pravih prisilnih predstav, pri kateri je bilo mogoče razpoznati zapleten psihični mehanizem, etiologijo, podobno etiologiji histerije, in precejšnjo možnost

11. [C. F. O. Westphal (1877) je objavil natančno deskriptivno klasifikacijo prisilnih predstav.]

12. [Izsledke, o katerih Freud poroča tu in v treh naslednjih odstavkih, je objavil že v svojem prvem delu o »Obrambnih nevropsihozah« (1894 a) in v prvi razpravi o tesnobni nevrosi (1895 b). – Med branjem naslednjih odlomkov je treba upoštevati, da je Freud pozneje izločil še eno klinično enoto; poimenoval jo je »tesnobna histerija«. Čeprav je bila tesnoba njena najbolj izstopajoča značilnost, je temeljila na psihičnem mehanizmu, ki ga je bilo mogoče dokazati, in v tem jo je bilo mogoče primerjati s konverzivno histerijo. Freudovo prvo izčrpno razpravo o tesnobni histeriji je mogoče najti v predstavitvi primera »malega Hansa« (1909 b), *Studienausgabe*, 8. zv., str. 99-101. Razlikovanje med »tesnobno nevroso« in »tesnobno histerijo« je zelo jasno razdelano v razpravi o »divji« psihoanalizi (1910 k, gl. *Studienausgabe*, *Ergänzungsband*, str. 138 naprej)].

njenega odpravljanja ob pomoči psihoterapije. Po drugi strani se mi je brez vsakih pomislekov zdelo nujno, da od nevrastenije ločim kompleks nevrotičnih simptomov, ki je odvisen od povsem drugačne in v bistvu nasprotno etiologije. Delne simptome tega kompleksa drži skupaj značilnost, ki jo je odkril že E. Hecker (1893). Ti so namreč bodisi simptomi ali ekvivalenti in rudimenti *izrazov tesnobe*; in zato sem ta kompleks, ki ga je treba ločiti od nevrastenije, poimenoval *tesnobna nevroza*. Trdil sem [1895 b], da se pojavi zaradi kopičenja fizične napetosti, ta pa je sama spet spolnega izvora. Tudi ta nevroza še nima psihičnega mehanizma, toda redno vpliva na psihično življenje, tako da »tesnobno pričakovanje«, fobije, hiperestezija za bolečine idr. spadajo k njenim rednim pojavnim oblikam. Ta tesnobna nevroza se, v mojem pomenu besede, nedvomno deloma pokriva z nevrozo, ki je pod imenom »hipohondrija« priznana v marsikateri predstavitvi poleg hysterije in nevrastenije. Toda razmejitev te nevroze se mi ne zdi pravilna v nobeni od obravnav, ki jih imamo pred seboj, uporabnost imena hipohondrija pa se mi zdi omejena zaradi trdnega navezovanja tega imena na simptom »strahu pred boleznijo«. ¹³

Potem ko sem si tako utrdil preproste slike nevrastenije, tesnobne nevroze in prisilnih predstav, sem se lotil preučevanja primerov nevroze, ki se običajno pojavljajo pod diagnozo hysterije. Zdaj sem si moral dejati, da ni prav, da neko nevrozo v celoti ožigosamo kot hysterično samo zato, ker je v njenem kompleksu simptomov mogoče razbrati nekatera znamenja hysterije. To navado sem lahko zelo dobro razumel, saj je hysterija najstarejša, najbolj znana in najbolj pozornost zbujujoča oblika nevroz, ki prihajajo v poštev. Toda to je vendarle bila zloraba, saj je na račun hysterije zapisala toliko potez perverzije in degeneracije. Kadar koli je bilo v zapletenem primeru psihične izrojenosti mogoče odkriti znamenje hysterije, kot je anestezija ali značilen napad, so celotno stanje poimenovali »hysterija« in potem je bilo seveda mogoče najti pod to nalepko združeno vse najslabše in najbolj protislovno. Tako kot je bilo gotovo, da je ta diagnostika nepravilna, tako gotovo je bilo tudi to, da moramo ločiti različne oblike nevroze; in ker smo poznali nevrastenijo, tesnobno nevrozo ipd. v čistem stanju, jih v kombinaciji ni bilo treba več spregledati.

13. [Prim. 1895 d, ž. i., str. 196. – Freud se je že v prvem delu svojega prvega dela o tesnobni nevrozi (1895 b) ukvarjal z odnosi med hipohondrijo, nevrastenijo in tesnobno nevrozo. Veliko pozneje, v svoji sklepni besedi k razpravi o onaniji (1912 f), je predlagal, da bi hipohondrijo obravnavali kot tretjo »aktualno nevrozo« poleg nevrastenije in tesnobne nevroze – da bi zanjo torej domnevali, da ima toksično etiologijo. Veliko bolj izčrpno se je lotil te misli spet na začetku drugega odstavka svojega dela o narcisizmu (1914 c). Gl. tudi Studienausgabe, Ergänzungsband, str. 138 in op. 1.]

Torej se je zdelo bolj upravičeno tole pojmovanje. Nevroze, ki se običajno pojavljajo, je treba večinoma označiti kot »mešane«. Pri nevrasteniji in tesnobni nevrozi je mogoče brez težav najti tudi čiste oblike, še posebej pri mladih osebah. Čiste oblike histerije in prisilne nevroze so redke; ti dve obliki nevroze sta praviloma kombinirani s tesnobno nevrozo. Razlog, zakaj so mešane nevroze tako pogoste, izvira od tod, da se njihovi etiološki dejavniki tako pogosto prepletajo, včasih samo naključno, včasih zaradi vzročnih zvez med procesi, iz katerih izhajajo etiološki dejavniki nevroz. To je mogoče brez težav izpeljati in dokazati v podrobnostih. Toda kar zadeva histerijo, ugotavljamo, da jo je komajda mogoče iztrgati iz zveze s spolnimi nevrozami, da bi jo lahko preučevali; da praviloma predstavlja le eno stran, en vidik zapletenega primera nevroze, in da jo je tako rekoč le v mejnih primerih mogoče odkriti in obravnavati izolirano. Morda lahko v številnih primerih rečemo: *a potiori fit denominatio*.¹⁴

Tu prikazane popise bolezni želim preskusiti s stališča, ali govorijo v prid mojemu pojmovanju, da histerija ni neodvisna klinična enota. Zdi se, da Anna O., Breuerjeva bolnica,¹⁵ nasprotuje mojemu mnenju in da je primer čistega histeričnega obolenja. Toda tega primera, ki je postal tako ploden za naše razumevanje histerije, njegov opazovalec nikakor ni preučeval z vidika spolnih nevroz in danes za ta namen preprosto ni uporaben. Ko sem začel analizirati drugo bolnico, gospo Emmy v. N., mi je bilo pričakovanje, da je temelj histerije spolna nevroza, precej tuje; pravkar sem prišel iz Charcotove šole in sem na povezavo histerije s temo spolnosti gledal kot na neke vrste sramoto – podobno kot so počele tudi same bolnice. Če danes pregledujem svoje zapiske o tem primeru, nimam prav nobenih dvomov več, da je šlo za primer hude tesnobne nevroze, ki so jo spremljali tesnobno pričakovanje in fobije – tesnobne nevroze, ki je bila posledica spolne vzdržnosti in se je združila s histerijo.

Tretji primer, primer miss Lucy R., je morda mogoče še najbolje opisati kot mejni primer čiste histerije. To je bila kratka histerija, ki je potekala epizodično, ob nezgrešljivi spolni etiologiji, ki bi ustrezala tesnobni nevrozi. Bolnica je bila preveč zrelo, ljubezni željno dekle, katere čustveni vzgibi so bili prehitro prebujeni zaradi nesporazuma. Toda tesnobne nevroze ni bilo mogoče dokazati ali pa se mi je izmuznila. Četrti primer, Katharina, je tako rekoč zgled tega, kar

14. [To pomeni, da so bili poimenovani po svojih najpomembnejših značilnostih.]

15. [Gl. 1895 d, z. i., od str. 20 naprej.]

sem označil za virginalen strah.¹⁶ To je kombinacija tesnobne nevroze in histerije; prva je ustvarjala simptome, druga jih je ponavljala in delovala z njimi.¹⁷ Sicer je bil to značilen primer za številne mladostniške nevroze, označene kot »histerija«. Peti primer, primer gospodične Elisabeth v. R., spet ni bil raziskovan kot spolna nevroza; lahko sem samo izrazil, ne pa tudi potrdil suma, da je bil njen temelj spinalna nevrastenija.¹⁸ Moram pa dodati, da so od takrat postale čiste histerije v moji izkušnji še redkejše. Če sem te štiri primere lahko sestavil kot primere histerije in če sem pri razpravljanju o njih lahko izpustil vidike, odločilne za spolne nevroze, potem je razlog v tem, da so to starejši primeri, pri katerih se še nisem lotil premišljenega in nujnega raziskovanja njihove nevrotične spolne podlage. In če namesto teh štirih primerov nisem poročal o dvanajstih primerih, katerih analiza bi potrdila naše trditve o psihičnem mehanizmu histeričnih pojavov, potem me je k vzdržnosti prisilila le okoliščina, da je analiza te bolezenske primere hkrati razkrila kot spolne nevroze, čeprav jim gotovo noben diagnostik ne bi odrekel »imena« histerija. Toda pojasnitev takšnih spolnih nevroz presega okvir te naše skupne publikacije.

Ne bi želel biti napačno razumljen, češ da ne priznavam, da je histerija samostojna nevrotična afekcija, da jo dojemam zgolj kot psihični izraz tesnobne nevroze, da ji pripisujem le »ideogene« simptome in da prenašam somatične simptome (kot so histerogene točke in anestezije) k tesnobni nevrozi. Nič od vsega tega. Po mojem mnenju je mogoče obravnavati histerijo, očiščeno vsakih primesi, kot nekaj samostojnega; in sicer v vsakem pogledu, razen v terapevtskem. Kajti pri terapiji nam gre za praktične cilje, za odstranitev bolezenskega stanja v celoti. In če se histerija večinoma pojavi kot komponenta mešane nevroze, potem je primer verjetno podoben kot pri mešanih infekcijah, pri katerih je naloga ohranitev življenja, naloga, ki ne sovпада z odpravljanjem učinka enega samega bolezenskega povzročitelja.

Zato je zame zelo pomembno, da na slikah mešanih nevroz izločim delež histerije od deleža nevrastenije, tesnobne nevroze itd., ker lahko po tej ločitvi jedrnato izrazim terapevtsko vrednost katarzične metode. Upal bi si namreč trditi, da je ta metoda – načeloma – v veliki meri zmožna odstraniti vsak poljubni

16. [Gl. 1895 *d.*, str. 186, op. 1, *ž. i.*, str. 102, op. 1. – V izdaji *Gesammelte Werke* so primeri označeni s črkami, in sicer, ker predstavitev primera Anne O. manjka, »Gospa Emmy v. N.« s črko A, »Miss Lucy R.« s črko B, »Katharina« s črko C in »Gospodična Elisabeth v. R.« s črko D.]

17. [Gl. 1895 *d.*, str. 243, op., *ž. i.*, str. 142, op.]

18. [Gl. 1895 *d.*, str. 243, op., *ž. i.*, op.]

histerični simptom, medtem ko je, kot je zlahka razvidno, popolnoma nemočna pred pojavi nevrastenije in le redko in po ovinkih vpliva na psihične posledice tesnobne nevroze. Njena terapevtska učinkovitost bo torej v posameznih primerih odvisna od tega, ali si histerična komponenta bolezenske slike lahko lasti praktično pomembno mesto v primerjavi z drugimi nevrotičnimi komponentami ali ne.

Učinkovitosti katarzične metode pa se postavlja na pot še druga ovira. Nanjo smo opozorili že v »Preliminarnem prikazu«.¹⁹ Ne vpliva na vzročne pogoje histerije, torej ne more preprečiti, da se na mestu odstranjenih simptomov ne bi pojavili novi. V celoti gledano moram torej za našo terapevtsko metodo zahtevati vidno mesto v okviru terapije nevroz; rad bi pa odsvetoval, da bi jo presojali ali uporabljali zunaj tega okvira. Ker pa na tem mestu ne morem predstaviti »terapije nevroz«, kakršno bi potreboval zdravnik praktik, je treba tisto, o čemer sem pravkar govoril, vzeti kot napotilo k morebitnim poznejšim objavam. Vendar pa menim, da lahko za izpeljavo in pojasnilo dodam še tele pripombe.

(1) Ne trdim, da sem tudi v resnici odstranil vse histerične simptome, na katere sem nameraval vplivati s katarzično metodo. Toda menim, da so bile ovire povezane z osebnimi okoliščinami primerov in niso bile načelne narave. Te spodletele primere smem pri presojanju pustiti ob strani, prav tako kot kirurg odrine primere smrti, do katerih pride med narkozo, zaradi krvavitve po operaciji, naključne sepse ipd., ko se odloča o novi tehniki. Ko bom pozneje obravnaval težave in pomanjkljivosti postopka, bom moral neuspehe takšnega izvora vnovič presoditi [spodaj, str. 270].

(2) Katarzična metoda ni brez vrednosti zato, ker je *simptomatična* in ne *kavzalna*. Kajti kavzalna terapija je v resnici večinoma le profilaktična; začasno ustavi nadaljnji učinek škodljivosti, s tem pa nujno ne odstrani rezultatov, ki jih je ta škodljivost do tedaj že proizvedla. Praviloma je potrebna še druga faza zdravljenja, ki reši to zadnjo nalogo, in v primerih histerije je katarzična metoda za ta namen tako rekoč neprekosljiva.

(3) Kjer je obdobje histerične produkcije, akutni histerični paroksizem, premagano in ostanejo le še histerični simptomi v obliki rezidualnih pojavov, katarzična metoda zadošča za vse indikacije in zagotovi popolne in trajne uspehe. Takšna ugodna konstelacija za terapijo ni tako redka prav na področju spolnega življenja, zaradi velikih nihanj v intenzivnosti spolnih potreb in zapletenosti pogojev, ki so potrebni za nastanek spolne travme. Tu katarzična metoda

19. [Prav tam, str. 97, *z. i.*, str. 18.]

ponuja vse, kar je mogoče zahtevati od nje, kajti zdravnik si ne bo želel naprtiti naloge, da bi spremenil konstitucijo, kakršna je histerična. Zadovoljiti se mora s tem, da odpravi trpljenje, h kateremu je nagnjena takšna konstitucija, in ki lahko izvira iz nje ob pomoči zunanjih pogojev. Zadovoljen bo, če bo bolnik znova pridobil zmožnosti za delo. Še več, ne manjka mu tolažbe za prihodnost, če upošteva možnost recidive. Pozna poglobitveno značilnost v etiologiji nevroz – da je njihov nastanek večinoma *naddeterminiran*,²⁰ da mora sovpadati več dejavnikov, da bi proizvedli ta rezultat; in upati sme, da se to sovpadanje ne bo tako kmalu ponovilo, tudi če so posamezni etiološki dejavniki še ostali dejavni.

Lahko bi ugovarjali, da v primerih histerije, ki potekajo na ta način, rezidualni simptomi tako in tako spontano izginejo. Odgovorimo lahko, da spontano zdravljenje te vrste zelo pogosto ne poteka niti hitro niti ni dovolj popolno in da ga je mogoče s terapevtskim posegom izredno spodbuditi. Za zdaj bi radi pustili nerazrešeno vprašanje, ali lahko s katarzično terapijo zdravimo samo tisto, česar je sposobno spontano zdravljenje, ali pa občasno tudi tisto, kar se ni razrešilo spontano.

(4) Tam, kjer se soočimo z akutno histerijo, s primerom, ki je v obdobju najživahnejše proizvodnje histeričnih simptomov in v katerem Jaz nenehno premaguje²¹ produkti bolezni (histerična psihoza), bo tudi katarzična metoda le malo spremenila videz in potek bolezni. V teh okoliščinah se verjetno znajdemo v podobnem položaju, kar zadeva naš odnos do nevrose, kakršnega ima zdravnik, soočen z akutno infekcijsko boleznijo. Etiološki dejavniki so v zadostni meri opravili svoje delo v času, ki je že potekel in na katerega nimamo nikakršnega vpliva več; in zdaj, po inkubacijski dobi, se razodenejo. Bolezni ni mogoče prekiniti; počakati je treba na njen potek in medtem vzpostaviti čim bolj ugodne razmere za bolnika. Če med takšnim akutnim obdobjem odstranimo bolezenske produkte, na novo nastale histerične simptome, se moramo pripraviti tudi na to, da bodo odpravljene simptome kmalu nato nadomestili novi. Zdravniku ne bo prihranjen moreč občutek o danaidskem delu, »pranju zamorcev«.

20. [Prvo objavljeno uporabo Freudovega izraza »naddeterminiran« je mogoče najti v Breuerjevem prispevku »Teoretično« (gl. 1895 *d*, §. I., str. 171). Na strani zgoraj ga Freud prvič uporabi v publikaciji. Nadalje spodaj, str. 261, uporabi tudi sopomenko »naddoločeno«, besedo, ki jo je mogoče najti tudi že v njegovi monografiji o afaziji (1891 *b*, str. 76) v odlomku o učenju govora. Seveda je neverjetno, da misli o večkratni vzročnosti niso že prej izrazili drugi avtorji v podobni terminologiji.]

21. [Misel o »premagovanju Jaza« se v Freudovih spisih znova pojavi veliko pozneje. Prim. poglavje *Jaza in Omega* (1923 *b*), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 323 in op. 3.]

Velikanski vloženi trud, nezadovoljstvo svojcev, ki jim predstava o nujnem trajanju akutne nevroze ne bo tako blizu, kot pri podobnem primeru akutne infekcijske bolezni – te in druge težave bodo verjetno onemogočile dosledno uporabo katarzične metode v danem primeru. Vendar pa bo treba temeljito preudariti, ali nima morda tudi pri akutni histeriji vsakokratna odstranitev bolezenskih produktov zdravilnega učinka, in sicer s tem, ko podpre bolnikov normalen Jaz, ki se ukvarja z obrambo, in ga obvaruje pred tem, da bi bil premagan, da bi zabredel v psihozo, morda v dokončno zmedenost.

Tisto, kar lahko opravi katarzična metoda tudi pri akutni histeriji, in dejstvo, da celo omeji novo produkcijo bolezenskih simptomov na način, ki je praktičnega pomena, je precej jasno razvidno iz zgodbe o Anni O., pri kateri se je Breuer najprej učil uporabljati ta psihoterapevtski postopek.

(5) Tam, kjer gre za histerije, ki potekajo v kronični obliki in jih spremlja zmerna, toda nenehna produkcija histeričnih simptomov, imamo najmočnejši razlog za to, da obžalujemo pomanjkljivost terapije, ki je vzročno učinkovita, imamo pa tudi najmočnejši razlog za to, da cenimo vrednost katarzičnega postopka kot simptomatične terapije. V takšnih primerih imamo opraviti s škodo, ki je posledica kronično delujoče etiologije. Vse je odvisno od krepitve odpornosti bolnikovega živčnega sistema; in priznati si moramo, da obstoj histeričnega simptoma pomeni slabitev odpornosti živčnega sistema in predstavlja dejavnik, ki krepí dovzetnost za histerijo. Kot je razvidno iz mehanizma monosimptomatične histerije, se nov histerični simptom najlažje oblikuje v navezavi na tistega, ki je že prisoten, in po analogiji z njim. Mesto, na katerem se je simptom enkrat že »prebil«,²² predstavlja šibko točko, na kateri se bo prebil tudi prihodnjič. Psihična skupina, ki se je enkrat odcepila, igra vlogo »provocirajočega« kristala, pri katerem se bo zlahka začela kristalizacija, do katere sicer sploh ne bi prišlo.²³ Odstraniti simptome, ki že obstajajo, odpraviti psihične spremembe, ki so njihov temelj, pomeni bolnikom povrniti polno mero njihove zmožnosti za odpornost, tako da se lahko uspešno zoperstavijo učinkom škodljivega delovanja. Takšnim bolnikom je mogoče zelo učinkovito pomagati z dolgotrajnejšim nadzorom in občasnim »chimney sweeping«.²⁴

22. Prim. Breuerjevo delo »Teoretično« – ki ni bilo vključeno v to skupno izdajo [*Gesammelte Werke*] – v izvorni izdaji *Študij o histeriji* J. Breuerja in S. Freuda, str. 177 [1895 d., z. i., od str. 163 naprej].

23. [Gl. 1895 d., str. 182, z. i., str. 99.]

24. Prim. Breuerjev popis bolezni »Gdč. Anna O. ...« – ki ni bil vključen v to skupno izdajo [*Gesammelte Werke*] – v izvorni izdaji *Študij o histeriji*, str. 23 [1895 d., z. i., str. 27. – Anna

(6) Preostane mi še, da omenim navidezno protislovje med priznanjem, da niso vsi histerični simptomi psihogeni, in trditvijo, da je mogoče vse odstraniti s psihoterapevtskim postopkom. Rešitev je v dejstvu, da del teh nepsihogenih simptomov (stigma, na primer) sicer res predstavlja bolezenska znamenja, ne smemo pa jih označiti kot bolezen; če vztrajajo še po terapevtski razrešitvi bolezenskega primera, to nima praktičnega pomena. Kar pa zadeva druge tovrstne simptome, se zdi, da jih po nekakšnem ovinku potegnejo za seboj psihogeni simptomi, tako kot so, navsezadnje tudi po nekakšnem ovinku, odvisni od psihičnih vzrokov.

Zdaj moram razmisliti o težavah in pomanjkljivostih našega terapevtskega postopka, v kolikor te niso bile vsakomur očitne že iz popisov bolezni, o katerih smo poročali, ali iz opomb o tehniki metode, ki sledijo pozneje. – Te težave bom bolj našteval in jih naznačil, kot pa jih natančno predstavljal. Postopek je za zdravnika težaven in terja veliko časa, od njega zahteva velik interes za psihološke dogodke, pa tudi osebno zavzetost za bolnika. Ne morem si predstavljati, da bi se bil zmožen vživeti v psihični mehanizem histerije pri osebi, ki se mi zdi prostaška in odbijajoča in ki po tesnejšem poznanstvu ne bi bila sposobna vzbuditi človeške simpatije, medtem ko je lahko zdravljenje jetičnega ali revmatičnega bolnika neodvisno od osebne naklonjenosti te vrste. Nič milejši niso pogoji za bolnika. Postopka sploh ni mogoče uporabiti pod določeno stopnjo inteligentnosti in izredno je otežen pri vsaki sledi slaboumnosti. Potrebna sta popolno soglasje in popolna pozornost bolnikov, predvsem pa njihovo zaupanje, saj analiza redno vodi do najintimnejših in najskrivnejših psihičnih procesov. Velik del bolnikov, ki bi bili primerni za takšno zdravljenje, se izmakne zdravniku, kakor hitro jih obide slutnja, v katero smer se bo obrnilo raziskovanje. Za takšne bolnike je zdravnik ostal tujec. Pri drugih, ki so se odločili, da se bodo prepustili zdravniku in mu zaupali – korak, za katerega se sicer odločijo prostovoljno in nikoli na zdravnikovo zahtevo – pri teh drugih bolnikih, pravim, se je skoraj nemogoče izogniti temu, da se njihov osebni odnos do zdravnika ne bi vsaj za določeno obdobje čezmerno prerinil v ospredje. V resnici se zdi, kot da bi bil takšen vpliv zdravnika pogoj, pod katerim je edino mogoča rešitev problema.²⁵ Ne mislim, da bi se v tem pogledu kaj bistveno

O. je postopek izčrpnega govorjenja o problemu imenovala »*talking cure*« (besedno zdravljenje) ali, humoristično, »*chimney sweeping*« (čiščenje dimnika.)

25. [Ta tema je izčrpeje obdelana še spodaj, od str. 270 naprej.]

spremenilo, če bi uporabili hipnozo ali pa če bi se ji izognili in jo zamenjali s čim drugim. Toda pravičnost zahteva, da poudarimo dejstvo, da za te pomanjkljivosti, čeprav so neločljivo povezane z našim postopkom, ne moremo obtožiti tega. Nasprotno, precej jasno je, da temeljijo v osnovnih pogojih nevroz, ki jih je treba zdraviti, in da se bodo prilepile na vsako zdravnikovo dejavnost, ki sovпада z intenzivno skrbjo za bolnika in v njem izzove psihično spremembo. Uporabi hipnoze nisem mogel pripisati nobenih škodljivih učinkov in nobene nevarnosti, čeprav sem v posameznih primerih izdatno uporabljal to sredstvo. Tam, kjer sem povzročil škodo, so bili razlogi drugačni in globlji. Če pregledam svoja terapevtska prizadevanja zadnjih nekaj let, od takrat ko so mi informacije mojega spoštovanega učitelja in prijatelja J. Breuerja položile v roke katarzično metodo, verjamem, da sem kljub vsemu veliko več in pogosteje delal dobro kot škodo, da sem vendarle koristil in da sem dosegel marsikaj, za kar sicer ne bi zadoščalo nobeno drugo terapevtsko sredstvo. V celoti gledano je bil to, kot pravi »Preliminaren prikaz«, »pomemben terapevtski dosežek«. ²⁶

Pri uporabi tega postopka pa moram poudariti še neko pridobitev. Hudega primera zapletene nevrose z več ali manj primesmi histerije si ne znam razložiti bolje, kot tako, da jo podvržem analizi z Breuerjevo metodo. Pri tem najprej izgine vse tisto, kar razkriva histerični mehanizem. V vmesnem času sem se med analizo naučil interpretirati rezidualne pojave in odkrivati njihovo etiologijo; na ta način sem dobil oporne točke za odločitev o tem, katero orožje v terapiji nevroz je najprimernejše v danem primeru. Če pomislim na razliko, ki jo običajno najdem med mojo sodbo o primeru nevrose *pred* analizo te vrste in *po* njej, me skorajda obide skušnjava, da bi opredelil to analizo kot nepogrešljivo za razumevanje nevrotičnega obolenja. Navadil sem se tudi na to, da uporabo katarzične psihoterapije povezujem z zdravljenjem s počivanjem, ki se po potrebi nadaljuje v popolno zdravljenje s hranjenjem po Weiru Mitchellu. Pri tem imam to prednost, da se po eni strani izognem zelo motečemu vmešavanju novih psihičnih vtisov med psihoterapijo, po drugi strani pa izključim dolgčas zdravljenja s počivanjem, pri katerem se bolniki neredko predajo škodljivemu sanjarjenju. Pričakovali bi lahko, da bosta pogosto zelo težavno psihično delo, ki ga med katarzičnim zdravljenjem naložimo bolniku, in razburjenje, povezano z reprodukcijo travmatičnih dogodkov, nasprotovala smislu zdravljenja s počivanjem po Weiru Mitchellu in preprečila uspehe, ki smo jih sicer vajeni pri njem. Toda res je prav nasprotno. S takšno kombinacijo Breuerjeve in Weir

26. [Gl. 1895 *d*, str. 97, *z* *i*, str. 18.]

Mitchellove terapije v celoti dosežemo telesno izboljšanje, ki ga pričakujemo od zadnje, in tako daljnosežen psihičen vpliv, kakršnega pri zdravljenju s počivanjem brez psihoterapije ne bi nikoli dosegli.²⁷

2

Zdaj se bom navezal na svoje zgodnejše opombe [zgoraj, str. 234], da sem pri svojih poskusih, da bi v večjem obsegu uporabil Breuerjevo metodo, naletel na to težavo, da velikega števila bolnikov ni bilo mogoče hipnotizirati, čeprav je bila njihova diagnoza histerija in se je zdelo verjetno, da zanje velja psihični mehanizem, ki smo ga opisali. Hipnozo sem potreboval, da bi razširil njihov spomin, da bi našel patogene spomine, ki jih ni bilo v njihovi običajni zavesti. Zato sem se moral bodisi odpovedati takšnim bolnikom ali pa poskusiti doseči to razširitev na drugačen način.

Tako kot vsi drugi si tudi sam nisem znal pojasniti, od česa je odvisno to, da je nekoga mogoče hipnotizirati, drugega pa ne, zato nisem mogel uporabiti vzročne metode za odstranitev težave. Opazil sem le, da pri nekaterih bolnikih ovira sega še bolj nazaj: branili so se že samega poskusa hipnoze. Nato sem se nekega dne spomnil, da sta lahko oba primera identična in da lahko oba pomenita odpor. Hipnotizirati ni mogoče tistega, ki ima psihične pomisleke proti hipnozi, ne glede na to, ali jih izrazi kot odpor ali ne. Nisem si prišel na jasno, ali lahko vztrajam pri tem pojmovanju.

Toda treba se je bilo izogniti hipnozi in vendarle priti do patogenih spominov. To mi je uspelo takole.

Ko sem ob prvem srečanju vprašal moje bolnike, ali se spomnijo, kaj je prvič sprožilo obravnavani simptom, so nekateri odgovorili, da ničesar ne vedo, drugi pa so povedali nekaj, kar so označili kot temačen spomin in o njem niso želeli več govoriti. Če sem po zgledu Bernheima, ki je pri svojih bolnikih obudil na videz pozabljene vtise iz somnambulizma, zdaj vztrajal in jim zagotovil, da vedo, da se bodo spomnili ipd. (prim. [1895 *d*], od str. 167 naprej [ž. i., od str. 88 naprej]), potem so se nekateri res česa spomnili, pri drugih pa je segel spomin še korak nazaj. Potem sem postal še vztrajnejši; bolnikom sem naročil, naj ležejo in zaprejo oči, da bi se lahko »koncentrirali«,

27. [Knjigo Weira Mitchella (1877) je ob izdaji v nemškem jeziku naklonjeno ocenil Freud (prim. Freud 1887 *b*).]

to pa je zagotovilo vsaj določeno podobnost s hipnozo. Takrat sem ugotovil, da so se brez vsakršne hipnoze pojavili novi spomini, ki so segli še dlje nazaj in ki so verjetno sodili k naši temi. Na podlagi takšnih izkušenj sem dobil vtis, da bi bilo patogene nize predstav, ki nedvomno obstajajo, v resnici mogoče spraviti na dan z golim vztrajanjem; in ker je to vztrajanje od mene zahtevalo napor in mi vsiljevalo misel, da sem moral premagati odpor, me je situacija nenadoma pripeljala do teorije, da *moram s svojim psihičnim delom pri bolniku premagati psihično moč, ki se upira ozavedenju (spominjanju) patogenih predstav*. Začelo se mi je odpirati novo razumevanje, ko sem se domislil, da je to verjetno ista psihična moč, ki je sodelovala pri nastanku histeričnega simptoma in je takrat preprečila ozavedenje patogene predstave. Kakšna sila bi lahko bila tako učinkovita in kakšen motiv bi lahko spodbudil njen učinek? Zlahka sem si ustvaril mnenje o tem; na voljo sem imel že nekaj popolnih analiz, v katerih sem spoznal primere patogenih, pozabljenih in iz zavesti izrinjenih predstav. Iz teh sem razbral splošen značaj takšnih predstav; vse so bile mučne narave, primerne za to, da izzovejo občutja sramu, očitke samemu sebi, psihične bolečine, občutek prizadetosti; vse so bile tiste vrste, kakršnih najraje ne bi doživeli, kakršne bi najraje pozabili. Iz vsega tega se je kot sama po sebi porodila misel o *obrambi*. Psihologi so na splošno priznali, da je prevzem nove predstave (prevzem v smislu verjetja ali priznanja realnosti) odvisen od narave in usmeritve predstav, ki so že združene v Jazu, in so za proces cenzure,²⁸ ki so mu podvržene vse na novo prispele predstave, ustvarili posebno tehnično ime. Bolnikovemu Jazu se je približala predstava, ki se je izkazala za nevzdržno, ki je v Jazu zbudila silo zavračanja, katere cilj je bila *obramba* pred to nevzdržno predstavo. Ta obramba je tudi v resnici uspela, predstava je bila izrinjena iz zavesti in spomina, njene psihične sledi na videz ni bilo mogoče odkriti. Toda ta sled je morala obstajati. Če sem se potrudil, da sem nanjo usmeril bolnikovo pozornost, sem to silo občutil kot *odpor*, pri genezi simptoma pa se je pokazala kot *zavračanje*. Če bi zdaj lahko dokazal verjetnost, da je predstava postala patogena prav zato, ker je bila izrinjena in potlačena, bi se zdela veriga sklenjena. V več razpravah o naših popisih bolezni in v kratkem delu o obrambnih psihonevrozah (1894 [a]) sem poskušal orisati psihološke hipoteze, ob pomoči katerih je mogoče ponazoriti tudi to povezavo – dejstvo *konverzije*.

Torej je psihična moč, odpor Jaza, sprva izrinila patogeno predstavo iz asociacije in se je zdaj²⁹ zoperstavila temu, da bi se vrnila v spomin. »Ne vem«

28. [Zdi se, da je tu prvič objavljena uporaba tega izraza.]

29. [»Zdaj« je zaenkrat ostal samo v prvi izdaji. Beseda manjka, verjetno pomotoma, v vseh poznejših izdajah.]

histeričnih bolnikov je bil torej v resnici – bolj ali manj zavesten – »ne želim vedeti«, in terapevtova naloga je bila v tem, da s svojim psihičnim delom premaga ta *odpor do asociacij*. Takšen dosežek je mogoč najprej z »vztrajanjem«, z uporabo psihične prisile, da bi bolnikovo pozornost usmerili na sledi predstav, ki jih iščemo. Njegovo delo pa s tem še ni končano, saj, kot bom pokazal, med analizo privzame druge oblike in pokliče na pomoč druge psihične moči.

Najprej se bom nekoliko zadržal pri vprašanju vztrajanja. S preprostimi zagotovili, kot so »seveda veste«, »povejte mi vendar«, »tako se boste spomnili«, ni mogoče priti daleč. Po nekaj stavkih se nit pretrga tudi pri bolniku, ki je »koncentriran«. Ne smemo pa pozabiti, da gre tu vselej za kvantitativno primerjavo, za boj med različno močnimi ali intenzivnimi motivi. »Odporu do asociacij« pri resni histeriji ni kos vztrajanje zdravnika, ki je tuj in nevesč postopka. Domisliti se moramo močnejših sredstev.

V takšnih okoliščinah uporabim majhen tehnični prijem.³⁰ Bolniku povem, da bom v naslednjem trenutku pritisnil na njegovo čelo, in zagotovim mu, da bo med tem pritiskom ves čas videl pred seboj spomin v obliki podobe ali pa da se mu bo utrnila misel; in obvežem ga k temu, da mi pripoveduje o tej podobi ali tej misli, karkoli pač že je. Ne sme je zadržati zase, ker na primer meni, da to ni tisto, kar iščemo, da to ni prava stvar, ali ker mu je neprijetno, da bi o tem govoril. Nobene kritike, nobene zadržanosti, bodisi iz čustvenih razlogov ali zaradi podcenjevanja! Samo na ta način lahko najdemo tisto, kar iščemo, toda na ta način bomo to zanesljivo našli. Nato za nekaj sekund pritisnem na čelo bolnika, ki leži pred menoj, odmaknem roko in z mirnim glasom, kot da bi bilo razočaranje povsem izključeno, vprašam: »Kaj ste videli?« ali »Kaj vam je prišlo na misel?«

Ta postopek me je veliko naučil in me tudi vedno pripeljal do cilja. Danes ga ne morem več pogrešati. Seveda vem, da bi lahko takšen pritisk na čelo zamenjal s kakršnimkoli drugim signalom ali s kakšno drugo obliko telesnega vplivanja na bolnika. Toda ker bolnik leži pred menoj, je videti, da je pritisk na čelo ali držanje njegove glave med mojima dlanema najbolj sugestivno in najudobnejše, kar lahko storim v ta namen. Da bi pojasnil učinek tega prijema, bi lahko morda rekel, da ustreza »v hipu okrepljeni hipnozi«; toda mehanizem hipnoze se mi zdi tako zagoneten, da se pri razlagi ne bi rad skliceval nanj. Prej menim, da je prednost postopka v tem, da na ta način preusmerim bolnikovo pozornost od njegovega zavestnega iskanja in razmišljanja, na kratko od vsega

30. [Prim. tudi 1895 *d.*, od str. 167 naprej, *ž. i.*, od str. 88 naprej.]

tistega, ob čemer se lahko izrazi njegova volja – podoben učinek verjetno izzove zrenje v kristalno kroglo ipd.³¹ Nauk, ki sem ga izpeljal iz dejstva, da se pod pritiskom moje roke vsakič pojavi tisto, kar iščem, pa je tale: patogena predstava, ki je bila domnevno pozabljena, leži vsakič pripravljena »v bližini« in jo je mogoče doseči z asociacijami, ki so zlahka dostopne. Gre samo za to, da je treba s poti odstraniti kakšno oviro. Ta ovira je, kot se znova zdi, bolnikova volja, in različne osebe se z različno lahkoto naučijo tega, da se osvobodijo svojega intencionalnega mišljenja in se vedejo tako, da povsem objektivno opazujejo psihične procese, ki potekajo v njih.³²

To, kar se pojavi pod pritiskom moje dlani, ni vedno »pozabljeni« spomin; le v najredkejših primerih je mogoče prave patološke spomine najti na površini. Veliko pogosteje se pojavi predstava, ki je vmesni člen v verigi asociacij med predstavo, s katero začnemo, in patogeno predstavo, ki jo iščemo; ali pa je to lahko predstava, ki pomeni izhodiščno točko nove vrste misli in spominov, na koncu te pa najdemo patogeno predstavo. Res je, da moj pritisk potem ni razkril patogene predstave – ta bi bila brez priprave, iztrgana iz konteksta, sicer nerazumljiva – toda pokazal je pot do nje, nakazal smer, po kateri je treba raziskovati naprej. Predstava, ki jo vzbudi pritisk, lahko pri tem ustreza dobro znanemu, nikoli potlačenemu spominu. Če se na naši poti k patogeni predstavi povezava znova pretrga, je potrebna le ponovitev postopka, pritiska, da bi ustvarili novo orientacijo in novo izhodišče.

Spet v drugih primerih s pritiskom roke prebudimo spomin, ki je bolniku po sebi dobro znan, vendar pa je začuden, ko se pojavi, ker je pozabil na njegovo zvezo z izhodiščno predstavo. Ta zveza je nato dokazana v nadaljnjem poteku analize. Vsi ti rezultati pritiska nam dajejo varljiv vtis o višji inteligenci zunaj bolnikove zavesti, ki zaradi določenih namenov skrbi za nadzor nad obsežnim psihičnim gradivom in je določila premišljen red za njegovo vrnitev v zavest. Kot domnevam, pa je ta nezavedna, druga inteligenca vendarle le videz.

V vsaki zapleteni analizi večkrat, pravzaprav kar naprej, uporabljamo ta postopek (pritiska na čelo). Včasih ta postopek, ki se začne tam, kjer se bolnikova budna retrospekcija pretrga, nakaže nadaljnjo pot skozi spomine, ki so

-
31. [O vlogi, ki jo igra preusmeritev zavestne pozornosti v tehniki hipnoze, je Freud razpravljal veliko let pozneje, v X. poglavju *Množične psihologije in analize Jaza* (1921 c), *Studienausgabe*, 9. zv., od str. 117 naprej. O tem, da je ta mehanizem v rabi tudi v tehniki šale, Freud precej izčrpno razpravlja v V. poglavju knjige o *Šali* (1905 c), *Studienausgabe*, 4. zv., str. 142-144.]
32. [Probleme, ki jih imajo nekateri bolniki s tem, da bi dosegli to nekritično držo, Freud izčrpno obravnava v II. poglavju *Razlage sanj* (1900 a), *Studienausgabe*, 2. zv., str. 121-123.]

mu ostali znani; včasih usmeri pozornost na zveze, ki so bile pozabljene; včasih priključe in uredi spomine, ki so bili veliko let ločeni od svojih asociacij, ki pa jih je še vedno mogoče prepoznati kot spomine; in končno, včasih kot največji dosežek reprodukcije spodbudi misli, ki jih bolnik nikoli ne bo priznal za svoje lastne, ki se jih ne *spomni*, čeprav prizna, da jih kontekst neizprosno terja, in medtem ko se prepriča, da prav te predstave pripeljejo do konca analize in odprave njegovih simptomov.

Poskusil bom nanizati nekaj primerov odličnih dosežkov tega tehničnega postopka. Zdravil sem mlado dekle z neznošno *tussis nervosa*, ki se je vlekla že šest let in ki se je očitno hranila iz vsakega navadnega katarja, ki pa je morala imeti svoje močne psihične motive. Vse druge oblike terapije so se že zdavnaj izkazale za nemočne. Zato sem poskušal simptom odpraviti po poti psihične analize. Vedela je samo to, da se je njen nervozen kašelj začel, ko je bila, stara štirinajst let, na oskrbi pri teti. O psihičnem razburjenju iz tistega časa ni hotela nič vedeti in ni verjela, da je za njeno boleznijo kakršenkoli motiv. Pod pritiskom moje roke se je najprej spomnila velikega psa. Nato je prepoznala podobo iz spomina; to je bil pes njene tete, ki se je navezal nanjo, ji povsod sledil ipd. Da, in zdaj se je spomnila, brez nadaljnje pomoči, da je ta pes umrl, da so ga otroci slovesno pokopali in da se je na poti s tega pogreba začel njen kašelj. Vprašal sem jo, zakaj, toda znova sem ji moral pomagati s pritiskom. Nato se ji je utrnila misel: »Zdaj sem čisto sama na svetu. Tu me nihče nima rad. Ta žival je bila moja edina prijateljica in zdaj sem jo zgubila.« – Nato je nadaljevala svojo zgodbo: »Kašelj je izginil, ko sem šla proč od tete, toda leto in pol pozneje se je znova pojavil.« – »Iz kakšnega razloga?« – »Ne vem.« – Znova sem pritisnil; spomnila se je novice o smrti svojega strica, ob kateri je kašelj znova izbruhnil, in na podoben tok misli. Stric naj bi bil edini v družini, ki mu je bila pri srcu, ki jo je imel rad. Takšna je bila patogena predstava: nihče je nima rad, vsem drugim dajejo prednost pred njo, ne zasluži si, da bi jo imel kdo rad ipd. Toda predstave o »ljubezni« se je držalo nekaj, kar je zbudilo huđ odpor, ko mi je govorila o tem. Analiza se je končala, še preden je bilo to razjasnjeno.

Pred nekaj časa naj bi starejšo damo osvobodil napadov tesnobe, čeprav je bila sodeč po svojih značajskih lastnostih komajda primerna za vplivanje te vrste. Po menopavzi je postala čezmerno pobožna in me je vselej sprejela kot hudiča, oborožena z majhnim slonokoščenim razpelom, ki ga je skrivala v roki. Njeni napadi tesnobe, ki so imeli histeričen značaj, so segali nazaj v njena zgodnja dekliška leta in naj bi bili po njenem povezani z uporabo jodovega

preparata, ki ga je uporabljala, da bi zmanjšala zmerno oteklino žleze ščitnice. Seveda sem zavrnil to izpeljavo in jo poskušal nadomestiti z drugo, ki bi se boljše ujemala z mojimi pogledi na etiologijo nevrotičnih simptomov. Najprej sem jo vprašal, ali se spomni vtisa iz mladosti, ki bi bil vzročno povezan z napadi tesnobe, in pod pritiskom moje roke se je spomnila svojega branja tako imenovane nabožne knjige, v kateri so bili omenjeni, pietistično dovolj primerno, spolni procesi. Ta odlomek je naredil na dekcle vtis, popolnoma nasproten avtorjevim namenom: začela je jokati in je vrgla knjigo od sebe. To je bilo pred prvimi napadi tesnobe. Drugi pritisk na čelo bolnice je izzval naslednji spomin – spomin na vzgojitelja njenih bratov, ki ji je izkazal veliko spoštovanje in do katerega je tudi sama začutila toplino. Ta spomin je dosegel vrhunec v reprodukciji večera v hiši staršev, ko so vsi, z mladim možem vred, sedeli okrog mize in se lepo zabavali v živahnem pogovoru. Ponoči, po tem večeru, jo je prebudil prvi napad tesnobe, ki je imel bržkone več opraviti z uporom proti čutnemu vzgibu, kot pa s hkratno uporabo joda. – Kakšne možnosti bi bil imel s kakšno drugo metodo razkrivanja takšne povezave, proti njenemu lastnemu mnenju in trditvam, pri tej uporni bolnici, ki je bila tako polna predsodkov do mene in proti vsaki obliki posvetne terapije?

Drug primer govori o mladi, srečno poročeni ženski, ki so jo že v prvih dekliških letih določeno obdobje vsako jutro našli otopelo, s togimi udi, z odprtimi usti in iztegnjenim jezikom; zdaj pa je znova trpela, ko se je prebujala, zaradi podobnih, čeprav ne tako resnih napadov. Ker se je globoka hipnoza izkazala za nedosegljivo, sem začel z raziskovanjem, ko je bila v stanju koncentracije. Ob prvem pritisku sem ji zagotovil, da bo zdaj videla nekaj, kar je neposredno povezano z vzroki njenega stanja v otroštvu. Bila je mirna in pripravljena za sodelovanje. Znova je videla stanovanje, v katerem je preživela prva dekliška leta, svojo sobo, položaj svoje postelje, staro mater, ki je takrat živela z njimi, in eno svojih guvernante, ki jo je imela zelo rada. Drug za drugim je sledilo več drobnih prizorov, pravzaprav vsi nepomembni, ki so se dogajali v teh prostorih in med temi osebami; končali so se s slovesom guvernante, ki je odšla od doma, ker se je poročila. Nisem vedel, kaj naj počnem s temi spomini; ni mi uspelo odkriti nobene povezave med njimi in etiologijo napadov. Toda več okoliščin je pokazalo, da so spadali v isto obdobje, v katerih so se napadi prvič pojavili.

Toda preden sem lahko nadaljeval z analizo, sem imel priložnost govoriti s svojim kolegom, ki je bil v prejšnjih letih družinski zdravnik staršev moje bolnice. Od njega sem dobil tole pojasnilo. V času, ko je zdravil dekcle, ki je

dozorevalo in je bilo telesno zelo dobro razvito, zaradi njenih prvih napadov, mu je padla v oči čezmerna nežnost v odnosu med njo in guvernanto, ki je bila v tistem času v hiši. Posumil je in spodbudil staro mater, naj budno spremlja ta odnos. Po kratkem času mu je lahko stara gospa poročala, da je guvernanta ponoči obiskovala otroka v postelji in da so po takšnih nočeh otroka zjutraj vedno našli z napadom. Zdaj se niso več obotavljali in so to kvarljivko mladih brez hrupa odstranili. Otroci in celo sama mater so bili prepričani, da je guvernanta zapustila hišo, da bi se poročila.

Moja terapija, ki je bila sprva uspešna, je zdaj sestojila v tem, da sem mladi ženski posredoval informacijo, ki sem jo dobil.

Razkritja, ki jih je mogoče dobiti s tehniko pritiska, se občasno pojavijo v zelo nenavadni obliki in v okoliščinah, zaradi katerih je domneva o nezavedni inteligenci še bolj vabljiva. Tako se spominjam dame, ki je dolga leta trpela zaradi prisilnih predstav in fobij in ki me je v zvezi z izvorom svojega trpljenja napotila na svoja otroška leta, vendar pa ni znala navesti prav ničesar, kar bi bilo mogoče za to okriviti. Bila je iskrena in inteligentna in zavesten odpor, ki ga je bilo pri njej mogoče zaznati, je bil le neznaten. (Naj na tem mestu dodam, da ima psihični mehanizem prisilnih predstav zelo veliko notranje sorodnosti s psihičnim mehanizmom histeričnih simptomov in da je tehnika analize za oba enaka.)

Ko sem to damo vprašal, ali je pod pritiskom moje roke kaj videla ali se česa spomnila, je odgovorila: »Niti eno niti drugo, toda neka beseda mi je nenadoma prišla na misel.« – »Ena sama beseda?« – »Da, toda zveni preveč neumno.« – »Kljub vsemu jo povejte.« – »Hišnik.« – »Nič drugega?« – »Ne.« – Pritisnil sem drugič, in znova se je pojavila ena sama beseda, ki jo je prešinila: »Srajca.« Zdaj sem opazil, da gre za nov način dajanja odgovorov in sem s ponavljajočim se pritiskom spodbudil na videz nesmiselno vrsto besed: »Hišnik – srajca – postelja – mesto – lojtrnik.« »Kaj naj to pomeni?« sem vprašal. Kratek hip je razmišljala, nato se je domislila: »To mora biti zgodba, ki mi je zdaj prišla na misel. Ko sem bila stara deset let in moja naslednja starejša sestra dvanajst, je nekoč ponoči dobila napad besnila in so jo morali zvezati in na lojtrniku odpeljati v mesto. Natančno vem, da je bil hišnik tisti, ki jo je obvladal in jo nato tudi spremljal v zavod.« – Zdaj sva nadaljevala s to metodo raziskovanja in z najinega preročišča sva lahko slišala še druge vrste besed; vseh nama sicer ni uspelo pojasniti, jih je pa bilo mogoče uporabiti za nadaljevanje te zgodbe in jih navezati na drugo zgodbo. Kmalu se je razkril tudi pomen tega spomina. Bolezen njene sestre je naredila nanjo tako globok

vtis zato, ker sta si delili skrivnost: obe sta spali v eni sobi in neke noči sta bili obe žrtev spolnih napadov določenega moškega. Z omembo te spolne travme v zgodnji mladosti ni bil razkrit le izvor prvih prisilnih predstav, ampak tudi travma, ki je pozneje učinkovala patogeno. – Posebnost tega primera je bila samo ta, da so se pojavile posamezne ključne besede, ki smo jih morali predelati v stavke; kajti videz nepovezanosti in nekoherentnosti, značilen za besede, posredovane na način, podoben tistemu v preročišču, je veljal tudi za vse ideje in prizore, ki se običajno pojavijo pod mojim pritiskom. Če temu sledimo še naprej, se praviloma pokaže, da so na videz nepovezane reminiscence v mislih tesno povezane in da vodijo naravnost k patogenemu dejavniku, ki ga iščemo.

Zato se rad spominjam primera analize, v katerem je bilo moje zaupanje v rezultate pritiska sprva pred hudo preskušnjo, nato pa bleščéče poplačano. Zelo inteligentna in na videz zelo srečna mlada ženska me je vprašala za nasvet zaradi trdovratne bolečine v trebuhu, ki kljub zdravljenju ni popustila. Spoznal sem, da je vir bolečine v trebušni steni, da jo je treba povezati z otipljivimi mišičnimi zatrdinami, in predpisal sem lokalno zdravljenje.

Bolnico sem spet videl čez nekaj mesecev in rekla je: »Takratna bolečina je po zdravljenju, ki ste ga svetovali, izginila in se dolgo časa ni več pojavila; toda zdaj se je vnovič vrnila v živčni obliki. To vem po tem, ker je ne občutim več med gibanjem, tako kot prej, ampak samo ob določenih urah, npr. zjutraj, ko se zbudim, in ob razburjenjih določene vrste.« – Diagnoza te gospe je bila povsem pravilna. Zdaj je bilo treba najti vzrok bolečine in pri tem mi ni mogla pomagati v stanju brez tujega vpliva. Ko sem jo, zbrano in pod pritiskom moje roke, vprašal, ali ji je prišlo kaj na misel ali če kaj vidi, se je odločila za videnje in mi začela opisovati svoje vizualne podobe. Videla je nekaj podobnega soncu z žarki, kar sem seveda moral pripisati svetlobnemu pojavu v očesu, ki ga je izzval moj pritisk na oči. Pričakoval sem, da bo sledilo kaj bolj uporabnega. Toda nadaljevala je: zvezde z nenavadno bledomodro svetlobo in podobno, po mojem mnenju zgolj migljanje, sij in svetleče točke pred njenimi očmi. Že sem bil pripravljen uvrstiti ta poskus med neuspele in mislil sem na to, kako bi se lahko neopazno izmazal, ko mi je pozornost zbudil eden od pojavov, ki ga je opisala. Videla je velik črn križ, ki je stal nagnjen, na robovih je imel enak soj kot mesečina, v kateri so ji zasijale vse dosedanje podobe, na njegovem prečnem tramu pa je plapolal plamenček. To očitno ni mogel biti več svetloben pojav v očesu. Zdaj sem pozorno prisluhnil. Prihajale so številne podobe, obsijane z enako svetlobo, nenavadna znamenja, podobna na primer sanskrtu; liki kot trikotniki, med njimi velik trikotnik; znova križ... Tokrat sem domneval, da

gre za alegoričen pomen, in vprašal sem: »Kaj naj bi bil ta križ?« – »Verjetno pomeni bolečino«, je odgovorila. – Ugovarjal sem, češ da pod »križem« večinoma razumemo moralno breme. Kaj se skriva za bolečino? – Odgovora ni vedela in je nadaljevala s svojimi vizijami: sonce z zlatimi žarki. To je znala tudi pojasniti – to je bog, prasila. Nato je sledil velikanski kuščar, ki jo je vprašujoče, toda ne plašno ogledoval. Nato kup kač. Pa znova sonce, toda z milimi, srebrnimi žarki; in pred njo, med njo in tem virom svetlobe rešetka, ki ji je zakrivala središče sonca.

Že dolgo časa sem vedel, da imam opraviti z alegorijami, in takoj sem vprašal, kakšen je pomen zadnje podobe. Brez omahovanja je odgovorila: »Sonce je popolnost, ideal, rešetka pa so moje slabosti in napake, ki stojijo med mano in idealom.« – »Si torej kaj očitate? Ste nezadovoljni sami s seboj?« – »Seveda.« – »Od kdaj pa?« – »Odkar sem članica Teozofske družbe in berem njene spise. Vedno sem imela slabo mnenje o sebi.« – »Kaj pa je nazadnje naredilo na vas najmočnejši vtis?« – »Prevod iz sanskrta, ki zdaj izhaja v nadaljevanjih.« – Minuto pozneje sem bil seznanjen z njenimi duševnimi boji in očitki sami sebi in slišal sem za droben pripetljaj, ki je sprožil te očitke – pripetljaj, pri katerem se je prej organska bolečina prvič pojavila kot posledica konverzije vzbujenja. – Podobe, ki sem jih sprva imel za svetlobne pojave v očesu, so bile simboli okultističnih miselnih tokov, morda celo emblemi naslovnih strani okultističnih knjig.

Doslej sem tako toplo slavil dosežke pritiska kot pomožnega postopka in ves čas tako zanemarjal vidik obrambe ali odpora, da sem nedvomno zbudil vtis, kako nam je ta drobna zvijača omogočila, da lahko obvladamo psihično oviro v korist katarzičnega zdravljenja. Toda verjeti v to bi bila huda napaka. Kolikor lahko vidim, v terapiji ni tovrstnih dobičkov. Tukaj, tako kot tudi povsod drugje, velike spremembe zahtevajo veliko dela. Postopek pritiska ni nič drugega kot zvijača, s katero za nekaj časa presenetimo Jaz, pripravljen za obrambo. V vseh resnejših primerih se Jaz znova spomni svojih namenov in nadaljuje s svojim odporom.

Omeniti moram različne oblike, v katerih se pojavlja ta odpor. Sprva postopek pritiska ob prvem ali drugem poskusu spodleti. Bolnik nato zelo razočaran izjavi: »Pričakoval sem, da mi bo prišlo kaj na misel, toda mislil sem lahko samo na to, kako napeto sem to pričakoval. Nič ni prišlo.« Takšnega bolnikovega iskanja drže še ne moremo šteti za oviro. Odgovorimo mu lahko: »Bili ste pač preveč radovedni; prihodnjic vam bo uspelo.« In v resnici tudi uspe. Nenavadno je, kako pogosto lahko bolniki – celo tisti najbolj poslušni in inteligentni – popolnoma pozabijo na dogovor, čeprav so prej soglašali z njim.

Obljubili so, da bodo povedali vse, kar jim bo prišlo na misel pod pritiskom moje roke, in sicer ne glede na to, ali se jim bo zdelo smiselno ali ne, ali jim bo to prijetno povedati ali ne, torej brez selekcije in brez kritičnega odnosa ali čustvenega naboja. Toda te obljube ne držijo; to očitno presega njihove moči. Delo vselej zastane in vedno znova trdijo, da jim tokrat pač nič ni prišlo na misel. Tega jim ne smemo verjeti, vedno moramo domnevati in jim tudi odkrito povedati, da nekaj držijo v sebi, ker se jim zdi nepomembno ali ker je zanje preveč boleče. Pri tem moramo vztrajati, ponoviti moramo pritisk in se predstaviti kot nezmotljivi, dokler nam v resnici nečesa ne povedo. Nato bolnik doda: »To bi vam lahko bil že prvič povedal.« – »Zakaj tega niste povedali?« – »Nisem si mogel misliti, da bi lahko bilo to. Šele ko se je vsakič znova pojavilo, sem se odločil, da bom povedal.« – Ali pa: »Upal sem, da to ne bo tisto; da si bom lahko prihranil govoriti o tem. Šele ko se ni dalo pregnati, sem videl, da mi ne bo nič prihranjeno.« – Tako bolnik za nazaj izda motive odpora, ki ga na začetku sploh ni želel priznati. Očitno ne more nič drugega kot upirati se.

Ta odpor se pogosto skriva za nenavadnimi izgovori. »Danes sem raztresen, moti me ura (ali igranje klavirja v sosednji sobi).« Naučil sem se, kako moram na to odgovoriti: »Nikakor. Zdaj ste naleteli na nekaj, česar ne želite povedati. To vam bo kaj malo pomagalo. Le ostanite še pri tem.« – Daljši ko je odmor med pritiskom moje roke in trenutkom, ko začne bolnik govoriti, toliko nezaupljivejši postajam in toliko bolj so upravičene bojazni, da si bolnik razlaga tisto, kar mu je prišlo na misel, in da bo to v svoji reprodukciji izmalil. Najpomembnejša sporočila pogosto prihajajo z napovedjo, da so odvečni *postranski dodatki*, podobno kot v operi v berača preoblečeni principi: »Zdaj sem se nečesa spomnil, toda s tem nima nobene zveze. To vam bom povedal samo zato, ker hočete vse vedeti.« Tovrstne uvodne besede običajno prinesejo dolgo pričakovano rešitev. Vedno pozorno prisluhnem, kadar slišim bolnika tako podcenjevalno govoriti o kakšni domislici. Kajti znamenje uspešne obrambe je, če se patogene predstave, ko se vnovič pojavijo, zdijo tako malo pomembne. Na tej podlagi lahko ugotovimo, v čem je temeljil proces obrambe: temeljil je v tem, da je močno predstavo spremenil v šibko in ji iztrgal čustveni naboj.

Patogeni spomin je torej mogoče, med drugimi znaki, prepoznati po tem, da ga bolnik označi za nepomembnega, pa ga vendarle izgovori z odporom. Obstajajo tudi primeri, ko ga poskuša bolnik zatajiti tudi še potem, ko se znova pojavi: »Zdaj sem se nečesa spomnil, toda to ste mi očitno vi vbili v glavo.« Ali pa: »Vem, kakšen odgovor pričakujete ob tem vprašanju. Gotovo menite,

da sem mislil to ali ono.« Posebej zvita metoda zanikanja je reči: »Zdaj sem se pa res nečesa spomnil. Toda zdi se mi, kot da bi to sam hote dodal. Ne zdi se mi, da je misel reproducirana.« – V vseh teh primerih ostanem neomajno trden. Ne spuščam se v te distinkcije, pač pa bolniku pojasnim, da so to le oblike odpora in pretveze proti reprodukciji določenega spomina, ki pa ga kljub vsemu moramo priznati.

Če se spomini vračajo v podobah, je naša naloga na splošno lažja, kot v primeru, ko se vračajo kot misli. Histerični bolniki, ki so praviloma »vizualni« tipi, analitiku ne nakopljejo toliko težav kot bolniki s prisilnimi predstavami. Ko se je podoba pojavila iz bolnikovega spomina, ga lahko slišimo reči, da postaja fragmentarna in nejasna, in sicer v sorazmerju s tem, kolikor sam napreduje z njenim opisom. *Bolnik se je znebi s tem, ko jo ubesedi.* Zdaj se orientiramo po sami podobi iz spomina, da bi našli smer, v kateri bi bilo treba nadaljevati pot. »Še enkrat si oglejte podobo. Je izginila?« – »V celoti da, toda to podrobnost še vedno vidim.« – »Torej mora to še nekaj pomeniti. Ali boste ob tem videli še kaj novega ali pa vam bo prišlo še kaj na misel ob tem preostanku.« – Ko je delo končano, je bolnikovo vidno polje znova odprto in na dan je mogoče zvabiti novo podobo. Toda v drugih primerih takšna podoba trdovratno vztraja pred notranjim očesom bolnika, čeprav jo je opisal; in to je znamenje zame, da mi mora o temi te podobe povedati še kaj pomembnega. Kakor hitro to stori, podoba izgine, podobno kot odrešeni duh leže k počitku.

Za nadaljnji potek analize je seveda zelo pomembno, da vselej uveljavimo svoj prav v odnosu do bolnika, saj smo sicer odvisni od tega, kaj se mu zdi primerno povedati. Zato je v tolažbo slišati, da tehnika pritiska v resnici nikoli ne zataji, če izvzamemo en sam primer, o katerem bom govoril pozneje [spodaj, str. 270], že zdaj pa o njem lahko pripomnim, da ustreza posebnemu motivu za odpor. Seveda se lahko zgodi, da ta postopek uporabimo v razmerah, v katerih ni mogoče ničesar razkriti. Na primer, lahko sprašujemo po nadaljnji etiologiji simptoma, ko jo imamo že v celoti pred seboj, ali pa preučujemo psihično genealogijo simptoma, na primer bolečine, ki je bila v resnici somatična bolečina. V takšnih primerih bolnik prav tako trdi, da mu nič ni prišlo na misel, in to pot ima prav. Lahko se izognemo temu, da bi bolniku storili krivico, in sicer tako, da si na splošno postavimo pravilo, da med analizo, ko bolnik mirno leži pred nami, nikoli ne umaknemo pogleda z njegovega obraza. V tem primeru se naučimo brez večjih težav razlikovati duševni mir, ki spremlja resnično odsotnost spomina, od napetosti in znamenj emocij, s katerimi poskuša bolnik v službi obrambe zatajiti prebujajoči se spomin.

Delo torej tudi ob pomoči tehnike pritiska nikakor ni lahko. Zagotovili smo si le eno prednost: iz rezultatov tega postopka smo se naučili, v katero smer je treba raziskovati in pri katerih rečeh pri bolniku ne smemo popustiti. V nekaterih primerih to zadošča. V bistvu gre vendarle za to, da razberem skrivnost in jo bolniku povem naravnost v obraz; ta mora nato večinoma končati s svojim zavračanjem. V drugih primerih potrebujem več; vztrajen bolnikov odpor se izraža v tem, da so povezave pretrgane, da rešitve izostanejo, da so podobe iz spomina nejasne in nepopolne. Če iz poznejše faze analize pogledamo nazaj na zgodnejše faze, smo pogosto presenečeni nad ugotovitvijo, kako izmaličeni so bili vsi prebliski in prizori, ki smo jih iztrgali bolniku s postopkom pritiska. Manjkali so prav bistveni elementi podobe – njegov odnos do samega sebe ali do teme – in zato je ostajala podoba nerazumljiva. Opisal bom enega ali dva primera, ki bosta pokazala, kako učinkuje takšna cenzura, ko se prvič pojavijo patogeni spomini. Bolnik na primer vidi zgornji del ženskega telesa z obleko, ki je nekoliko razpeta – kot se zdi, iz malomarnosti. Šele veliko pozneje doda glavo temu torzu in tako razkrije določeno osebo in svoj odnos do nje. Ali pa pripoveduje o dveh dečkih, ki se ju spominja iz svojega otroštva. Njuna podoba je povsem nejasna, očitajo pa jima, da sta storila nekaj grdega. Šele veliko mesecev pozneje, ko je storjen že velik napredek v poteku analize, znova vidi ta spomin in v enem od obeh otrok prepozna sebe, v drugem pa svojega brata. Kakšna sredstva imamo zdaj na voljo, da bi premagali ta vztrajen odpor?

Malo, toda vključujejo skoraj vse tiste, s katerimi lahko človek psihično vpliva na drugega. Najprej se moramo sprijazniti s tem, da je mogoče psihični odpor, predvsem tak, ki je bil na delu dolgo časa, odpraviti le počasi in postopoma, in da moramo potrpežljivo čakati. Nato lahko računamo na intelektualno zanimanje, ki se zbudi pri bolniku po kratkotrajnem delu. Ko mu reči pojasnimo, ko mu posredujemo informacije o prečudovitem svetu psihičnih procesov, ki jih s takšnimi analizami tudi sami šele spoznavamo, njega samega pridobimo za sodelavca, spodbudimo ga k temu, da se opazuje z objektivnim zanimanjem raziskovalca in tako zatremo njegov odpor, ki temelji na afektivni podlagi. Toda nazadnje – in to ostaja najmočnejši vzvod – moramo poskusiti, potem ko smo odkrili motive njegove obrambe, razvrednotiti te motive ali jih celo nadomestiti z močnejšimi. Tu se nedvomno konča možnost, da bi psihoterapevtsko dejavnost izrazili v formulah. Delovati je treba po svojih najboljših močeh, kot pojasnjevalec (tam, kjer je nevednost proizvedla bojazen), kot učitelj, kot predstavnik svobodnejšega ali superiornjšega pogleda na svet, kot spovednik, ki daje neke vrste odvezo s svojim nepretrganim sočustvovanjem in spoštovanjem

po opravljeni spovedi. Bolniku skušamo zagotoviti pomoč po človeški plati, kolikor to dopuščajo zmožnosti lastne osebnosti in mera simpatije, ki jo lahko občutimo v danem primeru. Neizogiben pogoj za takšno psihično aktivnost je ta, da smo približno prepoznali naravo primera in motive obrambe, ki učinkuje v njem, in na srečo nas tehnika vztrajanja in pritiska pripeljeta tako daleč. Kolikor več takšnih ugank smo že rešili, toliko lažje bomo morda uganili novo in toliko prej se bomo lahko lotili resnično zdravnega psihičnega dela. Kajti dobro je, da nam je nekaj popolnoma jasno: bolnik se osvobaja histeričnih simptomov samo s tem, ko reproducira patogene vtise, ki jih povzročajo, in s tem, ko o njih govori v afektu; torej je terapevtova *naloga le v tem, da ga k temu spodbudi*; ko je ta naloga opravljena, za zdravnika ne ostane nič več, kar bi moral korigirati ali odpraviti. Vse, kar je za ta namen potrebno na ravni protisugestij, je že bilo uporabljeno med premagovanjem odpora. Situacijo lahko primerjamo na primer z odprtjem zaprtih vrat: ko potisnemo kljuko navzdol, da bi jih odprli, nimamo nobenih težav več.

Poleg intelektualnih motivov, ki jih pritegnemo, da bi premagali odpor, bomo le redkokdaj lahko shajali brez afektivnega dejavnika, osebne vpliva zdravnika, in v številnih primerih bo le ta zmožen premagati odpor. Situacija ni tu nič drugačna kot drugje v medicini, in ni terapevtskega postopka, za katerega bi lahko rekli, da se lahko popolnoma odpove sodelovanju tega osebnega dejavnika.

3

Glede na vse, kar sem v prejšnjem delu povedal o težavah moje tehnike, in te sem razkril brez zadržkov – zbral sem jih sicer iz najtežjih primerov; pogosto potekajo stvari veliko bolj udobno – glede na vse povedano torej bo najbrž vsakdo želel vprašati, ali ne bi bilo veliko bolj smiselno, da bi si namesto spopadanja z vsemi temi težavami bolj odločno prizadevali za uporabo hipnoze ali pa da bi uporabo katarzične metode omejili na tiste bolnike, ki jih je mogoče globoko hipnotizirati. Na zadnji predlog bi moral odgovoriti, da bi se v tem primeru število primernih bolnikov, vsaj kar zadeva *moje* spretnosti, preveč skrčilo; prvemu nasvetu pa bi se uprl z domnevo, da si z vsiljevanjem hipnoze ne bi prihranili veliko odpora. Moje izkušnje o tem so, začuda, le maloštevilne, zato ne morem priti dlje od domneve. Toda tam, kjer sem opravil katarzično zdravljenje v hipnozi namesto v koncentraciji, si s tem dela, ki ga moram

opraviti, nisem prav nič olajšal. Pred kratkim sem končal takšno zdravljenje in med njegovim potekom sem odpravil histerično ohromelost nog. Bolnica je zapadla v stanje, ki je bilo psihično povsem drugačno od budnosti, somatično pa se je izrazilo tako, da nikakor ni mogla odpreti oči ali se dvigniti, dokler ji nisem zaklical: »Zdaj se zbudite!« Pa vendarle nisem nikdar naletel na večji odpor, kot prav v tem primeru. Tem telesnim znakom nisem namenjal pozornosti in proti koncu zdravljenja, ki je trajalo deset mesecev, so tudi postali neznatni. Toda kljub temu stanje bolnice, medtem ko sva delala, ni izgubilo nobene od svojih³³ posebnosti – zmožnosti, da se je spominjala nezavednega, in svojega precej posebnega odnosa do osebe zdravnika. Po drugi strani pa sem v zgodbi o gospe Emmy von N. ...opisal primer katarzičnega zdravljenja v najglobljem somnambulizmu, v katerem odpor ni igral skoraj nobene vloge. Res pa je tudi, da od te ženske nisem izvedel nič takšnega, kar bi za pripovedovanje zahtevalo posebno premagovanje, nič, kar mi ne bi mogla povedati tudi v budnem stanju, če bi se dlje časa poznala in bi v njej zbudil nekoliko spoštovanja. Nikoli nisem spoznal resničnih vzrokov njene bolezni, nedvomno identičnih z vzroki njenih recidiv po mojem zdravljenju – to je bil pač moj prvi poskus s to terapijo – in enkrat samkrat, ko sem jo slučajno spraševal po reminiscenci, v katero se je vpletel delček erotike,³⁴ se mi je zdelo, da se prav tako upira in da je prav tako nezanesljiva v svojih izjavah kot pozneje katerakoli od mojih nesomnambulnih bolnic. O odporu te ženske celo med somnambulizmom do drugih mojih zahtev in domnev sem govoril že v popisu njene bolezni. Nasploh sem začel zelo dvomiti v vrednost hipnoze pri lajšanju katarzičnega zdravljenja, potem ko sem izkusil primere popolne terapevtske neposlušnosti med globokim somnambulizmom, sicer pa je bil bolnik popolnoma poslušen. Primer te vrste sem na kratko [1895 d] opisal na str. 156 in nasl. [op., ž. i., str. 81, op.];³⁵ lahko bi dodal še druge. Sicer pa priznam, da je ta izkušnja precej dobro ustrezala moji potrebi po bolj kakovostnem razmerju med vzrokom in učinkom tudi na psihičnem področju.³⁶

33. [Na tem mestu je le v prvi izdaji zapisana oznaka: »psihičnih«.]

34. [Gl. 1895 d, str. od 132 naprej, ž. i., str. 64.]

35. [V izdaji G. W. je tu napačno navedena stran »str. 83«; nespremenjena je bila povzeta iz *Studij o histeriji* v izdaji G. S.; to ustreza tamkajšnji navedbi strani.]

36. [Nekaj opomb o tem, kako dolgo je Freud uporabljal tehniko »pritiska« oz. hipnozo, je mogoče najti v »Uredniški opombi« v delu »Psihično zdravljenje« (1890 a), Studienausgabe, Ergänzungsband, str. 15-16.]

V dosedanji predstavitvi se je v ospredju pojavila ideja o *odporu*. Pokazal sem, kako nas je terapevtsko delo pripeljalo do pojmovanja, da histerija nastane zaradi potlačitve neznosne predstave iz motiva obrambe; potlačena predstava ostane še naprej kot šibka (malo intenzivna) sled spomina, afekt, ki je temu iztrgan, pa je uporabljen za somatično inervacijo: konverzija vzdraženja. Zdi se torej, da predstava prav zato, ker je potlačena, postane vzrok bolezenskih simptomov, postane torej patogena. Histerijo, ki razkriva ta psihični mehanizem, lahko imenujemo »*obrambna histerija*«. Oba, Breuer in jaz, sva večkrat govorila o dveh drugih vrstah histerije; zanju sva začela uporabljati imeni »*hipnotična histerija*« in »*retencijska histerija*«. Hipnotična histerija se je nasploh prva pojavila v našem polju preučevanja; zanjo res ne bi mogel navesti boljšega zgleada, kot je prvi Breuerjev primer.³⁷ Breuer je za takšne primere hipnotične histerije izpostavil psihični mehanizem, ki se bistveno razlikuje od psihičnega mehanizma obrambe pri konverziji. Po njegovem mnenju v hipnotični histeriji predstava postane patogena, ker je bila sprejeta v posebnem psihičnem stanju in je od vsega začetka ostala zunaj Jaza. Nobena psihična sila torej ni bila potrebna, da bi jo odvrnila od Jaza, in zbuditi ne sme nobenega odpora, če jo uvedemo v Jaz ob pomoči duševne aktivnosti med somnambulizmom. Opis bolezni Anne O. tudi v resnici ne govori nič o takšnem odporu.

Ta razlika se mi zdi tako bistvena, da sem zaradi nje pripravljen vztrajati pri tej hipotezi o hipnotični histeriji. Začuda nisem imel svoje lastne izkušnje s pravo hipnotično histerijo; to, česar sem se lotil, se je spremenilo v obrambno histerijo. Ne gre za to, da ne bi imel nikoli opraviti s simptomi, za katere bi bilo mogoče dokazati, da so nastali v posebnih stanjih zavesti in so zato morali ostati izključeni iz Jaza. Tako je bilo od časa do časa tudi v mojih primerih; toda potem mi je vendarle uspelo dokazati, da tako imenovano hipnotično stanje svojo izločitev dolguje okoliščini, da se je v njem uveljavila psihična skupina, ki se je prej odcepila zaradi obrambe. Na kratko, ne morem se znebiti suma, da se hipnotična in obrambna histerija nekje pri svojih koreninah srečata in da je pri tem obramba primarni dejavnik. Toda o tem ne vem nič.

Prav tako nejasna je v tem času moja sodba o »*retencijski histeriji*«,³⁸ pri kateri naj bi terapevtsko delo prav tako potekalo brez odpora. Imel sem primer,

37. [V prvi izdaji se stavek konča takole: »ki je med našimi popisi bolezni na prvem mestu.« V izdajah v okviru *G. S.*, 1925, in *G. W.*, 1952, v katerih ni primera Anne O., manjka ta del stavka.]

38. [Prim. 1895 *d. Z. i.*, str. 170.]

za katerega sem menil, da je značilen primer retencijske histerije; veselil sem se preprostega in zanesljivega uspeha. Toda uspeha ni bilo, čeprav je bilo delo v resnici preprosto. Zato domnevam, čeprav spet z vso zadržanostjo, ki se spodobi za nevednost, da je tudi v temelju retencijske histerije mogoče najti delček obrambe, ki je usmeril ves proces v histerijo. Upam, da bodo nove izkušnje kmalu pokazale, ali s to svojo težnjo, da bi pojem obrambe razširil na celotno histerijo, tvegam, da postajam enostranski in da se motim.

Do zdaj sem govoril o težavah in tehniki katarzične metode in rad bi dodal še nekaj navedb o tem, kakšna je oblika analize ob uporabi ta tehnike. Zame je to zelo zanimiva tema, ne morem pa pričakovati, da bo zbudila podobno zanimanje pri drugih, ki takšne analize še niso opravljali. V resnici bom zopet govoril o tehniki, toda tokrat o vsebinskih težavah, za katere ne moremo kriviti bolnika in ki morajo biti deloma enake pri hipnotični ali retencijski histeriji, kot tudi pri obrambnih histerijah, ki jih imam pred očmi kot model. Tega zadnjega dela predstavitev se lotevam s pričakovanjem, da bodo psihične posebnosti, ki bodo razkrite, nekega dne dobile določeno vrednost kot surovina za dinamiko predstavitev.

Prvi in najmočnejši vtis, ki ga dobimo pri takšni analizi, je nedvomno ta, da je patogeni psihični material, ki je bil na videz pozabljen, ki ga Jaz nima na voljo in ki ne igra nobene vloge v asociaciji in v spominu, vendarle na neki način pripravljen, in sicer v pravilnem in dobrem redu. Gre le za to, da je treba odstraniti odpre, ki zapirajo pot k temu materialu. Sicer pa je ta material zavesten,³⁹ na enak način, kot smo nasploh zmožni vedeti nekaj; pravilne povezave med posameznimi predstavami ter med temi in nepatogenimi predstavami, ki se pogosto pojavljajo v spominu, obstajajo; nekoč so se dopolnile in se ohranile v spominu. Patogeni psihični material se pojavlja kot lastnina razuma, ki nujno ne zaostaja za razumom normalnega Jaza. Videz druge osebnosti je pogosto vzpostavljen na najbolj varljiv način.

Ali je ta vtis upravičen ali pa pri razmišljanju o tem ne postavljamo nazaj v čas bolezni razvrstitve psihičnega materiala, ki je v resnici nastala po ozdravitvi – to so vprašanja, o katerih zdaj in na tem mestu še ne bi rad razpravjal. Izkušnje, pridobljene med takšnimi analizami, pa je vsekakor mogoče najbolj primerno in nazorno opisati tako, da gledamo nanje s stališča, ki si ga lahko pridobimo *po* ozdravitvi, zato da imamo pregled nad celotnim primerom.

39. [Samo v prvi izdaji je tu namesto »zavesten« [bewusst] zapisano »znan« [gewusst], kar zagotavlja boljši pomen.]

V resnici situacija večinoma ni tako preprosta, kot smo jo predstavili v posameznih primerih – na primer tam, kjer gre le za posamezen simptom, ki je nastal kot posledica velike travme. Običajno tudi ne najdemo posameznega histeričnega simptoma, ampak večje število takšnih, ki so deloma neodvisni drug od drugega, deloma pa so med seboj povezani. Ne smemo pričakovati enega samega travmatičnega spomina in kot njegovo jedro eno samo patogeno predstavo; pripravljeni moramo biti na nize parcialnih travm in splete patogenih miselnih tokov. Monosimptomatična travmatična histerija je podobna elementarnemu organizmu, enoceličnemu bitju, v primerjavi z zapleteno strukturo hude⁴⁰ histerične nevroze, s kakršno se navadno srečujemo.

Psihični material se v takšnih primerih histerije predstavlja kot večdimenzijska tvorba, ki je *razslojena* na najmanj tri različne načine. Upam, da bom lahko kmalu upravičil ta slikovit način izražanja. Najprej obstaja *jedro* takšnih spominov (doživljajev ali miselnih tokov), v katerih je travmatični dejavnik dosegel vrhunec ali pa je patogena ideja našla svojo najčistejšo obliko. Okoli tega jedra najdemo pogosto neverjetno veliko množico drugega spominskega materiala, ki ga je treba obdelati med analizo v – kot smo omenili – trojnem zaporedju. Na prvem mestu je razpoznavno *linearno, kronološko* zaporedje, ki obstaja znotraj vsake posamezne teme. Kot primer zanj bom navedel zgolj zaporedje materiala v Breuerjevi analizi Anne O.⁴¹ Tema naj bo izguba sluha, oglušitev. Ta se je nato diferencirala po sedmih pogojih in pod vsakim od teh sedmih naslovov je bilo v kronološkem redu zbranih od deset do več kot sto posameznih spominov. Videti je bilo, kot da bi pregledovali dobro urejen arhiv. Analiza moje bolnice Emmy von N... vsebuje podobne zbirke spominov, čeprav niso tako polnoštevilno predstavljeni. Te zbirke predstavljajo precej splošno značilnost vsake analize in se vedno pojavijo v kronološkem redu, ki je tako nezmotljivo zanesljiv, kot je zaporedje dni v tednu ali imena mesecev pri mentalno normalnem posamezniku. Delo analize otežujejo zaradi svoje posebnosti, da pri reprodukciji spominov obrnejo zaporedje, v katerem so nastajali. Najbolj svež in najmlajši dogodek v zbirki se pojavi prvi kot »krovni list«, zadnji pa je vedno tisti vtis, s katerim se v resnici začenja niz.

Grupiranje podobnih spominov v zbirke, urejene v linearnih zaporedjih (kot zbirka dokumentov, paket ipd.), sem označil kot oblikovanje *teme*. Te teme kažejo zdaj drugo vrsto zaporedja. Vsaka od teh je – ne morem se izraziti

40. [V prvi in drugi izdaji je na tem mestu zapisano »hujše«.]

41. [GI. 1895 d, ž. i., str. 32.]

drugače – *koncentrično razporejena okoli patogenega jedra*. Ni težko reči, kaj oblikuje to razslojitev, po kateri pojemajoči ali naraščajoči veličini poteka to zaporedje. Obstajajo sloji, za katere je značilna enaka stopnja *odpora*, in ta stopnja narašča v smeri proti jedru. Tako obstajajo *območja*, na katerih je *stopnja spreminjanja zavesti enaka*, in na teh območjih so razširjene različne teme. Sloji na obrobju vsebujejo spomine (ali zbirke), ki pripadajo različnim temam in se jih je mogoče z lahkoto spominjati ter so bili vedno jasno v zavesti. Globlje ko gremo, toliko težje je prepoznovati spomine, ki se pojavljajo, dokler v bližini jedra ne naletimo na takšne, ki jih bolnik zanika celo pri reprodukciji.

Ta posebnost koncentrične razslojitve patogenega psihičnega materiala je tista, ki prispeva k poteku teh analiz njihove, kot bomo slišali, karakteristične poteze. Omeniti moramo še tretjo vrsto zaporedja – najpomembnejšo, toda o tej je najtežje dati neko splošno izjavo. Gre za zaporedje po vsebini misli, za povezanost logične niti, ki sega do samega jedra in ki rada ubere nepravilno in pogosto izkrivljeno pot, drugačno v vsakem posameznem primeru. To zaporedje ima dinamičen značaj, v nasprotju z morfološkim značajem obeh prej omenjenih slojev. Ta dva bi bilo v prostorski shemi mogoče predstaviti z neprekinjenimi črtami, ukrivljenimi ali ravnimi, smeri logične verige pa bi morali slediti s pretrgano črto, ki bi na najbolj vijugastih poteh prehajala iz površinskih v globlje sloje in nazaj, v splošnem pa od obrobja do osrednjega jedra, pri tem pa bi se morala dotakniti vseh postaj – torej podobno kot cikcakasta črta pri rešitvi skakačevega skoka, ki preskoči polja na šahovnici.

Še za hip se bom zadržal pri zadnji primerjavi, da bi lahko izpostavil točko, v kateri ta ne ustreza lastnostim predmeta primerjave. Logična povezava ne ustreza le cikcakasto zaviti črti, temveč v večji meri razvejanemu, še prav posebej pa konvergenčnemu sistemu črt. Ima vozlišča, na katerih se srečata dve ali več niti, nato pa združene nadaljujejo pot; praviloma se več niti, ki potekajo neodvisno druga od druge ali ki so povezane na različnih točkah s stranskimi potmi, steka v jedro. Omembe je vredno, če to izrazimo z drugimi besedami, kako pogosto je simptom *determiniran na različne načine, je naddeterminiran*.⁴²

Moj poskus, da bi ponazoril organizacijo patogenega psihičnega materiala, bo končan, ko uvedem še eno samo težavo. Lahko se namreč zgodi, da je v patogenem materialu več kot eno samo jedro – če moramo, na primer, analizirati drugi izbruh histerije, ki ima svojo lastno etiologijo, ki pa je vendarle povezan s prvim izbruhom histerije, ki je bil premagan leta poprej. V tem primeru si je

42. [Gl. zgoraj, od str. 56 naprej, op.]

lahko predstavljati, kateri sloji in miselne poti se morajo ujemati, da bi vzpostavili zvezo med obema patogenima jedroma.

Podobi organizacije patogenega materiala, ki smo jo pridobili na ta način, bom dodal še eno ali dve opombi. Dejali smo, da se ta material obnaša kot tujek in da tudi terapija učinkuje tako kot odstranitev tujka iz živega tkiva. Zdaj smo zmožni uvideti, v čem ta primerjava zgreši. Tujek ne vzpostavi nikakršne zveze s sloji tkiva, ki ga obdajajo, čeprav te spreminja in jih prisili k reaktivnemu vnetju. Nasprotno pa naše patogene psihične skupine ni mogoče izluščiti iz Jaza v čistem stanju. Njeni zunanji sloji prehajajo v vseh smereh v dele normalnega Jaza; pravzaprav pripadajo temu prav toliko kot patogeni organizaciji. V analizi je meja med obema določena povsem konvencionalno, včasih na tej, drugič na drugi točki, na posameznih mestih pa je sploh ni mogoče določiti. Notranji sloji se Jazu bolj in bolj odtujujejo, toda znova brez vsakršne vidne meje, na kateri se začneja patogeno. Patogena organizacija se v resnici ne vede kot tujek, ampak prej kot infiltrat. V tej prisposodbi moramo gledati na odpor kot na tisto, kar je infiltrirano. Tudi bistvo terapije ni v tem, da bi kaj izrezala – psihoterapija tega danes ni zmožna –, ampak da prispeva k temu, da se začne odpor tajati in da cirkulaciji na ta način utre pot na neko doslej zaprto območje.

(Uporabljam vrsto prisposodob, ki pa imajo vse zelo omejeno podobnost z mojo temo, še več, tudi združljive niso med seboj. To vem in nisem v nevarnosti, da bi precenjeval njihovo vrednost. Toda vodi me namen, da bi z različnih strani ponazoril zelo zapleten predmet razmišljanja, ki še nikoli ni bil predstavljen. Zato si bom tudi še na naslednjih straneh drznil nadaljevati s primerjavami na enak način, čeprav vem, da ni povsem neoporečen.)

Če bi bilo mogoče, da bi potem, ko je primer popolnoma razrešen, tretji osebi predstavili patogeni material v njegovi, kot zdaj vemo, zapleteni, večdimenzionalni organizaciji, bi ta upravičeno vprašal: »Kako je lahko takšna kamelela prišla skozi šivankino uho?« Upravičeno namreč lahko govorimo o »ožini zavesti«. Termin dobi pomen in življenjsko moč za zdravnika, ki opravlja takšno analizo. V zavest Jaza lahko vedno vstopi en sam spomin; bolnik, ki je zaposlen s predelovanjem tega spomina, ne vidi tistega, kar pritiska za njim, in pozabi na tisto, kar je že prodrlo. Če pride do težav pri obvladovanju tega patogenega spomina – če na primer bolnik ne zmanjša svojega odpora proti njemu, če ga poskuša potlačiti ali izmaličiti – potem je ožina tako rekoč zaprta. Delo obtiči, nič več se ne more pojaviti in spomin, ki je na pol poti, obstane pred bolnikom, dokler ga ta ne sprejme v širino svojega Jaza. Celotna prostorsko razširjena

masa patogenega materiala na ta način prodre skozi tanko režo in torej prispe v zavest kot bi bila razrezana na koščke ali trakove. Naloga psihoterapevta je, da jih znova sestavi v organizacijo, za katero domneva, da je obstajala. Kogar mikajo nadaljnje primerjave, naj se na tem mestu spomni kakšne igre, ki zahteva potrpljenje.

Če smo soočeni s tem, da začnemo analizo, v kateri lahko pričakujemo takšno organizacijo patogenega materiala, se lahko opremo na tisto, kar nas je naučila izkušnja: *Povsem brezupno je poskušati prodreti neposredno k jedru patogene organizacije*. Tudi če bi ga sami lahko uganili, bolnik ne bi vedel, kaj naj počne z razlago, ki bi mu jo podarili, in se z njo psihično ne bi spremenil.

Ne preostane nam nič drugega, kot da se najprej zadržimo na obrobju patogene psihične strukture. Začnemo s tem, da bolniku pustimo pripovedovati o tem, kar ve in česar se spominja, pri tem pa že usmerjamo njegovo pozornost in premagujemo njegove lažje odpore z uporabo postopka pritiska. Kadarkoli odpremo novo pot s pritiskom na njegovo čelo, lahko pričakujemo, da bo bolnik napredoval košček poti brez novega odpora.

Potem ko smo nekaj časa delali na ta način, začne bolnik praviloma sodelovati z nami. Zdaj mu prihaja na misel množica reminiscenc, ne da bi mu bilo treba postavljati vprašanja in naloge. Utrli smo namreč pot v notranji sloj, v katerem ima bolnik zdaj spontano na voljo material, ki ima enako stopnjo odpora. Najbolje je, da mu nekaj časa dovolimo, da reproducira ta material, ne da bi vplivali nanj. Res je, da sam ni zmožen odkrivati pomembnih zvez, toda prepustimo mu lahko odkrivanje materiala znotraj istega sloja. Stvari, ki jih predstavi na ta način, so pogosto videti nepovezane, toda ponujajo material, ki bo oživel pozneje, ko bo povezava odkrita.

Tu se moramo na splošno varovati dveh reči. Če bolnika oviramo pri reprodukciji domislic, ki vrejo v njem, lahko »zasujemo« marsikaj, kar bomo pozneje z veliko truda vendarle morali osvoboditi. Po drugi strani pa ne smemo precenjevati bolnikove nezavedne »inteligence« in ji prepustiti vodenja celotnega dela. Če bi želel shematizirati način našega dela, bi morda lahko rekel, da moramo sami prevzeti odpiranje notranjih slojev, prodiranje v radialni smeri, bolnik pa poskrbi za širitev na obrobju.

Napredovanje je, kot vemo, mogoče s premagovanjem odpora na način, ki smo ga pravkar opisali. Toda praviloma je treba prej rešiti še eno nalogo. V roke moramo dobiti košček logične niti, samo ob pomoči njenega vodenja pa lahko upamo, da bomo prodrli v notranjost. Ne smemo pričakovati, da bodo svobodna sporočila bolnika, material z najbolj površinskih slojev, analitiku

olajšala spoznati, na katerih mestih vodi pot v globino, ali na katere točke se navezujejo miselne zveze, ki jih iščemo. Nasprotno. Prav to je skrbno zakrito; bolnikova predstavitev zveni, kot da bi bila popolna in v sebi trdna. Sprva stojimo pred njo kot pred zidom, ki zapira vsak razgled in ki ne pusti slutiti, ali je za njim kaj skrito, in če je, kaj je tisto.

Če pa predstavitev, ki smo jo dobili od bolnika brez velikih težav in odpora, opazujemo s kritičnim očesom, bomo v njej prav gotovo odkrili vrzeli in napake. Na določeni točki je miselna zveza vidno pretrgana in bolnik jo za silo dopolni s kakšno frazo, z neko⁴³ nezadostno razlago; spet na drugi točki naletimo na motiv, ki bi ga pri normalnem posamezniku označili za šibkega. Bolnik teh vrzeli noče priznati, če ga nanje opozorimo. Toda zdravnik bo ravnal prav, če bo za temi šibkimi mesti iskal dostop do materiala v globljih slojih in upal, da bo prav tam odkril vezne niti, ki jih išče s postopkom pritiska. Bolniku torej rečemo: »Motite se; to, o čemer govorite, ne more imeti nič skupnega z zdajšnjo temo pogovora. Tu moramo naleteti na nekaj drugega in to vam bo prišlo na misel pod pritiskom moje roke.«

Pri histeričnem posamezniku smemo namreč imeti enake zahteve glede logičnih povezav in zadostne motivacije v miselnem toku, pa čeprav sega ta tudi v nezavedno, kot bi jih imeli pri normalnem posamezniku. Rahljanje teh odnosov ni v moči nevroze. Če povezave med predstavami pri nevrotičnih in še posebej pri histeričnih posameznikih dajejo drugačen vtis, če je pri njih videti, da razmerja med intenzivnostjo različnih predstav ni mogoče pojasniti zgolj na podlagi psiholoških pogojev, smo že odkrili razlog za to in ga lahko pripišemo *obstoju skritih, nezavednih motivov*. O obstoju takšnih skritih motivov lahko torej domnevamo povsod tam, kjer je mogoče dokazati takšen skok v miselnem toku, ali kjer moč, ki jo bolnik pripisuje svojim motivom, daleč presega normalno.

Pri opravljanju takšnega dela se moramo seveda varovati teoretičnega predsodka, da imamo opraviti z nenormalnimi možgani *dégénéérés* in *déséquilibrés*,⁴⁴ ki imajo to svobodo, zaradi stigme, da zavrnejo splošne psihološke zakone, ki veljajo za povezave med predstavami, in pri katerih poljubna predstava lahko postane čezmerno intenzivna brez motiva, neka druga pa lahko ostane neuničljiva brez psihološkega razloga. Izkušnja kaže, da za histerijo velja prav nasprotno. Ko odkrijemo skrite motive, ki so pogosto ostali nezavedni,

43. [V prvi izdaji je na tem mestu zapisano »povsem«.]

44. [To je bilo takrat mnenje mnogih francoskih psihopatologov.]

in jih upoštevamo, tudi v miselnih zvezah pri histeriji ne ostane nič, česar ni mogoče razrešiti ali kar je v nasprotju s pravili.

Na tak način torej, z razkrivanjem vrzeli v bolnikovi prvi predstavitvi – vrzeli so pogosto prekrite z »napačnimi povezavami« [spodaj, str. 271] – zgrabimo košček logične niti na obrobju in si od tam naprej utremo nadaljnjo pot s tehniko pritiska.

Pri tem nam zelo redko uspe, da se vzdolž ene niti prebijemo naravnost v notranjost. Večinoma se nit na poti pretrga: pritisk odpove in bodisi ne daje nobenega rezultata ali pa daje rezultat, ki ga ni mogoče razjasniti in ga nadaljevati vsem prizadevanjem navkljub. Kmalu se naučimo, da se v takšnem primeru zavarujemo pred pomotami, ki se nam lahko pripetijo. Izraz na bolnikovem obrazu mora odločati o tem, ali smo v resnici prišli do konca, ali pa smo naleteli na primer, ki ne zahteva psihičnega pojasnila, ali pa se je delo ustavilo zaradi čezmernega odpora. V zadnjem primeru, če ne moremo takoj premagati odpora, lahko domnevamo, da smo sledili niti v sloj, ki je ta hip še neprepusten. Spustimo jo iz rok in primemo drugo nit, ki ji bomo morda sledili prav tako daleč. Ko nas vse niti pripeljejo v ta sloj in najdemo tam vozle, zaradi katerih posameznim nitim ni bilo več mogoče slediti, lahko mislimo na to, da se bomo na novo lotili odpora pred nami.

Brez težav si lahko predstavljamo, kako zapleteno lahko postane takšno delo. Utremo si pot v notranje sloje, pri tem pa ves čas premagujemo odpor; spoznavamo teme, nakopičene v enem od teh slojev, in niti, ki tečejo skozenj, in preverjamo, kako daleč lahko napredujemo z našimi trenutnimi sredstvi in z znanjem, ki smo si ga pridobili; zagotovimo si prvo informacijo o vsebini naslednjih slojev ob pomoči tehnike pritiska; spuščamo niti in jih znova pobiramo; sledimo jim do vozlišč; ves čas nadomeščamo zamujeno; in vsakič, ko preučujemo zbirko spominov, zaidemo na stransko pot, ki pa se nazadnje vendarle znova priključi. Na ta način končno pridemo tako daleč, da lahko prenehamo s svojim delom v slojih in po glavni poti prodremo naravnost k jedru patogene organizacije. S tem je bitka dobljena, ne pa tudi končana. Moramo se vrniti in pobrati druge niti ter izčrpati material. Toda zdaj bolnik odločno pomaga. Njegov odpor je večinoma že zlomljen.

V teh poznejših stopnjah dela koristi, če lahko uganemo način, na katerega so stvari povezane med seboj in ga bolniku povemo, še preden smo ga razkrili. Če smo uganili prav, pospešimo potek analize; toda tudi z napačno hipotezo si pomagamo naprej, saj prisilimo bolnika, da se opredeli, in ga spodbudimo k energičnemu zanikanju, ki razkrije, da nedvomno ve več od nas.

■ Pri tem presenečeni ugotovimo, da nismo zmožni bolniku karkoli vsiliti o stvarih, o katerih domnevno nič ne ve, ali vplivati na rezultate analize z zbujanjem njegovega pričakovanja. Niti enkrat samkrat mi ni uspelo, da bi s svojo napovedjo spremenil ali ponaredil reprodukcijo spominov ali povezavo med dogodki; tudi če bi to storil, bi se to neizbežno pokazalo na koncu s kakšnim protislovjem v strukturi. Če se je nekaj pokazalo tako, kot sem napovedal, so vedno številne neovrgljive reminiscence potrdile to, da sem pač samo pravilno uganil. Torej se nam ni treba bati, da povemo bolniku, kaj bo po našem mnenju njegova naslednja miselna zveza. To ne bo škodilo.

■ Druga ugotovitev, ki se ves čas ponavlja, se nanaša na bolnikovo spontano reprodukcijo. Trdimo lahko, da ima vsaka posamična reminiscenca, ki se pojavi med takšno analizo, svoj pomen. Vpletanja nepomembnih spominskih podob (ki so na kakršenkoli način povezane s pomembnimi) v resnici nikoli ni. Izjema, ki pa ne nasprotuje temu pravilu, velja za takšne spomine, ki so sami po sebi nepomembni, so pa vendarle nepogrešljivi kot povezovalni elementi, in sicer v tem smislu, da je asociacija med dvema pomembnima spominoma mogoča samo prek njih. – Čas, v katerem spomin ostaja v ožini pred bolnikovo zavestjo, je, kot smo že povedali [zgoraj, str. 263], v neposrednem sorazmerju z njegovim pomenom. Podoba, ki ne želi izginiti, še zahteva pozornost, misel, ki je ni mogoče odpraviti, želi, da ji sledimo še naprej. Še več, reminiscenca se nikoli ne ponovi, ko je bila enkrat razrešena; podobe, o kateri je bilo povedano vse, ne bomo več videli. Če se to vendarle zgodi, lahko z gotovostjo pričakujemo, da bo drugič podobo spremljala nova miselna vsebina ali pa se bo na domislico navezoval nov sklep. To pomeni, da še ni prišlo do dokončne razrešitve. Nasprotno pa se pogosto zgodi, da se podoba ali misel vnovič pojavita z različno stopnjo intenzivnosti, sprva kot namig, nato pa v vsej jasnosti. Toda to ne nasprotuje pravkar navedeni trditvi.

■ Če je ena od nalog analize odprava simptoma, ki lahko stopnjuje svojo intenzivnost ali se ponavlja (bolečine, simptomi (kot je bruhanje), ki so posledica pritiska, telesni občutki, kontrakture), naletimo med obravnavanjem takšnega simptoma na zanimiv in ne nezaželen pojav »sodelovanja v konverzaciji«. ⁴⁵ Problematični simptom se vnovič pojavi ali se pojavi z večjo intenzivnostjo, kakor hitro dosežemo območje patogene organizacije, ki vsebuje etiologijo tega simptoma, in od takrat spremlja delo z značilnimi nihanji, ki so poučna za

45. [Primer za to je mogoče najti v predstavitvi primera gospodične Elisabeth von R. (1895 d, str. 212, ž. i., str. 120). Pojav omenja tudi Breuer (1895 d, ž. i., str. 32).]

zdravnika. Intenzivnost simptoma (vzemimo za primer željo po bruhanju) se stopnjuje, kolikor globlje prodiramo v enega od relevantnih patogenih spominov; vrhunec doseže kratek hip pred tem, ko bolnik izrazi ta spomin; in potem ko bolnik preneha govoriti o njem, začne nenadoma pojemati ali za določen čas tudi popolnoma izgine. Če bolnik zaradi odpora dolgo časa odlaša z govorjenjem o njem, postane napetost telesnega občutka – želje po bruhanju – neznosna, in če ga ne moremo prisiliti h govorjenju, bolnik v resnici začne bruhati. Na ta način dobimo nazoren vtis o dejstvu, da »bruhanje« nadomesti psihično dejanje (v tem primeru govorjenje), tako kot trdi konverzivna teorija histerije.

To nihanje intenzivnosti histeričnega simptoma se zdaj ponavlja vsakič, ko se lotimo novega, v tej zvezi patogenega spomina. Simptom je tako rekoč ves čas *na dnevnem redu*. Če smo prisiljeni za kratek čas izpustiti nit, s katero je povezan simptom, se tudi simptom povrne nazaj v temo, da bi se znova pojavil v poznejši fazi analize. Ta igra traja tako dolgo, dokler z obdelavo patogenega materiala ta simptom ni dokončno razrešen.

V strogem pomenu besede se pri tem histerični simptom ne obnaša prav nič drugače kot podoba iz spomina ali reproducirana misel, ki jo priključimo s pritiskom roke. V obeh primerih naletimo na obsesivno trdovratno ponavljanje v spominu bolnika, ki ga je treba razrešiti. Razlika je zgolj v na videz spontanem pojavljanju histeričnih simptomov, medtem ko smo, kot se zelo dobro spominimo, mi sami izžvali prizore in misli. V resnici pa je to nepretrgana vrsta, ki se razteza od nespremenjenih *spominskih preostankov* afektivnih doživljajev in miselnih aktov do histeričnih simptomov, ki so *spominski simboli* teh doživljajev in misli.

Sodelovanje histeričnega simptoma v komunikaciji med analizo prinaša s seboj praktično težavo, s katero bi morali znati pomiriti bolnika. Povsem nemogoče je izpeljati analizo simptoma z eno samo potezo ali pa tako razporediti odmore med našim delom, da natančno sovpeadejo s točkami mirovanja v procesu razreševanja simptoma. Nasprotno, prekinitve, ki so nujno povezane z naključnimi okoliščinami v obravnavi, kot je pozna ura in podobno, se pogosto zgodijo na najbolj neprimernih točkah, prav takrat, ko bi se lahko približali odločitvi ali prav takrat, ko se pojavi nova tema. Vsak bralec časopisa je soočen z enakimi težavami, ko prebere odlomek romana, ki izhaja v nadaljevanjih, pa se ta neposredno po odločilnem govoru junakinje, po zvoku strela in podobno, konča z besedami: »Nadaljevanje prihodnjič.« V našem primeru ostane tema, ki smo se je dotaknili, z njo pa nismo opravili, simptom, ki se je sprva okrepil, ni pa še pojasnjen, še naprej v duševnem življenju bolnika in ga morda

obremenjuje še bolj, kot ga je sicer. S tem se je pač treba⁴⁶ znati sprijazniti; ni druge poti, po kateri bi lahko uredili stvari. Obstajajo bolniki, ki se med takšno analizo ne morejo več osvoboditi teme, ki smo se je enkrat dotaknili, in so z njo obsedeni tudi v času med dvema obravnavama; ker pa je sami ne morejo razrešiti, sprva trpijo bolj, kot so pred obravnavo. Toda tudi takšni bolniki se nazadnje naučijo čakati na zdravnika in ves interes, ki ga usmerjajo v razrešitev patogenega materiala, prenesejo v ure obravnave, nato pa se v času med dvema obravnavama začnejo počutiti bolj svobodne.

Upoštevati je treba tudi splošno počutje bolnika med takšno analizo. Kratek čas, ko še ni pod vplivom zdravljenja, ostaja izraz dejavnikov, ki so nanj učinkovali prej. Toda nastopi trenutek, ko zdravljenje »zgrabi« bolnika; pritegne njegov interes in odtlej tudi njegovo splošno stanje postaja vse bolj odvisno od splošnega stanja dela. Vsakič, ko je pojasnjeno kaj novega, ko je dosežena pomembna stopnja v procesu analize, tudi bolnik začuti olajšanje, uživa v neke vrste pričakovanju bližajoče se osvoboditve. Ko delo zastane in ko grozi zmešnjava, pa se krepi psihično breme, ki ga teži; stopnjuje se njegov občutek nesreče in raste njegova nezmožnost za delovanje. Toda oboje traja le kratek čas. Kajti analiza napreduje, prezira to, da bi se hvalili s trenutki, ko se bolnik počuti dobro, in gre svojo pot, ne da bi se ozirala na obdobja potrnosti. Na splošno smo veseli, če smo spontana nihanja v bolnikovem razpoloženju nadomestili s tistimi, ki smo jih sami izzvali in ki jih razumemo, prav tako kot tudi radi vidimo, da spontano nizanje simptomov nadomesti dnevni red, ki ustreza splošnemu stanju analize.

Običajno je delo na začetku toliko bolj nejasno in težavno, kolikor globlje prodiramo v razslojeno psihično strukturo, kakršno sem opisal zgoraj. Ko pa se enkrat prebijemo do jedra, postaja svetlo in ni se nam treba več bati, da bodo bolnikovo splošno počutje še kalila resna obdobja potrnosti. Toda plačilo za naše delo, odpravo simptomov bolezni, lahko pričakujemo šele takrat, ko bomo opravili popolno analizo vsakega posameznega simptoma; in v resnici, če so posamezni simptomi povezani med seboj na številnih vozliščih, nas delni uspehi med delom ne bodo niti ohrabрили. Zaradi številnih vzročnih povezav vsaka patogena predstava, ki še ni bila razrešena, učinkuje kot motiv za vse produkte

46. [V obeh prvih izdajah *Študij* je na tem mestu »er« (op. prev.: navajamo nemške izraze), nasprotno pa je v tretji, očitno tiskovna napaka, »es«. V izdaji iz 1924 je bil ta »es« popravljen v »man«, to pa nekoliko spremeni smisel stavka v oziru do prvotne formulacije.]

nevroze, in šele z zadnjo besedo analize izgine celotna bolezenska slika, podobno kot se zgodi s spomini, ki so bili reproducirani posamično.

Če delo analize razkrije patogeni spomin ali patogeno zvezo, ki se je nekoč izmaknila zavesti Jaza, in jo integrira v Jaz, lahko ugotovimo, da se na ta način obogatena psihična osebnost na različne načine izraža o tem, kar je dosegla. Še prav posebej pogosto se zgodi, da bolniki, potem ko smo jim s težavo vsilili določeno spoznanje, razlagajo: »To sem vedno vedel, to bi vam lahko bil že prej povedal.« Tisti z največjo stopnjo uvida potem priznajo, da je to oblika samoprevare in sebe krivijo za to, ker so bili nevhvaležni. Sicer je odnos Jaza do nove pridobitve na splošno odvisen od tega, iz katerega sloja analize ta pridobitev izvira. Tisto, kar pripada najbolj zunanji sloju, prizna brez težav; v resnici je bilo vedno last Jaza, novost za Jaz je le njegova povezava z globljimi sloji patogenega materiala. Stvari, ki so spravljene na dan iz teh globljih slojev, so prav tako spoznane in pripoznane, toda pogosto šele po dolgotrajnem omahovanju in premišljevanju. Vizualne podobe v spominu je seveda težje zanikati kot spominske sledi golih miselnih tokov. Nikakor ni poredko, da bolnik najprej pravi: »Mogoče je, da sem to mislil, toda tega se ne morem spomniti.« Šele ko mu čez nekaj časa ta domneva postane bolj domača, se temu pridruži še priznanje; spomni se in to potrdi tudi s pomožnimi povezavami – da je nekoč res to mislil. Toda sam sem si postavil pravilo, da reminiscenco, ki se je pojavila med analizo, ocenim neodvisno od bolnikovega priznanja. Nikoli se ne bom utrudil ponavljati, da smo vezani na to, da sprejmemo vse, kar s svojimi sredstvi spravimo na dan. Če je med tem kaj nepristnega ali nepravilnega, bomo na podlagi konteksta to pozneje znali izločiti. Mimogrede naj omenim, da sem komajda kdaj sploh imel priložnost, da bi pozneje ne priznal reminiscence, ki sem jo prej začasno sprejel. Karkoli že se je pojavilo, se je kljub najbolj varljivemu videzu, da gre za v oči bijoče protislovje, nazadnje vendarle izkazalo za pravilno.

Tiste predstave, ki izvirajo iz največjih globin in ki oblikujejo jedro patogene organizacije, bolnik tudi najtežje prizna kot spomine. Celo tedaj, ko je že vsega konec in je bolnike premagala sila logike in so se prepričali v zdravilni učinek, ki spremlja pojav prav teh predstav – ko bolniki, kot pravim, sami sprejmejo dejstvo, da so mislili to ali ono, pogosto dodajo: »Toda ne morem se *spomniti* tega, da sem tako mislil.« Nato se je z njimi lahko sporazumeti, ko jim povemo, da so bile to *nezavedne* misli. Toda kako naj to stanje stvari vključimo v naše lastne psihološke nazore? Naj prezremo to zavrnitev spoznanja pri bolnikih, za katero potem, ko je delo opravljeno, ni več nikakršnega motiva? Ali pa naj domnevamo, da gre v resnici za misli, ki se niso nikoli uresničile, za katere je

obstajala samo možnost obstoja, tako da naj bi terapija pomenila izvršitev psihičnega akta, ki je tedaj izostal? Očitno je nemogoče povedati kaj več o tem – to je o stanju, v katerem je bil patogeni material pred analizo –, dokler temeljito ne pojasnimo naših osnovnih psiholoških nazorov, posebno o bistvu zavesti. Ostaja dejstvo, verjetno vredno premisleka, da lahko v naših analizah sledimo miselnemu toku iz zavesti v nezavedno (to je v nekaj, kar absolutno ni prepoznano kot spomin), da mu lahko od tam košček poti znova sledimo skozi zavedno in da lahko vidimo, kako se znova konča v nezavednem, ne da bi ta menjava »psihične osvetlitve« karkoli spremenila v samem miselnem toku, v njegovi logični konsekvenci in v povezavah med njegovimi posameznimi deli. Ko je ta miselni tok potem v celoti pred mano, ne morem uganiti, kateri košček je bolnik priznal kot spomin in katerega ne. V določenem smislu vidim samo vrhove miselnega toka, ki tonejo v nezavedno – nasprotno od tistega, kar se je trdilo o naših normalnih psihičnih procesih.

Nazadnje se moram lotiti še teme, ki igra nezaželeno veliko vlogo pri izvedbi takšne katarzične analize. Priznal sem že [zgoraj, str. 254] možnost, da tehnika pritiska odpove, da ne prinese nobene reminiscence, kljub vsem zagotovilom in vztrajanju. Če se to zgodi, sem rekel, obstajata dve možnosti: bodisi na mestu, na katerem tisti hip raziskujemo, v resnici ni več mogoče ničesar najti – to lahko prepoznamo po popolnoma mirnem izrazu na bolnikovem obrazu; ali pa smo naleteli na odpor, ki ga bo mogoče premagati šele pozneje; stojimo pred novim slojem, v katerega še ne moremo prodreti – in tudi to lahko razberemo z izraza na bolnikovem obrazu, ki je napet in priča o duhovnem naporu [str. 265]. Mogoč pa je še tretji primer, ki prav tako pomeni oviro – in sicer zunanjo oviro, ne ovire v sami vsebini materiala. To se zgodi, če je moten bolnikov odnos do zdravnika in pomeni najhujšo oviro, na katero lahko naletimo. Toda v vsaki resnejši analizi lahko računamo nanjo.

Nakazal sem že [str. 242], kako pomembno vlogo ima osebnost zdravnika pri ustvarjanju motivov, ki naj bi premagali psihično moč odpora. V ne tako redkih primerih, posebej pri ženskah in ko gre za razjasnjevanje erotičnih miselnih tokov, postane sodelovanje bolnikov osebna žrtev, ki jo mora poplačati kakršnokoli nadomestilo za ljubezen. Težave, ki jih premaguje zdravnik, in njegova potrpežljiva prijaznost morajo zadoščati za takšno nadomestilo.

Če je to razmerje bolnice do zdravnika moteno, odpove tudi pripravljenost bolnice; če želi zdravnik povprašati o naslednji patogeni ideji, to pri bolnici prepreči zavest o pritožbah proti zdravniku, ki so se nakopičile v njej. Po mojih izkušnjah se ta ovira pojavi v treh poglavitnih primerih.

(1) Pri osebni odtujitvi – če se, na primer, bolnica čuti zapostavljeno, če ima občutek, da se jo premalo ceni ali da se jo žali, ali pa če je slišala kaj neprijetnega o zdravniku in metodi zdravljenja. To je najmanj resen primer. Oviro je mogoče brez težav premagati s pogovorom in razlago, čeprav se lahko občutljivost in nezaupanje histeričnih bolnikov občasno izrazita v neslutnih dimenzijah.

(2) Če se bolnice polasti strah, da se preveč navaja na zdravnika osebno, da izgublja svojo samostojnost v odnosu do njega in da lahko postane celo seksualno odvisna od njega. Ta primer je pomembnejši, saj so njegove determinante manj individualne. Povod za to oviro je posebna zaskrbljenost, ki je v sami naravi terapije. Bolnica ima zdaj nov motiv za odpor, ki se izrazi ne le v odnosu do določene reminiscence, ampak ob vsakem poskusu zdravljenja. Bolnica običajno toži o glavobolu, če začnemo s tehniko pritiska. Njen novi motiv za odpor ostaja namreč večinoma nezaveden in ga izrazi z oblikovanjem novega histeričnega simptoma. Glavobol pomeni odpor, da bi dopustila vplivati nase.

(3) Če se bolnica prestraši, ko ugotovi, da na osebnost zdravnika prenaša mučne predstave, ki se pojavljajo iz vsebine analize. To je pogost in v nekaterih analizah v resnici reden pojav. Transfer⁴⁷ v odnosu do zdravnika je posledica *napačne povezave* (prim. [1895 d], str. 121 [ž. i., str. 56]).⁴⁸ Na tem mestu moram navesti primer. Pri eni od mojih bolnic je bil vir določenega histeričnega simptoma želja, ki jo je imela pred mnogimi leti in ki jo je takoj pregnala v nezavedno, da bi jo možki, s katerim se je takrat pogovarjala, krepko objel in poljubil. Nekoč se je, po končani uri, prebudila v njej podobna želja v zvezi z mano. Bila je zgrožena, ponoči ni mogla spati in je bila prihodnjo uro, čeprav ni zavrnila zdravljenja, popolnoma neuporabna za delo. Potem ko sem odkril oviro in jo odstranil, se je delo znova nadaljevalo; in poglej poglej, želja, ki je tako zelo prestrašila bolnico, se je pojavila kot naslednja med njenimi patogenimi spomini, kot tista, ki jo je zdaj zahteval logični kontekst. Zgodilo se je torej takole: najprej se je v bolničini zavesti pojavila vsebina želje, ne pa tudi spomini na

47. [Tu se izraz »transfer« prvič pojavi v psihoanalitičnem smislu, čeprav je uporabljen v veliko ožjem smislu, kot v Freudovih poznejših spisih. Za nekoliko drugačno rabo termina prim. poglavje VII, odstavek C, v *Razlagi sanj* (1900 a), *Studienausgabe*, 2. zv., od str. 536 naprej. Naslednje mesto, na katerem se Freud potem ukvarja s temo »transferja«, je mogoče najti proti koncu zadnjega dela v analizi primera »Dora« (1905 e), *Studienausgabe*, 6. zv., od str. 180 naprej.]

48. [Freud usmerja tu na dolgo opombo v analizi primera gospe Emmy, v kateri izčrpno poroča o primeru »napačne povezave« in razpravlja o »prisili k asociacijam«. – Že prej je o tej temi razpravljal v zvezi s prisilnimi predstavami v svojem delu o »Obrambnih nevropsihozah« (1894 a), na začetku odstavka II.]

spremljajoče okoliščine, ki bi to željo lahko premestili v preteklost. Zdaj prisotna želja se je, zahvaljujoč prisili do asociacij, ki je vladala v njeni zavesti, navezala na mojo osebnost, ki je lahko bolnico legitimno zaposlovala; in ta mezalianza – ki jo označujem kot napačno povezavo – je izzvala enak afekt, ki je bolnico svoj čas prisilil k temu, da je pregnala to prepovedano željo. Odkar sem to odkril, lahko vselej, ko je moja osebnost na podoben način vpletena, domnevam, da je spet prišlo do transferja in do napačne povezave. Začuda pa bolnica vsakič znova postane žrtev prevare.

Ni mogoče končati nobene analize, če ne znamo opraviti z odporom, ki je razviden iz teh treh primerov. Toda tudi k temu lahko najdemo pot, če se odločimo, da bomo ta novi simptom, ki je bil proizveden po starem vzorcu, obravnavali enako kot stare simptome. Naša prva naloga je poskrbeti, da se bolnica zave »ovire«. Pri eni od mojih bolnic, na primer, je tehnika pritiska nenadoma odpovedala. Imel sem razlog domnevati, da gre za nezavedno idejo, podobno spodaj omenjeni (2), in ob prvem poskusu sem se nanjo odzval s presenečenjem. Dejal sem ji, da se je morala pojaviti ovira, ki preprečuje nadaljevanje zdravljenja, da pa ima tehnika pritiska vsaj to moč, da ji bo pokazala to oviro. Pritisnil sem na njeno glavo in presenečeno je dejala: »Vidim vas, da sedite tu na sedežu; to je vendar neumnost. Kaj naj to pomeni?« – Zdaj sem ji to lahko pojasnil.

Pri drugi bolnici se je zgodilo, da se »ovira« ni pojavila neposredno po mojem pritisku, toda vsakič sem jo lahko dokazal, če sem bolnico vodil nazaj do tistega trenutka, v katerem je nastala. Tehnika pritiska nam je znova prinesla nazaj ta trenutek in nas ni pri tem nikoli izneverila. Ko je bila ovira odkrita in dokazana, je bila odpravljena prva težava. Toda ostala nam je še večja. Skrivala se je v tem, da je bilo treba bolnico spodbuditi, da bi nam razkrila, kje pridejo v poštev na videz osebni odnosi in kje tretja oseba sovпада z osebnostjo zdravnika. Na začetku sem bil prav nejevoljen zaradi tega kopičenja mojega psihičnega dela, dokler nisem uvidel zakonitosti celotnega procesa; takrat sem tudi opazil, da takšen transfer ne prinaša nobenega znatnejšega dodatnega dela k temu, kar moram opraviti. Za bolnico je delo ostalo enako: premagati je na primer morala mučen afekt, da je lahko nekaj časa gojila tovrstno željo; in zdelo se je, da je za uspeh zdravljenja popolnoma vseeno, ali jemlje ta psihičen odpor za temo svojega dela v zgodovinskem primeru ali v zdajšnjem, povezanem z mano. Tudi bolniki so se postopoma naučili uvideti, da gre pri takšnih transferjih v odnosu do osebnosti zdravnika za prisilo in za prevaro, ki izgine, ko je analiza končana. Vendarle pa menim, da bi jim, če jim ne bi pojasnil narave »ovire«, preprosto dal nov histerični simptom – čeprav v milejši obliki – v zamenjavo za drugega, ki se je razvil spontano.

Zdaj je po mojem mnenju dovolj navedb o tem, kako potekajo analize te vrste in kakšne izkušnje sem si pri tem pridobil. To, kar sem povedal, morda prikaže nekatere stvari bolj zapletene, kot so v resnici. Mnoge težave se namreč razrešijo same po sebi, ko se znajdemo sredi takšnega dela. Težav pri delu nisem našteval zato, da bi zbudil vtis, kako se, v luči zahtev, ki jih zdravniku in bolniku nalaga katarzična analiza, te spleča lotiti samo v najredkejših primerih. Dopuščam, da moje zdravniško ravnanje usmerja nasprotna postavka. – Res pa je, da ne morem naštetih najdoločnejših indikacij za uporabo katarzične metode, opisane na teh straneh, ne da bi se lotil pregleda najpomembnejše in najboljše teme v terapiji nevroz nasploh. V svojih mislih sem pogosto primerjal katarzično psihoterapijo s kirurškimi posegi. Svoje zdravljenje sem označil kot *psihoterapevtske operacije*; primerjal sem jih z odprtjem votline, napolnjene z gnojem, z izpraskanjem rakastega mesta ipd. Analogija te vrste ni toliko upravičena zaradi odstranitve tistega, kar je bolezensko, kot zaradi vzpostavitve boljših pogojev, ki usmerjajo proces k ozdravitvi.

Če sem svojim bolnikom obljubil pomoč ali izboljšanje s sredstvi katarzičnega zdravljenja, sem moral vedno znova poslušati njihove očitke: »Saj vendar sami pravite, da je moje trpljenje najbrž povezano z mojimi razmerami in z dogodki v mojem življenju. Teh seveda vi ne morete spremeniti. Na kakšen način mi torej želite pomagati?« Na to sem lahko odgovoril: »Seveda ne dvomim, da bi bilo usodi lažje odpraviti vaše trpljenje kot meni. Toda sami se boste lahko prepričali, da je mogoče veliko pridobiti že s tem, če nam bo uspelo spremeniti vaše histerične težave v navadno nesrečo. Z duševnim življenjem,⁴⁹ ki smo mu povrnili zdravje, se boste lahko lažje branili pred to nesrečo.«

Prevedla Marija Javornik

49. [Namesto te besede je v izdajah pred letom 1925 zapisano »živčni sistem«. S tem popravkom je Freud jasno pokazal, da je v svojem razmišljanju v tem času zapustil nevrologijo in se dokončno zapisal psihologiji. V času, ko so nastajale *Študije*, je bil – kot Breuerjev in Brückejev učenec in zavezan fizikalistični tradiciji Helmholtzeve šole – še prepričan o tem, da je tudi psihopatološka stanja mogoče konec koncev pojasniti fiziološko, torej fizikalno in kemično. Njegova takratna prizadevanja, da bi duševne pojave opisoval dosledno nevrološko, so dosegla vrhunec v »Osnutku« (1950 a [1895]), napisanem kmalu po *Študijah*, toda objavljenem šele postumno, ki pa jih je opustil nedolgo zatem. V petem poglavju svoje knjige o *Šali* (1905 c, *Studienausgabe*, 4. zv., str. 139) je Freud eksplicitno ugotovil, da živčnih vlaken oz. nevronov ne bo več poskušal enačiti s psihičnimi asociacijskimi tirnicami. Dejstvo, da se pomen prej omenjenega stavka z na prvi pogled radikalno korekturo ne spremeni, kaže, v kolikšni meri je bila stara nevrološka terminologija že takrat uporabljena le še podobno kot ovoj.]

POVZETKI

KRŠČANSTVO, DEJANJE IN ZLO

Slavoj Žižek

UDK: 159.964.2

Krščanstvo pomeni nastop čudežnega dogodka, ki zmoti ravnotežje in iztiri uravnovešeni krogotok poganškega univerzuma. Ta prekinitev krožne logike prinaša nek »odklop« iz hierarhičnega družbenega reda, nek radikalni izbris, prek aktivnega dela ljubezni vodi v »novo stvaritev«, novo alternativno skupnost, nov Zakon. Se je pri tem mogoče izogniti začaranemu nadjazovskemu krogu Zakona in njegove transgresije? Avtor s pomočjo lacanovskih formul seksuacije pokaže, da obstajata dva načina subvertiranja zakona, »moški« način inherentne transgresije Zakona, ko konec koncev žrtvujemo v imenu Reči, ki sama ni žrtvovana, in »ženski«, ko žrtvujemo tudi Reč samo – to radikalno dejanje žrtvovanja tistega, kar je subjektu najdražje, to medejsko dejanje »prizadetja samega sebe«, ki je konstitutivno za subjektivnost kot tako, je, paradokсно, mogoče najti tako v mnogih nedavnih filmih kot tudi v romanu *Ljubljena* Toni Morrison.

Ključne besede: krščanstvo, poganstvo, židovstvo, ljubezen, Zakon, želja, užitek, dejanje, zlo, Lacan, sv. Pavel, Antigona, Medeja, Toni Morrison

PASSAGE À L'ART ALI UMETNOST KOT DEJANJE

Alenka Zupančič

UDK: 111.852:7

Tekst izhaja iz specifičnih estetskih učinkov določenih etičnih situacij (»sublimni blesk« etičnih junakov) in razčlenjuje razloge in implikacije te vozalne točke estskega in etičnega. Pokaže, kako je umetnost v nekem trenutku sama začela preizpraševati ta vozle in da bolj ko je šla v smeri razmejčitve

svojega polja od polja »morale«, bolj se je v samem njenem osrčju pojavilo vprašanje dejanja, umetniškega dela kot dejanja. V nadaljevanju je to specifično gibanje razdelano skozi vprašanje forme kot »estetskega momenta« etičnega in v navezavi na filozofijo I. Kanta.

Ključne besede: umetnost, sublimno, dejanje, subjekt, forma, univerzalno

BENTHAMOVA AVTO-IKONA, ALI O NADALJNI UPORABNOSTI MRTVIH ZA ŽIVE

Miran Božovič

UDK: 13

Medtem ko si večina filozofov, ki premišljajo o smrti, praviloma beli glavo z usodo duše po smrti telesa, pa Benthama v Avto-ikoni zanima prav samo mrtvo telo, se pravi telo, ki ga je zapustila njegova duša. Če se skladno s tem premišljanja filozofov o smrti največkrat iztečejo v meditacije o nesmrtnosti duše, medtem ko jih posmrtna usoda telesa sploh ne zanima, pa so, po drugi strani, Benthamova premišljanja o smrti prav meditacije o mrtvem telesu – in sicer v prvi vrsti o njegovem lastnem mrtvem telesu –, medtem ko ga duša in njena morebitna nadaljnja usoda sploh ne zanima.

Ključne besede: avto-ikona, smrt, telo, utilitarizem

O WITTGENSTEINOVEM KONCEPTU »VZNIK ASPEKTA«

Marjan Šimenc

UDK: 81:1

- Članek analizira koncepta vznika aspekta in stalne percepcije aspekta, ki ju Wittgenstein vpelje ob slavni sliki zajca-race. Njeno jedro je v tem, da sliko lahko vidimo na različne načine, enkrat kot zajca, drugič kot raco, čeprav se slika sama ni spremenila. Standardna interpretacija »vznika aspekta« gre v

smer jezikovne igre in oblike življenja, kajti videnje ni zasebna zadeva in ga ni mogoče razložiti z imaginarnim notranjim objektom. Vendar se za analizo, ki hoče videnje zvesti na jezikovne tehnike in samoumevne načine delovanja, zdi, da v procesu zvajanja notranjega na zunanje izgubi nekaj pomembnega. Po tej interpretaciji je to objekt a, ki je sam sicer res proizvod jezika, vendar nanj ni zvedljiv.

Ključne besede: vznik aspekta, konstantna percepcija aspekta, jezikovna igra, imaginarni notranji objekt, objekt a

UDEJANJENJE POSAMEZNIKOVE SVOBODE SKOZI TRIADO »ABSTRAKTNO PRAVO«—»MORALNOST«—»NRAVNOST«

Dragana Kršić

UDK: 340.12

Skozi podrobno branje triade »Abstraktno pravo«—»Moralnost«—»Nравnost« iz Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava* skuša avtorica pokazati, na kakšen način Hegel razume udejanjenje posameznikove svobode. Svoboda je za Hegla vselej svoboda posameznika, vendar pa mora ta posameznik za to, da bi udejanjil svojo lastno svobodo, narediti nek »izstopni korak«. Kar posameznik je, je niz njegovih delovanj. Prav tako, v nasprotju s prevladujočim mnenjem, pokaže, da kritika pogodbenega in moralnega stališča, ki ju Hegel razvije v prvih dveh delih *OČFP*, že vsebuje njegovo afirmativno stališče, ki je v tem, da Hegel, kot Kantov dedič, v svoji teoriji нравnosti sicer izhaja iz subjekta kot merila vsega, pri čemer je ključni dodatek v tem, da se zanj vsakega posameznikovega delovanja drži neka občost, neka simbolna dimenzija, ki prinaša hkrati tudi tisto vsebino, ki manjka Kantovemu praznemu formalizmu.

Ključne besede: Hegel, posameznik, svoboda, pravo, moralnost, нравnost, Kant

DEDIŠČINA ROUSSEAUJEVE LINGVISTIKE

Uroš Grile

UDK: 81

Avtor se najprej ukvarja z vprašanjem, koliko je Rousseaujev *Esej o izvoru jezikov* anticipiral razvoj strukturalne lingvistike in ali sploh lahko govorimo o Rousseaujevi lingvistiki. Ob tem izpostavi multidiskurzivno naravo Rousseaujevega mišljenja, ki je slednjega naredila za očeta humanistike. Prav to je izkoristil Jacques Derrida, ki je podal eno najodmevnejših interpretacij Rousseauja. Toda že ob sami odločitvi za Rousseauja kot enega izmed zanj privilegiranih avtorjev mora Derrida odgovoriti na pomembno vprašanje primera in izbire. Derrida odgovarja na svoj način: odločitev za Rousseauja nastopi vzporedno z odločitvijo za Saussura in Lévi-Straussa.

Ključne besede: lingvistika, Rousseau, izvor jezikov, Saussure, Derrida

ROUSSEAUJEV ESEJ O MELODIJI IN GLASBENEM POSNEMANJU

Matjaž Barbo

UDK: 78.01

Poglavja o glasbi, ki tvorijo drugi del Rousseaujevega *Eseja o izvoru jezikov*, je avtor zasnoval kot kritiko Rameaujevih glasbeno-teoretskih konceptov. Pri tem je izhajal iz istega antinomičnega para harmonija-melodija, le da je za razliko od Rameauja postavil za primarno melodijo kot vir velikih učinkov glasbe. Zavrnil je tudi Rameaujevo prepričanje o objektivni realnosti zvokov in spodbijal njegovo utemeljevanje mola. Zlasti je močno zaznamoval naslednje generacije glasbenikov z mnenjem, da naj bi v glasbi čustva nadvladovala razum.

Ključne besede: glasba, muzikologija, posnemanje, harmonija

ABSTRACTS

CHRISTIANITY, DEED AND EVIL

Slavoj Žižek

Christianity is the miraculous Event that disturbs the balance and derails the balanced circuit of the pagan universe. This break with circular logic introduces a certain »unplugging« from the hierarchical social order, a radical »wiping the slate clean«, it leads through a work of love to a »new creation«, a new alternative community, to new Law. Is it possible here to bypass the vicious circle of Law and its transgression? The author shows, with the help of Lacan's formulae of sexuation, that there are two ways of subverting the Law, the »masculine« way of inherent transgression of Law, when we ultimately sacrifice in the name of the Thing which is itself not sacrificed, and the »feminine« way of sacrificing the Thing itself – a radical self-sacrifice of that which is most precious to the subject, a medean act of »striking at oneself« which is constitutive of subjectivity as such, which can be found, paradoxically, in many recent movies as well as in Toni Morrison's novel *Beloved*.

Key words: Christianity, paganism, Judaism, love, Law, desire, enjoyment, deed, evil, Lacan, Saint Paul, Antigone, Medea, Toni Morrison

PASSAGE À L'ART: ART AS ACT

Alenka Zupančič

The paper takes as its starting point a specific »aesthetic effect« of certain ethical situations (the »sublime splendour« of ethical heroes), and examines the reasons and the implications of this nodal point of ethics and aesthetics. It shows how, at a certain moment, art itself began to interrogate this complicity, and that the more it tried to delimit its own field from the field of »morality«, the more it was confronted in its very core with the question of an act, i.e.

of a work of art as an act. This specific movement is then elaborated via the problem of form as the »aesthetic moment« of the ethical, and in relation to Kantian philosophy.

Key words: art, sublime, act, subject, form, universal

JEREMY BENTHAM'S AUTO-ICON,
OR FURTHER USES OF THE DEAD TO THE LIVING

Miran Božovič

While other philosophers, when reflecting on death, are mostly concerned with the destiny of the soul after the death of the body, Bentham, in *Auto-icon*, is concerned exclusively with the destiny of the dead body, that is, the body which the soul has left. Whereas, accordingly, other philosophers' reflections on death most often take the form of meditations on immortality of the soul, while completely disregarding the post-mortem fate of the body, Bentham's own reflections on death take the form of meditations on the body – first and foremost on his own dead body – disregarding completely the soul and its destiny.

Key words: auto-icon, death, body, utilitarianism

ON WITTGENSTEIN'S CONCEPT OF »ASPECT-DAWNING«

Marjan Šimenc

In order to investigate the phenomenon of aspect seeing in Section XI of the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein introduces Jastrow's famous duck-rabbit figure. The basic interpretative problem connected with this picture is that although it is the same, we see it differently. The standard line of investigation explains the phenomenon by analyzing it in terms of language games and complex social praxis: seeing is not a private affair and Wittgenstein's point is that the process of perception does not involve an internal visual image

produced in a subject by the influence of external objects. The author tries to show in his paper that something important might be lost in this transition from private internal object to public external practice. In his interpretation, this is the Lacanian object *petit a* which is a product of linguistic practice yet is not reducible to it.

Key words: aspect-dawning, continuous aspect perception, language games, imaginary internal object, object *a*

THE ACTUALIZATION OF FREEDOM OF THE INDIVIDUAL THROUGH THE TRIAD OF »ABSTRACT RIGHT«-»MORALITY«-»ETHICAL LIFE«

Dragana Kršič

Through the detailed reading of the triad of »Abstract Right«-»Morality«-»Ethical Life« from Hegel's *Elements of the Philosophy of Right* the authoress tries to show how Hegel understands the actualization of freedom of the individual. Freedom for Hegel is always freedom of an individual, but in order to actualize his or her own freedom, an individual has to »step out«. The individual is nothing but his/her set of deeds. In contrast to the prevailing opinion, the authoress shows that Hegel's critique of contractual viewpoint and the viewpoint of morality presented and elaborated in the first two parts of *Elements of the Philosophy of Right* already includes Hegel's affirmative theory. In his theory of ethical life, Hegel, as Kant's true heir, originates from the subject as the measure of everything, but with the key addition that every act of the individual contains universality, symbolic dimension, which brings in that content which lacks Kantian empty formalism.

Key words: Hegel, individuum, freedom, right, morality, ethical life, Kant.

ROUSSEAU'S LINGUISTIC HERITAGE

Uroš Grile

The author deals with the question of the extent to which Rousseau's *Essay on the origin of languages* anticipated the development of structural linguistics and whether we could speak about the Rousseau's linguistics. Besides, he reveals the multidiscursive nature of Rousseau's thought, which made him the father of the humanistics. That was used by Jacques Derrida, who presented one of the most famous interpretations of Rousseau. However, since Derrida recognises Rousseau as one of his privileged authors, he has to answer the important question of example and choice. Derrida answers in his own way: the decision for Rousseau appears simultaneously with the decision for Saussure and Lévi-Strauss.

Key words: linguistics, Rousseau, origine of languages, Saussure, Derrida

ROUSSEAU'S ESSAY ON MELODY AND MUSICAL IMITATION

Matjaž Barbo

The chapters on music which comprise the second part of Rousseau's *Essai sur l'origine des langues*, were conceived by the author as a criticism of Rameau's theoretical concepts in music. Proceeding from the same pair of antonyms: harmony-melody, in contrast to Rameau he placed melody as the primary source of the great effects of music. He rejected Rameau's belief in the objective reality of sound and disputed the latter's argument over the minor key. Future generations of musicians were influenced in particular by his opinion that in music feelings prevail over reason.

Key words: music, musicology, melody, imitation, harmony

Kant
KRITIKA PRAKTIČNEGA UMA

Jacques Lacan
SPISI

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE II.

Zbornik
DAS UNHEIMLICHE

Stojan Pelko
OČIVIDCI

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE I.

Jelica Šumič-Riha
AVTORITETA IN ARGUMENTACIJA

Zbornik
PRIMER SCHREBER

Jacqueline Rose
ŽENSKOST IN NJENO NELAGODJE

Zbornik
FILOZOFIJA V OPERI II.

Zbornik
CLAUDEL Z LACANOM

Jacques Lacan
SEMINAR XI - ŠTIRJE TEMELJNI
KONCEPTI PSIHOANALIZE

Spinoza
DVE RAZPRAVI

Alain Badiou
ETIKA

RAZPOL 9

RAZPOL 10

Zbornik
ARGUMENT ZA STRPNOST

Slavoj Žižek
KUGA FANTAZEM

Zbornik
PISAVA IN TRANSCENDENTALNO

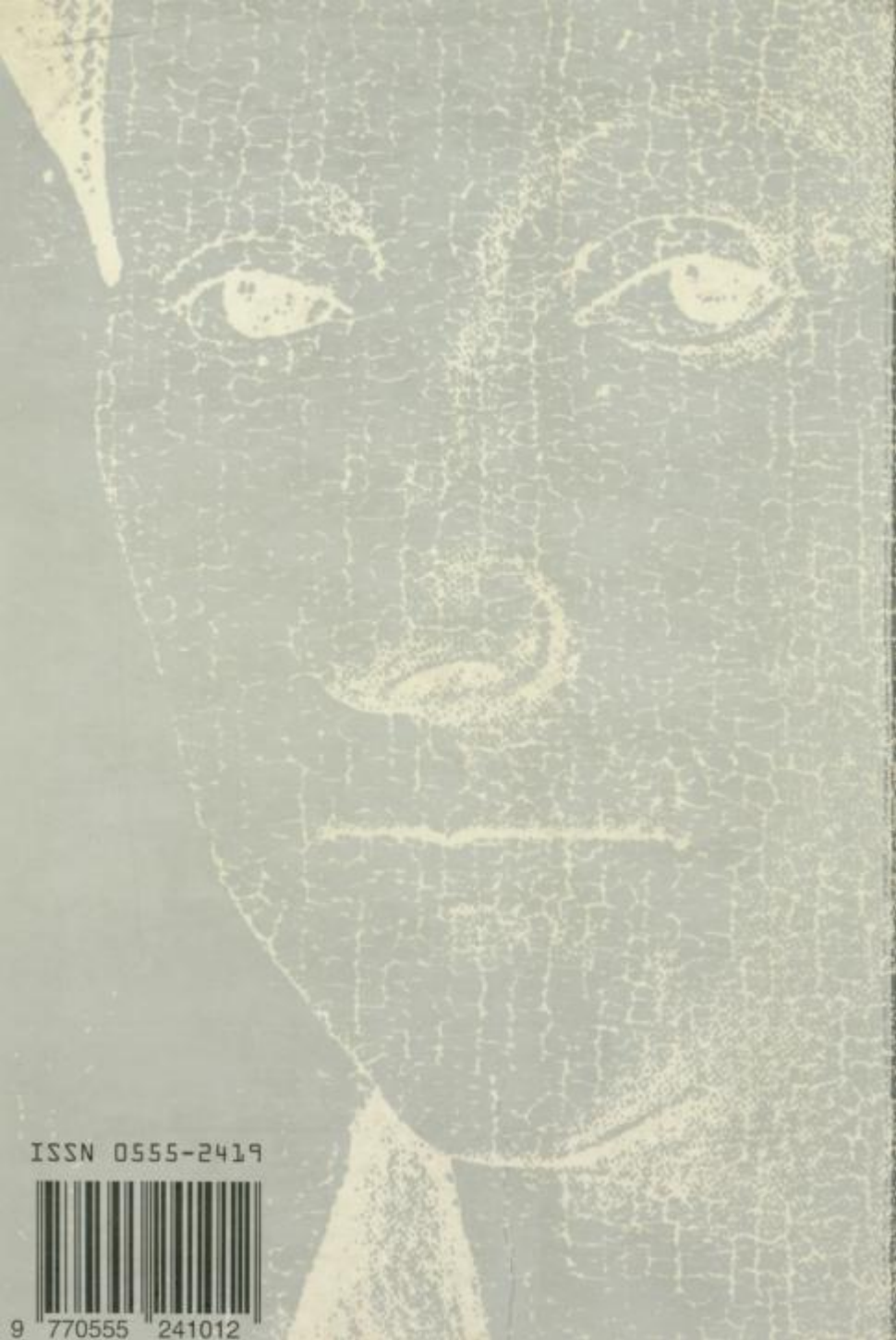
Jacques Derrida
O GRAMATOLOGIJI

G. W. F. Hegel
FENOMENOLOGIJA DUHA

G. W. F. Hegel
UM V ZGODOVINI

Jacques Derrida
O DUHU

Alain Badiou
SVETI PAVEL



ISSN 0555-2419



9 770555 241012