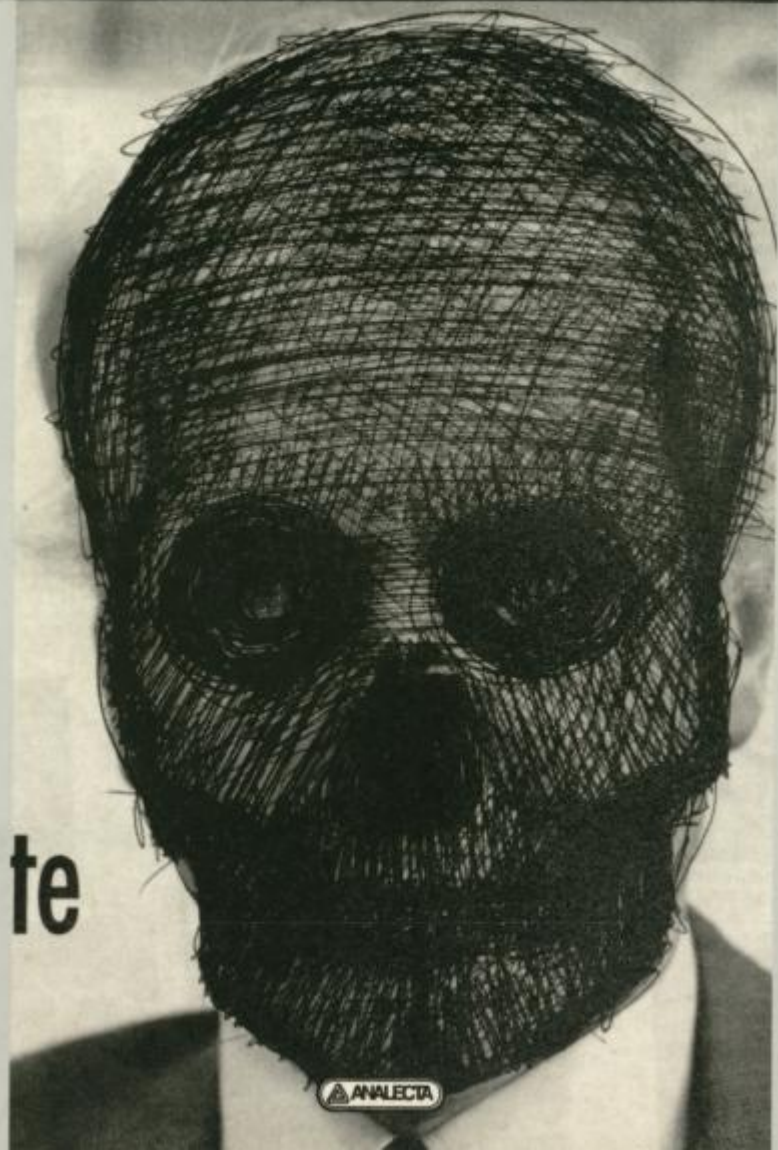


RAZPOL

12

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



te

ANALECTA

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE I.

Freud in Lacan
ŽENSKA SEKSUALNOST

Otto Weininger
SPOL IN ZNAČAJ

Zbornik
FILOZOFIJA SKOZ PSIHOANALIZO

Alenka Zupančič
ETIKA REALNEGA

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 10

Zbornik
ARGUMENT ZA STRPNOST

Slavoj Žižek
KUGA FANTAZEM

KAZALO

Komentarji

Jacques Lacroix, <i>Travaux de la Commission</i>	21
Aleksa Zupancič, <i>Komentarji na delo Jacquesa Lacroixa</i>	21

Elaški

Sigmund Freud, <i>Wahrnehmung und Aufmerksamkeit</i>	69
Sigmund Freud, <i>Die Verdrängung</i>	107

Kritike

Walter Benjamin, <i>Über den Begriff des Kunstwerks</i>	119
Jacques Derrida, <i>La différance</i>	131
Chantal Han, <i>Die Unmöglichkeit der Sprache</i>	131

Kritični pregled

Chantal Han, <i>Die Unmöglichkeit der Sprache</i>	131
Jacques Derrida, <i>La différance</i>	131
Walter Benjamin, <i>Über den Begriff des Kunstwerks</i>	119
Sigmund Freud, <i>Die Verdrängung</i>	107
Sigmund Freud, <i>Wahrnehmung und Aufmerksamkeit</i>	69



P002030P1

Mreža *Scilicet II* obsega poleg *Ornjcar?*, 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

Komedija

- Jacques Lacan, *Tvorbe nezavednega* 5
Alenka Zupančič, *Komična razsežnost psihoanalitičnega
izkustva* 51

Klinika

- Sigmund Freud, *Vražja nevroza iz sedemnajstega stoletja* 69
Sigmund Freud, *Poročilo o primeru paranoje,
ki nasprotuje psihoanalitični teoriji* 107

Nasilje

- Walter Benjamin, *H kritiki nasilja* 119
Jacques Derrida, *Kozmopoliti vseh dežel, še en napor!* 143
Günter Hartung, *Etos filozofskega raziskovanja* 161

Razsvetljenstvo

- Miran Božovič, *Despotizem telesa pri Diderotu* 197
Zdravko Kobe, *Kantov senzacionizem
in Tetensova vzpodbuda* 217

Tragedija

- Slavoj Žižek, *Edini dobri bližnjik je mrtvi bližnjik* 171

- Povzetki 303

- Abstracts 306

Jacques Lacan

TVORBE NEZAVEDNEGA*

Ustavi konje!

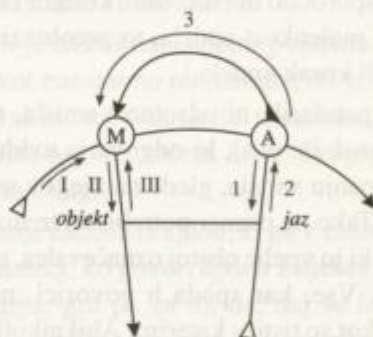
Izgnati témo mišljenja

Queneau mi je povedal zgodnico

Stroj za šale

Drugi med realnim in simbolnim

Duh fare



Danes vam bom povedal nekatere zelo pomembne reči.

Zadnjič smo ostali pri funkciji subjekta v šali, pri čemer smo poudarili težo besede *subjekt*. Drzнем si upati, da zato, ker se je tu poslužujemo, ta beseda za vas še ni postala nekaj, ob kar si obrišete noge. Ko se poslužujemo besede subjekt, to navadno izzove žive,

* Pričujoči tekst je prevod zadnjih dveh predavanj prvega dela Lacanovega petega seminarja, *Les formations de l'inconscient* (Seuil, Pariz 1998). Celotni prvi del obravnava Freudovo teorijo vica in komičnega.

zelo osebne, včasih čustvene reakcije pri tistih, ki jim je pri srcu predvsem objektivnost.

Po drugi strani smo prišli do te vpadne točke, ki se umešča sem in jo imenujemo A – drugače rečeno, Drugi. Kot mesto koda je to mesto, kamor pride sporočilo, ki ga tvori vic, ko ubere pot, ki na naši shemi poteka od sporočila k Drugemu, in kamor se vpiše enostavno zaporedje označevalne verige kot temelja tega, kar se proizvede na ravni govora. Na tej ravni iz teksta stavka seva tisto nekaj bistvenega, kar smo imenovali malenkost-smisla [*le peu-de-sens*].

Ne da bi se ob tem zadržali, smo zadnjič le nakazali dejstvo, da Drugi uradno potrdi to malenkost-smisla nekega stavka, kar je pri šali vselej bolj ali manj očitno. Zadovoljili smo se s postavko, da tisto, kar se tu prenese od Drugega – v zanki, ki se vrne na ravni sporočila –, potrdi sporočilo in tvori šalo, kolikor Drugi, ki je sprejel to, kar se kaže kot malenkost-smisla, to preobrazi v tisto, kar smo dvoumno imenovali korak-smisla.¹

Kar smo s tem poudarili, ni odsotnost smisla, niti ni ne-smisel, temveč natanko *korak* [*le pas*], ki odgovarja uvidu v to, kar lahko razberemo o postopanju smisla, glede na njegov vselej metaforični in aluzivni značaj. Tako na primer potrebi, od trenutka, ko gre skozi dialektiko zahteve, ki jo vpelje obstoj označevalca, nikoli ne moremo zadostiti [*rejoint*]. Vse, kar spada h govorici, napreduje v nizu podobnih korakov kot so tisti, s katerimi Ahil nikoli, nikoli ne dohiti [*rejoint*] želve – prizadeva si znova ustvariti polni smisel, ki pa ga nikdar ne doseže in ki je vselej drugje.

1. *Le pas-de-sens*: v slovenščini se dvoumnost izgubi. Besedica *pas* ima v francoščini v osnovi dva pomena. Pomen nikalnice, kjer bi morali *pas-de-sens* prevesti z »ni-smisla« ali »brez-smisla«. Drug pomen (pravzaprav gre za drugo besedo, ki pa se piše na isti način) besedice *pas* pa je »korak«. Ko Lacan v predhodnjem predavanju vpelje to skovanko, izrecno poudari, da gre *pas* razumeti v pomenu koraka, zato smo se odločili za ta prevod. Vendar pa hkrati sam Lacan vseskozi igra na dvoumnost omenjenega sozvočja, s čimer sugerira, da v šali ta »brez-smisla« pravzaprav funkcionira ali se izkaže za »korak-smisla«. To dvoumnost je potrebno imeti pred očmi tudi za razumevanje nadaljevanja.

V zadnji četrtini mojega prejšnjega predavanja smo prišli prav do te sheme. Menda je bila ta zadnja četrtina že malce utrujena. Nekateri so mi rekli, da nisem končeval stavkov. A ko sem prebral svoj tekst, se mi ni zdelo, da bi stavkom manjkalo rep. Ker se skušam po korakih pognati v nekaj, kar je težko sporočljivo, je seveda neizogibno, da pride do takšnih spotikanj. Opravičujem se, če se bo to dogajalo tudi danes.

1

Smo na točki, ko moramo izprašati funkcijo tega Drugega in, če naj rečem vse, njegovo bistvo v tisti prekoračitvi, ki smo jo v zadostni meri nakazali z besedami korak-smisla.

Ta korak-smisla je na nek način delna ponovna pridobitev idealne polnosti zahteve kot enostavno realizirane, od koder smo izhajali v naši dialektiki. S kakšno transmutacijo, transsubstanciacijo, subtilno operacijo obhajila, če naj tako rečem, lahko Drugi privzame ta korak-smisla? Kateri je ta Drugi?

Naše izpraševanje zadeva ta zglob, ki ga v zadostni meri nakazuje Freudova problematika, ko govori o vicu z njemu lastno zmožnostjo suspenzije vprašanja, gre pa za to, da, naj še tako berem – in to vsekakor počnem – različne poskuse, s katerimi so se tekom stoletij trudili pobliže opredeliti vprašanje-misterij vica, h kateremukoli avtorju se že obrnem, in tudi če se podam v plodno dobo, romantiko, dejansko ne vidim nikogar, ki bi mu uspelo vsaj zbrati skupaj prvotne, materialne elemente tega vprašanja.

Poglejte na primer sledeče, ob čemer se ustavi Freud. Po eni strani, pravi, z njemu lastno suverenostjo, ki je v takšnem kontrastu z običajno zardevajočo sramežljivostjo znanstvenega govora, *je duhovito zgolj tisto, kar spoznam za tako*. To imenuje nezvedljivi *subjektivni pogoj* duhovitosti. Subjekt je seveda tu kot tisti, ki govori, pravi

Freud. Po drugi strani pa poudari, da me takoj, ko imam pri sebi nekaj, kar pripada redu duhovitosti, zgrabi neučakanost, da bi to takoj preizkusil na Drugem – še več, da bi mu prenesel kontekst. To je celo pogoj, da lahko sam v polni meri užijem ugodje. In ob tem mi ne bi bilo težko v perspektivi pokazati igre zrcal, v kateri – ko povem smešno zgodbico in če resnično iščem izpolnitev, pomiritev, soglasje k svojemu ugodju v pristanku Drugega – na obzorju ostane dejstvo, da bo ta Drugi tudi sam zgodbico povedal naprej, jo prenesel drugim in tako dalje.

Vzemimo oba konca verige. Po eni strani je duhovito zgolj tisto, kar sam začutim kot tako. Toda po drugi strani ni v mojem lastnem pristanku na tem kraju ničesar zadostnega – ugodje v šali se dopolni zgolj v Drugem in prek Drugega. Recimo – pod pogojem, da zelo pazimo, kaj govorimo in da v to besedo ne položimo nobenega poenostavljanja –, da mora biti duhovitost sporočena [*communiqué*]. To predpostavlja, da besedi sporočanje puščamo neko odprtino, za katero ne vemo, kaj jo bo zapolnilo.

Freudovo opažanje nas torej postavi pred to bistveno vprašanje, ki ga že poznamo, namreč vprašanje tega, kaj je ta Drugi, ki je na neki način korelat subjekta. To korelacijo najdemo tu zatrjeno v pravi pravcati potrebi, ki sodi k temu fenomenu. Toda obliko tega razmerja subjekta do Drugega že poznamo, in sicer odkar smo tu vztrajali na nujnem modusu, v katerem nam naša refleksija ponudi termin subjektivnosti.

Namignil sem že na tisti ugovor, ki bi ga utegnili podati duhovi, šolani v neki določeni disciplini, in ki bi, sklicujoč se na to, da se psihoanaliza predstavlja kot znanost, vpeljali zahtevo, da govorimo zgolj o stvareh, ki jih je mogoče objektivirati, se pravi tistih, glede katerih obstaja soglasje izkustva. Že s samim dejstvom, da govorimo o subjektu, bi izkustvo postalo nekaj subjektivnega in neznanstvenega. To pomeni, da v termin subjekt vnesemo to predstavo, ki na neki ravni res obstaja v njem, namreč da tostran objekta – pri čemer

ravno omogoča, da slednji najde oporo; je torej toliko onstran objekta kot za njim – najdemo nekakšno nespoznavno substanco, nekaj, kar se upira objektivaciji, pri čemer bi vam vaša izobrazba, vaše psihološko znanje ponudilo celoten arzenal orožja za obrambo pred tem nečim. To se seveda izteče v še bolj vulgarne moduse ugovorov, v mislih imam identifikacijo termina subjektivno z deformirajočimi učinki, ki jih ima občutje na izkustvo drugega, pri čemer se zraven vpelje še ne vem kakšno prozorno utvaro, ki bi subjekt utemeljila na imanentnosti same zavesti, s čimer malce prenačljeno povzemajo temo kartezijanskega *cogita*. Skratka, ena zmešnjava za drugo. Tu so le zato, da se postavijo med nas in tisto, kar označujemo, ko v našem izkustvu izpostavimo subjektivnost.

Iz našega izkustva analitikov ni mogoče eliminirati subjektivnosti. Njen pojem se afirmira po poti, ki poteka povsem drugje kot tam, kjer bi mu lahko postavili ovire. Za analitika kot za tistega, ki napreduje po poti določenega dialoga, je subjektivnost nekaj, kar mora upoštevati v svojih izračunih, ko ima opravka s tem drugim, ki lahko med svoje vključi njegovo lastno napako, ne pa nekaj, kar si prizadeva izzvati kot subjektivnost. To je formula, ki vam jo predlagam in ki zagotovo izraža nekaj sprejemljivega, kar zagotavlja že najmanjša referenca na partijo šaha ali celo igro par – nepar.

Če jo postavimo v teh terminih, se zdi, da subjektivnost vznikne – brez potrebe bi tu ponavljal vse, kar sem že poudaril drugod – v stanju dvoboja. Odsev tega zagotovo opazimo v tem, do česar pride, ko imamo opravka s spopadom ali kamuflačo v boju ali v paradi. V svojem času sem to ponazoril z etološkimi primeri in menim, da ni potrebe, da bi to ponavljal. Medživalski boj oziroma medspolna parada nam predstavljata fenomene vzajemnega pristopa in fascinatorne erekcije, kjer se kaže nekakšna naravna sposobnost [*coaptation*]. Tako opažamo recipročna obnašanja, ki konvergirajo v objemu, torej na motorni ravni, ki jo imenujemo behavioristična. Pogled na žival, za katero se zdi, da pleše, je zagotovo osupljiv.

Hkrati pa to pušča določeno dvoumnost v pojmu intersubjektivnosti, ki lahko po tem, ko je v nekem trenutku vzniknila iz nasprotstva dveh subjektov, spet omedli, če lahko tako rečem, v naporu objektivacije. Vzajemno fascinacijo zlahka dojamemo enostavno tako, kot da je podvržena regulaciji nekega izoliranega cikla v instinktivnem procesu, ki, po stadiju zburjanja apetita, omogoči izpolnitev konsumacije in realizacijo iskanega cilja. Tu lahko vse zvedemo na nek vrojeni mehanizem podajanja štafetne palice, vse do tega, da to izbrišemo v splošni obskurnosti življenjske teleologije.

Povsem drugače se stvari odvijajo od trenutka, ko v ta problem vključimo kakršnekoli odpore v obliki označevalne verige. Označevalna veriga kot taka tu vpelje neko bistveno heterogenost. Heterogenost razumite tako, da je poudarek na *heteros*, kar v grščini pomeni *navdihnjeno*, pravi latinski sprejem te besede pa je ostanek, rezidij. Čim v igro stopi označevalec, čim se dva subjekta naslavljata in nanašata drug na drugega prek posredništva označevalne verige, imamo opravka z nekim preostankom, in tedaj se vzpostavi subjektivnost nekega drugega reda, saj se nanaša na mesto resnice kot tako.

S tem pa moje vedénje ni več zapeljujoče,² temveč provokativno. Vanj je vključen A, to pa pomeni, da se mora tudi laž sklicevati na resnico in da se lahko za samo resnico zdi, da ne pripada registru resnice. Spomnite se tegale primera – *Zakaj mi govoriš, da greš v Krakov, če greš v resnici v Krakov?* To ima lahko za posledico, da resnica potrebuje laž. Še več, v samem trenutku, ko položim karte na mizo, me moja dobra vera postavi v odvisnost od odobravanja Drugega, saj ta lahko namerava presenetiti mojo igro prav v trenutku, ko mu pokažem svoje karte. Tudi razlikovanje med izzivanjem in varanjem je tu na milost in nemilost prepuščeno nezanesljivosti Drugega.

2. *Leurrant*: od *leurrer*, vabiti, mamiti, slepiti. Lacan ima v mislih živalski modus »zapeljevanja«.

Te bistvene dimenzije so očitne v enostavnem in vsakdanjem izkustvu. Pa vendar, čeprav so vtikane v naše vsakdanje življenje, se nam dogaja, da jih obidemo, če nam analitično izkustvo in freudovska pozicija ne pokažeta, kako ta hetero-dimenzija v svoji avtonomiji igra čisto sama. Dokler se ne bomo dotaknili tega in to dojeli, bomo še naprej verjeli, da je označevalec tu zato, da služi izlivom zavesti.

Vsa freudovska misel je prepojena s heterogenostjo označevalne funkcije, namreč z radikalnim značajem razmerja subjekta do Drugega, kolikor govori. Ta heterogenost pa je bila do Freuda zakrita z dejstvom, da smo brez rezerve sprejemali, kako, če naj tako rečem, subjekt govori po svoji vesti, dobri ali slabi, kako nikoli ne govori brez določenega namena pomenjanja in kako se ta namen nahaja za njegovo lažjo – ali njegovo odkritostjo, to ni pomembno. Toda ta namen je enako ničev, pa naj subjekt verjame, da laže ali da govori resnico, kajti nič manj se ne slepi, ko se trudi nekaj priznati, kot ko se trudi varati.

Namen se je doslej mešalo z dimenzijo zavesti, kajti zdelo se je, da je zavest inherentna temu, kar je imel subjekt povedati kot pomen.

Najmanj, kar je doslej veljalo za nespodbitno, je to, da je imel subjekt vselej povedati nek pomen in da mu je bila prav zato inherentna dimenzija zavesti. Ugovori témi freudovskega nezavednega so svoj poslednji vzvod vselej našli prav v tem. Kako pred Freudom predvideti obstoj *Traumgedanken*, misli sanj, kot nam jih predstavi on, razširjeni občutek pa jih dojema kot misli, ki niso misli? Prav zato je zdaj nujno, da se lotimo pravega pravcatega izganjanja téme mišljenja.

Če téma kartezijanskega *cogita* zagotovo ohranja vso svojo moč, pa njena škodljivost, če naj tako rečem, v tem primeru izhaja od tod, da vselej ostaja ukripljena navznoter. Ta *mislím, torej sem* je težko zgrabiti na konici njegovega vzvoda, in morda je dejansko zgolj šala. Toda pustimo ga na njegovem področju, kajti ne gre nam za to, da bi razodevali razmerja med filozofijo in šalo. Kartezijanski *cogito* dejan-

sko v zavesti vsakega od nas ni izkušen kot *mislim, torej sem*, temveč kot *sem, kot mislim*, kar seveda zadaj predpostavlja *sem, kot diham*.³

Ob tem zadošča, da imamo že najmanjše reflektirano izkustvo tega, na kar se opira miselna dejavnost naše okolice. Ker smo učeni ljudje, vzemimo tiste, ki so vpreženi v velika znanstvena dela. Hitro si lahko ustvarimo predstavo o tem, da v povprečju v tem kognitivno telesu ne deluje bistveno več misli kot v telesu katerekoli gospodinje, ki se sooča s kar najbolj bazičnimi nujnostmi. Dimenzija mišljenja nima na sebi nobenega opravka s pomembnostjo diskurza, ki se na ta način prenaša. Še več, bolj je ta diskurz koherenten in konsistenten, bolj se zdi, da se lepo ujema z odsotnostjo tega, kar bi lahko smiselno definirali kot vprašanje, ki si ga subjekt zastavlja glede svoje eksistence kot subjekta.

Konec koncev smo tu znova soočeni s tem, da v nas nek subjekt misli, in sicer misli v skladu z zakoni, ki se izkažejo za enake zakonom organizacije označevalne verige. Ta označevalec v akciji se v nas imenuje nezavedno. Tako ga označi Freud. Je tako zelo poprvtoten [*originalisé*] in ločen od vsega, kar tvori igro tendence, da nam Freud v tisoč različnih oblikah ponavlja, da gre za *neko drugo psihično sceno*. V *Traumdeutung* se ta izraz nenehno ponavlja.

Dejansko si zadevni izraz Freud sposodi pri Fechnerju, in imel sem že priložnost poudariti singularnost fechnerjevskega konteksta, ki se še zdaleč ne zvede na opazko o psiho-fizičnem paralelizmu, kot tudi ne na nenavadne hipoteze, v katere se je podal zaradi svoje trditve o obstoju domene zavesti. Izraz *druga psihična scena*, ki ga Freud vzame iz svojega poglobljenega branja Fechnerja, sam vselej

3. *Je suis comme je pense, je suis comme je respire*. V slovenskem prevodu se nekoliko izgubi osnovna ost Lacanovih formulacij, ki se ji v slovenščini približa formulacija »... kot stojim tu«, ki jo uporabimo, ko želimo poudariti, da z vso svojo osebo pričamo o gotovosti prvega dela stavka. Na primer: »Videl sem ga krasti, kot stojim tu.« Poanta je torej v tem, da neposredna evidentnost drugega dela stavka (to, da »stojim tu« oziroma »diham«) služi kot pritrditev evidentnosti prvega dela stavka oziroma temu, da prvi del postavi v enak register samorazvidnosti.

postavi v sorazmerje s strogo heterogenostjo zakonov nezavednega v razmerju do vsega, kar je mogoče navezati na domeno predzavednega, se pravi na domeno razumljivega, domeno pomenjanja.

Ta Drugi, za katerega gre in ki ga Freud v zvezi s šalo imenuje tudi *referenca psihične scene*, je prav tisti, o katerem se moramo vprašati danes, tisti, h kateremu nas Freud nenehno vodi ob vprašanju poti in samega postopanja vica.

Ni mogoče, opozori Freud, da bi za nas vzniknil vic brez določene presenečenja. V nemščini je to še bolj markantno – *seine volle Wirkung auf den Hörer nur zu äusern, wenn er ihn neu ist, ihm als Überraschung entgegentritt*. Lahko bi prevedli – *svoj polni učinek na poslušalca razgrne šele, če je zanj nov, če zanj nastopi kot prese- nečenje*.

Obstaja nekaj, kar mora subjekta odtujiti neposredni vsebini stavka in kar ob tej priliki nastopa v obliki navideznega ne-smisla. Gre za ne-smisel v razmerju do pomenjanja, zaradi katerega v nekem trenutku rečemo *Tega ne razumem, izgubil sem nit, ta stavek nima resnične vsebine*, kar zaznamuje prekinitev subjektovega soglasja glede tega, kar vzame nase. To je, nam pove Freud, prva etapa naravne priprave na vic, ki bo kasneje za subjekta tvorila nekakšen generator ugodja, *ugodbenega* [plaisirogčne].

Kaj se dogaja na tej ravni? Kateri je ta red Drugega, ki je pozvan v subjektu? Kajti prav tako ostaja v subjektu nekaj takojšnjega, kar obrnemo s pomočjo vica, in tehnika tega gibanja obračanja nas mora poučiti o tem, kar moramo v subjektu doseči kot modus Drugega.

Ob tem se bomo ustavili danes.

2

Doslej sem se skliceval izključno na zgodbice, ki jih navaja sam Freud, oziroma skorajda izključno. Zdaj bom vpeljal eno, ki izhaja

od drugod. Nisem je izbral s posebnim namenom. Ko sem se odločil, da se letos pred vami lotim vprašanja *Witz* oziroma *Wit*, sem začel majhno raziskavo. Nič presenetljivega ni, da sem začel z izpraševanjem nekega poeta. Gre za poeta, ki v svojo prozo kot tudi v svoje bolj poetične tvorbe vpelje dimenzijo neke še posebej plesoče duhovitosti, ki naseljuje njegovo delo in na katero igra tudi ko, ob priliki, govori o matematiki. Je namreč tudi matematik. Naj torej imenujem Raymonda Queneauja.

Ko sva se začela pogovarjati o teh stvareh, mi je povedal neko zgodbico. Le znotraj psihoanalitičnega izkustva najdete reči, ki so kot naročene za vaš namen. Po tem, ko sem vam celo leto govoril o označevalni funkciji konja, je tu zdaj konj, ki znova na prav nenavaden način vstopa v polje naše pozornosti.

Zgodbice, ki mi jo je povedal Queneau, ne poznate. Vzel jo je kot primer tega, kar lahko imenujemo dolge zgodbice, v nasprotju s kratkimi. To je v resnici neka pravcata prva klasifikacija. Jednatost, nekje pravi Jean-Paul Richter, ki ga citira Freud, *je telo in duša duhovitosti*, k čemur lahko dodamo stavek iz *Hamleta*, ki pravi, da če je jednatost duša duhovitosti, pa zato *razvlečenost* ni nič manj *njeno telo in njen okras*. Oboje je res, oba avtorja sta vedela, o čem govorita. Videli boste, ali je tu na mestu izraz dolga zgodbica, kajti šala se v njej nekje prenese.

Tu je torej zgodbica. Gre za izpitno zgodbico, na primer iz mature. Imamo kandidata in izpraševalca.

– *Povejte mi kaj*, reče izpraševalec, *o bitki pri Marengu*.

Kandidat se za trenutek globoko zamisli – *Bitka pri Marengu...? Trupla! Grozljivo je... Ranjenci! Strašno...*

– *Toda*, reče izpraševalec, *ali o tej bitki ne morete povedati česa podrobnejšega?*

Kandidat za hip razmišlja, nato odgovori – *Konj se vzpne na zadnje noge in zarezgeta.*

Presenečeni izpraševalec ga želi še malo globlje izprašati in mu reče – *Gospod, v tem primeru pa mi, prosim, povejte kaj o bitki pri Fontenoyu?*

– *Bitka pri Fontenoyu?... Trupla! Povsod trupla... Ranjenci! Več in več ranjencev, groza...*

Izpraševalec, ki ga stvar začne zanimati, reče – *Toda gospod, ali mi lahko poveste kakšno podrobnejšo okoliščino te bitke pri Fontenoyu?*

– *Uh, odvrne kandidat, konj stoji na zadnjih nogah in rezgeta.*

Iz manevrskih razlogov izpraševalec prosi kandidata, da kaj pove o bitki pri Trafalgarju. Ta odgovori – *Trupla! Klavnica... Ranjenci! Na stotine ranjencev...*

– *Vseeno, gospod, mi res ne morete povedati ničesar natančnejšega o tej bitki?*

– *Konj...*

– *Oprostite, gospod, toda moram vas spomniti, da je bitka pri Trafalgarju pomorska bitka.*

– *Uh, uh!, vzklikne kandidat, ustavi konje!*

Vrednost te zgodbice je po mojem v tem, da nam omogoča razstaviti tisto, za kar pri šali gre.

Mislim, da je ves iskrivi značaj zgodbice v njeni konici. Zgodbica sama po sebi nima nobenega razloga, da bi se končala, če jo tvori zgolj tovrstna igra ali besedni dvoboj,⁴ kjer si stojita nasproti dva sogovornika; poleg tega velja, da je, naj jo ženete še tako daleč, učinek vselej takojšen.

Pred njeno konico imamo opravka z zgodbico, ki se ji smejimo, ker je komična. Ne želim se podrobneje spuščati v vprašanje

4. *Joute*: beseda je še posebej posrečeno izbrana ne le zato, ker se zvočno naveže na besedo igra (*jeu*), temveč predvsem zato, ker poleg prenešenega pomena, ki smo ga navedli zgoraj (besedni dvoboj), dobesedno označuje »viteško igro s kopjem na konju«.

komičnega, ker so v zvezi s tem izrekli že kopico neumnih, še zlasti pa obskurnih reči, vse odkar je g. Bergson o smehu napisal knjigo, za katero lahko enostavno rečemo, da je berljiva.

V čem sestoji komično? Omejimo se zaenkrat na postavko, da je povezano z dualno situacijo.⁵ Besedni dvoboj se odvija, ker kandidat stoji pred izpraševalcem, pri čemer sta oborožena s povsem različnimi orožji in tako je spočeto nekaj, kar pri nas izzove živahno zabavo. Ali nas v smeh spravlja subjektova nevednost? Nisem prepričan. Seveda bi dejstvo, da izreka tovrstne prvotne resnice o tem, kar lahko imenujemo bitka, resnice, ki jih ne bi nikoli izrekli, vsaj ne na izpitu iz zgodovine, zaslužilo, da se za hip pomudimo ob tem, toda v to se ne moremo spustiti, ker bi nas privedlo k vprašanju o naravi komičnega in ne vem, če bomo imeli priložnost vstopiti sem, razen z namenom, da dopolnimo preučevanje Freudove knjige.

Ta knjiga se dejansko konča s poglavjem o komičnem, kjer je prav nenavadno videti, kako se Freud naenkrat znajde sto čevljev pod svojo običajno bistroumnostjo, tako da je vprašanje prej v tem, zakaj o tem predmetu ne pove več kot najslabši avtor, usmerjen na kar najbolj elementarni pojem komičnega, skratka, zakaj se ni hotel malo potruditi. To nas bo nedvomno naredilo za bolj popustljive do naših psihoanalitičnih kolegov, saj tudi njim manjka vsak smisel za komično, tako da se skoraj zdi, da je le-to izključeno iz izvajanja tega poklica.

Kolikor smo ob navedeni zgodbici deležni živahnega komičnega učinka, komično zadeva pripravljalni del o bitkah. Na tem ozadju je zadan zadnji udarec, ki iz zgodbice naredi šalo v pravem pomenu besede.

Prosim vas, da ste pozorni na sledeče. Tudi če imate nekateri izmed vas težave s tem, da začutite, v čem je duhovitost te zgodbice,

5. *Situation duelle*: poleg pomena, ki je v ospredju v našem prevodu (situacija, kjer imamo opravka z dvema protagonistoma), v francoščini, kjer za dual in duel obstaja ista beseda, odzvanja tudi pomen dvoboja. To velja tudi za vsa nadaljnja mesta, kjer se pojavi ta termin.

se v njej vendarle skriva duhovitost, tiči v eni točki, namreč v tem nenadnem izstopu iz meja zasnovanega, ko kandidat stori nekaj skoraj neverjetnega, če poskušamo za hip zgodbico postaviti v red tega, kar lahko doživimo v realnosti. Zdi se, da se subjekt nenadoma vzpne in zategne povodec. Ta podoba tu, v enem preblisku, dobi fobično vrednost. V vsakem primeru se mi zdi, da je ta trenutek homogen tistemu, o čemer pripovedujejo različne otroške izkušnje, ki se raztezajo od fobije do vsakovrstnih ekscesov imaginarnega življenja, in kamor s tako težavo prodremo. V subjektovi pripovedi o preteklosti in zgodovini bolezni neredko naletimo na privlačnost podobe velikega konja, konja, ki stopa iz tapiserij, na vstop tega konja v internatsko spalnico, kjer se nahaja subjekt s petdesetimi tovariši. Konica zgodbe nas torej udeleži pri nenadnem vzniku označevalne fantazme konja v tej zgodbi.

Imenujte to zgodbico kakor hočete, zabavna ali poetična, vsekakor zasluži, da ji rečemo šala, če, kot pravi Freud, odločitev tu pripada vam. Hkrati jo lahko prav tako označimo za smešnico. V vsakem primeru s svojo vsebino konvergira k podobi, ki je tesno povezana z neko formo, ki jo lahko pogosto razberemo in konstatiramo na ravni fenomenov nezavednega, kar nas seveda ne bo presenetilo.

To je konec koncev cena te zgodbe, da namreč izgleda tako čisto. Ali je potemtakem to dovolj, da iz nje naredimo šalo?

Razstavili smo torej ta dva časa, ki sem ju imenoval priprava in konica zgodbe. Ali bomo ostali pri tem? Na ravni tega, kar lahko imenujemo freudovska analiza *Witza*, bi lahko ostali pri tem. Mislim, da tudi ob katerikoli drugi zgodbici ne bi imeli težav izpostaviti teh dveh časov, teh dveh aspektov fenomena, vendar pa sta tu še posebej razločena.

Tisto, kar tvori ne le poetičen ali zabaven, temveč v pravem pomenu duhovit značaj zadeve, sledi natanko retrogradni ali retroaktivni poti tega, kar v naši shemi označujemo s korak-smisla. Naj bo konica te zgodbe še tako bežeča, neujemljiva, vendarle nekam meri. Če to

artikuliram, nedvomno zadeve priženem nekoliko predaleč, a če naj pokažem, kam meri, moram to vendarle storiti – podrobnost, h kateri se tako vztrajno vrača subjekt in ki v nekem drugem kontekstu lahko ne bi bila več šala, temveč humor, namreč ta konj, ki se je vzpel na zadnje noge in zarezgetal, a prav v tem se morda dejansko nahaja sol zgodbe.

Recimo, da je to najosnovnejša podoba vsega, kar smo zgodovine integrirali v naše izkustvo, našo izobrazbo, našo kulturo. Ni mogoče napraviti treh korakov po muzeju, gledati slik, ki prikazujejo bitke, ne da bi videli tega konja, ki stoji na zadnjih nogah in rezgeta. Konj je z določenim bleskom stopil v zgodovino vojn. Trenutek, ko so ljudje začeli jezdit na žival, predstavlja pomemben datum. V tistem času, ko so Ahajci prišli na konjih, je to prineslo resnični in velikanški napredek. Ti ljudje so naenkrat dobili nenavadno taktično prednost pred tistimi, ki so konje vpregali v vozove – vse do leta 1914, ko je konj izginil za pripomočki, zaradi katerih je postal skorajda neuporaben. Od ahajskega obdobja pa do vojne leta 1914 je bil torej konj dejansko absolutno bistven za tiste medčloveške odnose, ki se jim reče vojna.

Da je bila zato to osrednja podoba določenih koncepcij zgodovine, ki jih lahko združimo pod rubriko zgodovina-bitk, predstavlja nek fenomen, ki je za nas dovolj nosilen, da lahko – prav zato, ker se je to obdobje obrnilo – opazimo njegov označevalni značaj, ki je z napredkom zgodovinske vede postajal vse čistejši. Konec koncev je mogoče neko celo zgodovino povzeti s to podobo, ki v luči naše smešne zgodbice postane neznatna. Indikacija smisla, ki ga skriva ta zgodbica, prinaša to, da konec koncev ni posebne potrebe, da bi si razbijali glavo z bitkami, ne s tisto pri Marengu, ne s tisto pri Fontenoyu, morda malce bolj ravno s tisto pri Trafalgarju.

Seveda vse to ne spada v zgodovino. Ne gre za to, da bi iz tega potegnili kakršnokoli modrost glede nauka Zgodovine. Toda, ne da bi prinašala kakšen nauk, zgodbica nakazuje, da korak-smisla napreduje v smeri zmanjšanja vrednosti, izganjanja fascinirajočega elementa.

V kateri smeri deluje ta zgodbica? In v katerem smislu nas zadovolji, nam prinese ugodje?

Vpeljava označevalca v naša pomenjanja pusti nek rob, zaradi katerega ostanemo njegovi podložniki. Nekaj nam uide onstran povezav, ki jih za nas vzdržuje označevalna veriga. Golo dejstvo, da nas ponavljano enoglasje, ki nastopa vse od začetka zgodbe, namreč *Trupla! Ranjenci!*, spravi v smeh, dovolj dobro nakazuje, v kateri meri nam je zavrnjen dostop do realnosti od trenutka, ko vanjo prodiramo prek ovinka označevalca.

Zgodbica nam bo ob tej priliki služila enostavno kot orientacija. Freud poudari, da so, čim gre za prenos vica, vedno v igri tri osebe. Komično se lahko zadovolji z igro v dvoje, v vicu pa obstajajo trije. Drugi, ki je drugi [*deuxième*], se umešča na dva različna kraja. Je tako drugi [*second*] v zgodbici, ne da bi vedeli in celo ne da bi morali vedeti, če je to učenec ali izpraševalec. Ste pa ta Drugi tudi vi, ko vam pripovedujem zgodbico.

Dejansko se morate med prvim delom zgodbe pustiti malo voditi za nos. Zgodbica najprej izzove vaše različne simpatije, bodisi za kandidata bodisi za izpraševalca, in vas fascinira ali pa postavi v držo ugovarjanja, čeprav resnici na ljubo zgodbica na išče toliko našega ugovarjanja kot določeno ujetost v igro, kjer sta si v laseh kandidat in izpraševalec in kjer bo slednji presenetil prvega. Enaka igra se zasnuje tudi v zgodbah z drugačno, opolzko ali seksualno tendenco. Dejansko ne gre toliko za to, da se odvrne vaše upiranje ali vaš odpor, kot za to, da se ga, nasprotno, aktivira. Daleč od tega, da bi utišala tisto, kar bi v vas utegnilo ugovarjati, če bo neka zgodbica opolzka, vam bo že na samem njenem začetku nekaj nakazalo, da se bomo znašli na tem terenu. Torej se pripravite, bodisi na svoj pristanek bodisi na svoj odpor, vsekakor pa se nekaj v vas postavi v konfiguracijo duela. Tako se tu pustite zapeljati aspektu prestiža in parade, ki ga napovedujeta register in red zgodbe.

Seveda se to, kar nepričakovanega vznikne na koncu, še vedno umešča na raven govornice. Aspekt besedne igre je tu prignan mnogo

dlje in je celo razstavljen do te mere, da na eni strani vidimo čisti označevalec, v tem primeru konja, na drugi strani pa element označevalne igre, ki se predstavlja v obliki klišeja, ki ga je mnogo težje najti, a za katerega je vendarle očitno, da je prav v njem vsa srž zgodbe. Preseneti vas temeljna dvoumnost, prehod od enega smisla k drugemu, skozi posredovanje označevalne opore, kar dovolj zgovorno kažejo primeri, ki sem jih navedel pred tem. Tu je neka luknja, zaradi katere dosežete tisto etapo, kjer vas to, kar vam je bilo povedano, zadene kot vic.

Praviloma vas vselej zadene drugje kot tam, kamor je bila najprej usmerjena in zapeljana vaša pozornost – vaš pristanek ali vaše nasprotovanje –, in to ne glede na to, kakšni so učinki igre, ali so to učinki ne-smisla, komični učinki, učinki opolzkega sodelovanja v spolno vzburljivi pripovedi. Recimo, da je ta duelna igra vselej zgolj priprava, ki omogoča, da se med dva nasprotna pola razporedi tisto, kar je v komunikaciji vselej imaginarno, refleksivno, simpatizirajoče, tisto, kar vpelje določeno tendenco, kjer je subjekt druga oseba. To je zgolj opora zgodbe. Podobno tudi tisto, kar pritegne subjektovo pozornost, vse tisto, kar se zbudi na ravni zavesti, ni drugega kot podlaga, ki naj omogoči prehod na neko drugo raven, ki vselej nastopa kot bolj ali manj enigmatična.

Kajti tisto, za kar gre, je vselej povezano z mehanizmom govornice kot takim, na ravni, kjer Drugi išče in je iskan, kjer se srečamo z Drugim, kjer merimo na Drugega, kjer Drugega dosežemo v šali – kako torej definirati tega Drugega?

3

Ustavimo se za hip ob naši shemi in povejmo nekaj enostavnih reči, osnovnih resnic.

Iz te sheme lahko naredimo mrežo ali splet, na katerem je mogoče v bistvu razbrati označevalne elemente kot take. Ko vzamemo različne

moduse ali oblike, izhajajoč iz katerih je mogoče vzpostaviti klasifikacije šal, pridemo do naštevanja, kakršno je tole: besedna igra, igranje z besedami v pravem pomenu besede, besedna igra s transpozicijo ali premestitvijo smisla, štos, ki vznikne prek majhne spremembe ene besede in ki nekaj osvetli ali odpre neko novo dimenzijo. Katerekoli klasifikatorne elemente izberemo, si jih skupaj s Freudom prizadevamo zvesti na člene, ki se vpisujejo v register označevalca. Predstavljajmo si torej nek stroj.

Stroj se nahaja nekje v A ali v M. Sprejema podatke, ki prihajajo z obeh strani. Sposoben je razstaviti pristopne poti, po katerih se dovršita tako oblikovanje besede *familionar* kot prehod od Zlatega teleta k teletu v mesnici.⁶ Postavimo, da je stroj dovolj kompleksen, da lahko opravi izčrpno analizo označevalnih elementov. Ali bi bil zmožen prepoznati šalo, jo overiti kot tako? Računati, nato pa reči – *Tole je šala?* Se pravi registrirati sporočilo v razmerju do koda, kot se spodobi, če naj se nahajamo v mejah, vsaj v možnih mejah tega, kar se imenuje šala?

Ta prispodoba je tu zgolj kot humoristična, in seveda je odgovor ne. To je samoumevno. Toda kaj to pomeni? Ali zadošča reči, da moramo imeti pred seboj človeka? To je lahko samoumevno, in bili bi zelo zadovoljni. Takšna postavka v grobem in masovno ustreza izkustvu. Toda glede na to, da za nas obstaja nezavedno s svojo enigmo, je *človek* odgovor, ki ga je potrebno razstaviti.

Najprej bomo rekli, da moramo imeti pred seboj nek realni subjekt. Šala dejansko igra svojo vlogo v učinku smisla, v smeri smisla. Toda, kot smo že nakazali, ta smisel lahko dojamemo zgolj v razmerju do interakcije nekega označevalca in neke potrebe. Odsotnost dimenzije potrebe pri stroju je torej ugovor in ovira temu, da bi lahko kakorkoli registriral vic.

Ali pa lahko zato rečemo, da mora imeti ta realni subjekt potrebe, homogene našim? Ne kaže nujno, da bi morali to zahtevo postaviti

6. Gre za primere šal, ki jih Lacan obravnava v predhodnih predavanjih.

od samega začetka našega postopanja. Dejansko ni potreba v šali nikjer označena. Šala nasprotno pokaže razmik med potrebo in tem, kar je zastavljeno v govoru. Tisto, kar je artikulirano v govoru, nas s samim tem dejstvom ponese k neki seriji reakcij, ki jo od potrebe v strogem pomenu besede loči neskončna razdalja.

To je torej prva definicija – zadevni subjekt mora biti realni subjekt. Bog, žival ali človek? O tem ne vemo nič.

Kar pravim, je tako resnično, da v nadnaravnih zgodbah, ki v človeški folklori zagotovo ne obstajajo zaman, nikakor ni izključeno, da se lahko šalimo z vilo ali hudičem, se pravi s subjektom, ki naj bi imel v svojem realnem povsem drugačna razmerja od tistih, ki opredeljujejo človeške potrebe. Prav gotovo mi boste rekli, da so ta verbalna, miselna bitja vendarle bolj ali manj stkana iz človeške podobe. Tega ne zanikam, in prav za to gre. Dejansko se nahajamo med naslednjima dvema členoma. Najprej tem, da imamo opravka z realnim subjektom, se pravi z živim bitjem. Po drugi strani pa tem, da to živo bitje razume govorico in, še več, poseduje neko zalogo tega, kar se izmenjuje po verbalni poti – navade, rabe, lokucije, besede –, sicer z njim nikakor ne bi mogli stopiti v komunikacijo prek govorce.

Kaj nam šala sugerira in naredi otipljivo?

Spomnimo, da v človeški ekonomiji podobe nastopajo v razvezanem stanju, z določeno svobodo druga glede na drugo, kar omogoča vse te zarastline, izmenjave, zgostitve, premestitve, to žongliranje, ki predstavlja načelo vseh tistih reči, v katerih se kaže hkrati bogastvo in heterogensot človeškega sveta glede na biološko realno. V analitični perspektivi to svobodo podob zelo pogosto vpišemo v nek referenčni sistem, ki nas napelje k temu, da omenjeno svobodo dojemamo kot pogojeno z določeno prvotno poškodbo v razmerju človeka do njegove okolice, ki smo jo poskušali pripisati prezgodnjemu rojstvu in zaradi katere človek najde poenotenje svojih celo najbolj elementarnih gibov prek podobe drugega. Naj to izhaja od

tod ali od kod drugod, gotovo je, da te podobe v njihovem anarhičnem stanju, ki je značilno za človeški red, človeški rod, poganja, zgrabi, uporabi postopanje označevalca. Prav zaradi tega te podobe stopajo v tisto, kar je v igri v šali.

V šali so v igri te podobe, kolikor so postale bolj ali manj splošno rabljeni označevalni elementi in kolikor so bolj ali manj registrirane v tem, kar imenujem metonimična zakladnica. To zakladnico ima Drugi. Zanj se predpostavlja, da pozna množstvo označevalnih kombinacij, sicer povsem okrajšanih, zgoščenih, lahko bi rekli celo očiščenih z ozirom na pomenjanje. Vse metaforične implikacije so vselej že nakopičene in stisnjene skupaj v govorici. Gre za vse tisto, kar govorica nosi v sebi, kar se pokaže v času označevalne kreacije in kar je že tu, v neaktivnem, latentnem stanju. To prikličem v šali, to si prizadevam zbuditi v Drugem in to je tisto, česar oporo zaupam Drugemu. Če naj povemo vse: na Drugega se naslavljam, ker predpostavljam, da se tisto, kar spustim v igro s svojo šalo, že nahaja v njem.

Vzemimo enega Freudovih primerov. Gre za besede znanega duhoviteža iz dunajske družbe, izrečene na račun nekega slabega pisca, ki je zasual časopise s poplavo nezanimivih in brezkončnih prispevkov o Napoleonu in napoleonščinah. Telesna posebnost tega pisca je bila, da je imel rdeče lase in omenjeni duhovitež je skoval besedo *rote Fadian*, kar pomeni, da je rdečelas in da govori traparije – v francoščino so to prevedli z *rouquin filandreux* [dolgovezni rdečelasec].

Sol te zgodbice predstavlja referenca na rdečo nit, *roter Faden*, ki je sama poetična metafora in ki jo je, kot veste, Goethe vzel iz neke prakse angleške mornarice. Ta rdeča nit dejansko omogoča prepoznati še tako majhen košček vrvi ladjevja Njenega Veličanstva, tudi če je ta košček ukraden, in še posebej, če je ukraden, to pa v času, ko je jadrška mornarica na veliko uporabljala vrvi. Ta rdeča nit nezmotljivo priča o tem, komu pripada zadevni material. Ta metafora je zagotovo bolj slavna med nemško govorečimi subjekti kot je

lahko slavna med nami, vendar domnevam, da je med vami veliko takih, ki so vsaj s tem citatom, in morda celo ne da bi to vedeli, začutili veter zadevnega odlomka *Izbirnih sorodstev*. Omenjena replika, ki je povsem v stilu svoje dobe in ki je v določenem trenutku in v določenem kontekstu zbujala veliko smeha – to bomo tvegali imenovati kulturni razlog –, se umešča v igro med rdečo nitjo in dolgovezno osebo, ki govori plehkosti. Prav to je tisto, zaradi česar nekaj velja za uspelo bodico, za šalo. In k temu bi rad prišel.

Freud nam ob tem pravi, da se v zavetju šale nekaj zadovolji, namreč subjektova tendenca k agresiji. Sicer se ne bi pokazala. Ne bi bilo dovoljeno tako grobo govoriti o svojem literarnem kolegu. To je možno zgolj v zavetju šale. To je zgolj ena plat vprašanja, a jasno je, da obstaja velika razlika med tem, da enostavno izrečemo žaljivko, in med izražanjem v tem registru, kajti izraziti se v tem registru pomeni pri Drugem se sklicati na celo vrsto stvari, ki naj bi bile v njegovi rabi in pripadale njegovemu najbolj utečenemu kodu.

Ta primer, ki pripada posebnemu zgodovinskemu trenutku Dunaja, sem uporabil zato, da bi zadeve postavil v perspektivo. V danem kontekstu je referenca na goethejevsko rdečo nit dejansko takoj dostopna vsem in v določeni meri v vsakomur laska želji po pripoznanju, ko se takole nudi kot obči simbol, ob katerem vsakdo ve, za kaj gre.

V naravnosti te šale, ki se ne obregne le ob osmešeno osebo, temveč tudi ob neko čisto določeno vrednoto družbenega reda, pa je nakazano še nekaj. Kot je poudaril Freud, ima zadevni esejist, ki se zgodovine loteva z anekdotičnega vidika, navado v to vplesti globoke teme, kjer se vse preveč očitno pokažejo avtorjeva nesposobnost, revnost njegovih kategorij in neokretnost peresa. Skratka, šala meri na nek celoten stil, ki dolgovezi na robu zgodovinskosti, revije iz tistega časa pa so polne produktov v tem stilu. Ta smer, ki dovolj izstopa v zadevni šali, seveda ni dokončana, se ne sklene, vendar pa prav to daje šali njen domet in njeno vrednost.

Tako zdaj lahko rečemo, da nikakor ni potrebno, da bi bil subjekt nasproti nas realno živo bitje, temveč je ta Drugi v osnovi neko simbolno mesto.

Drugi je ravno mesto zakladnice teh stavkov, celo teh sprejetih idej, brez katerih šala ne bi mogla doseči svoje vrednosti in svojega dometa. Toda hkrati bomo opazili, da šala v Drugem ne meri na nič takega, česar pomenjanje je natančno poudarjeno. Nasprotno, značaj te skupne zakladnice kategorij bi lahko imenovali abstrakten. Tu imam v mislih natančno ta element prenosa, zaradi katerega obstaja nekaj, kar je na določen način nad-individualno in kar je absolutno in neovrgljivo povezano z vsem, kar se je pripravljalo vse od izvorov kulture. Tisto, na kar se naslavljam, ko na subjekt merimo na ravni dvoumnosti označevalca, je, če lahko tako rečemo, posebno nesmrtnega značaja. To je dejansko drugi konec vprašanja.

Vprašanje, kdo je Drugi, se postavlja med dvema poloma. Ta Drugi mora seveda biti realen, mora biti živo bitje iz mesa in krvi, čeprav ne izzivam njegovega mesa. Po drugi strani pa tu obstaja nekaj kvazi anonimnega, kar nastopa v tem, na kar se sklicujem, da bi dosegel Drugega ter skupaj z mojim povzročil tudi njegovo ugodje.

Kateri vzvod obstaja med tem dvojim, med tem realnim in tem simbolnim? To je funkcija Drugega. Strogo vzeto je tu v igri prav ona. Zagotovo sem o tem povedal že dovolj, da lahko tega Drugega postavimo kot mesto označevalca, toda iz tega mesta označevalca izpostavim zgolj neko smer smisla, zgolj nek korak-smisla, kjer se v resnici in v zadnji instanci nahaja aktivni vzvod.

Rečemo lahko, da se šala tu kaže kot španska krčma. Ali, natančneje rečeno, kot njeno nasprotje, kajti v španski krčmi je treba hrano prinesiti s seboj, tam pa dobimo vino, medtem ko moram tu jaz prinesiti vino govora, ker ga tam ne bom našel, tudi če konsumiram – kar je bolj ali manj klovnovska in komična podoba – svojega nasprotnika.

Vino govora je vselej tu v vsem, kar rečem. Ponavadi je šala v zraku v vsem, kar pripovedujem in čim govorim, kajti nujno govorim

v dvojnem registru metonimije in metafore. Malenkost-smisla in korak-smisla⁷ se med seboj ves čas srečujeta, tako kot se srečuje in razhaja tistih tisoče ladjic, o katerih govori Freud v *Traumdeutung*. Toda hkrati se to vino govora navadno razlije v pesku. V šali pa se med menoj in Drugim proizvede neko čisto posebno skupnost [*communion*] med malenkostjo-smisla in korakom-smisla. Nedvomno je ta skupnost še bolj humanizirajoča kot vse druge, a če je humanizirajoča, je razlog prav v tem, da izhajamo iz ravni, ki je, na obeh polih, zelo nehumana.

Če k tej skupnosti povabim Drugega, je razlog ta, da še toliko bolj potrebujem njegovo podporo, ker je prav Drugi vaza ali Gral te skupnosti. Ta Gral je prazen. Reči hočem, da se v Drugem ne naslovim na nič specifičnega, na nič, kar naju povezuje v skupnost, kakršnakoli ta že je, in kar bi težilo h kakršnemkoli soglasju želje ali sodbe. Je zgolj neka forma.

Kaj tvori to formo? Tisto, za kar pri šali vselej gre in kar se pri Freudu imenuje inhibicije. Vsekakor ni naključje, da ob tem, ko pripravljam svojo šalo, evociram nekaj, kar skuša Drugega utrditi v neki določeni smeri. In to je še zgolj lupina glede na tisto nekaj globljega, kar je povezano s to zalogo metonimij, brez katere ne morem v tem redu prav ničesar sporočiti Drugemu.

Z drugimi besedami, če naj moja šala Drugega spravi v smeh, mora – kot nekje pravi Bergson, pri čemer je to edina dobra stvar v *Eseju o smehu* – pripadati fari.

Kaj to pomeni? Sama beseda fara nam lahko pomaga napredovati v razumevanju tega, za kar gre. Ne vem, če poznate izvor besede fara [*paroisse*]. Zadeva je prav nenavadna, toda odkar se etimologi ukvarjajo s tem, niso uspeli ugotoviti, po kakšnem čudežu se je nekaj, kar je bilo na začetku *parodia* – namreč ljudje, ki niso tu doma, reči

7. Cf. op. 1. V danem kontekstu je drugi pomen tega »*le pas-de-sens*«, torej »brez-smisel«, bolj v ospredju kot drugod. Isto velja tudi za mesto, ko se, dva stavka naprej, ta izraz spet pojavi.

hočem, ki niso doma na zemlji, ki pripadajo drugemu svetu, ki imajo svoje korenine v drugem svetu, namreč kristjani, kajti beseda se je pojavila s krščanstvom –, tako rekoč metaforiziralo v drugi besedi, ki je svoj označevalni element vpisala v *hi*, ki ga najdemo v italijanski besedi *parrocchia*, namreč grški besedi *parohos*, se pravi dobavitelj, intendant, na katerega so se morali obrniti uslužbenci Imperija, da jim je priskrbel približno vse tisto, kar si uslužbenec Imperija lahko poželi, to pa je v tistih tako blaženih časih rimskega miru lahko segalo precej daleč.

Tako se torej nahajamo na ravni, ki jo označuje ta dvoumna beseda fara [*paroisse*], ki lepo poudarja omejenost polja, kjer gre za šalo. Vidite torej, da vse šale nimajo enakega učinka povsod in v vseh časih, kajti tista o rdeči niti je v primerjavi z zgodbo o izpitnem kandidatu pri vas izzvala le medel učinek. Za takšne, kakršni tvorite tukajšnjo publiko, je povsem naravno, da je nekaj tako farskega kot je matura ali kakršenkoli izpit kot nalašč za to, da služi za posodo temu, kar je bilo prenešeno, namreč neka usmeritev smisla. In nedvomno ta usmeritev, prav kolikor ne doseže nobenega smisla, ni drugega kot razdalja, ki vselej ostaja med vsakim realiziranim smislom in tem, kar bi lahko imenoval ideal polnega-smisla.

Dodal bom še eno besedno igro. Ta Drugi se na ravni šale konstituira na način, ki ga iz Freuda poznamo kot *cenzuro*, ki zadeva *pomen*.⁸ Drugi se vzpostavi kot filter, ki vnaša red in predstavlja oviro tistemu, kar lahko sprejmemo ali enostavno slišimo. So stvari, ki jih ni mogoče slišati ali ki jih ponavadi nikoli več ne slišimo, šala pa poskrbi, da jih nekje, v odmevu, zaslišimo. Da bi jih lahko zaslišali v odmevu, se šala poslužuje prav tistega, kar temu predstavlja oviro, in tega se posluži kot nekakšne odbojne konkavnosti. Do te metafore sem prišel že malo prej, v notranjosti zadevne konkavnosti pa se

8. Besedna igra, ki se v slovenskem prevodu izgubi, je na delu med besedama *censure* (cenzura) in *sens* (pomen). Prvi del besede *censure* se izgovarja enako kot *sens*, celotna beseda pa se izgovarja enako kot *sens sur*, »gotovi pomen«.

nekaj upira, nekaj, kar je v celoti zgrajeno iz serije imaginarnih kristalizacij pri subjektu.

Ne preseneča nas, da se stvari proizvedejo na tej ravni. Mali drugi, če naj stvari imenujemo z njihovim imenom, sodeluje pri možnosti šala, toda tisto nekaj, kar se razlega mnogo dlje in zaradi česar šala odmeva neposredno v nezavednem, se bo zaslislalo v notranjosti subjektovega odpora, ki si ga – za spremembo, kar je lahko zelo poučno – tokrat prizadevam zbuditi.

11. december 1957

Une femme de non-recevoir

Podvojitev grafa

Smeh, imaginarni fenomen

Drugi, čisto zame

Vrnitev k užitku pri Aristofanu

Komična ljubezen

Zadnjič sem vam govoril o Gralu. Gral ste vi, ki vas utrjujem tako, da vas na različne načine prebujam k vašim protislovjem, zato da bi v duhu,⁹ če lahko tako rečem, potrdili, da vam pošiljam sporočilo. Bistvo tega Grala je v samih njegovih hibah.

Ker se je vselej dobro malce vrniti k stvarem, ki so najboljše razumljene, bom poskusil na tabli materializirati tisto, kar sem vam povedal zadnjič.

9. *En esprit*: beseda *esprit* pomeni tako »duh« kot tudi »duhovitost«, »šala«. Lacan seveda igra prav na ta dvojni pomen.

1

Zadnjič sem govoril o stvareh, ki zadevajo Drugega, tega hudimane-
nega Drugega, ki bo v sporočanju *Witza* dopolnil – na nek način
celo zapolnil – zev, ki tvori nerešljivost želje. Rečemo lahko, da
Witz restituira užitek zahtevi, ki je v svojem bistvu nezadovoljena,
to pa stori v dveh aspektih, ki sta sicer identična, aspektu presenečenja
in aspektu ugodja – ugodja v presenečenju in presenečenja v ugodju.

Zadnjič sem vztrajal na postopku imobilizacije Drugega in na
tvorbi, ki sem jo imenoval prazni Gral. To pri Freudu nastopa v tistem,
kar imenuje *fasada vica*. Pozornost Drugega odvrne od poti, ki jo bo
ubral vic, inhibicijo fiksira nekam, tako da pusti prosto tisto pot, po
kateri bo stekla duhovita beseda.

Približno na ta način bi lahko shematizirali reči. Izriše se pot od
govora, ki je tu zgoščen v sporočilo, k Drugemu, na katerega se
naslavlja. Spodletelost, zev, hibo sporočila Drugi potrди kot vic, prav
s tem pa jo restituira samemu subjektu kot neizogibno dopolnilo
vicu lastne želje.

To je torej shema, ki se je običajno poslužujemo. Tu je Drugi,
sporočilo, jaz, metonimični objekt. To so že prekoračene točke, ki
naj bi jih poznali. Drugi je nujno potreben za sklenitev zanke, ki jo
tvori diskurz, kolikor je sporočilo zmožno vsaj simbolno zadovoljiti
temeljno nerešljiv značaj zahteve kot take. Ta krogotok je enak temu,
da Drugi potrди tisto, kar je konec koncev aluzija na dejstvo, da odkar
je človek stopil v simbolni svet, ni mogoče doseči ničesar od tega,
kar pripada zahtevi, razen v neskončnem zaporedju korakov-smisla.
Človek, novi Ahil, ki teče za neko drugo želvo, je zaradi ujetosti
svoje želje v mehanizem govornice obsojen na to neskončno in nikoli
zadovoljivo približevanje, povezano s samim mehanizmom želje, ki
ga bomo enostavno imenovali diskurzivnost.

Če je ta Drugi bistven za poslednji in simbolno zadovoljivi korak,
ki tvori hipnost trenutka vica, ko ta pasira, vendarle ne smemo pozabiti,

da tudi ta Drugi obstaja. Obstaja na enak način kot tisti, ki ga imenujemo subjekt, ki nekje kroži kot podlasica. Ne mislite, da je subjekt na izhodišču potrebe – potreba še ni subjekt. Kje torej je? Morda bomo o tem kaj več povedali danes.

Subjekt, to je cel sistem in morda nekaj, kar se dopolni v tem sistemu. Drugi je nekaj podobnega, zgrajen je na enak način in prav zato lahko prevzame štafeto mojega diskurza.

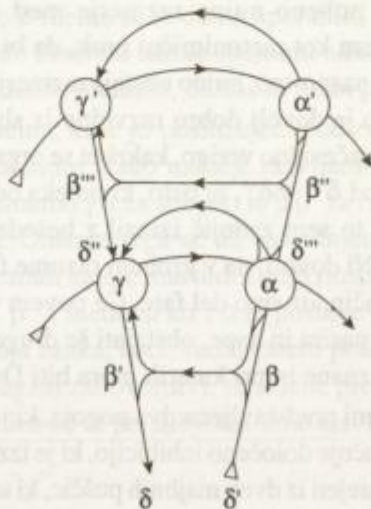
Navedel bom nekatere posebne pogoje, ki jih mora biti mogoče predstaviti na moji shemi, če naj ta čemu služi. To so tisti pogoji, ki smo jih imenovali zadnjič. Pozorni bodimo na smer v posameznih segmentih. Tu so vektorji, ki potekajo od Jaza proti objektu in proti Drugemu, od sporočila k Drugemu in k objektu, kajti obstaja precejšnje razmerje simetrije med sporočilom in Jazom, kakor tudi enaka centrifugalnost, centripetalnost med Drugim kot takim, kot krajem zakladnice metonimij, in samim tem metonimičnim objektom, kot se konstituira v sistemu metonimij.

Kaj sem vam zadnjič razložil o tem, kar sem imenoval priprava vica? Včasih je najbolje, da te priprave ni – a jasno je tudi, da priprava ni odveč. Samo spomnite se, kaj se je zgodilo, ko sem izpustil pripravo – ostali ste v negotovosti. Tako preprosta stvar kot je *Ar*, o katerem sem vam pred časom pripovedoval, vas je nekatere pustila zbegane. Če bi vas pripravil, če bi nekaj povedal o vzajemnih pozicijah grofiča in dobro vzgojenega dekleta, bi morda dosegli dovolj dobro razpoloženje, da bi ta *Ar* lažje prečkal tisto nekaj. Ker pa ste zelo pozorno spremljali zgodbo, ste nekateri potrebovali nekaj časa za razumevanje. Nasprotno pa vas je zgodba o konju od zadnjič mnogo lažje spravila v smeh, ker vsebuje dolgo pripravo, in med tem, ko ste se zabavali ob kandidatovih odgovorih, v katerih ste razbrali predrznost, ki se nahaja v temelju nevednosti, ste postali razpoloženi za to, da vidite vstopiti drvečega konja, ki zaključí zgodbico in ji da njeno sol.

S to pripravo proizvedem Drugega. Seveda je to prav tisto, kar se pri Freudu imenuje *Hemmung*, inhibicija. Gre enostavno za tisto

zoperstavljanje, ki je temelj dualnega razmerja in ki je bilo tu zgrajeno iz vseh tistih ugovorov, ki jih lahko postavite temu, kar sem tu predstavljal kot objekt. To je čisto naravno, postavili ste se v stanje, ko ste lahko prenesli trk, prihod, pritisk tega objekta. Na ta način se organizira tisto, kar običajno imenujemo *obramba*, ki je najelementarnejša sila. Prav za to gre v teh preludijih, ki jih je mogoče izvesti na tisoč različnih načinov. Včasih igra tu vlogo preludija ne-smisel, kot provokacija, ki miselni pogled obrne v določeno smer. V tovrstni bikoborbi je na delu neka vaba. Včasih je to komično, včasih obsceno.

Dejansko je tisto, s čimer moramo sprijazniti Drugega, objekt. Recimo, da gre za to, da v nasprotni smeri od tiste, v kateri poteka metonimija mojega diskurza, dosežemo določeno fiksacijo Drugega, kolikor ta tudi sam diskurzira o določenem metonimičnem objektu. Na nek način je to katerikoli objekt. Nikakor ni nujno, da ima to kakršnokoli zvezo z mojimi lastnimi inhibicijami. Čisto vseeno je, če le nek določen objekt v tem trenutku okupira Drugega. To sem vam razložil zadnjič, ko sem govoril o imaginarni utrditvi Drugega, kar je tisto prvo, ki omogoči, da pasira vic.



Na našo shemo moramo torej umestiti homolog razmerja do objekta na ravni Drugega, ki ga tu jemljemo kot subjekt, zato vam rišem še drugi sistem, z modro barvo. Rišem homolog linije, ki jo imenujemo β , β' , razmerje Jaza do metonimičnega objekta za prvi subjekt. Na ta način nakažemo, da se sistem Drugega subjekta postavi na sistem prvega.

Da bi se štafetna palica prenesla od Drugega k sporočilu, ki potrди vic kot tak, mora biti najprej vzeta v svojem lastnem sistemu označevalcev, se pravi, da mora biti, če naj tako rečem, problem naslovljen nazaj nanjo, tako da mora sama v svojem sistemu potrditi sporočilo kot vic.

Drugače rečeno, moj $\gamma \alpha$ predpostavlja vpis nekega paralelnega $\gamma' \alpha'$, kar je natančno označeno na shemi. Neka nujnost, ki je inherentna vicu, mu daje določeno teoretično perspektivo reprodukcije v neskončnost, saj je dobra zgodnica narejena za to, da se jo pripoveduje, dopolni se zgolj, ko je povedana in ko se ji smejemo. Sámó ugodje v pripovedovanju vključuje dejstvo, da jo bodo tudi drugi lahko preizkusili na drugih.

Če ne obstaja nobeno nujno razmerje med tem, kaj moram evocirati pri Drugem kot metonimični urok, da bi pustil prosto pot za prehod vica, pa, nasprotno, nujno obstaja razmerje med sistemoma dveh subjektov. To je dovolj dobro razvidno iz sheme glede na to, kaj obstaja med označevalno verigo, kakršna se organizira v Drugem, tisto, ki tu poteka od δ''' v δ'' , in tisto, ki poteka od δ' v δ . Obstajati mora razmerje, in to sem zadnjič izrazil z besedami, da mora biti Drugi iz iste fare. Ni dovolj, da v grobem razume francosko, čeprav je to že nek prvi način, da smo del fare. Če povem vic v francoščini, morajo, če naj vic pasira in uspe, obstajati še druge stvari, za katere domnevam, da so znane in pri katerih mora biti Drugi udeležen.

Tako sta na shemi predstavljena dva pogoja, ki ju lahko zapišemo takole. $\beta'' \beta'''$ označuje določeno inhibicijo, ki je izzvana pri Drugem. Tule rišem znak, narejen iz dveh majhnih puščic, ki tečeta v nasprotnih

smereh, ki sta enaki in usmerjeni nasprotno kot moja metonimija, se pravi kot $\gamma\alpha$. Po drugi strani pa obstaja neke vrste paralelizem med $\gamma\alpha$ in $\gamma'\alpha'$, kar lahko izrazimo z besedami, da lahko $\gamma\alpha$ najde svoj homolog, kar smo označili z apostrofom v $\alpha'\gamma'$. Drugi ga homologizira kot sporočilo in potrdi kot vic.

To ima vsaj prednost, da fiksira ideje s tem, ko jih vizualizira, saj je to eden izmed mentalnih organov, ki so intelektualcu najbolj znani. To za vas vizualizira, kaj sem hotel reči, ko sem vam zadnjič govoril o subjektivnih pogojih uspeha vica, da namreč zahteva imaginarnega drugega, da bi lahko v notranjosti kupe, ki jo predstavlja ta imaginarni drugi, vic slišal simbolni Drugi.

Iznajdljivim duhovom puščam, da to povežejo s tistim, kar sem, prav nenavadna stvar, nekoč rekel o neki metafori, ko sem se ukvarjal predvsem z imaginarnimi podobami in s pogoji vznika imaginarne enotnosti v določenem organskem odsevu. Nisem se slučajno poslužil skoraj enake formalne sheme, ko sem ob narcizmu uporabil podobo konkavnega ogledala. Toda ne bomo se spuščali v povezave, ki so lahko zgolj prisiljene, čeprav so lahko sugestivne.

Sedaj bomo tole shemo še dodatno uporabili, saj bi bilo ne glede na to, da vas je bilo koristno takole spomniti na smisel tega, kar sem govoril zadnjič, malce premalo, če nas to ne bi popeljalo dlje.

Izhodiščna shema, ki se jo poslužujemo od začetka leta, se torej transformira z načinom, kako nadalje razvijamo formulo Drugega kot subjekta. Tu imamo $\gamma\alpha$ za subjekt in $\beta\beta'$ za razmerje do metonimičnega objekta. Onstran tega se na naslednjem nivoju ponovi ta ista dispozicija, zaradi katere ima tudi Drugi razmerje do metonimičnega objekta, $\beta''\beta'''$, medtem ko $\gamma\alpha$ tu postane $\gamma'\alpha'$ in tako naprej brez konca. Zadnja zanka, tista, skozi katero poteka vrnitev potrebe k neskončno odlagani zadovoljitvi, se sklene prek celotnega kroga Drugih, preden se tu pri subjektu vrne k svoji končni točki.

Kmalu bomo spet uporabili to shemo. Zaenkrat pa se ustavimo ob nekem posebnem primeru, ki ga Freud obravnava tik zatem, ko poda svojo analizo mehanizmov vica, saj zadevni primer predstavlja prav komentar k temu. Govori o tem, kar imenuje družbena gibala vica, od tod pa se sooči z vprašanjem komičnega.

Tega se bomo poskusili lotiti danes, ne da bi to izčrpali. Freud izrecno pravi, da se te problematike loteva izključno z vidika vica, kajti gre za preširoko domeno, da bi se zares lahko podal na to področje, vsaj izhajajoč iz njegovega izkustva ne. Da bi se uvedel v analizo komičnega, Freud v prvi plan postavi tisto, kar je v komičnem najbližje vicu. Presenetljivo je videti, kako nam, s svojo tipično zanesljivostjo v orientaciji in pristopu, kot najbližje vicu predstavi tisto, kar bi na prvi pogled lahko veljalo za najbolj oddaljeno od duhovitega, namreč naivnost.

Naivnost, pravi, sloni na nevednosti in seveda navede primere, ki prihajajo od otrok. Omenil sem že prizor, ko so otroci za odrasle uprizorili prav luštkano smešnico. Par se ločuje, ker gre mož iskat bogastvo. Vrne se čez nekaj let, ko je uspel najti bogastvo, ob vrnitvi pa ga žena sprejme z besedami – *Vidiš, res sem bila pridna, tudi jaz nisem izgubljala časa, ko te ni bilo*, in razgrne zaveso, za katero se prikaže kakšnih deset punčk. Kot majhna lutkovna predstava. Otroci so začudeni, morda enostavno presenečeni – morda so na tekočem že bolj zgodaj, kot mislimo – nad smehom, ki izbruhne med odraslo publiko.

To je tip naivnega vica, kot nam ga predstavi Freud. Zadevni tip Freud poda še v neki obliki, ki je tehnično bližja postopkom govornice, in sicer v zgodbi o deklici, ki svojemu bratcu, ki ga boli trebuh, predlaga *Medizin*. Ker je slišala govoriti o *Bubizin* in ker *Mädi* označuje majhne deklice, *Bubi* pa majhne dečke, misli, da če obstaja *Medizin* za deklice, mora obstajati tudi *Bubizin* za dečke. Še ena zgodbica, ki jo, če poznamo ključ, to je, če razumemo nemško, zlahka predstavimo kot šalo.

Čeprav referenca na otroke ni zastarela, pa bistvo ni v tem, temveč v neki potezi, za katero ne bomo rekli, da je nevednost; Freud jo prav posebej definira in poudari, da v mehanizmu vica zlahka igra dopolnilno vlogo. Kar nam tu ugaja, pravi Freud, in kar igra natanko isto vlogo kot tisto, kar sem malo prej imenoval metonimični urok ali fascinacija, je to, da ne čutimo prav nobene inhibicije pri tistem, ki govori. Ta odsotnost inhibicije nam omogoči, da pri Drugem, ki mu povemo vic in ki je že sam fasciniran s to odsotnostjo inhibicije, pasira bistvo vica, namreč tisti onstran, ki ga evocira. Tu, pri otroku, v pravkar navedenem primeru, bistvo ni v smešnici, temveč v evokaciji tega obdobja otroštva, ko je razmerje do govornice tako bližnje, da za nas neposredno evocira razmerje govornice do želje, ki tvori vicu lastno zadovoljitev.

Vzeli bomo še nek drug primer iz sveta odraslih, ki sem ga, mislim, enkrat že navedel. Eden mojih pacientov, ki ni ravno izstopal po številu možganskih vijug, mi je povedal eno tistih malo žalostnih zgodbic, ki so se mu pogosto dogajale. Dogovoril se je za zmenek z žensko, ki jo je spoznal na svojih opravkih, ta pa se enostavno ni prikazala na zmenek. Svojo zgodbo zaključi z besedami – *Spoznal sem, da je bila to še ena femme de non-recevoir*.¹⁰

Ni se šalil, verjel je, da uporablja utečen izraz, rekel je nekaj povsem nedolžnega, kar pa seveda ima pikantni značaj in v nas zadovolji nekaj, kar sega precej onstran komičnega dožemanja zadevne osebe v njenem razočaranju.

Če ta zgodba v nas prikljiče nek občutek superiornosti, kar je zelo dvomljivo, njena vrednost zagotovo ni v tej noti. V mislih imam mehanizme, ki so jih pogosto neupravičeno promovirali v princip

10. Nепреvedljivo: v francoščini obstaja izraz *fin de non-recevoir* (pri čemer se *fin* izgovarja podobno kot *femme*, ženska), ki pomeni kategorično zavrnitev, odklonitev. Možakar iz Lacanove zgodbe uporabi (neobstoječi) izraz *femme de non-recevoir* namesto *fin de non-recevoir*, kot da obstaja neka kategorija žensk, ki moške vselej kategorično zavrnejo.

fenomena komičnega, namreč občutek superiornosti napram drugemu. To je vredno vse kritike. Čeprav je poskušal v tej smeri zarisati mehanizem komičnega nek zelo pameten mož, namreč Lipps, je mogoče zlahka ovreči tezo, da tu leži temeljno ugodje komičnega. Če kdo v tem primeru ohrani vso svojo superiornost, je to prav oseba iz naše zgodbe, ki ob tej priliki najde razlago za svoje razočaranje, ki v nobenem primeru ne načne njegovega neomajnega zaupanja vase. Če se ob tej zgodbi zariše kakšna superiornost, je to prej neko slepilo. V nekem trenutku vas vse priklepa na to utvaro, ki tvori način, kako postavite ali kako si postavite pripovedovalca zgodbe, vendar pa tisto, kar se zgodi, sega mnogo dlje.

Dejansko se za izrazom *femme de non-recevoir* v temelju zarisuje razočarajoč značaj vsakega približanja želji, ki sega precej onstran zadovoljitve, povezane s takšnim posameznim približanjem. Tu nas zabava zadovoljitev, ki jo subjekt, ki mu je ušla ta nedolžna beseda, najde v samem svojem razočaranju. Njegovo razočaranje se mu zdi zadovoljivo pojasnjeno z izrazom, ki ga ima za utečenega, metonimijo, ki je že narejena za takšne priložnosti. Drugače rečeno, svoje razočaranje znova najde v visokem klobuku v obliki plišastega zajca, ki ga ima za živega zajca veljavne razlage in ki je seveda imaginaren. Ta zajec, ki tvori samo njegovo razočaranje, bo, neomajen in konstanten kot je, vselej pripravljen, da se znova pojavi vsakič, ko se bo mož približal objektu svoje utvare, ne da bi mu to kakorkoli seglo do živega.

Vidite torej, da je smešnica nevedneža ali naivneža, pri katerem si izposodim besedo, da bi iz nje naredil vic, tokrat v celoti, če lahko tako rečem, na ravni Drugega. Ni več potrebno, da pri Drugem izzovem kakršnokoli trdno kupo, ta mi je že v celoti dana s strani tistega, iz ust katerega sem pobral dragoceno besedo, katere komunikacija bo tvorila vic in ki jo na ta način z mojo zgodbo povzdignem v dostojanstvo kapitalne besede [*maître-mot*]. Skratka, celotna dialektika naivnega vica se nahaja na modri strani sheme. Tisto, kar moramo v

imaginarnem redu izzvati pri Drugem, da bi vic pasiral in bil sprejet v svoji običajni formi, je tu že vzpostavljeno z njegovo naivnostjo, njegovo nevednostjo, celo njegovo samovšečnostjo. In dovolj je že, da danes omenim to napako, pa bo prešla v register vica, ko jo homologira tretji, veliki Drugi, ki mu jo povem.

Promocija imaginarnega drugega v tej analizi metonimij, v zadovoljitvi, ki jo najde enostavno v govorici in ki mu služi za to, da niti ne opazi, v kateri meri je njegova želja zaslepljena, nas vpelje v dimenzijo komičnega, kar je tudi razlog, zakaj Freud le-to priključi vicu.

S tem še nismo prišli na kraj naših muk, kajti dejansko je bilo ob vprašanju komičnega vpeljanih veliko teorij, ki so vse bolj ali manj nezadostne, in vsekakor se je vredno vprašati, zakaj so nezadostne, kot tudi, zakaj so bile postavljene. Predstavljene so bile v vseh mogočih oblikah, ki jih tu ne moremo naštevati, toda njihov seštevek, njihovo zaporedje, njihov, kot pravimo, historiat, nas ne bi postavil na sled ničemur temeljnemu. Preskočimo vse to in recimo, da se v vsakem primeru vprašanje komičnega izmakne vsakič, ko se ga lotijo – ne bom rekel, ko se ga lotijo reševati – v izključno psihološkem okviru.

V psihološkem okviru je seveda šalo in komiko lahko združiti v kategoriji tistega, čemur se smejemo, tistega, kar izzove smeh. Vendar vam je moralo pasti v oči, da – kljub temu, da sem poudaril, kako je vic bolj ali manj sprejet, registriran z dejstvom, da ga sankcionirate z diskretnim smehom, vsaj z nasmeškom – doslej nisem načel vprašanja smeha.

Vprašanje smeha še zdaleč ni rešeno. Prav vsak iz smeha hitro naredi bistveno značilnost tega, kar se dogaja v šaljenju kot tudi v komiki, toda ko gre za to, da ga povežemo z njegovim ekspresivnim značajem ali celo ko gre zgolj za vprašanje, kateri emociji bi utegnil ustrezati ta fenomen – za katerega lahko rečemo, čeprav to ni absolutno gotovo, da je značilen za človeka –, navadno vstopimo v skrajno nedorečene zadeve. Pri nekaterih lepo čutimo, da se poskušajo razmerja smeha do analognih fenomenov lotiti tako, da se ga komajda

dotaknejo. Toda celo tisti, ki so o tem izrekli stvari, ki so videti najbolj verodostojne ali najbolj premišljene, so v fenomenu smeha zgolj nakazali tiste sledi nihanja, ki jih lahko pusti smeh. Za Kanta gre pri tem za spazmično gibanje z določenim mentalnim nihanjem, ki bi predstavljalo prehod od neke napetosti k njeni redukciji na nič, nihanjem med zbujeno napetostjo in njenim naglim padcem vpričo odsotnosti nečesa, kar bi se moralo po tem zdramljenju napetosti upreti. Podobno pri psihologu iz devetnajstega stoletja Léonu Dumontu naletimo na idejo o nenadnem prehodu od enega pojma k njegovemu nasprotju; Dumonta omenja Dumas v svojem članku o psihologiji smeha – članku, ki je zelo dumasovski, pretanjen in subtilen, ob katerem se ta srečni mož ni ravno pretegnil, a ki ga je vendarle vredno prebrati, kajti tudi če se ne pretegne, vendarle poda nekatere lepe elemente.

○ Skratka, vprašanje smeha v veliki meri presega tako vprašanje šale kot vprašanje komičnega.

○ Neredko naletimo na naštevaje variacij tega fenomena. Obstaja enostavno posredovanje smeha, smeh smehu. Obstaja smeh, povezan z dejstvom, da se ne smemo smejati. Neustavljiv smeh otrok v določenih situacijah prav tako zasluži pozornost. Obstaja tudi smeh tesnobe, celo smeh vpričo neposredne nevarnosti, prisiljen smeh žrtve, ki se nenadoma čuti ogrožena z nečim, kar presega celo meje njenega pričakovanja, smeh obupa. Obstaja celo smeh ob nenadni žalostni novici. Ne bom nadaljeval, kajti naša tema ni obravnavati vse te oblike smeha niti nam ne gre za to, da bi podali teorijo smeha.

○ Mimogrede naj zgolj poudarim, da je Bergsonova teorija kar najmanj zadovoljiva, namreč teorija o mehničnem, ki vznikne sredi življenja. Bergsonov govor o smehu v zgoščeni in shematični obliki povzame mit življenjske harmonije, življenjskega poleta, ki naj bi ga odlikovala njegova večna novost, permanentna ustvarjalnost. Ne more nam uiti ekstravagantnost te teorije, ko beremo, da je ena izmed značilnosti mehničnega kot zoperstavljenega življenjskemu njegova repetitivnost, kot da nas življenje ne bi soočalo z nobenim fenomenom

ponavljanja, kot da ne ščijemo vsak dan enako, kot da ne zaspimo vsak dan enako, kot da vsakič, ko fukamo, na novo iznajdemo lju-bezen. Tu je resnično nekaj neverjetnega. Razlaga z mehaničnim se skozi celotno knjigo sama kaže kot mehanična razlaga, reči hočem, da pade v prav žalostno stereotipnost, ki ji uide vse bistvo fenomena.

☉ Če bi bila v izvoru smeha dejansko mehaničnost, kam bi nas to privedlo? Kaj bi počeli s tistimi tako subtilnimi Kleistovimi opazkami o marionetah, opazkami, ki so povsem v nasprotju z domnevno smešnim in padlim značajem mehničnega? Kleist zelo prefinjeno poudari, da ti majhni strojčki uspejo proizvesti pravi pravcati ideal gracioznosti; ob tem, da jih premika zgolj nekaj nitk, izvajajo gibe, katerih zarisana elegantnost je povezana s konstantnostjo gravitacijskega središča njihove krivulje, če so le količkaj dobro narejeni, se pravi v skladu z strogimi značilnostmi človeških sklepov. Noben plesalec, pravi Kleist, ne more doseči gracioznosti marionete, ki jo vodijo prsti.

☉ Pustimo ob strani Bergsonovo teorijo, saj smo hoteli zgolj opozoriti, kako zelo zanemarja najelementarnejša dojetja mehanizma smeha, še preden je ta mehanizem sploh vpotegnjen v kaj tako elaboriranega kot sta šaljenje ali komičnost. Smeh se dejansko dotika vsega, kar spada k imitaciji, podvajanju, dvojniku, maski, in če si zadeve pogledamo od blizu, ne gre zgolj za masko, temveč za demaskiranje, to pa v skladu z momenti, ki zaslužijo, da se ob njih ustavimo. Če se otroku približate z masko na obrazu, se bo smejal nekako napeto, v zadregi. Če se mu še bolj približate, se začne nekaj, kar je že manifestacija tesnobe. Če tedaj snamete masko, se otrok zasmeeji. Če pa imate pod masko še drugo masko, bo smeh povsem izostal.

☉ Želim zgolj nakazati, da bi bila tu potrebna neka študija, ki je lahko zgolj eksperimentalna, a ki je to lahko le, če imamo v izhodišču neko določeno predstavo o tem, v kateri smeri jo je treba voditi. Kakorkoli že, ta fenomen, kot tudi drugi, s katerimi bi lahko podprl mojo trditev, če bi jo želel posebej poudariti, nam kaže, da obstaja

zelo intenzivno, zelo tesno razmerje med fenomenom smeha in funkcijo imaginarnega pri človeku.

Podobi kot taki je lastno, da nas lahko uroči onstran instinktivnih mehanizmov, ki ji ustrezajo, o čemer priča parada, pa naj bo spolna ali borbena. Pri človeku se doda še en poudarek, ki izhaja iz tega, da je zanj podoba drugega zelo globoko povezana s tisto napetostjo, o kateri sem govoril malo prej, in ki jo vselej zbudi objekt, na katerega je obrnil svojo pozornost, zaradi česar ta objekt postavi na določeno distanco, ki jo konotira želja ali sovražnost. To bomo povezali s tisto dvoumnostjo, ki leži v samem temelju oblikovanja jaza in zaradi katere se enotnost jaza nahaja zunaj njega, vzpostavi se v razmerju do svojega podobnika in v tem razmerju najde obrambno enotnost svojega bitja, kolikor je to narcistično bitje.

Sem je treba umestiti fenomen smeha. Tu pride do tistih padcev napetosti, ki jim avtorji pripisujejo takojšnji vzgib smeha. Če se smejemo komu, ki enostavno pade po tleh, je to zaradi njegove bolj ali manj pompozne podobe, na katero prej niti nismo bili tako pozorni. Fenomeni statusa in prestiža so tako zelo del našega življenjskega izkustva, da niti ne opazimo njihovega reliefa. Smeh izbruhne, kolikor imaginarna oseba v naši imaginaciji še naprej pokončno hodi, medtem ko njena realna opora kot je dolga in široka leži na tleh. Vselej gre za neko osvoboditev podobe. To razumite v obeh pomenih tega dvoumnega izraza¹¹ – po eni strani je nekaj osvobojeno prisile podobe, po drugi strani pa jo tudi podoba kar sama mahne na sprehod. Tako je nekaj komičnega na raci, ki ste ji odrezali glavo in ki še naredi nekaj korakov po dvorišču.

Iz tega razloga komično nekje stopa v povezavo s smešnim. To bomo umestili na raven smeri Jaz-objekt, $\beta \beta'$ ali $\beta'' \beta'''$. Prav kolikor je imaginarno nekje vpleteno v razmerje do simbolnega, bomo na

11. *Libération de l'image* lahko pomeni bodisi osvoboditev podobe bodisi osvoboditev od podobe.

nekem višjem nivoju, ki nas zanima neprimerno bolj kot celota fenomenov ugodja, znova našli smeh, kolikor ta konotira in spremlja komično.

Preidimo h komičnemu.

3

Da bi danes vpeljal pojem komičnega, bom še enkrat izhajal iz zgodbe o Zlatem teletu. Souliéjeve besede, ko ob bankirju uporabi izraz Zlato tele – že to je skoraj vic, v vsakem primeru pa metafora – torej pri Henriju Heineju naletijo na tale odgovor – *Za tèle je že malce v letih*. Opazili boste, da če bi Henri Heine to mislil dobesedno, ne bi ničesar razumel in bi bil kot moj nevednež, o katerem sem govoril malo prej, ki je rekel *femme de non-recevoir*. V tem primeru bi bil Heinejev odgovor komičen.

Prav to tvori podlago tega vica. Heinejev odgovor je malce tudi kategorična zavrnitev [*fin de non-recevoir*], Souliéja nekam pošlje, napoti ga k njegovim lastnim čevljičkom,¹² če lahko tako rečem. Konec koncev Soulié ni rekel nič tako smešnega in Heine ga premaga s tem, ko pokaže, da bi se to dalo postaviti tudi drugače. Vpelje drug metonimični objekt od prvega teleta. Pri tem igra na ravni komične opozicije.

Nemogoče je, da ne bi najprej opazili neke temeljne razlike. Tisto komično ob *Witzu* dojamemo v neujemljivem stanju, v eni potezi, eni besedi, eni repliki – toda komično gre vendarle precej onstran tega. Šala ne potrebuje zelo širokega obsega, da bi tisto pasiralo, medtem ko se komično ne zadovolji z enostavnim bliskovitim srečanjem. Tu se naslavljam na vse vas, ne da bi poznal vaš položaj, ne da

12. Neprevedljiva besedna igra, kjer Lacan igra na homofonijo med imenom Soulié in besedo *souliers*, čevljički.

bi vedel, od kod prihajate niti kdo ste – no, da bi med nami obstajala komična razmerja, bi morali imeti med seboj precej bolj osebni odnos. To vidite načrtano že v razmerju med Souliéjem in Heinejem, zadeva pa nek mehanizem zapeljevanja, kajti odgovor Henrija Heineja vendarle malce odbije žogico na Souliéjevo stran.

Skratka, če naj bo možno komično, se razmerje zahteve do njene zadovoljitve ne sme vpisati v takojšnjost trenutka, temveč v neko dimenzijo, ki mu da njegovo stabilnost in konstantnost, njegovo pot v razmerju, ki ga ima do nekega določenega drugega. Toda če smo v ozadju vica našli to temeljno strukturo zahteve, zaradi katere mora zahteva, kolikor jo povzame Drugi, v osnovi ostati nezadovoljena, vendarle obstaja neka rešitev, temeljna rešitev, tista, ki jo človeška bitja iščejo od začetka do kraja svoje eksistence. Ker je vse odvisno od Drugega, je rešitev v tem, da imamo enega Drugega čisto zase. To imenujemo ljubezen. V dialektiki želje gre za to, da imamo enega Drugega čisto zase.

Polje polnega govora, kot sem ga evociral zadnjič, na naši shemi definirajo sami pogoji, v katerih se, kot smo videli, mora in mora realizirati nekaj ekvivalentnega zadovoljitvi želje. Nakazano je, da je želja lahko zadovoljena zgolj v onstranu govora. Vez, ki povezuje Drugega z jazom, z metonimičnim objektom in s sporočilom, definira področje, kjer se mora zadrževati polni govor. Tipično sporočilo, ki tvori ta govor, sem vam naslikal z besedami *Ti si moj gospodar* ali *Ti si moja žena*. *Ti, drugi, si moja žena*. Kot sem vam že dejal, prav v tej obliki moški podaja primer polnega govora, v katerem se angažira kot subjekt in v katerem se utemelji kot mož tiste, ki ji govori, in ji to oznani v tej obrnjeni obliki. Pokazal sem vam tudi nenavadno paradoksalen značaj tega. Vse sloni na tistem, kar mora zapreti krogotok. Metonimija, ki jo to vsebuje, prehod od Drugega k temu edinstvenemu objektu, ki ga vzpostavi stavek, vendarle zahteva, da je metonimija sprejeta, da nato nekaj preide od γ k α , da namreč *ti*, za katerega gre, ne odgovori enostavno – *Ne, kje pa*.

Tudi če ne odgovori tako, se precej bolj pogosto zgodi nekaj drugega, namreč to, da ker nobena tako spretna priprava kot je vic ne privede do zlitja linije $\beta''\beta'''$ z njeno paralelo iz spodnjega nivoja, ti dve liniji ostaneta povsem neodvisni. In tako subjekt, za katerega gre, lepo ohrani svoj sistem metonimičnih objektov. Tu vidimo, kako pride do protislovja, ki se vzpostavi v krogu štirih β ; ker si, kot rečemo, vsak misli svoje, se bo namreč ta utemeljujoča beseda zaletela ob tisto, kar bom imenoval, ker že ravno govorimo o kvadratu, ne problem kvadrature kroga, temveč problem *cirkulature* metonimij, ki ostanejo lepo razločene, tudi v najidealnejšem *conjungo*. *Obstajajo dobri zakoni, slastnih pa ni*, je dejal La Rochefoucauld.

Problem Drugega in ljubezni pa se nahaja v središču komičnega. Da bi to spoznali, se velja najprej spomniti na to, da če se želimo poučiti o komičnem, morda ni odveč prebrati kakšno komedijo.

Komedija ima svojo zgodovino, ima celo svoj izvor, s katerim so se veliko ukvarjali. Izvor komedije je tesno povezan z razmerjem onega do govornice.

Kaj je to ono, o katerem govorimo? Ni enostavno radikalna izvorna potreba, tista, ki leži v korenu individuacije kot organizma. Ono dojamemo zgolj onstran vse elaboracije želje v mreži govornice, realizira se zgolj na meji. Tu človeška želja ni najprej ujeta v sistem govornice, ki jo neskončno odlaga in ki ne pušča nobenega prostora, da bi se vzpostavilo in imenovalo ono. Pa vendar, onstran vse te elaboracije govornice, ono predstavlja realizacijo te prvotne potrebe, ki, vsaj pri človeku, nima možnosti biti spoznana. Ne vemo, kaj je ono kakšne živali, in ni prav veliko možnosti, da bi to kdajkoli zvedeli, vemo pa, da je človekovo ono povsem vpleteno v dialektiko govornice in da prenaša ter ohranja prvotno eksistenco težnje.

Od kod pride komedija? Pravijo nam, da iz simpozija, kjer, kratko rečeno, človek reče ja v neke vrste orgiji – pustimo tej besedi vso njeno ohlapnost. Jed tvorijo darovi bogovom, se pravi Nesmrtnim govornice. Konec koncev se celoten proces elaboracije želje v govornici

zvede na in zbere v konsumpciji nekega simpozija. Ves ta ovinek je tu zgolj zato, da bi prišli do užitka, najelementarnejšega užitka. Znano je, da se v *Oblakih* Aristofan norčuje iz Evripida in Sokrata, še posebej Sokrata, toda v kakšni obliki nam ga pokaže? Pokaže nam, da vsa njegova lepa dialektika kakemu starcu služi za to, da bi s pomočjo vseh mogočih trikov zadovoljil svoje želje – ušel svojim upnikom, prišel do denarja – ali pa da služi kakemu mladcu, da bi ušel svojim obveznostim, ne opravil svoje dolžnosti, osmešil svoje sorodnike itn. Gre za vrnitev potrebe v njeni najelementarnejši obliki. Tisto, kar je v izvoru vstopilo v dialektiko govornice, še posebej vse spolne potrebe, vse skrite potrebe nasploh – prav to je tisto, kar se pred vami proizvede v prvem planu na aristofanski sceni. In to gre zelo daleč.

Še posebej vaši pozornosti priporočam komade, ki zadevajo ženske. V tej vrnitvi k elementarni potrebi, ki je v ozadju vsakega procesa, posebna vloga pripada ženskam, kolikor nas Aristofan prek njih povabi k temu, da se v tem trenutku imaginarnega obhajila [*communio*], ki ga predstavlja komedija, zavemo tistega, česar se lahko zavemo zgolj retroaktivno, namreč da če obstaja država, če obstaja mestna država, je to zato, da iz tega kaj potegnemo, zato, da na Agori priredimo pravljico pojedino, v katero sicer nihče ne verjame. Po tem, ko se je zdravi pameti postavil po robu perverzni razvoj mesta, podvrženega vsemu vijuganju dialektičnega procesa, se prek posredništva žensk, ki edine zares vedo, kaj potrebuje moški, vrnemo k zdravi pameti, to pa seveda privzame nadvse razposajene oblike.

Zadeva je pikantna zgolj zato, ker nam razkrije silovitost nekaterih podob. Prav tako si lahko prek tega dobro predstavljamo svet, kjer ženske niso bile povsem take, kot si jih zamišljamo prek avtorjev, ki nam slikajo civilizirano antiko. Zdi se mi, da so morale biti v antiki ženske – govorim o realnih ženskah, ne o miloški Veneri – precej poraščene in niso prav lepo dišale, če naj gre verjeti poudarkom na funkciji britvice in določenih dišav.

Kakorkoli že, v tem aristofanovskem somraku, še posebej tistem, ki zadeva široko vstajo žensk, imamo nekaj zelo lepih podob, ki nas nujno zadenejo. Ena takih se nenadoma izrazi v stavku, ki ga neka ženska izreče pred svojimi tovarišicami, ko se skupaj ne le preoblačijo v moške, temveč si tudi natikajo brade na mestu vsemogočnosti, vprašanje pa je enostavno v tem, za kakšno brado gre. Zasmeje se in jim reče – *Kako smešno, človek bi rekel zbor pečenih kalamarov z bradami*. Ta temačna vizija se zdi dovolj naravna, da nam nakaže neko celo podzidje razmerij v antični družbi.

V kakšno smer se je razvila ta komedija? V novo komedijo, ki se začne z Menandrom in se nadaljuje do današnjih dni. Kaj je nova komedija? Kaže nam ljudi, ki so kar najbolj zavzeto in trmoglavo zaposleni s kakšnim metonimičnim objektom. Tu najdemo vse tipe ljudi. Osebe so iste, kot jih najdemo v italijanski komediji. Definira jih določeno razmerje do nekega objekta. Erupcijo spolnosti nadomesti ljubezen – ljubezen, ki je imenovana kot taka, ljubezen, ki ji bomo rekli naivna ljubezen, prostodušna ljubezen, ljubezen, ki združi dva, na splošno precej nepomembna človeka. To je stožer zgodbe. Ljubezen igra vlogo osi, okoli katere se vrti komika situacije, in tako bo vse do nastopa romantike, ki jo bomo danes pustili ob strani.

Ljubezen je komično občutje. Višek komedije je mogoče povsem natančno umestiti. Komedija v pravem pomenu besede, v pomenu, ki ga promoviram tu pred vami, doseže svoj vrh v neki edinstveni mojstrovini.

Le-ta se umešča v zgodovino v tistem pogrebnem trenutku, ko bo predstavitev razmerij med onim in govoro v obliki prilastitve govorce s strani onega odstopila svoje mesto vpeljavi dialektike razmerij človeka do govorce v neki slepi, zaprti obliki, ki se dovrši v romantiki. V tem smislu je zelo pomembno, da je romantika, ne da bi to vedela, zmedeni uvod v dialektiko označevalca kot takega, pri čemer je psihoanaliza njena artikulirana oblika. Toda v liniji klasične komedije, če naj uporabimo ta izraz, višek nastopi v trenutku, ko

komedija, o kateri sem vam govoril in ki jo je napisal Molière ter nosi naslov *Šola za žene*, postavi problem na absolutno shematski način, kajti gre za ljubezen, a ljubezen je tu zgolj kot instrument zadovoljitve.

Molière nam problem predstavi tako, da izstopi njegova celotna struktura. In to z jasnostjo, primerljivo kakšemu Evklidovemu teoremu.

Gre za gospoda z imenom Arnolf. Dejansko rigoroznost zadeve sploh ne bi zahtevala, da bi imel ta gospod karkoli v glavi. Tako je še bolje, toda na isti način, kot nas v vicu fascinira metonimija. Vidimo ga, kako od samega začetka nastopi obseden s tem, da ne bi bil rogonosec. To je njegova poglobljena strast. Vse strasti so enakovredne, vse so enako metonimične. Načelo komedije je prav v tem, da jih postavi kot take, se pravi, da osredotoči pozornost na neko ono, ki v celoti verjame v svoj metonimični objekt. Vanj verjame, kar pa ne pomeni, da je vezano nanj, kajti ena od značilnosti komedije je tudi ta, da ono kateregakoli komičnega subjekta na koncu vselej izide nedotaknjeno. Vse, kar se je dogajalo tekom komedije, ga v nobenem pomenu ni aficiralo. *Šola za žene* se konča tako, da Arnolf reče *Uf!*, čeprav vemo, skozi kakšne strašne preizkušnje vse je šel.

Poskusil vas bom na kratko spomniti, za kaj gre. Arnolf je *vzljubil mil obraz nekega dekleta, ko ji bilo je komaj štiri leta*.¹³ Izbral je torej svojo ženičko in že tedaj postavil svoj *Ti si moja žena*. Prav zato je tako iz sebe, ko vidi, da bo ob tega ljubega angela. Kajti v tistem trenutku, pravi, je že njegova žena, v družbenem smislu jo je že postavil kot tako in rešil vprašanje.

Arnolf je razsvetljeni mož, kot pravi njegov prijatelj Krizald, in res je razsvetljen. Ni potrebno, da bi bil monogamna oseba, o kateri smo govorili na začetku – če mu vzamete to monogamijo, gre prav-

13. Navajamo po slovenskem prevodu (prev. Josip Vidmar), ki je izšel pri Državni založbi (Ljubljana 1971), v drugi knjigi Molièrjevih *Del*.

zaprav za vzgojitelja.¹⁴ Starci so se vedno ukvarjali z vzgojo deklet in celo postavili njena načela. Tu je Arnolf našel zelo posrečeno načelo, ki je v tem, da je treba dekle ohraniti v stanju popolne nevednosti. Sam je dal navodila, kako naj jo odgojijo v luči tega smotra. *In ne boste verjeli*, reče svojemu prijatelju, *kako daleč gre to, saj me je zadnjič vprašala, če se otroci delajo z ušesom*.¹⁵ Seveda bi mu moralo prav ob tem zastriči to isto uho, ker bi bilo dekcle, če bi imelo malo bolj zdravo predstavo o fiziologiji teh reči, morda manj nevarno.

Ti si moja žena je polna beseda, katere metonimijo tvorijo tiste primerno pojasnjene zakonske dolžnosti, ki jih da Arnolf brati mali Agnezi. *Je povsem nevedna [idiote]*, pravi, in kot vsi vzgojitelji verjame, da lahko prav na tem utemelji zanesljivost svoje konstrukcije.

Kaj nam pokaže razvoj zgodbe? Temu bi lahko rekli *Kako deklice sreča pamet* [Comment l'esprit vient aux filles]. Nenavadnost Agnezine osebe je psihologom in kritikom predstavljala pravo uganko – je ženska, nimfomanka, koketa, to, ono? Nikakor ne, je bitje, ki so ga naučili govoriti in ki artikulira.

Zgrabijo jo besede nekega mladeniča, sicer precej nepomembne osebe. Ta Horac stopi v igro na mestu, ko v tisti veličastni sceni Arnolf Agnezi med drugim ponudi, da si izpulji polovico las, ona pa mu mirno odgovori – *Horac bi več dosegel z manj besed*. Na ta način izvrstno poudari tisto, kar je prisotno skozi vso igro, namreč da ji je srečanje z zadevno osebo prineslo to, da on govori prefinjene in ušesu blage, radostne besede. Ne nam ne sebi ni sposobna povedati, kaj ji govori, toda to nekaj prihaja po govoru, se pravi po tem, kar prelomi naučeni in vzgojni govor. Prav to jo očara.

Tista vrsta nevednosti, ki predstavlja eno izmed dimenzij njenega bitja, je enostavno povezana s tem, da zanjo ne obstaja drugega kot govor. Ko ji Arnolf pojasni, da ji je mladenič poljubil dlani in roke,

14. Francoska beseda *éducateur* pomeni hkrati učitelja in vzgojitelja.

15. Ne gre za dobesedni citat, Lacan deloma parafrazira.

ona vpraša: *Se dela še kaj drugega?*, in stvar jo zelo zanima. Tale Agneza je prava boginja razuma. Takšna razumna beseda v nekem trenutku skoraj zaduši Arnolfa; ta ji namreč očita njeno nehvaležnost, pomanjkanje občutka dolžnosti, njeno izdajo, ona pa mu nadvse umestno odgovori – *Kaj sem vam pa dolžna? Če gre zgolj za to, da ste iz mene naredili tepko, vam bo trud povrnjen.*¹⁶

Tako imamo na začetku razumnika, ki mu stoji nasproti naivka, komični vzvod pa je v tem, da odkar je dekle srečala pamet, vidimo vznikniti razumnico, ki stoji nasproti tej osebi, ki je sama postala naivna, kajti zdaj ji z besedami, ki ne puščajo nobene dvoumnosti, pove, da jo ljubi, in to ji pove na vse mogoče načine, na višku svoje izpovedi pa celo reče bolj ali manj tole – *Počela boš lahko, kar boš hotela, tudi Horaca boš imela, če že to hočeš.* Konec koncev Arnolf sprevrne sámo načelo svojega sistema, še vedno je raje rogonosec, kar je bilo njegovo poglavitno izhodišče v tej zadevi, kot da bi izgubil objekt svoje ljubezni.

Prav ljubezen je točka, v katero se, kot sem dejal, umešča vrhunec klasične komedije. Ljubezen je tu. Zanimivo je, kako ljubezen danes vidimo le še skozi celo vrsto španskih sten, ki jo dušijo, romantičnih španskih sten, ko pa je vendar ljubezen v osnovi komično gibalo. Prav po tem je Arnolf resnični zaljubljenec, veliko bolj avtentično zaljubljen kot Horac, ki sam nenehno niha. Romantična sprememba perspektive, ki se je proizvedla okoli besede ljubezen, je povzročila, da tega več ne dojamemo tako zlahka. To je dejstvo – dlje ko igrajo to igro, bolj je Arnolf igran v svojem arnolfovskem tonu in bolj ljudje ganjeno govorijo – *Ta tako plemeniti in globoki Molière, smejimo se tam, kjer bi se morali jokati.* Ljudem se komično skoraj ne zdi več združljivo z avtentičnim in preplavljujočim izrazom ljubezni kot take. Pa vendar, kadar se izpove in pokaže tista ljubezen, ki je najbolj avtentično ljubezen, je ljubezen komična.

16. Ne gre za dobesedni citat, Lacan parafrazira.

To je torej shema zgodbe. Kljub vsemu vam moram povedati še, kako se sklene.

Zgodba se sklene zahvaljujoč neki neumnosti tretje osebe, namreč Horaca, ki se ob tej priliki vede kot dojenček in ki gre vse do tega, da tisto, ki jo je ravnokar ugrabil, preda v roke njenemu legitimnemu lastniku, saj v intimnem zaupniku, ki si ga je izbral, ni zmožen prepoznati ljubosumneža, čigar tiranijo mora prenašati Agneza. A saj ni važno, ta oseba je drugotnega pomena, zakaj je pravzaprav tu? Da bi se problem postavil na ta način, namreč tako, da je Arnolf vseskozi, do ure in minute natančno, na tekočem s tem, kar se dogaja v realnosti, o tem pa mu poroča prav njegov rival; po drugi strani in na enako povsem avtentičen način pa mu o tem poroča sama njegova varovanka, Agneza, ki mu ničesar ne prikriva.

Kot je to želel, je dejansko povsem idiotska, a zgolj v tem pomenu, da nima česa skriti, vse pove in to na kar najbolj pertinenten način. Toda od trenutka, ko se nahaja v svetu govora, se njena želja, ne glede na to, kako močna je vzgoja, nahaja onstran. Njena želja ni enostavno na strani Horaca, za katerega ne dvomimo, da ga bo Agneza v prihodnosti zapisala prav tisti usodi, ki se je Arnolf tako boji. Že enostavno zaradi tega, ker se nahaja v domeni govora, je njena želja onstran, očarajo jo besede, očara jo iskrivost duha, in kolikor obstaja nekaj onstran te metonimične aktualnosti, ki ji jo poskušajo vsiliti, zbeži. Kljub temu, da Arnolfu vselej pove resnico, ga vara, ker vse, kar počne, pomeni toliko kot varanje.

To opazi sam Horac, ko pove, kako je skozi okno vanj vrgla kamen, rekoč *Pojdite stran, ni mi več do vaših besed in tu je moj odgovor*,¹⁷ kar naj bi pomenilo *Tule imate kamen v odgovor*, toda hkrati je kamen nosil majhno pisemce. Horac dobro poudari, kako je za dekle, ki so jo želeli ohraniti v kar največji nevednosti, spretno našla to dvoumnost, zasnovo tistih dvosmislov in neke cele igre, ki v prihodnosti še veliko obeta.

17. Lacanova parafraza.

Na tej točki sem vas nameraval danes zapustiti. Ono je po svoji naravi onstran ujetosti želje v govornico. Razmerje do Drugega je bistveno, kolikor pot želje nujno poteka prek njega, ne v pomenu, da bi bil Drugi edinstveni objekt, temveč kolikor je Drugi porok govornice in jo podvrže vsej njeni dialektiki.

18. december 1957

Prevedla Alenka Zupančič.

Alenka Zupančič

KOMIČNA RAZSEŽNOST PSIHOANALITIČNEGA IZKUSTVA

Medtem ko je tema »psihoanaliza in tragedija« precej pogost in široko interpretiran topos (vsaj kar zadeva lacanovsko psihoanalizo), pa bi kaj takega težko trdili za temo »psihoanaliza in komedija«. Kar je pravzaprav nenavadno. Nenavadno zato, ker je eden izmed viškov Freudovega opusa prav knjiga *Vic in njegovo razmerje do nezavednega* (kjer komedija kot specifična kategorija sicer nastopa zgolj na robu razprave o vicu), po drugi strani pa tudi zato, ker tema komedije še zdaleč ni odsotna iz Lacanovega opusa. Pri Lacanu resda ne najdemo komentarjev komedije, ki bi jih lahko postavili ob bok njegovim komentarjem *Hamleta*, *Antigone* in Claudelove trilogije Coüfontainov. Pa vendar.

Ta »pa vendar« je pravzaprav dvojen. Prvi se umešča na raven balansiranja, se pravi poudarjanja tega, da je Lacan vendarle govoril tudi o komediji. Tako bi na primer lahko izpostavili njegove sicer krajše, a izjemno koncizne komentarje aristofanske komedije in Molièrjevih komedij (*Šola za žene*, *Ljudomrznik*, *Amfitrion*). Ali pa bi lahko izpostavili dejstvo, da Lacan na koncu *Etike psihoanalize* – torej seminarja, v katerem osrednje vprašanje razmerja med dejanjem in željo razišče v njegovi tragični razsežnosti – opomni, da bi lahko isto storil ob komediji:

»In če pogledate natančneje, lahko navkljub temu, da doslej komičnega nisem utegnil kaj prida razdelati, ugotovite, da gre tudi tukaj za razmerje med dejanjem in željo ter za temeljno spodletelost dejanja, da bi doseglo željo.«¹

1. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 316.

Oziroma:

»Kajpak velja to tudi za komično razsežnost, in ko sem vam pripovedoval o formacijah nezavednega, sem imel kajpak v mislih komično.«²

Kaj je pravzaprav tisto, kar velja za obe razsežnosti, komično in tragično? Pri obeh gre za to, da – čeprav na različna načina – v izostreni obliki izpostavita problem razmerja med dejanjem in željo (lahko bi rekli tudi med željo oziroma zahtevo, kolikor se ta artikulira v označevalcu, in njeno zadovoljitvijo, tj. tistim, kar naj bi odgovorilo nanjo). Temeljni nesklad, ki je koekstenziven označevalnemu redu kot takemu in ki bi ga lahko imenovali tudi nerazmerje med označevalcem in onim, je torej motor tako tragedije kot komedije.

Vendar pa tako za tragedijo kot za komedijo velja, da njuno jedro ni enostavno v razkazovanju tega nesklada in tiste temeljne nemožnosti, ki zaznamuje željo kot tako, razkazovanje, ki bi se enkrat odvijalo v tragičnih in drugič v bolj komičnih ali humornih barvah. Če tokrat pustimo ob strani vprašanje tragedije, lahko ob komediji rečemo, da izhaja prav iz tega, da pride do nepričakovanega kratkega stika med željo in ekstimno točko njene zadovoljitve. Še posebej to velja za tisto kategorijo smešnega, ki ji pravimo vic. Drugače rečeno, vic je prav v tem, da – lahko bi rekli na splošno presenečenje – želji uspe najti zadovoljitev. Komedija (kot žanr) pa je poskus, kako to hipno in nepričakovano zadovoljitev vpisati v neko trajanje. Toda preden se podrobneje lotimo vprašanja vica in komedije, se moramo še za hip vrniti k tistemu »pa vendar«, s katerim smo vpeljali razmerje (Lacanove) psihoanalize do komedije.

Poleg prvega »pa vendar«, ki v osnovi izhaja iz balansiranja in poudarjanja, da je Lacan vendarle govoril tudi o komediji, oziroma da slednja predstavlja pomembno referenco v njegovem delu, obstaja še neki drugi »pa vendar«, ki je precej temeljnejši. Zadeva namreč

2. *Ibid.*

Lacanovo pozicijo kot tako, v povezavi s tem pa tudi način, kako Lacan vidi in konceptualizira vprašanje analitikove želje in vprašanje konca analize. Tu obstaja neka precej bolj inherentna vez med analizo in komedijo. Izhaja pa ta vez iz Lacanove konceptualizacije analitičnega diskurza. V določenem odmiku od Freuda, kjer se, če lahko tako rečemo, analiza pretežno še odvija v znamenju označevalca gospodarja, jo Lacan definitivno postavi v znamenje objekta (namreč objekta malega *a*). Objekt *a* postavi na mesto dejavnika, označevalec-gospodar pa na mesto produkcije, »izločka«, s čimer je v zadostni meri nakazana deflacija tega označevalca, »izganjanje fascinirajočega elementa«, kot se ob vicu izrazi Lacan. Pri tem ne gre toliko za nekakšen posmeh (označevalcu) gospodarju, kot za izkustvo tega elementa kot v osnovi komičnega. To izkustvo je v analizi vselej tudi samo-izkustvo, kolikor gre namreč za to, da kot komičnega izkusimo svoj lastni označevalec-gospodar, torej tisti označevalec, ki na nek način poimenuje našo Bit ali našo Usodo. Toda če smo natančnejši, bi morali reči, da »komična razsežnost psihoanalitičnega izkustva« ne izhaja enostavno iz tega pomanjšanja označevalca gospodarja, temveč je slednje prej rezultat, konica, zaključni vic, do katerega vodi precej dolga predhodna komedija. Ta pa vključuje (vselej strastno, torej trpečnostno) razmerje analizanta do njegovega objekta in seveda se to razmerje izkaže za komično šele za nazaj, iz konca analize oziroma vsaj iz neke točke, ko je analiza že precej napredovala.

To razmerje lacanovske psihoanalize s komedijo je Jacques-Alain Miller koncizno povzel z naslednjimi besedami:

»V Lacanovem seminarju je že prisotna zastarelost freudovskega tragičnega lika. Je bolj na strani *moque-comique* kot tragičnega, komedija je zanj resničnejša od tragedije. Če sta trpljenje in bolečina zelo očitna v analitični obravnavi, bi morala *la passe* tragedijo preobraziti v komedijo.«³

3. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 87-88.

La passe je seveda znameniti »prehod«, s katerim Lacan definira točko, ko (lahko) analizant sam postane analitik, točko menjave diskurza, ki načeloma spremlja konec analize. Ta »prehod« naj bi bil torej povezan z določenim učinkom komedije.

Ko smo že pri komediji, bi bilo škoda prikrajšati se za užitek v primerih in analogijah, zato lahko na tem mestu spomnimo na zaslužen slavní zaključni prizor filma Billyja Wilderja *Nekateri so za vroče*. Jack Lemmon, preoblečen v žensko, sedi v čolnu poleg bogatega starejšega milijonarja, ki se želi poročiti z njim oziroma z »njo«. Da bi ga odvrnil od te ideje, začne naštevati reči, za katere predpostavlja, da bi milijonarja lahko motile (da je strastna »kadilka«, da ni naravna »blondinka« ipd.). Ko nič od tega ne vžge in je milijonar še vedno zagret zanj/o in se pri tem nadvse zadovoljno smehlja svoji sreči, se Lemmon zateče k zadnjemu drastičnemu izhodu, namreč prav k (svojemu) označevalcu-gospodarju: z glave potegne lasuljo in zavpije »Toda jaz sem moški«. ⁴ Milijonar pa se še naprej samozadovoljno smehlja in odvrne: »Nihče ni popoln.« To je zadnji stavek filma. Ta konec bi lahko imeli za posrečeno ilustracijo konca analize. Če odmislimo psihologijo in motive milijonarja, ki tvorijo njegov filmski lik, si ga zlahka predstavljamo kot psihoanalitika, ki počne, kar počne, da bi Lemmona privedel do tega emfatičnega stavka in ga (namreč ta stavek) nato s svojo repliko pustil obviseti v zraku kot nekakšen bizaren objekt, s čimer sam ta emfatični stavek zazveni v neki drugi, komični razsežnosti. Drugače rečeno, replika »nihče ni popoln« nikakor ni nekakšno emfatično sprejetje drugega (»takšnega, kakršen je«), ni sprejetje in asimilacija Lemmonove Besede s strani Drugega, temveč deluje prej kot nekakšen panó, od katerega se odbije Lemmonova Beseda in obvisi v zraku. V terminih Lacanove analize vica in komičnega bi lahko rekli, da za nas, gledalce, ves vic Lemmonovih besed (»Jaz sem moški«) izhaja prav iz tega, da vic pri svojem

4. V angleščini se stavek glasi »I am a man«, kar dopušča dodatno dvoumnost razumevanja, v smislu »jaz sem človek«.

neposrednem naslovniku ne uspe. Pri svojem naslovniku (milijonarju) ne izzove nobenega presenečenja ali ogorčenja (domnevno ultimativni krik identitete pa postavi na isto raven kot kajenje in barvo las). Če bi milijonar kakorkoli reagiral na Lemmonove besede (na primer vsaj tako, da bi ga pogledal, namesto da še naprej gleda naravnost predse in vozi čoln naprej), bi postal Lemmonov sogovornik, sprejel bi pomen Lemmonovih besed oziroma, kar je tu isto, s svojim pripoznanjem bi jim dal tisti pomen, ki ga skuša doseči Lemmon. Tako pa se, nasprotno, pomen ne izpolni, ne realizira v krogotoku med subjektom in drugim, namesto tega pa vznikne nekaj drugega. Priče smo nekakšni transformaciji označevalca v objekt oziroma transformaciji logike označevalca v logiko objekta, in prav ta vznik objekta na mestu označevalca deluje komično in sproži smeh. Ali še drugače rečeno, Lemmonove besede so iz pobočja, ki ga predstavlja register pomena, interpretacije in razumevanja, preusmerjene na pobočje biti kot objekta, kjer se vprašanje »Kaj sem?« loči od svojega običajnega dopolnila (kaj sem za *Dругega*, kaj mu »pomenim«).

* * *

Primer zaključnega prizora filma *Nekateri so za vroče* pa nam lahko služi tudi kot izhodišče za podrobnejšo določitev parametrov komičnega. Opravka imamo z dualno in duelno strukturo, ki pa ni enostavno imaginarna, temveč bi zanjo lahko prej rekli, da vključuje nihanje med realnim in simbolnim oziroma sprevrčanje enega v drugo. To obračanje je lepo vidno prav v tem, kako se v tem zadnjem prizoru triumf simbolnega neposredno prevesi v triumf gona in obratno. V resnici sta možni dve branji tega končnega prizora, ki pa gresta z roko v roki. Po prvem bi šlo za idealno ilustracijo tega, kar Lacan ob komičnem imenuje »imeti (enega) Drugega čisto zase«, skratka imeti Drugega v žepu, seveda ne glede na to, kako se Drugi v tem žepu počuti. Jack Lemmon je tako v položaju, da lahko reče in vpije kar hoče, a ga bo njegov milijonar še vedno in neomajno imel

za »svojo ženo«. Ta »ti si moja žena«, ki ga Lacan izpostavi kot primer »polnega govora«, seveda nastopa kot brezprizivni triumf simbolnega, ki ga ne more aficirati nobeno realno (na primer realno spolne razlike). Po drugem branju pa imamo opravka s prav tako idealno ilustracijo Lacanove postavke, da komičnemu liku nič ne pride do živega: Lacan poudari, da »ono« komičnega subjekta v celoti *verjame* v svoj metonimični objekt, *ni pa vezano nanj*, saj v komediji ono subjekta vselej izide nedotaknjeno. Tako bi lahko rekli, da v zadevnem prizoru vidimo prav to, kako milijonarjev metonimični objekt doživi brodolom in potop, njegovo ono pa veselo vozi svoj čoln naprej. V tem primeru imamo opravka s čisto afirmacijo realnega (ki je tu vezano na gon oziroma na »ono«), ki ga ne more aficirati nobeno simbolno (kot je emfatična trditev »Jaz sem moški«). Toda če stvari pogledamo od blizu, pravzaprav ne gre toliko za sprevačanje simbolnega v gon in nazaj, kot gre za to, da si gon prilasti simbolno. Gre za tisti modus, ki ga Lacan ob komediji definira kot »predstavitev razmerij med onim in govornico v obliki prilastitve govornice s strani onega«. ⁵ Prav zato sta obe zgornji branji konca filma *Nekateri so za vroče* pravzaprav dve artikulaciji istega. Govornica oziroma simbolno tu ni nekaj, kar si zaman prizadeva doseči ono, temveč je »instrument« onega, se pravi instrument zadovoljitve. Če je po eni strani govornica po definiciji tisto, kar govorečim bitjem onemogoča dostop do (polne) zadovoljitve (pri čemer je seveda molk del govornice), pa sta prav komičnost in vic tisti modus, v katerem govornica oziroma simbolno samo proizvede neko zadovoljitev. Kar se zgodi v vicu, je »na nek način delna ponovna pridobitev idealne polnosti zahteve kot enostavno realizirane«. ⁶ In lahko bi rekli, da je vic prav v tem, namreč v tem, da (nepričakovano) najdemo zadovoljitev. Ni le ugodje v prese- nečenju, temveč vsaj toliko, če ne še bolj, presenečenje ob ugodju. Nekaj se proizvede tam, kjer smo to najmanj pričakovali. Tudi če

5. J. Lacan, »Tvorbe nezavednega«, cf. prevod v pričujoči številki.

6. *Ibid.*

vemo, da bomo slišali vic (in ponavadi to vemo, saj je del pripovedovanja vica tudi to, da ga napovemo, na primer z besedami »A poznaš tisti vic...«), nas ta po definiciji preseneti. Lacan poudari, da zgodba vica oziroma njegova pripravljalna faza našo pozornost (našo naklonjenost ali naše odpore) usmeri drugam in angažira drugje, kot bo pasirala ost vica. Zadovoljitev je torej vselej nepričakovana, pa čeprav jo »pričakujemo« (bodisi v modusu obrambe pred zadovoljitvijo bodisi v modusu želje po zadovoljitvi). Tu bi morali pravzaprav natančneje definirati razliko med vicem in komedijo. Vic je vselej besedni vic, vselej implicira besedo ali stavek, ki uspe nepričakovano poimenovati nekaj, kar sicer uhaja poimenovanju. Ta nepričakovana najdba proizvede objekt (nepričakovano zadovoljitev kot objekt). Komedija oziroma komika, ki se sicer lahko odvija izključno v registru besede, pa ni »besedna« v tem smislu. Ne gre za presenečenje ob pravi besedi, s katero vznikne objekt (oziroma, kolikor gre za to, imamo prej opravka z vicem znotraj komedije, kar je sicer dovolj pogosto). Pri komediji ne gre toliko za finalno »proizvodnjo« objekta, kot za nek dispozitiv, kjer je objekt prisoten že od samega začetka, dispozitiv, ki se v grobem cepi na dva modusa. Enega bi lahko imenovali »težave z objektom« (objekt se upira asimilaciji v simbolno menjavo, uveljavlja svoje pravice na nepričakovanih mestih in s tem ustvarja komične situacije). Drugi modus pa je tisti, kjer objekt nastopa kot objekt nekakšnega besednega ping-ponga, kot žogica, ki si jo podajajo protagonisti. Pri čemer je vsa igra v tem, da žogica ne sme pasti v prazno, ampak jo mora vselej prestreči kakšna posrečena replika in jo odbiti drugam. »Besedne najdbe« v tem primeru niso tisto, kar proizvede objekt (kot pri vicu), temveč nekaj, kar v osnovi skrbi za ohranitev objekta v zraku, če lahko tako rečemo. Ta temeljna razlika med vicem in komedijo je seveda povezana z drugo, ki zadeva njuno časovnost.

Vic se vselej umešča v hipnost trenutka, v katerem pasira. Razmerje zahteve do njene zadovoljitve je tu vpisano v neposrednost oziroma

takojšnjost trenutka. Prav zato Lacan mimogrede reče, da kartezijanski *cogito* morda ni nič drugega kot vic. To ne pomeni, da je »neresen« ali neresničen ali mišljen kot šala, Lacan se tu nikakor ne posmehuje Descartesu. Gre za to, da ima »mislim, torej sem« strukturo vica natanko v tistem pomenu, da kot sklep uspe in doseže raven gotovosti zgolj v trenutku svojega izrekanja. »Torej sem« je na višini zahteve, na katero odgovarja, zgolj za tisti hip, v katerem se izreka.

Ugodje v vicu je torej hipno, kar pa ne pomeni, da je enkratno. Če ga povemo naprej ali drugi osebi, se bo spet proizvedla zadovoljitev. Ponavljanje (naprej) je del ugodja v vicu, hkrati pa bi lahko rekli, da je vic v tem oziru promiskuiteten, da ne rečemo donhuanovski. Ugodje v njem lahko najdemo le vsakič z drugim partnerjem. In vsakič le za hip. Lahko bi rekli, da je bila v odgovor na to hipnost in nekonstantnost ugodja izumljena komedija. Komično namreč predpostavlja, da se razmerje zahteve do njene zadovoljitve (s tem pa tudi razmerje med subjektom in Drugim) ne vpisuje v takojšnjost trenutka, temveč ima neko »sceno«, prizorišče, ki mu daje njegovo stabilnost in konstantnost. Prav to pa je tista poteza, v kateri Lacan logiko oziroma funkcioniranje komedije naveže na funkcioniranje ljubezni.

Trajanje komedije implicira neko napetost med dvojim, ki se vse do konca ne razreši povsem, pa čeprav vmes preskoči marsikatera iskra tako zadovoljitve kot razočaranja. Napak bi bilo reči, da je struktura komedije enostavno struktura odlaganja zadovoljitve in da je to tisto, kar omogoča ali zagotavlja trajanje komedije. Prej gre za to, da sta ves čas prisotni tako zahteva kot zadovoljitev, vendar v nenehnem zamiku, v prehitovanju in zaostajanju. Pri tem mora biti zamik ravno pravšnji, da še omogoča njuno uverženje, in prav to je nemara razlog, zakaj je za dobro komedijo tako pomemben ritem. Ena izmed možnih shem tega zamika, ki jo najdemo v številnih komedijah, je na primer sledeča: artikulacija zahteve – izostanek odgovora (zadovoljitve) na to zahtevo, namesto tega pa odgovor na neko zahtevo, ki sploh ni bila artikulirana – artikulacija zahteve po (ponovni)

zadovoljivti te druge vrste – odgovor na prvo zahtevo itn. itn. Dialektika zahteve in zadovoljitve tako napreduje skozi vrsto zgrešenih srečanj, ki pa vendarle niso povsem zgrešena, temveč se nekako lovijo za rep, prehitevajo in zaostajajo, »padejo mimo«, a ne v prazno. Konstrukcija prizorišča ali scene, ki nekako prestreže te tavajoče elemente ali zgrešene strele in ki prav s tem daje komediji njeno trajanje (glede na vic), ima različne moduse. Dva najbolj razširjena sta konstrukcija situacije (v t.i. situacijski komediji) in fokusiranje na osebo, ki brezmejno verjame v svoj metonimični objekt. Seveda lahko znotraj iste komedije nastopata oba modusa, še posebej zato, ker lahko drugi funkcionira kot konstitutivni element prvega, se pravi neke situacije. Pa vendar gre v osnovi za dve različni tehniki, razliko med njima pa morda še najlepše poosebljata Molière na eni strani in Marivaux na drugi. Pri Marivauxju gre za enega nedvomnih viškov situacijske komedije, ki je hkrati tesno povezana s tistim modusom, v katerem objekt nastopa kot objekt besednega ping-ponga. Osebe so tipizirane, vendar »normalne« (nobena ni v ekscesnem in strastnem razmerju do določenega objekta, kot to velja za velik del Molièrjevih komičnih junakov), scena komedije pa je zgrajena iz vrste konstitutivnih zamikov in premen, ki jih praviloma motivira preizkušanje (prave) ljubezni. Vzemimo *Igro ljubezni in naključja*, ki je v tem oziru paradigmatična. Dva očeta se načeloma dogovorita za poroko med hčerjo enega in sinom drugega. Hkrati sta oba očeta precej razsvetljena in nista neobčutljiva za pomisleke svojih otrok, ki ju ta zveza skrbi, saj se ne poznata. Tako torej prvi oče dovoli svoji hčeri, da ob obisku mladeniča zamenja vlogo s svojo služabnico, da bi lahko mirno opazovala moškega, ki ji je namenjen, ne da bi on vedel, da je ona tista, katere naklonjenost si mora pridobiti. Nakar ta oče dobi pismo drugega očeta, v katerem mu ta pod pečatom zaupnosti pove, da bo njegov sin prišel preoblečen v svojega služabnika, k čemer ga ženejo natanko isti motivi kot hčerko prvega očeta. Tako dobimo štirikotno strukturo, katere členi so zamaknjeni (gospodična,

ki je pravzaprav služabnica, služabnica, ki je pravzaprav gospodična, gospodič, ki je pravzaprav služabnik in služabnik, ki je pravzaprav gospodič), pri čemer štirje protagonisti seveda ne vedo, da je tudi drugi par zamenjal vloge. Ta minimalni in v osnovi izjemno enostavni dispozitiv zadošča, da požene v tek mašino komedije. Zamenjava vlog je tu evidentno tista umetelnost, ki *linijo* razmerij razpotegne oziroma transformira v *prostor*, sceno. Namesto dveh linij (gospodična – gospodič in služabnica – služabnik) tako dobimo kvadratno ploskev, ki kot ponjava prestreza vse mogoče nesporazume in jih odbija v različne smeri. Predvsem pa ta »ponjava« sistematično prestreza in odbija naprej objekt, ki je jedro komedije. Seveda je od »duha« komediografa odvisno, kaj bo iz tega naredil, kako bo izkoristil to »ponjavo«, in Marivaux je v tem nedvomno genij. Nesporazum je tu v kar najbolj dobesednem smislu »bistvo komunikacije«, smisel vznikla iz nesmisla, in to vselej na nepričakovanih koncih, intence pomena sistematično udarjajo mimo, da bi se nato realizirale v svojem nasprotju, nevednost producira učinke vednosti in obratno, zaslepljenost omogoča zadetke v polno, dvoumnost je na delu v tako rekoč vsaki repliki... Razmerje med pari pa se seveda tke in ohranja prav skozi to konstantno nerazmerje in nesimetričnost.

Ta modus konstrukcije komedije pa gre razlikovati od tistega, kjer je v ospredju en lik, ki ga opredeljuje strastno razmerje do določenega objekta, pri čemer je ta objekt lahko oseba, stvar ali pa kaj povsem abstraktnega (na primer ugled).

V tem primeru je tisto, kar tvori sceno (s tem pa seveda tudi situacijo), moment subjektive neomajne vere in zaupanja v metoni-mični objekt. V svoji analizi komedije Hegel poudari, da h komič-nemu sodita »neskončna dobrovoljnost in zaupanje«,⁷ kar bi lahko navezali prav na zgornje. Prav to neomajno zaupanje je tisto, ki na nek način »razširi teren« za možno srečanje zahteve in zadovoljitve.

7. G.W.F. Hegel, *Predavanja o estetiki. Dramska poezija*, Ljubljana, Analecta (posebna številka revije *Problemi* 5-6/2001), str. 62.

Drugače rečeno, to zaupanje ali slepa vera odpre neko sceno ali prizorišče za tisto razmerje med dvojim (ali dvema), ki po definiciji »ne obstaja«. To ima v mislih Lacan, ko reče, da obstaja neka rešitev zagate nerazmerja (ki ga definira rekoč, da mora zahteva, kolikor jo povzame Drugi, v osnovi ostati nezadovoljena), ki je skupna komediji in ljubezni. Zadevna rešitev je v tem, da »imamo enega Drugega čisto zase«. To tezo bi razumeli narobe, če bi v njej videli enostavno formulacijo težnje po »posedovanju« in »obvladanju« drugega, po neomejenem »razpolaganju« z njim. Čeprav je ta težnja (ki je v osnovi težnja po regulaciji zadovoljitve, tj. težnja po najdbi formule oziroma zakona, ki bi omogočal neko konstantnost in regularnost zadovoljitve) nedvomno prisotna, pa omenjena rešitev ravno ni v tem, da z iznajdbo čudežne formule nerazmerje spremenimo v razmerje. Rešitev je v tem, da, če lahko tako rečemo, »kreditiramo drugega«, predvsem v tistem (prvotnem) pomenu besede »kredit«, ki se nanaša prav na zaupanje. Če rečemo, da subjekt kreditira drugega, to ne pomeni, da mu zaupa, ker ga ima na primer za zaupanja vrednega oziroma ker razlogi za zaupanje obstajajo v Drugem. Nasprotno, zaupanje je prav tisto, ki stopi na mesto manka v Drugem, njegove nekonsistentnosti in nekonstantnosti. Subjekt torej kreditira Drugega natanko tam, kjer se ta izmika recipročnosti in predvidljivosti.

Komični subjekt torej verjame v svoj metonimični objekt, pri čemer ta vera vselej vsebuje določen moment naivnosti. Med komedijo se ta vera praviloma večkrat izkaže za neupravičeno (se pravi neutemeljeno v objektu) in s tem za »naivno«. Toda povsem napak bi bilo reči, da komični lik dela za komičnega ta (razkrita) naivnost, da se skratka smejemo njej. Paradoks, na katerem sloni komično, je prej v sledečem: kljub temu, da se neomajna vera v objekt izkaže za neutemeljeno ali vsaj močno pretirano, pa komični subjekt ni enostavno žrtev svoje naivnosti, temveč je prav ta naivnost tista, ki mu konec koncev omogoči, da kljub vsemu pride na svoj račun, tj. najde določeno zadovoljitev. In prav to je tisto, kar deluje

kot komično. Ne to, da se nekdo izkaže kot ubogi bedak, ki naivno verjame v svoj metonimični objekt, čeprav je vsem očitno, da ta objekt ni vreden zaupanja in da se (na primer) zgolj poigrava s subjektom, ga vodi za nos. Temveč to, da hkrati prav ta naivnost omogoča subjektu najti neko, z gledišča racionalnega računa nepričakovano, »neumestno« zadovoljitve. In prav ta moment zadovoljitve je tisti, zaradi katerega komični subjekt kljub temu, da se njegov objekt lahko izkaže za varljivega in njegovo zaupanje za neutemeljeno, iz tega razočaranja ne izide zagrenjen in trpek, temveč še vedno nekam dobrovoljen.

Seveda komedija lahko postavi pred nas tudi lik, ki je na prvi pogled videti diametralno nasproten temu. Na primer lik nekoga, ki hoče biti povsem racionalen, ki ne zaupa nikomur, ki noče za nobeno ceno izpasti bedak ali naivnež in stori vse, da bi se tega obranil. Zdi se, da imamo v tem primeru opravka z nekom, ki ni prav nič dobrovoljen in zaupljiv, temveč, nasprotno, skrajno previden in oprezen. Toda če pogledamo od blizu, vidimo, da v tem primeru prav opreznost in razumnost subjektu predstavlja tisti metonimični objekt, v katerega neomajno verjame in zaupa. »Naivno« je prepričan, da ga ta drža lahko obvaruje pred nihanjem, nekonsistentnostmi in nekonstantnostmi zadovoljitve. Ta vrsta komičnega lika, katerega objekt strasti je sama strategija za pridobitev/ohranitev objekta, predstavlja nek širok podžanr komedije. Praviloma so to »negativni komični liki«, pri katerih sama obsedenost z refleksijo, izračunavanjem in trdnimi dokazi, ki naj bi jih obranila pred zablodami »slepe strasti«, postane slepa strast. Sem se vpisuje vrsta Molièrjevih likov, vključno z Arnolfom *Šole za žene*, čigar poglavitna strast je v tem, da ne bi izpadel kot naivnež in rogonosec, pri čemer seveda zelo kmalu postane ravno glavni naivnež. Pri tem pa velja opomniti, da se tovrstne komedije pogosto gibljejo na nekem nevarnem robu, kjer se komičnost zlahka sprevrne v posmeh in škodoželjnost, »težave z objektom« pa v kolektivno zadovoljstvo v finalnem izvrženju ali izgonu objekta (kar ustvari

utvaro nekakšne končne in zmagoslavne harmonije, ki nastopi po tem, ko smo se znebili objekta). Glede na to bi si drznili postaviti tezo, da komedije, ki se končajo z ukinitvijo objekta ali objektnega momenta, niso »prave« komedije, temveč prej »prehodne« komedije.

Toda vrnimo se k tisti točki, ki smo jo izpostavili zgoraj in ki zadeva dejstvo, da komični subjekt kljub morebitnemu razočaranju v njegovem metonimičnem objektu ohrani neko temeljno dobrovoljnost. To je le drugi način formulacije tega, kar Lacan izrazi s postavko, da »ono« komičnega subjekta vselej izide nedotaknjeno. Kaj pravzaprav pomeni ta teza, da komičnemu liku oziroma njegovemu onemu razočaranje (ki je v osnovi razočaranje zadovoljitve) ne seže do živega? Zanimivo je, da je to postavko v *Estetiki* razvil že Hegel in morda ni napak, če začnemo z njegovimi opažanji. Po Heglu imamo s komičnim opravka tedaj, ko so

»na sebi nepomembni in nični smotri sicer izpeljani z videzom velike resnobe in obširnimi pripravami, subjektu pa, če svojo namero zgreši, prav zato, ker je hotel nekaj v sebi malenkostnega, dejansko nič ne propade, tako da se lahko s svobodno vedrino dvigne iz tega poraza.«⁸

Na prvi pogled tu Hegel subjektovo zmožnost, da se »s svobodno vedrino dvigne iz svojega poraza«, pripisuje ničnosti smotrov, za katere si je s tako vnemo prizadeval. Drugače rečeno, ločnica med komičnim in nekomičnim bi potekala vzdolž ločnice v statusu objekta ali smotra subjektovega hotenja. Toda le stavek poprej Hegel zapiše, da če individuum z vso resnostjo spoji svojo subjektivnost s takšnim ničnim smotrom ali »napačno vsebino«, *kot da je ta celotna vsebina njegove eksistence*, tedaj bo v primeru, če se mu le-ta izmakne, tem bolj nesrečen, bolj se je je oklepal. Takšnemu prikazovanju pa »manjka tisto pravo jedro komičnosti, kot povsod tam, kjer še imajo svoje mesto po eni strani nezdravi odnosi, po drugi pa goli posmeh

8. *Ibid.*, str. 63.

ali škodoželjnost.«⁹ Od tod sledi, da razlika med komičnim in nekomičnim ni enostavno v statusu smotra ali objekta subjektivih prizadevanj, temveč že v izhodišču zadeva subjektov odnos do določenega objekta. Če subjekt v ta objekt umesti celoto svoje eksistence, če v njem prepozna svojo bit oziroma tisto, od česar je ta bit v celoti odvisna, potem bo, pa naj je objekt na sebi še tako ničnen, njegovo izgubo doživel kot najhujšo nesrečo in se nikakor ne bo s »svobodno vedrino« dvignil iz tega poraza. To pa pomeni, da subjekt komedije ni enostavno nekdo, ki je zmožen svoje poraze in razočaranja doživljati z vedrino, temveč prej nekdo, ki poraza v osnovi ne doživlja kot poraz. Ne gre za to, da smo sposobni tudi v najtežjih situacijah ohraniti humor in vedrino, temveč za to, kako se sploh umeščamo v konfiguracijo določene situacije. Tu je potrebno razlikovati med komičnim oziroma komedijo v strogem pomenu besede in nekaterimi sorodnimi fenomeni, kot so humor, ironija, celo cinizem. Slednji pogosto nastopajo kot subjektov (heroični) odgovor na neko travmatično izgubo, ki jo na ta način ohranjamo na določeni distanci in pomanjšamo v bolj »človeške« proporce. Smejemo se lastni bolečini in prizadetosti, do nje in do tistega, kar nas je pripeljalo vanjo, zavzamemo refleksiven odnos. Zmožni smo razčleniti situacijo, analizirati našo lastno vpletenost vanjo, se norčevati iz lastnih zmot in zablod. A to je humor in ne komičnost. Če humor lahko definiramo kot neprizadetost ob lastni prizadetosti, pa to ni logika komičnega. Ironična ali humorna distanca predpostavlja, da je objekt ponotranjen, prav iz tega ironija in humor črpata svojo moč, svojo duhovnost in duhovitost. V komičnem pa, navidez paradokсно, prav zato, ker objekt *ni* ponotranjen, subjekt nima do njega nobene distance, hkrati pa ga njegova izguba ne prizadene na enak način. V komičnem Drugi (ki ga uteleša subjektov metonimični objekt) ostane Drugi, ne pride do apropiacije Drugega v strogem pomenu besede. Subjekt sicer lahko naredi vse, da bi imel Drugega zase, a *kot Drugega*, tj. kot

9. *Ibid.*

heterogeno in »ekstimno« točko lastne zadovoljitve, ki jo je potrebno prav zaradi njene zunanosti in heterogenosti ohraniti čim bližje sebi. V nasprotju s tem pa humor (v ožjem pomenu besede) in ironija izhajata iz tega, da je objekt *integriran* v sam psihični ustroj subjekta, zaradi česar je distanca do objekta tu vselej reflektivna in ne materialna. Drugače rečeno, pri humorju distanca vselej izhaja iz samorefleksije (saj je objekt del sebstva), medtem ko komični subjekt praviloma ni subjekt samorefleksije. To pa zato, ker z objektom ali smotrom, ki ga z vso gorečnostjo zasleduje (pri čemer nikakor ne gre za to, da bi bila ta gorečnost igrana ali navidezna), ni v zrcalnem razmerju. Objekt (katerega obliko privzame Drugi) ni zrcalo ali mesto subjektove biti ali njegovega jaza. In če v komičnem izguba objekta subjektu ne seže zares do živega, razlog ni v tem, da bi bila njegova strast oziroma – kolikor gre za ljubezensko situacijo – njegova ljubezen neavtentična.

V svojem komentarju Molièrjeve *Šole za žene* Lacan vztraja prav na tem: »Ljudem se komično skoraj ne zdi več združljivo z avtentičnim in preplavljajočim izrazom ljubezni kot take. Pa vendar, kadar se izpove in pokaže tista ljubezen, ki je najbolj avtentično ljubezen, je ljubezen komična.«¹⁰ Lacan to vero v nezdržljivost komičnega z avtentično ljubeznijo povezuje z dediščino romantike. Kaj je pravzaprav t.i. »romantična ljubezen« in kako bi lahko definirali razliko med romantično in komično ljubeznijo? Romantična ljubezen nastopa v dveh osnovnih modusih. Prvi je oživitev ali ponovna iznajdba sicer starejšega fenomena, ki ga povzema izraz *l'amour-passion*. Ljubezen kot strast, ki nas pogoltne kot plamen in ki implicira nekakšno zlitje z objektom, zlitje, katerega osnovna formula je »zgolj eno sva«. Tu je ultimativna figura ljubezni figura (skupne) smrti. V tem primeru imamo opravka s triumfom objekta, a triumfom, ki je tako popoln, da objekt ravno izgubi status heterogenosti in nepredvidljivosti, saj

10. J. Lacan, »Tvorbe nezavednega«, *op. cit.*

subjekt, ki bi ga lahko izkusil kot takega, umanjka, »izgine v plamenih«. Drugi modus t.i. romantične ljubezni pa se opira na invencijo para, para kot ljubezenske institucije, če lahko tako rečemo, para kot povezave dveh *subjektov*. V nekem prvem približku bi lahko rekli, da ta modus romantične ljubezni v dialektiki zahteve in zadovoljitve diskreditira oziroma izprazni moment zadovoljitve, ki je natanko moment heterogenosti in kontingentnosti, na njegovo mesto pa postavi moment pripoznanja oziroma prepoznanja. (Idealna) forma tovrstne romantične ljubezni je zrcaljenje duše v duši, vzajemno zrcaljenje dveh mankov, vzajemno pripoznavanje, pri čemer je cena te recipročnosti prav izgon heterogenega momenta (objekta). Kontingentnost in neobvladljivost zadovoljitve je tu premagana tako, da samo pripoznanje subjekta s strani Drugega nastopa kot ultimativna oblika zadovoljitve.

V komični ljubezni pa je nasprotno ta heterogeni moment zadovoljitve v središču. Je hkrati motor komičnih situacij in tisto, kar se proizvede skozi njega. Lahko bi tudi rekli, da je v komični ljubezni drugi na nek način vselej »zveden na objekt« in prav zaradi tega komična ljubezen v osnovi ni narcistična. Drugi tu ni enostavno »drugi subjekt«, drugi tu ni zrcalo subjekta, zrcalo, kjer se vidimo v podobi, v kateri smo si všeč in kjer ljubimo sami sebe v podobi (»izvedbi«), ki nam jo vrača zrcalo drugega. Seveda zgornja teza o zvajanju drugega na objekt ne pomeni, da je vsako tovrstno zvajanje že stvar komedije ali ljubezni. Skratka, obstaja razlika med tem, da drugega »obravnavamo« kot objekt in tem, da ga ljubimo kot objekt, da nam torej prav kot »objekt« zbuja ljubezen (ne pa na primer gnusa, odpora ali indifferenca). Na nek način je mnogo lažje ljubiti drugega kot subjekt, kot pa ljubiti ga kot objekt. Predvsem pa je (v nasprotju s precej razširjenim mnenjem) subjekt precej lažje obvladovati in z njim manipulirati, ga držati pod kontrolo. Objekt je lahko precej bolj svojeglav kot subjekt, ki se pusti zlahka vpreči v intersubjektivno dialektiko, kjer lahko spretno manipuliramo z njegovo psihologijo,

pri čemer bo sam seveda verjel, da vse počne spontano in po lastnih nagibih.

Danes v vseh mogočih rubrikah, namenjenih nasvetom za »uspešno partnerstvo«, beremo, kako zelo pomembno je vzajemno spoštovanje. To drži pod pogojem, da »partnerstvo« (kot sugerira že sama beseda) nima kaj dosti opraviti z ljubeznijo. Če drugega ljubimo, nam ga ni potrebno spoštovati, in če ga spoštujemo, ljubezen prej nastopi kot moteči element, tako rekoč kot izraz pomanjkanja spoštovanja. Spoštovanje namreč implicira določeno distanco, ki je v ljubezni nujno prekoračena.

Drugače rečeno, Drugemu kot Drugemu se najbolj približamo tam, kjer smo v razmerju z njegovim »objektnim elementom« (in ne tam, kjer ga poznamo, »razumemo«, imamo z njim skupne interese,...). Prav to je tista točka, v kateri je Drugi nezvedljivo Drugi. Drugost Drugega je prav v tem, da se nekaj v njem upira temu, da bi ga enostavno zvedli na subjekt, na še en subjekt, na »drugi (nam simetrični) subjekt«. Vse tirade o nekogaršnji »enkratni subjektivnosti« se nanašajo – če se sploh na kaj nanašajo – prav na ta objektni element. In prav ta objektni element je tisti, ki se postavlja po robu tako tistemu modusu ljubezni, ki se vidi kot zlitje dvojega v eno, kot tistemu, ki prisega na partnerstva vzajemnega spoštovanja in pripoznavanja. Ta dva modusa sta prav način, kako se izogniti heterogenosti, kontingentnosti in neobvladljivosti, ki v jedru opredeljuje vsako razmerje. Kot diskurz, ki je nekakšen varuh heterogenosti in kontingentnosti, je diskurz psihoanalize konec koncev na strani »komične ljubezni«.

Sigmund Freud

VRAŽJA NEVROZA
IZ SEDEMNAJSTEGA STOLETJA

[Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert]

(1923)

Izdaje v nemškem jeziku:

1923 *Imago*, 9. (1) zv., str. 1-34.

1924 *Gesammelte Schriften*, 10. zv., str. 409-445.

1924 Leipzig, Dunaj in Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 43 strani.

1928 Bibliofilska izdaja v omejeni nakladi s sedmimi ilustracijami, pri isti založbi. 81 strani.

1940 *Gesammelte Werke*, 13. zv., str. 317-353.

Uredniška opomba:

Bibliofilska izdaja je bila pripravljena za kongres nemških bibliofilov na Dunaju leta 1928. Vsebuje črno-bele reprodukcije treh risb (prve, druge in pete hudičeve pojave) in štirih strani rokopisa v folio formatu.

Freud je svojo razpravo napisal v zadnjih mesecih leta 1922 (prim. Jones, 1962b, str. 125). Razloge, ki so ga pripravili do pisanja, nam opiše že na začetku prvega razdelka. Za čarovništvo, obsedenost in podobne fenomene se je zanimal že dlje časa. Morda je bil njegov interes zbujen med študijem na Salpêtrière v Parizu v letih 1885-1886. Charcot se je namreč veliko ukvarjal s historičnimi aspekti nevroze; Freudov prevod (1886f) prve serije Charcotovih predavanj vsebuje tudi poročilo o primeru obsedenosti iz 16. stoletja, *Leçons du mardi*, druga od Freuda prevedena zbirka (1892-1894), pa diskusijo o historičnem značaju srednjeveške »demonomanije«. Končno pa je v svojem nekrologu Charcotu (1893f) Freud eksplicitno poudaril to delovno plat svojega učitelja.

Freudov stalni interes za te zadeve izpričujeta tudi dve pismi Flieβu – z dne 17. in 24. januarja 1897 (Freud, 1950a, 56. in 57. pismo) –, ki govorita o čarovnicah in njihovem odnosu do hudiča. Tu Freud že ugotovi, da hudič morda predstavlja očetovsko figuro; eksplicitno poudari delež analnega materiala v srednjeveškem verovanju v čaravnice.

Navedeni točki se ponovita v kratkem namigu na to tematiko v delu *Charakter und Analerotik* (1908b). Iz objavljenih protokolov Dunajskega psihoanalitičnega združenja in od Ernsta Jonesa (*ibid.*, str. 412) izvemo, da je imel dunajski knjigar in založnik Hugo Hellner, sicer tudi sam član omenjenega združenja, 27. januarja 1909 referat o »Zgodovini hudiča« [Die Geschichte des Teufels] in da je tudi Freud izčrpno govoril o psihološkem značaju vere v hudiča, očitno v veliki meri podobno kot v tretjem razdelku pričujočega dela. Freud v tem razdelku preseže obravnavo posameznega primera in demonološke problematike v ožjem smislu ter reflektira nekatera vsesplošna vprašanja, ki so povezana s feminino držo moškega do očeta. Tu tudi potegne paralelo z zgodovino bolezni predsednika senata Schreberja, čeprav primera Haizmann¹ nikjer ne označi za paranojo.

Leta 1956 sta Macalpine in Hunter izdala študijo *Schizophrenia 1677*, ki med drugim vsebuje tudi faksimile dunajskega rokopisa *Trophaeum Mariano-Cellense* in barvne reprodukcije devetih *Trophaeumu* dodanih risb, katerih avtor je omenjeni slikar Christoph Haizmann. Njuna skrbna raziskava je omogočila nekatere dopolnitve in korekture Freudovega poročila o rokopisu, ki je nedvomno temeljilo zgolj na prevodu in predstavitvi dr. Payer-Thurna.²

Slovenski prevod je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, 7. zv., str. 285-319.

-
1. [V vseh rokopisih se ime glasi »Haizmann« in ne »Haitzmann«, kot ga navaja Freud.]
 2. Vandendriessche je v zadnjem času odkril nekatere historične podatke o Christophu Haizmannu, ki Freudu niso bili znani, med njimi tudi prevode nekaterih razdelkov *Trophaeuma*, kar mu je omogočilo korekture besedila dunajskega rokopisa in rekonstrukcijo njegovih poškodovanih delov. Njegova odkritja se nahajajo v zanimivem kritičnem premisleku (1965) Freudove obravnave.

[Uvod]³

Iz otroških nevroz smo se naučili, da je prostemu očesu na njih zlahka vidno marsikaj tega, kar se kasneje razkrije le temeljitemu raziskovanju. Podobno pričakovanje se bo potrdilo za nevrotične bolezni preteklih stoletij, če smo le pripravljeni, da jih najdemo pod drugačnimi naslovi kot današnje nevroze. Ne sme nas presenetiti, če nevroze preteklih obdobj nastopajo v demonološki obleki, medtem ko se nevroze nepsihološke sedanjosti pojavljajo v hipohondričnem, preoblečene v organske bolezni. Znano je, da so številni avtorji, najprej Charcot,⁴ v upodobitvah obsedenosti in ekstaze, kot nam jih je zapustila umetnost, agnosticirali pojavne oblike histerije; če bi jim takrat posvetili več pozornosti, bi v zgodovinah teh bolezni ne bilo težko najti vsebin nevroze.

Demonološka teorija tistih mračnih časov je ohranila svoj prav napram vsem somatičnim pojmovanjem »eksaktne« znanstvene periode. Obsedenosti ustrezajo našim nevrozam, za razlago katerih se ponovno poslužujemo psihičnih sil. Demoni nam pomenijo zle, zavržene želje, nasledke odrinjenih in potlačenih nagonskih vzgibov. Odklanjamo zgolj projekcijo v zunanji svet, ki jo je nad temi duševnimi bistvi izvajal srednji vek; njihov nastanek puščamo tam, kjer domujejo, v duševnem življenju bolnikov.

3. [V angleškem prevodu, ki je izšel leta 1925, se na tem mestu nahaja sledeča opomba: »The author wishes to add to the English translation two footnotes (which appear within square brackets), and to express his regret that they were omitted from the German version.« Dejansko gre pri tem za dodatke k dvema obstoječima opombama, in sicer na strani 301 in 302 [*Studienausgabe*, 7. zv.], spodaj.]

4. [Prim. »Uredniško opombo«.]

I

Zgodba slikarja Christopha Haitzmanna

Vpogled v takšno demonološko nevrozo sedemnajstega stoletja dolgujem prijaznemu interesu gospoda dvornega svetnika dr. R. Payer-Thurna, direktorja nekdanje cesarsko kraljeve fidejkomistične biblioteke⁵ na Dunaju. Payer-Thurn je v biblioteki našel iz svetega kraja Mariazella⁶ izviračoč rokopis, v katerem je podano izčrpno poročilo o čudežni odrešitvi od pakta s hudičem s pomočjo milosti svete Marije. Njegov interes je vzbudila vsebinska povezava [rokopisa] s sago o Faustu, zato bo pripravil temeljito predstavitev in vsebinsko obravnavo. A ker se mu je zazdelo, da je oseba, katere odrešitev je [tam] opisana, trpela za napadi krčev in vizijami, se je za zdravniško presojo primera obrnil name. Sporazumela sva se, da najini deli objaviva ločeno in neodvisno drug od drugega.⁷ Zahvaljujem se mu za njegovo pobudo, kakor tudi za vsakovrstno pomoč pri študiju rokopisa.

Tako kot prinaša marsikatero najdišče solidno železo, ki ga je sicer potrebno mukoma staliti iz rude, prinaša tudi ta demonološka zgodovina bolezni resnično dragoceno odkritje, ki z malo interpretacije jasno leži na dlani.

Rokopis, katerega točen prepis mi je predložen, se nam razčleni na dva dela popolnoma različne narave: na poročilo meniškega pisarja ali kompilatorja, napisano v latinščini, in na odlomek pacientovega dnevnika, napisanega v nemščini. Prvi del vsebuje pripravljajalno sporočilo in opis same čudežne ozdravitve; drugi del za duhovne gospode verjetno ni bil pomemben, a je toliko bolj dragocen za nas. Veliko prispeva k utrditvi naše sicer nestanovitne sodbe o bolezen-

5. [Zbirka listin o dednopravno določeni zemljiški posesti. Sedaj v avstrijski Nacionalni biblioteki.]

6. [Slavna božja pot, ki leži približno 140 km jugozahodno od Dunaja.]

7. [Payer-Thurnova razprava je bila objavljena leto za Freudovo.]

skem primeru, zato imamo dober razlog, da se duhovnikom zahvalimo, ker so ta dokument ohranili, četudi njihovim tendencam ni veliko služil, nemara jih je prej oviral.

Preden pa se poglobim v sestavo te majhne rokopisne brošure, naslovljene »*Trophaeum Mariano-Cellense*«, moram navesti del njene vsebine, ki jo jemljem iz pripravljalnega sporočila.

5. septembra 1677 je bil slikar Christoph Haitzmann,⁸ Bavarec, z duhovnikovo spremnico pripeljan iz Pottenbrunn (Dolnja Avstrija) v bližnji Mariazell.⁹ Med izvrševanjem svoje umetnosti naj bi se več mesecev nahajal v Pottenbrunnu in 29. avgusta v tamkajšnji cerkvi dobil strašne napade krčev. Ko so se le-ti v naslednjih dneh ponovili, naj bi ga *Praefectus Domini Pottenbrunnensis*¹⁰ izprašal, kaj ga teži in ali se je spustil v prepovedan stik z zlim duhom.¹¹ Priznal je, da je pred devetimi leti, v času, ko je obupaval nad svojo umetnostjo in dvomil, če se bo lahko preživel, res podlegel hudiču, ki naj bi ga bil devetkrat skušal, in se pisno zavezal, da mu bo po izteku tega obdobja pripadal s telesom in dušo. Iztek termina naj bi se bližal s 24. dnev tekočega meseca.¹² Nesrečnik obžaluje in je prepričan, da ga lahko reši le milost matere božje Mariazellske, tako da Zlega prisili k izročitvi s krvjo napisane zaveze. Iz tega razloga si *miserium hunc hominem omni auxilio destitutum*¹³ dovoljujemo priporočiti naklonjenosti gospodom iz Mariazella.

8. [V originalnem rokopisu je ime povsod zapisano »Haizmann«, razen morda v eni izjemi.]

9. Slikarjeva starost ni nikjer podana. Kontekst nam dopušča uganiti moškega med 30 in 40 leti, najverjetneje bližje spodnji meji. Kot bomo slišali, je umrl v letu 1700.

10. [Mišljen je pottenbrunnški duhovnik.]

11. Možnost, da je postavitev tega vprašanja trpečemu dala, »sugerirala« fantazijo njegovega pakta s hudičem, naj bo tu zgolj podčrtana.

12. *quorum et finis 24 mensis hujus futuris appropinquat* [»...katerega iztek se bliža s 24. tega meseca.« – Nanaša se na mesec september; spremnica je bila napisana na začetku tega meseca].

13. [»tega ubogega človeka, ki je oropan vsakršne pomoči«]

Tako pottenbrunnški duhovnik, Leopoldus Braun, 1. septembra 1677.

Sedaj lahko nadaljujem z analizo rokopisa. Sestavljen je torej iz treh delov:

1. barvne naslovnice, ki upodablja prizor zaveze in odrešitve v mariazelski kapeli; na naslednji strani¹⁴ je osem prav tako barvnih risb kasnejših hudičevih prikazovanj, s kratkimi pripisi v nemškem jeziku. Te slike niso originali, temveč kopije – kot nam bo slavnostno zagotovljeno: zveste kopije – izvernih slikarj Chr. Haitzmanna;

2. samega *Trophaeum Mariano-Cellense* (latinsko), dela nekega duhovnega kompilatorja, ki se na koncu podpiše P. A. E. in tem črkam dodaja štiri verzne kitice, ki vsebujejo njegovo biografijo. Zaključek tvori pričevanje opata Kiliana iz Sv. Lamberta,¹⁵ z dne 9. septembra 1729, ki v drugačni pisavi od kompilatorjeve potrjuje točno ujemanje rokopisa in slik z arhiviranim originalom. Leto, v katerem je bil *Trophaeum* dokončan, ni navedeno. Lahko predpostavimo, da se je to zgodilo istega leta, kot je opat Kilian podal pričevanje, torej 1729, ali pa kompilatorjevo delo premestimo v čas med [letoma] 1714 in 1729, ker je 1714 zadnja v tekstu imenovana letnica. Čudež, ki naj bi ga ta spis ohranil pred pozabo, se je pripetil leta 1677, torej 37 do 52 let prej;

3. slikarjevega v nemščini napisanega dnevnika, ki sega od časa njegove odrešitve v kapeli do 13. januarja naslednjega leta, 1678. V tekst *Trophaeuma* je vključen tik pred koncem.

Jedro samega *Trophaeuma* tvorita dve listini; že omenjena spremnica pottenbrunnškega duhovnika Leopolda Brauna z dne 1. septembra 1677 in poročilo opata Franciscusa iz Mariazella in St. Lamberta,

14. [Teh osem risb in triptih (Freudova »naslovnica«) dejansko obsega pet folio strani rokopisa.]

15. [Menihi iz samostana Sv. Lamberta so morali skrbeti za sveti kraj.]

16. [Tako v rokopisu. Kot je pokazal Vandendriessche (1965), je Freud pomotoma navedel »12«.]

ki opisuje čudežno ozdravitev in nosi datum 12. september 1677, torej le nekaj dni kasneje. Dejavnost urednika ali kompilatorja P.A.E. je podala uvod, ki oba spisa tako rekoč spoji, nadalje dodaja nekatere manj pomembne povezave in na koncu poročilo o slikarjevi nadaljnji usodi, sledeč leta 1714 nadoknadenim poizvedovanjem.¹⁷

Slikarjeva predzgodba je torej v *Trophaeumu* podana trikrat,

1. v spremnici pottenbrunnškega duhovnika,
2. v slovesnem poročilu opata Franciscusa in
3. v urednikovem poročilu. Pri primerjavi teh treh virov se izkažejo nekatera neujemanja, ki jim ne bo odveč slediti.

Sedaj lahko nadaljujem s slikarjevo zgodbo. Potem ko se je v Mariazellu dolgo pokoraval in molil, mu hudič, ki se v sveti kapeli pojavi kot krilati zmaj, 8. septembra, na dan Marijinega rojstva, okrog dvanajste ure ponoči vrne s krvjo napisani pakt. Kasneje bomo na naše začudenje izvedeli, da v zgodbi slikarja Chr. Haitzmanna nastopata dve zavezi hudiču, zgodnja, napisana s črnolom, in kasnejša, napisana s krvjo. V tisti sceni, ki jo opisuje prizor zarotitve, gre za krvavo, torej za kasnejšo, na kar navaja tudi slika na naslovnici.

Na tem mestu bi lahko podvomili v verodostojnost duhovnih poročevalcev, kar bi nas opomnilo, naj našega dela ne zapravljamo na produktu meniških praznoverij. Rečeno je, da je več po imenu navedenih duhovnikov eksorciranemu ves čas stalo ob strani in da so bili v kapeli prisotni tudi med prikazovanjem hudiča. Če bi bilo rečeno, da so tudi oni videli vražjega zmaja, kako slikarju moli rdeče popisani list (*Schedam sibi porrigentem conspexisset*),¹⁸ potem bi bili postavljeni pred več neprijetnih možnosti, med katerimi bi bila še najmilejša tista o kolektivni halucinaciji. Toda že samo besedilo pričevanja opata Franciscusa spodbije ta pomislek. V njem nikakor ne trdi, da so tudi duhovni pomočniki ugledali hudiča, temveč iskreno in stvarno pravi,

17. Kar bi govorilo v prid temu, da je 1714 tudi letnica sestavitve *Trophaeuma*.

18. [»...videl, kako mu moli listek.« – Prim. naslednjo opombo.]

da se je slikar nenadoma iztrgal duhovnikom, ki so ga držali, planil v kot kapele, kjer je videl pojavo, in se nato vrnil z lističem v roki.¹⁹

Čudež je bil velik, zmaga svete Matere nad Satanom nedvomna, toda ozdravitev žal ne trajna. Naj bo v čast duhovnih gospodov še enkrat izpostavljeno, da tega dejstva niso zamolčali. Slikar je kmalu zatem v najboljšem počutju zapustil Mariazell in se podal na Dunaj, kjer je štanoval pri eni od poročenih sester. Tam so se z 11. oktobrom pričeli ponovni, deloma zelo hudi napadi, o katerih dnevnik poroča do 13. januarja [1678]. Gre za vizije, [stanja] odsotnosti, v katerih je videl in doživljal najrazličnejše stvari, krče, pospremljene z najbolj bolečimi občutki, enkrat pa tudi ohromitev nog ipd. Toda tokrat ga ni mučil hudič, temveč so ga prizadele svete podobe, Kristus, sama sveta Devica. Nenavadno je, da pod temi nebeškimi pojavami in kaznimi, ki so mu jih nalagale, ni trpel nič manj, kakor pod predhodnim stikom s hudičem. Tudi te nove doživljaje je v dnevniku povzel kot prikazovanja hudiča in ko se je maja 1678 vrnil v Mariazell, je tožil nad *maligni Spiritus manifestationes*.²⁰

Duhovnim gospodom je kot motiv svoje vrnitve navedel, da mora od hudiča terjati še neko drugo, s črnilo napisano zavezo.²¹ Tudi tokrat so mu k izpolnitvi njegove prošnje pomagali sveta Marija in pobožni očetje. Toda poročilo o tem dogodku je molčeče. Rečeno je zgolj na kratko: *quâ iuxta votum redditâ*.²² Spet je molil in prejel pogodbo nazaj. Zatem se je počutil popolnoma svobodnega in vstopil v red usmiljenih bratov.

19. »...[poenitens] ipsumque *Daemonem ad Aram Sac. Cellae per fenestrellam in cornu Epistolae, Schedam sibi porrigentem conspexisset, eo advolans e Religiosorum manibus, qui eum tenebant, ipsam Schedam ad manum obtinuit,...*« [»...samo (spokornik) je skozi okence na epistelski strani oltarja videl hudiča pri svetem [maria]zellskem oltarju, kako mu moli listek; tja je planil iz rok očetov, ki so ga držali, zagrabil listek...«].

20. [»prikazovanj zlega duha«. Rokopis se glasi: »*de [...] maligni Spiritus infestatione*« (zaradi ... nadlegovanj zlega duha).]

21. Ta, izdana septembra 1668, bi bila maja 1678, devet let in pol kasneje, že zdavnaj zapadla.

22. [»katera mu je bila v skladu z njegovo molitvijo povrnjena.«.]

Toda znova imamo priložnost pripoznati, da kompilatorja očitna tendenca njegovih prizadevanj ni zavedla k temu, da bi zatajil preveč kompleksno resničnost zgodovine bolezni. Ne zamolči namreč rezultatov poizvedovanja po slikarjevem koncu pri vodstvu samostana usmiljenih bratov v letu 1714. Častiti oče Provincialis poroča, da je brat Chrysostomus še večkrat izkusil skušnjave zlega duha, ki ga je hotel zapeljati v nov pakt, in sicer zgolj takrat, »*ko je spil malo preveč vina*«,²³ toda s pomočjo Božje milosti ga je bilo vedno možno od tega odvrniti. Brat Chrysostomus naj bi nato leta 1700 »*blago in utolaženo*«²⁴ umrl za hektiko v samostanu reda Neustatt pri Moldovi [Moldau].

II

Motiv pakta s hudičem

Če to zavezo hudiču obravnavamo kot nevrotično zgodovino bolezni, se naš interes najprej obrne k vprašanju njene motivacije, ki je seveda tesno povezana z vzrokom. Zakaj se nekdo zaveže hudiču? Dr. Faust sicer zaničljivo sprašuje: »Le s čim boš revež mi postregel?«²⁵ Vendar se moti, hudič lahko za plačilo nesmrtni duše ponudi vse, kar ljudje visoko cenijo: bogastvo, varstvo pred nevarnostmi, moč nad človekom in naravnimi silami, celo magijo in predvsem: užitek, užitek v lepih ženskah. Te hudičeve zmogljivosti ali obveze so v pogodbi z njim običajno tudi izrecno omenjene.²⁶ Kaj je bil torej za Christopa Haitzmanna motiv njegovega pakta?

23. [»*wan er etwas mehrers von Wein getrunken*«.]

24. [»*sanft und trostreich*«.]

25. [J.W. Goethe: *Faust*, I. del, 4. scena. Citirano po slov. prevodu (Založba Obzorja, Maribor 1999, str. 110).]

26. Prim. *Faust I*, Študijska soba [citiramo po slov. prevodu, str. 109]:

Jaz ti bom *tukaj* zvesto se pokoril,
na vsak tvoj mig se trudil, kot le znam;
ko pa se bova znašla *tam*,
boš ti enako meni storil!

Začuda nobena od vseh teh tako naravnih želja. Da odženemo vsakršen dvom v to, je potrebno imeti le vpogled v kratke opombe, ki jih slikar pristavlja k svojim upodobitvam hudičevih pojavitev. Zapisek k tretji viziji se na primer glasi:

»Tretjič se mi je v tej gnusni pojavi prikazal čez leto in pol, s knjigo, v kateri je bila zajeta sama čarovnija in črna magija, v roki...«²⁷

Toda iz pripisa k neki kasnejši pojavitvi izvemo, da mu hudič ostro očita, ker je *»zažgal njegovo prej omenjeno knjigo«²⁸* in mu grozi z razcefranjem, če mu je ponovno ne priskrbi.

Ob četrti pojavitvi mu kaže veliko rumeno mošnjo in velikega dukata ter mu obljublja kadarkoli toliko bogastva, kolikor bo hotel, *»toda jaz česa takega sploh nisem sprejel«²⁹*, se lahko pohvali slikar.

Drugič od njega zahteva, naj se pusti zabavati,³⁰ k čemur slikar pripomni: *»kar se je na njegovo zahtevo tudi zgodilo, toda čez tri dni nisem [več] nadaljeval in sem bil takoj zopet izzvan«³¹*.

Ker zavrača magijo, denar in užitek, ko mu jih hudič ponudi, kaj šele da bi jih postavil za pogoje pakta, bo res potrebno izvedeti, kaj je slikar pravzaprav hotel, ko se je zavezal hudiču. Nek motiv za to, da se je spustil v razmerje z njim, je vendarle moral imeti.

Tudi v tej točki podaja *Trophaeum* gotovo izhodišče. Postal je potr, ni mogel ali pa ni hotel delati in skrbelo ga je za ohranitev lastne eksistence, torej melanholična depresija z delovno inhibicijo in (upravičena) zaskrbljenost za življenje. Vidimo, da imamo dejan-

27. [*»Zum dritten ist er mir in anderthalb Jahren in dieser abscheülichen Gestalt erschienen, mit einen Buuch in der Handt, darin lauter Zauberey und schwarze Kunst war begrüffen.«*]

28. [*»sein vorgemeldtes Buuch verbrennt«.*]

29. [*»aber ich solliches gar nit angenomben«.*]

30. [V ilustraciji k izvirnemu rokopisu se najde namig na seksualni pomen.]

31. [*»welliches zwar auch auf sein begehren geschehen aber ich yber drey Tag nit continuirt, und gleich widerumb außgelöst worden«.*]

sko opravka z zgodovino bolezni, izvemo tudi, kateri so bili vzroki te bolezni, ki jo slikar v opombah k upodobitvam hudiča že sam imenuje melanholija (*»tako naj bi se zabaval in preganjal melanholijo«*).³² Od naših treh virov prvi, župnikova spremnica, sicer omenja stanje depresije (*»dum artis suae progressum emolumentumque secuturum pusillanimitis perpenderit«*),³³ toda drugi [vir], poročilo opata Franciscusa, zna izvor te obupanosti oz. nerazpoloženja tudi imenovati, kajti v njem je rečeno, da *»acceptâ aliquâ pusillanimitate ex morte parentis«*³⁴ in temu ustrezno v kompilatorjevem uvodu z istimi, zgolj preurejenimi besedami: *»ex morte parentis acceptâ aliquâ pusillanimitate«*. Torej mu je umrl oče, pri čemer je sam zapadel v melanholijo in takrat se mu je približal hudič, ga vprašal, zakaj je tako zaprepačen in žalosten ter mu obljubil, da mu bo *»na vse načine pomagal in šel na roko«*.³⁵

Imamo torej nekoga, ki se zaveže hudiču, da bi se osvobodil melanholične depresije. Gotovo [je to] odličen motiv s stališča vsakogar, ki se lahko vživi v tegobe takšnega stanja in ki poleg tega ve, kako malo umetnost zdravljenja razume o lajšanju tega trpljenja. Toda nihče od tistih, ki so do tega mesta sledili pripovedi, ne bi mogel uganiti, kako se je glasilo besedilo zaveze hudiču (ali, nasprotno, obeh zavez, prve, s črnilom, in druge, nemara leto kasnejše, napi-

32. [*»solte mich darmit belustigen und meläncoley vertreiben«*.]

33. [*»...ko je nad nadaljnjim razvojem svoje umetnosti in svojimi bodočimi dohodki že hotel obupati...«*.]

34. [*»...ker je bil nekoliko pobit zaradi očetove smrti...«*. Če beseda *»parens«* ni omejena, praviloma pomeni moškega roditelja.]

35. Slika 1 in legenda k temu na naslovnici: hudič v podobi *»poštenega meščana«*. [Tu je Freud dejansko na kratko združil dve podobni, toda ločeni podobi in njima pripadajoči legendi. Zgoraj podani citat izvira iz legende k sliki 1 in se glasi: *»hotel mi je na vse načine pomagati in iti na roko«* [*»wolle er mir auf alle weiß helfen, und an die Handt gehen«*]. Formulacijo *»v podobi poštenega meščana«* [*»in Gestalt eines ersamen Burgers«*] pa najdemo v nekem okrnjenem pripisu k tridelni naslovnici. Tam je na levi upodobljen hudič kot pošteni meščan skupaj s pred njim klečečim slikarjem.]

sane s krvjo, ki sta obe baje še prisotni v mariazellski zakladnici in kopirani v *Trophaeumu*), kako se je torej glasilo besedilo teh zavez.

Zavezi nam prinašata dve veliki presenečenji. Prvič, ne imenujeta hudičeve dolžnosti, ki je pogoj zastavka večne blaženosti, temveč zgolj njegovo zahtevo, ki jo mora upoštevati slikar. Zdi se nam popolnoma nelogično, absurdno, da ta človek svoje duše ne uporabi za nekaj, kar bi od hudiča dobil, temveč zato, ker naj bi zanj nekaj opravil. Še bolj nenavadno zveni sama slikarjeva zaveza.

Prva, s črnolom napisana »Syngrapha«:

*Jaz, Christoph Haitzmann, se temu gospodu do 9. leta podpišem: njegov podložni sin. Leta 1669.*³⁶

Druga, napisana s krvjo:

*V letu 1669. Christoph Haitzmann. Zavezujem se temu Satanu, da bom njegov podložni sin in mu v 9. letu pripadal s telesom in dušo.*³⁷

Toda vsa osuplost odpade, če tekst zavez popravimo tako, da je v njima³⁸ kot hudičeva zahteva predstavljeno to, kar je pravzaprav njegova usluga, torej slikarjeva zahteva. S tem bi ta nerazumljivi pakt dobil neposredni smisel in bi bil lahko razumljen takole: hudič se obvezuje, da bo slikarju devet let nadomeščal izgubljenega očeta. Po izteku tega časa pripada slikar hudiču s telesom in dušo, kot je bilo vedno v navadi pri takšnih kupcijah. Slikarjev miselni tok, ki motivira njegov pakt, bi bil sledeč: ob očetovi smrti je izgubil razpoloženje in sposobnost za delo; če sedaj dobi nadomestek očeta, upa, da mu bo izgubljeno povrnjeno.

36. [»Ich Christoph Haizmann unterschreibe mich disen Herrn: sein leibeigent Sohn auff 9. Jahr. 1669 Jahr.«]

37. [»Christoph Haizmann. Ich verschreibe mich disen Satan, ich sein leibeigner Sohn zu sein, vnd in 9. Jahr ihm mein Leib vndt Seel zu zugeheren.«]

38. [V Freudovem tekstu »ihr«. Verjetno je mišljeno »ihm« ali »ihnen«. Na tem mestu smo se odločili za dvojinsko obliko, ker gre za dve zavezi. (Op.p.)]

Nekdo, ki je zaradi očetove smrti postal melanholičen, je moral tega očeta vendarle imeti rad. Vendar je potemtakem precej nenavadno, če se temu človeku porodi ideja, da bi vzel hudiča kot nadomestek za ljubljenega očeta.

III

Hudič kot nadomestek očeta

Bojim se, da nam trezna kritika ne bo priznala, da smo s preinterpretiranjem pakta s hudičem razkrili njegov smisel. Proti temu bo postavila dva ugovora. Prvič: zaveze ne gre nujno imeti za pogodbo, v kateri so našle svoje mesto obveznosti obeh strani. Nasprotno, vsebovala naj bi zgolj slikarjevo dolžnost, dolžnost hudiča pa naj bi ostala zunaj njene vsebine, tako rekoč »*sousentendue*«. Slikar pa se zaveže dvojemu, prvič, devetletnemu sinovstvu hudiču, in, drugič, da mu bo po smrti v celoti pripadal. S tem je ena od utemeljitev našega sklepa odpravljena.

Drugi ugovor bo izpostavil, da ni upravičeno posebej poudarjati izraza »biti hudičev podložni sin«. Šlo naj bi za običajno reklo, ki bi ga lahko vsakdo razumel tako, kot so ga utegnili razumeti duhovni gospodje, ki v zavezi obljubljenega sinovstva ne prevajajo v latinščino, temveč navajajo le, da se je slikar dal v last zlemu »*mancipavit*«, nase pa vzel vodenje grešnega življenja ter tajitev Boga in svete Trojice. Zakaj bi se oddaljili od tega očitnega in spontanega pojmovanja?³⁹ Dejansko stanje bi bilo potemtakem preprosto sledeče: nekdo se iz muk in zbežanosti melanholične depresije zapiše hudiču, kateremu hkrati pripisuje najboljše terapevtske sposobnosti. Da je

39. Kasneje, ko bomo razmislili, kdaj in za koga sta bili ti zavezi napisani, bomo sami uvideli, da bi moralo njuno branje res zveneti brez posebnosti in splošno razumljivo. Nam pa zadošča, če ohrani neko dvoumnost, na katero se bo lahko navezala naša razlaga.

izvor nerazpoloženja očetova smrt, potemtakem ne bi prišlo v poštev, saj bi bil [zanj] možen tudi kak drug povod. To zveni [precej] močno in pametno. In psihoanalizi se znova očita, da na prebrisan način spreobrne enostavna razmerja, da vidi skrivnosti in probleme tam, kjer ne obstajajo, in da vse to izvede s pretiranim poudarjanjem drobnih in postranskih potez, ki jih je moč najti vsepovsod in ki jih povzdigne v nosilce zelo obsežnih ter nenavadnih sklepov. Napram temu je zaman zatrjevati, da se s to zavrnitvijo odpravlja veliko udarnih analogij in raztrga fine povezave, ki jih je mogoče pokazati na tem primeru. Nasprotniki bodo dejali, da te analogije in povezave sploh ne obstajajo, temveč jih z odvečno bistrourmnostjo v primer vnašamo sami.

No, jaz svojega odgovora ne bom uvedel z besedami »bodimo iskreni« ali »bodimo pošteni«, kajti tega moramo biti vselej sposobni tudi brez posebnega motiva, temveč bom enostavno zagotovil, da si nekdo, ki v upravičenost psihoanalitičnega načina mišljenja še ne verjame, tega prepričanja ne bo pridobil niti iz primera slikarja Chr. Haitzmanna iz sedemnajstega stoletja. Prav tako ne nameravam tega primera izkoristiti kot dokazila za veljavnost psihoanalize; nasprotno, psihoanalizo predpostavljam kot veljavno in jo uporabljam zato, da bi pojasnil slikarjevo demonološko bolezen. Upravičenost za to [početje] jemljem iz uspeha naših raziskav o naravi nevroz nasploh. Z vso skromnostjo lahko zatrdimo, da dandanes celo najbolj zakrneli med našimi sodobniki in kolegi postopoma uvidevajo, da razumevanje nevrotičnih stanj brez pomoči psihoanalize ni dosegljivo.

»Samo s tem lokom bo zavzeta Troja«⁴⁰,

priznava Odisej v Sofoklovem *Filoktetu*.

Če je primerno, da si slikarjevo zavezo hudiču ogledamo kot nevrotično fantazijo, potem psihoanalitična presoja le-te ne potrebuje

40. [Sofokles, »Filoktet«; v: *Ajant; Trahinke; Filoktet*, Obzorja, Maribor 2000, str.151.]

nobenega nadaljnega opravičila. Tudi drobni indici imajo svoj smisel in vrednost, še posebej pri pogojih nastanka nevroze. Lahko jih poljubno precenjujemo in podcenjujemo, zato ostaja to, kako daleč bomo šli v njihovem vrednotenju, zadeva taktnosti. Če pa kdo ne verjame niti v psihoanalizo niti v hudiča, mora biti primer slikarja prepuščen njegovi lastni presoji, bodisi da lahko njegovi razlagi oporeka z lastnimi sredstvi ali pa na njem ne najde ničesar razlage potrebnega.

Vračamo se torej k naši domnevi, da je za našega slikarja hudič, kateremu se zaveže, direktni nadomestek očeta. S tem se ujema tudi podoba, v kateri se mu prikaže prvič: kot pošten starejši meščan, s polno rjavo brado, v rdečem plašču, s črnim klobukom, desnico oprto na palico in s črnim psom ob sebi (slika 1).⁴¹ Kasneje bo njegova pojava vedno bolj strašna, recimo mitološka: za njeno upodobitev so uporabljeni rogovi, orlovski kremplji, netopirjeva krila. Končno se v kapeli pojavi kot leteči zmaj. K nekemu specifičnemu detajlu njegove telesne upodobitve se bomo kasneje še povrnili.

Res zveni nenavadno, da je za nadomestek ljubljenega očeta izbran hudič, toda le, če za to slišimo prvič. Mi pa vemo že marsikaj, kar lahko presenečenje zmanjša. Najprej, da je bog nadomestek očeta ali, pravilneje, povzdignjeni oče ali, še drugače, paslika [Nachbild] očeta, kakor ga vidimo in doživimo v otroštvu, posameznik v svojem lastnem, človeški rod pa v svoji prazgodovini kot očeta primitivne prahorde. Kasneje je sleherni posameznik svojega očeta videl drugače in enostavneje, toda otroška predstavna podoba se je ohranila in se s podedovano spominsko sledjo praočeta spojila v posameznikovo predstavo o bogu. Iz prikrite zgodovine individua, ki jo razkriva analiza, vemo tudi, da je bil odnos do tega očeta morda že od začetka ambivalenten, vsekakor pa je tak kmalu postal; tj. obsegal je dvoje nasprotujočih si čustvenih vzgibov, ne le nežno pokoravajočega, temveč tudi sovražno kljubovalnega. Po našem pojmovanju obvladuje

41. Iz takšnega črnega psa se pri Goetheju razvije sam hudič. [*Faust*, I. Del, 2. in 3. prizor.]



Slika 1. Prva pojavitev hudiča

ista ambivalenca odnos človeške vrste do njenega božanstva. Iz nikoli končanega konflikta med hrepenenjem po očetu na eni in tesnobo ter sinovsko kljubovalnostjo na drugi strani smo si razložili pomembne značilnosti in odločilne usode religij.⁴²

O zlem demonu vemo, da je mišljen kot božji nasprotnik, a kljub temu stoji njegovi naravi zelo blizu. Toda njegova zgodovina ni tako dobro raziskana kot božja, zlega duha, božjega nasprotnika, niso vključile vase vse religije, njegov vzorec iz individualnega življenja pa ostaja zaenkrat nejasen. Vsekakor pa drži, da lahko iz bogov nastanejo zli demoni, če jih izpodrinejo novi bogovi. Če neko ljudstvo premaga neko drugo, se za zmagovalce padli bogovi premaganih neredko pretvorijo v demone. Zli demon krščanske vere, srednjeveški hudič, je bil po krščanski mitologiji tudi sam padli angel, torej bogu enake narave. Ne potrebujemo veliko analitične bistroumnosti, da bi uganili izvorno identičnost Boga in hudiča, da sta bila en sam lik, ki se je kasneje razčlenil v dve podobi z zoperstavljenimi si lastnostmi.⁴³ V pradavnini religij je bog še sam nosil vse tiste strašne poteze, ki so bile pozneje združene v njegovem nasprotku.

Gre za nam dobro poznan postopek razstavljanja predstave s protislovno – ambivalentno – vsebino v dve močno kontrastirani nasprotji. Toda protislovja izvorne narave boga so refleksija ambivalence, ki obvladuje posameznikov odnos do njegovega lastnega očeta. Če je dobri in pravični bog nadomestek očeta, potem se ne smemo čuditi, da je bila s stvarjenjem Satana izražena tudi nasprotna naravnost, tista, ki ga sovraži, se ga boji ter se nad njim pritožuje. Oče bi bil potemtakem individualna praslika [Urbild] tako Boga kot tudi hudiča. Religije pa bi stale pod neizbrisljivim učinkom dejstva, da je bil primitivni praoče neskončno zlo bitje, manj podoben bogu kot hudiču.

42. Glej *Totem in tabu* (1912-1913) ter podrobneje Th. Reik, *Probleme der Religionspsychologie I*, [Leipzig, Dunaj in Zürich] 1919.

43. Glej Th. Reik, *Der eigene und der fremde Gott* (Imago-Bucher III, 1923), poglavje [VII]: »Bog in hudič« [dodatek k angleškemu prevodu iz leta 1925:], kjer citira Ernesta Jonesa, 1912.

Seveda v duševnem življenju posameznika ni enostavno pokazati sledi satanskega dojemanja [Auffassung] očeta. Če deček riše spake in karikature, nam nemara uspe pokazati, da prek njih zasmehuje očeta, in če se ponoči oba spola bojita roparjev in vlomilcev, potem le-te brez težav prepoznamo za odcepitve očeta.⁴⁴ Tudi v živalskih fobijah otrok so nastopajoče živali najpogosteje nadomestek očeta, kakor [je to bila] totemska žival v pradavnini. Toda tako razločno, kot pri našem nevrotičnem slikarju iz sedemnajstega stoletja, ponavadi nikoli ne slišimo, da je hudič paslika očeta in da lahko nastopi kot njegov nadomestek. Zato sem na začetku tega dela tudi izrazil pričakovanje, da nam bo takšna demonološka zgodovina bolezni kot solidno železo pokazala to, kar mora pri nevrozah kasnejših, ne več praznovernih, a zato hipohondričnih obdobj, analitično delo z veliko truda pridobiti iz rudnin domislekov in simptomov.⁴⁵

Trdnjše prepričanje si bomo najverjetneje pridobili tedaj, ko bomo prodrli globlje v analizo bolezni našega slikarja. Nič nenavadnega ni, da moški ob smrti svojega očeta zapade v melanholično depresijo in delovno inhibicijo. Iz tega sklepamo, da je bil na svojega očeta navezan s posebno močno ljubeznijo ter se spomnimo tudi, kako pogosto je težka melanholija nastopila kot nevrotična oblika žalovanja.⁴⁶

44. Tudi v znani pravljici o sedmih kozličkih se oče volk pojavi kot vlomilec. [Ta pravljica igra veliko vlogo v zgodovini bolezni »volčjega človeka« (1918b). Slov. prevod v *Mali Hans, Volčji človek*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989, str. 127ff.]

45. Če se nam v naših analizah tako redko posreči razkriti hudiča kot nadomestek očeta, utegne ta težava opozarjati na to, da je ta figura srednjeveške mitologije pri osebah, ki se podvržejo naši analizi, svojo vlogo že zdavnaj odigrala. Za pobožne kristjane prejšnjih stoletij ni bila vera v hudiča nič manjša dolžnost kot vera v Boga. Dejansko je potreboval hudiča, da se je lahko držal Boga. Upad vernosti je kasneje iz različnih razlogov najprej in sprva prizadel lik hudiča.

Če si upamo idejo hudiča kot nadomestka očeta vrednotiti kulturnozgodovinsko, lahko vidimo v drugačni luči tudi srednjeveške čarovniške procese [Dodatek k angleškemu prevodu iz leta 1925:], kot je v svoji knjigi o morah (1912) pokazal že Ernst Jones v poglavju o čarovnicah.

46. [Prim. *Žalovanje in melanholija* (1917e). Slov. prevod v *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 197ff.]

V tem imamo gotovo prav, nimamo pa prav, če sklepamo, da je bil ta odnos gola ljubezen. Nasprotno, žalovanje za izgubo očeta se bo toliko prej spremenilo v melanholijo, kolikor bolj je odnos do njega stal v znamenju ambivalence. Toda poudarek ambivalence nas pripravlja na možnost ponižanja očeta, kot se to izraža v slikarjevi vražji nevrozi. Če bi lahko od Chr. Haitzmanna izvedeli toliko, kot zvemo od pacienta, ki se podvrže naši analizi, bi to ambivalenco zlahka razvili: pripravili bi ga, da se spomni, kdaj in ob katerih priložnostih je dobil razlog za sovraštvo in strah do očeta, predvsem pa bi hoteli razkriti tiste akcidentalne momente, ki so se pridružili tipičnim motivom sovraštva do očeta, kateri neogibno koreninijo v naravnih razmerjih med sinom in očetom. Morda bi inhibicija dela tako našla posebno obrazložitev. Možno je, da se je oče zoperstavil sinovi želji, da postane slikar; njegova nesposobnost, da po očetovi smrti izvaja svojo umetnost, bi bila tako po eni strani izraz znane »naknadne poslušnosti«,⁴⁷ po drugi strani pa bi morala stopnjevati hrepenenje po očetu kot zaščitniku pred življenjskimi skrbmi, ki sina onesposablajo za preživljanje. Kot naknadna poslušnost bi bila tudi izraz kesanja in tako uspešno samokaznovanje.

Ker s Chr. Haitzmannom, † 1700, takšne analize ne moremo napraviti, se moramo omejiti na to, da izpostavimo tiste poteze zgodovine njegove bolezni, ki lahko pokažejo tipične povode za negativno naravnost do očeta. Le malo jih je in niso zelo izraziti, a so vsekakor zanimivi.

Najprej vloga števila devet. Pakt z Zlim je sklenjen za devet let. Zagotovo nesumljivo poročilo pottenbrunnškega duhovnika se glede tega jasno izrazi: *pro novem annis Syngraphen Scriptam tradidit*.⁴⁸ Tej popotnici, datirani s 1. septembrom 1677, uspe tudi navesti, da naj bi rok v nekaj dneh potekel: *quorum et finis 24 mensis hujus*

47. [Prim. analizo primera Schreber, Studienausgabe, 7. zv., str.180 in o tem tudi 1. uredniško opombo.]

48. [»Izročil mu je za devet let sklenjen pakt.«]

futurus appropinquat.⁴⁹ Zaveza bi se torej zgodila 24. septembra 1668.⁵⁰ Seveda ima število devet v tem poročilu še neko drugo rabo. Slikar trdi, da se je skušnjavam Zlega *nonies* – devetkrat – uprl, preden se mu je vdal. Ta detajl v poznejših poročilih ni več omenjen; kasneje se tudi v opatovem atestu glasi »*post annos novem*« [po devetih letih], kompilator v svojem izvlečku ponavlja »*ad novem annos*« [za devet let], dokaz, da na to število niso gledali z ravnodušnostjo.

Število devet nam je dobro znano iz nevrotičnih fantazij. Gre za število mesecev nosečnosti in kjer se pojavi, usmeri našo pozornost na fantazijo o nosečnosti. Pri našem slikarju gre seveda za devet let, ne za devet mesecev in nekdo bi porekel, da je devet tudi sicer pomenljivo število. Toda kdo ve, ali devetica ne dolguje dobršnega dela zahvale za svojo svetost ravno svoji vlogi v nosečnosti; ni potrebno, da nas zmede preobrat od devetih mesecev k devetim letom. Iz sanj vemo, kako »nezavedna duševna dejavnost« ravna s števili.⁵¹ Če v sanjah naletimo npr. na število pet, ga velja vselej zvesti na neko pomembno petico v budnosti. Toda v realnosti je šlo za pet let starostne razlike ali pa za družbo petih oseb, ki se v sanjah pojavijo kot pet bankovcev ali kot pet sadežev. To pomeni, da je število ohranjeno, toda njegov imenovalec je, glede na zahteve zgostitve in premestitve, poljubno nadomeščen. Devet let v sanjah lahko torej zlahka ustreza devetim mesecem v realnosti. Poleg tega se delo sanj še na drug način poigrava s števili iz budnosti, s tem ko se s suvereno ravnodušnostjo sploh ne zmeni za ničle, jih sploh ne obravnava kot števil. Pet dolarjev v sanjah lahko zastopa dejanskih petdeset, petsto, pet tisoč dolarjev.

49. [»...katere iztek se bliža s 24. tega meseca.«]

50. Z ugovorom, da obe podani zavezi kažeta letnico 1669, se bomo ukvarjali kasneje.

51. [Prim. *Die Traumdeutung* (1900a), VI. Poglavlje (F), *Studienausgabe*, 2. zv., str. 402-406. Slov. prevod *Interpretacija sanj*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2000, str. 375ff.]

Nek drug detajl slikarjevih odnosov do hudiča nas prav tako napotuje na seksualnost. Kot že omenjeno, vidi hudiča prvokrat v podobi poštenega meščana. Toda že naslednjič je gol, popačen in ima dva para ženskih prsi (slika 2). Prsi, ki se pojavijo včasih parno, drugič večparno, sedaj ne manjkajo nobeni kasnejši pojavi. Le v eni izmed njih kaže hudič poleg prsi še velik, v kačo iztekajoči se penis. Poudarjanje ženskega spolnega karakterja prek velikih, visečih prsi (nikoli ne najdemo namiga na ženske genitalije) nam mora predstavljati očiten ugovor hipotezi, da pomeni našemu slikarju hudič nadomestek očeta. Takšna predstava hudiča je pravzaprav nenavadna. Kjer pomeni hudič generični pojem, kjer torej hudiči nastopajo v množini, ni niti na upodobitvi ženskih hudičev nič osupljivega, vendar pa se mi zdi, da hudič, ki je velika individualnost, gospodar pekla in božji nasprotnik, ni nikoli upodobljen drugače kot moškega spola, zaradi rogov, repa in velike penis-kače pa [se zdi] celo nad-moški [übermännlich].

Iz teh dveh drobnih indicev vendarle lahko uganemo, kateri tipični moment pogojuje negativni delež njegovega razmerja do očeta. Tisto, čemur se upira, je feminina drža do očeta, ki doseže vrhunec v fantaziji, da mu rodi (devet let) otroka. Ta odpor dobro poznamo iz naših analiz, kjer dobi znotraj transferja zelo nenavadne forme in nam tako povzroča veliko preglavic. Z žalovanjem za izgubljenim očetom in s stopnjevanjem hrepenenja za njim je pri našem slikarju reaktivirana tudi že zdavnaj potlačena fantazija o nosečnosti, proti kateri se mora braniti z nevrozo in poniževanjem očeta.

Toda zakaj nosi na hudiča zvedeni oče na sebi telesno znamenje ženske? Sprva se zdi ta poteza težko razložljiva, toda kmalu se zanj ponudita dve pojasnili, ki si konkurirata, ne da bi eno drugo izključevali. Feminina drža do očeta je podlegla potlačitvi, brž ko je deček dojel, da ima tekmovanje z žensko za očetovo ljubezen kot pogoj odpoved lastnim moškim genitalijam, torej kastracijo. Zavrmitev feminine drže je torej posledica upora pred kastracijo. Svoj najmočnejši



Slika 2. Druga pojavitev hudiča

izraz redno najde v nasprotni fantaziji, da sam kastrira očeta, ga naredi za žensko. Hudičeve prsi torej ustrezajo projekciji lastne ženskosti na nadomestek očeta. Druga razlaga te oprave hudičevega telesa nima več sovražnega, temveč nežnejši smisel; v omenjeni podobi vidi znamenje premestitve infantilne nežnosti z matere na očeta in tako naznanja močno fiksacijo matere, ki je po svoje odgovorna za del sovražnosti zoper očeta. Velike prsi so pozitivno spolno znamenje matere, tudi v času, ko otroku še ni poznan negativni karakter ženske, manko penisa.⁵²

Če našemu slikarju odpor do sprejetja kastracije onemogoča odpravo hrepenenja po očetu, je povsem razumljivo, da se za pomoč in rešitev obrne k podobi matere. Zato razloži, da ga lahko zgolj sveta mati božja Mariazellska reši pakta s hudičem in na njen rojstni dan (8. september) dobi povrnjeno svojo svobodo. Seveda ne bomo nikoli izvedeli, ali je bil na podoben način zaznamovan tudi dan, na katerega je bil sklenjen pakt.

Le redkokateri del psihoanalitičnih ugotovitev o otrokovem duševnem življenju zveni normalnemu odraslemu tako odbijajoče in neverjetno, kakor otrokova feminina drža do očeta in iz njih izhajajoča fantazija o nosečnosti. O njej lahko brez skrbi in brez potrebe po opravičilu govorimo šele, odkar je saški predsednik senata Daniel Paul Schreber objavil zgodovino svoje psihične bolezni in [njeno] zelo obsežno razdelavo [Herstellung].⁵³ Iz te neprecenljive objave izvemo, da je gospod predsednik senata okrog svojega petdesetega leta postal z gotovostjo prepričan, da je bog – ki sicer na sebi nosi jasne poteze njegovega očeta, zaslužnega zdravnika dr. Schreberja – sprejel odločitev, da ga bo kastriral [entmannen], uporabil kot žensko

52. Prim. *Otroški spomin Leonarda da Vincija* (1910c).

53. D.P.Schreber, *Spomini nekega živčnega bolnika*, Leipzig 1903. Prim. mojo analizo primera Schreber (1911c). [Slov. prevod: »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje (dementia paranoides)«; v *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 7-69.]

ter iz njega ustvaril nove ljudi schreberskega duha. (Sam je v svojem zakonu ostal brez otrok.) Zaradi upiranja tej božji nameri, ki se mu je zdela krivična in »neugodna za svetovni red«, je zbolel za znamenji paranoje, ki pa se je v teku let izboljšala vse do nepomembnega preostanka. Duhoviti avtor lastnega popisa bolezni bržkone ni slutil, da je v njej razkril tipični patogeni moment.

Alf. Adler je to upiranje kastraciji oz. to feminino držo iztrgal iz njenih organskih sklopov, jo površno oziroma napačno navezal na stremljenje po moči ter jo osamosvojil kot »moški protest«. Ker se lahko nevroza razvije vedno le iz konflikta dveh teženj, je prav tako kot v feminini držbi, proti kateri se protestira, tudi v moškem protestu mogoče videti povzročitelja »vseh« nevroz. Res je, da ima moški protest reden, pri nekaterih tipih zelo velik delež pri izoblikovanju značaja in da se nam pri analizi moških nevrotikov zoperstavlja kot oster odpor. Psihoanaliza upošteva moški protest v zvezi s kastracijskim kompleksom, ne more pa pripoznati njegove vsemogočnosti ali vsepričujočnosti pri nevrozah. Najizrazitejši primer moškega protesta v vseh manifestnih reakcijah in značajskih potezah, ki je prišel k meni v obravnavo, je čutil potrebo po njej zaradi prisilne nevroze z obsesijami, v katerih je bil jasno izražen nerešeni konflikt med moško in žensko držo (kastracijska tesnoba in kastracijsko ugodje). Poleg tega je pacient razvil mazohistične fantazije, ki so povsem izvirale iz želje po sprejetju kastracije, in tako sam napredoval od fantazij k realni zadovoljitvi v perverzih situacijah. Njegovo celotno stanje je baziralo – kot adlerska teorija nasploh – na potlačitvi, utajitvi zgodnjeinfantilnih ljubezenskih fiksacij.⁵⁴

Predsednik senata Schreber je ozdravel, ko se je odločil, da bo opustil svoje upiranje kastraciji ter sprejel žensko vlogo, ki mu jo je namenil bog. S tem se je zbistril in pomiril, zmogel sam uveljaviti

54. [Freud je Adlerjev »moški protest« podrobneje obravnaval nekaj let prej v »*Ein Kind wird geschlagen*« (1919e). Slov. prevod: »*Otrok je tepen*«; v *Razpol 5*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 324-345.]

svoj odpust iz zavoda ter zaživel normalno vse do tiste točke, ko je nekaj ur dnevno namenil negi svoje ženskosti, za katero je ohranil prepričanje, da počasi napreduje k od boga določenemu cilju.

IV.

Dve zavezi

Nenavaden detajl v zgodbi našega slikarja je navedek, da je hudiču izstavil dve različni zavezi.

Besedilo prve, napisane s črnilom, je bilo:

»Jaz, Chr. H., se temu gospodu do 9. leta podpišem: njegov podložni sin.«

Druga, ki je napisana s krvjo, se glasi:

»Chr. H. Zavezujem se temu Satanu, da bom njegov podložni sin in mu čez 9 let pripadal s telesom in dušo.«

V času sestavljanja *Trophaeuma* naj bi se oba originala nahajala v mariazellskem arhivu, oba namreč nosita letnico 1669.

Obe zavezi sem že večkrat omenil, sedaj pa se nameravam njune temeljite obravnave tudi lotiti, čeprav se tu najbolj grozeče kaže nevarnost, da precenimo malenkosti.

Dejstvo, da se nekdo hudiču dvakrat zaveže tako, da neka druga pogodba nadomesti prvo, ne da bi slednja izgubila lastno veljavnost, je nenavadno. Morda tiste, ki so bolj seznanjeni z zadevami, povezanimi s hudičem, to dejstvo manj začudi. Sam sem v tem videl le posebno lastnost našega primera ter postal nezaupljiv, ko sem dobil občutek, da se poročila ne skladajo ravno v tej točki. Zasedovanje teh protislovij nas bo na nepričakovan način vodilo h poglobljenemu razumevanju zgodovine bolezni.

Uvodnik pottenbrunnškega duhovnika pokaže najpreprostejša in najočitnejša razmerja. V njem je govora le o eni zavezi, ki jo je slikar podpisal pred devetimi leti in ki bo zapadla v naslednjih dneh, 24.

septembra [1677]. Tako bi bila izdana 24. septembra 1668; žal ta letnica, ki se jo da z gotovostjo izpeljati, ni izrecno imenovana.

Kot vemo, atest opata Franciscusa, ki datira le nekaj dni kasneje (12. sept. 1677), že omenja zapleteno dejansko stanje. Velja predpostaviti, da je slikar medtem že podal točne informacije. V tem atestu je rečeno, da je slikar izdal dve zavezi, tisto s črnilom, napisano leta 1668 (kot bi moralo veljati tudi po spremnici), drugo, napisano s krvjo, pa »*sequenti anno* [v naslednjem letu] 1669«. Zaveza, ki mu je bila povrnjena na dan Marijinega rojstva [8. septembra], je bila tista, ki je bila napisana s krvjo, torej kasnejša, izdana 1669. To ne sledi iz opatovega atesta, kajti tam je v nadaljevanju rečeno preprosto sledeče: »*schedam redderet*« [naj bi vrnil listek] ter »*schedam sibi porrigentem conspexisset*« [je videl, kako mu moli listek], kot da bi bilo govora le o eni sami listini. Vsekakor pa to sledi iz nadaljnjega poteka zgodbe, kakor tudi iz barvne naslovnice *Trophaeuma*, kjer je na listku, ki ga drži demonski zmaj, jasno razvidna rdeča pisava. Kot že omenjeno, je nadaljnji potek v tem, da se slikar, potem ko je na Dunaju doživel ponovna skušanja Zlega, maja 1678 vrne v Mariazell ter zaprosi, naj mu bo s ponovnim aktom milosti svete Matere povrnjen tudi prvi, s črnilom napisani dokument. Kako se to zgodi, ni več tako izčrpno opisano, kakor prvič. Rečeno je le »*quâ iuxta votum redditâ*« [katera mu je bila v skladu z njegovo molitvijo povrnjena] in na nekem drugem mestu nam kompilator pove, da je bila ravno ta zaveza slikarju 9. maja 1678 okrog devete ure zvečer od hudiča vržena »*zmečkana in raztrgana na štiri kose*«. ⁵⁵

Toda obe zavezi nosita isto letnico: 1669.

To protislovje bodisi ne pomeni nič ali pa napeljuje na sledečo sled:

Če izhajamo iz izčrpnega opatovega prikaza, se pokažejo marsikateri težave. Ko je Chr. H. pottenbrunnškemu duhovniku priznal, da je v stiski s hudičem in da bo termin kmalu potekel, je (leta 1677)

55. [»...in globum convolutam, et in quatuor partes dilaceratam...«.]

lahko imel v mislih le leta 1668 izdano, torej prvo, črno zavezo (ki pa je v spremnici imenovana zgolj enkrat, in sicer kot krvava). Toda nekaj dni kasneje, v Mariazellu, se zavzema le za to, da bi dobil povrnjeno kasnejšo, krvavo, ki še ni zapadla (1669-1677) in tako dopusti, da postane prva odveč. Ta bo izprošena šele leta 1678, torej v desetem letu. Dalje, zakaj obe zavezi datirata istega leta, 1669, če je ena izrecno dodeljena »*anno subsequenti*«?⁵⁶

Kompilator je moral te težave zaslutiti, kajti poskuša jih odpraviti. V svojem uvodu se pridruži opatovemu prikazu, toda v eni točki ga modificira. Slikar, pravi, naj bi se leta 1669 hudiču zapisal s črnilom, »*deinde verò*«, kasneje pa s krvjo. Gre torej preko izrecnih navedkov obeh poročil, da pade ena zaveza v leto 1668, in zanemari opombo v opatovem atestu, da se je med obema zavezama letnica spremenila, z namenom, da bi ostal usklajen z datacijo obeh od hudiča vrnjenih listin.

V opatovem atestu se za besedami »*sequenti verò anno* [temveč v naslednjem letu] 1669« nahaja v oklepajih priloženo mesto, ki se glasi: »*Sumitur hic alter annus pro nondum completo uti saepe in loquendo fieri solet, nam eundum annum indicant Syngraphae quarum atramento scripta ante praesentem attestationem nondum habita fuit.*«⁵⁷ To mesto je nedvomno kompilatorjev vrinek, kajti opat, ki je videl le eno zavezo, vendarle ne more izjaviti, da nosita obe isti datum. Bržkone bi tudi dejstvo, da je ta odlomek podan v oklepajih, kazalo na to, da gre za tuj dodatek pričevanju.⁵⁸ Omenjeno mesto je še en kompilatorjev poskus, da spravi pričujoča protislovja. Meni, da je sicer pravilno, da je bila prva zaveza izdana leta 1668, toda ker

56. [Ta formulacija je vzeta iz kompilatorjevega uvoda. Besede »*sequenti anno*«, ki so navedene zgoraj, pa tudi kasneje, izvirajo iz opatovega atesta.]

57. [»Tu je bilo namesto še ne minulega leta privzeto drugo (kasnejše) leto, kar se pogosto (v rokopisu: »*saepius*«) zgodi v pogovoru; kajti v (obeh) zavezah je navedena ista letnica; od teh [zavez] pred pričujočim atestom še ni bila povrnjena tista, ki je napisana s črnilom.«]

58. [Tudi pisava, s katero je napisan, je veliko manjša od ostalega dela opatovega atesta.]

se je medtem leto že bližalo koncu (september), naj bi slikar navedel eno leto starejši datum, tako da sta lahko obe zavezi nosili isto letnico. Njegovo sklicevanje na to, da ljudje v pogovorih pogosto počnejo podobno, celotni poskus pojasnitve naredi za »klavni izgovor«.

Ne vem, ali je moja interpretacija na bralca naredila kakršen koli vtis in mu zbudila zanimanje za te malenkosti. Ugotoviti pravilno stanje stvari na nedvomen način se mi je zdelo nemogoče, sem pa pri študiju te zapletene zadeve prišel do hipoteze, ki ima, četudi se pisne priče z njo ne ujemajo popolnoma, prednost v tem, da ponazori najnaravnejši potek.

Menim, da je slikar ob prvem prihodu v Mariazell govoril le o *eni*, v skladu s pravili s krvjo napisani zavezi, ki naj bi kmalu zapadla in ki je bila potemtakem izdana septembra 1668, kot je rečeno tudi v duhovnikovi spremnici. V Mariazelli je to krvavo zavezo predstavil kot tisto, ki mu jo je demon vrnil pod pritiskom svete Matere. Vemo, kaj se je zgodilo kasneje. Slikar je kmalu zatem zapustil sveti kraj in šel na Dunaj, kjer se je vse do sredine oktobra počutil svobodnega. Toda nato so se muke in prividi, v katerih je videl delo zlega duha, ponovno pričeli. Znova je začutil potrebo po odrešitvi, toda znašel se je pred težavo, kako obrazložiti, da mu zaklinjanje v sveti kapeli ni prineslo trajnega odrešenja. Kot neozdravljeni povratnik v Mariazelli verjetno ne bi bil dobrodošel. V tej stiski si je izmislil neko zgodnejšo, prvo zavezo, ki pa naj bi jo napisal s črnilom, zato da bi njena zapostavljenost napram kasnejši, krvavi, izpadla plavzibilna. Ko se je vrnil v Mariazell, si je pustil vrniti tudi to domnevno prvo zavezo. Nato je našel mir pred Zlim, toda hkrati je storil nekaj, kar nas bo napotilo na ozadje te nevroze.

Risbe je zagotovo izdelal šele med svojim drugim bivanjem v Mariazelli; enotno komponirana naslovnica vsebuje upodobitev obeh prizorov zaveze. Pri poskusu uskladitve svojih novejših navedb s prejšnjimi je utegnil pasti v zadrego. Zanj je bilo neugodno, da je lahko pripesnil zgolj neko predhodno in ne kasnejše zaveze. Tako se

ni mogel izogniti nerodnemu rezultatu, da je eno, krvavo zavezo, izterjal prezgodaj (v osmem letu), drugo, črno, pa prepozno (v desetem letu). Kot izdajalsko znamenje njegove dvojne redakcije se mu je pripetilo, da se je pri datiranju obeh zavez zmotil in tudi zgodnjo umestil v leto 1669. Ta zmota ima pomen nehotene iskrenosti; dopušča uganiti, da je bila domnevno predhodna zaveza proizvedena v poznejšem terminu. Kompilator, ki materiala zagotovo ni prevzel v obravnavo pred letom 1714, morda šele 1729, se je moral po svojih najboljših močeh potruditi, da odpravi nikakor ne nebitvena protislovja. Ker sta obe zavezi kazali letnico 1669, si je pomagal z izgovorom, ki ga je vključil v opatovo pričevanje.

Zlahka lahko spoznamo, kje je ležala šibkost te sicer privlačne konstrukcije. Navedba dveh zavez, črne in krvave, se nahaja že v pričevanju opata Franciscusa. Na izbiri imam torej [dvoje]: ali podtaknem kompilatorju, da je na tem pričevanju nekaj spremenil, nekaj, kar je v tesni zvezi z njegovim vrinkom, ali pa moram priznati, da te zmešnjave nisem zmožen razrešiti.⁵⁹

59. Menim, da se je kompilator znašel ujet med dvema fiksnima točkama. Po eni strani je tako v duhovnikovi spremnici kot v opatovem atestu našel navedbo, da naj bi bila zaveza (vsaj prva) izdana leta 1668, po drugi strani pa sta obe v arhivu shranjeni zavezi kazali letnico 1669; ker je imel pred seboj dve zavezi, je bilo zanj očitno, da sta se dve tudi zgodili. Če je bilo, kot menim sam, v opatovem pričevanju govora le o eni, je moral vanj vrinuti omembo neke druge in tako odpraviti protislovje z domnevo o starejšem datumu. Sprememba teksta, ki jo je izvedel, se neposredno navezuje na vrinek, ki lahko izhaja le od njega. K temu, da vrinek in spremembo poveže prek besed »*sequenti verò anno 1669*«, je bil prisiljen, ker je slikar v (zelo poškodovani) legendi k [levi] sliki na naslovnici izrecno napisal:

Po enem letu je

...strahotne nevarnosti v u-

.....podobitvi št. 2 prisiljen, se

.....s krvjo zapisati.

[Nach einem Jahr würdt Er

... schrökhliche betrohungen in ab-

.....gestalt Nr. 2 bezwungen, sich

.....n bluet zu verschreiben.]

Bralcu se bo vsa ta diskusija zdela daleč odveč in v njej obravnavani detajli preveč nepomembni. Toda zadeva dobi nov interes, če ji sledimo v specifično smer.

Ravnokar sem o slikarju izjavil, da je, neprijetno presenečen nad potekom svoje bolezni, iznašel neko zgodnejšo zavezo (tisto s črnilom), z namenom, da bi lahko pred duhovnimi gospodi ohranil svojo pozicijo. Sedaj pišem za bralce, ki sicer verjamejo v psihoanalizo, toda ne v hudiča, in ti bi mi lahko očitali, da je temu ubogemu slikarju – popotnica ga imenuje *hunc miserum* – kaj takšnega nesmiselno očitati. Krvava zaveza je vendarle bila prav tako fantazirana, kot domnevno zgodnejša s črnilom. V resnici se mu hudič seveda ni prikazal, celoten pakt z njim je obstajal le v njegovi fantaziji. Tega ne spodbijam; revežu res ne moremo oporekati pravice, da svojo izvorno fantazijo dopolni z neko novo, če se je zazdelo, da to terjajo spremenjene razmere.

Toda tudi tu obstaja neko nadaljevanje. Obe zavezi vendarle nista fantaziji kot so to vizije hudiča; bili sta dokumenta, ki sta bila po zagotovitvah prepisovalca, kot tudi po pričevanju kasnejšega opata Kiliana, za vsakogar vidno in dosegljivo hranjena v mariazellskem arhivu. Tako stojimo pred dilemo: bodisi sprejmemo, da je slikar za svojega časa sam izdelal obe njemu domnevno prek božje milosti povrnjeni *schedae*, ker ju je potreboval, ali pa moramo kljub vsem svečanim zagotovitvam, potrditvam prič z dodatnimi pečati itd. odreči verodostojnost mariazellskim duhovnim gospodom in svetemu Lambertu. Priznam, da sem duhovnike le stežka zasumničil. Res se nagibam k domnevi, da je kompilator na pričevanju prvega opata v interesu ujemanja nekaj popačil, toda ta »sekundarna predelava« ne presega podobnih rezultatov, ki jih najdemo tudi pri modernih in

Slikarjev »zapis« [das Verschreiben. Freud igra na dvojni pomen besede: napak zapisati, zmotiti se pri pisanju, spregledati in zapis, zaveza. (Op.p.)], ko je izdelal *Syngraphae*, zaradi katerega sem bil primoran k mojemu poskusu pojasnitve, se mi ne zdi nič manj zanimiv od samih njegovih zavez.

posvetnih zgodovinopiscih, in se je vsekakor zgodila v dobri veri. Po drugi strani pa so si duhovni gospodje pridobili utemeljeno pravico do našega zaupanja. Dejal sem že, da jim nič ne bi moglo preprečiti utajitve poročila o nepopolnosti zdravljenja in nadaljevanja skušnjav, pa tudi prikaz prizora zaklinjanja v kapeli, ki bi nas lahko navdal s previdnostjo, je podan trezno in verodostojno. Ne preostane torej nič drugega, kot da obdolžimo slikarja. Rdečo zavezo je brčkone imel pri sebi, ko se je podal v kapelo k molitvi pokore in jo je potegnil na dan, ko se je od svojega srečanja z demonom vrnil k duhovnim pomočnikom. Niti ni nujno, da je bil to isti listek, ki je bil kasneje hranjen v arhivu, temveč je, sledeč naši konstrukciji, lahko nosil letnico 1668 (devet let pred zaklinjanjem).

V

Nadaljnja nevroza

Toda slikar kot simulant in ponarejevalec in ne kot bolni obsedenec, to bi bila prevara in ne nevroza! No, znano je, da so prehodi med nevrozo in simulacijo zabrisani. Ne zdi se mi tudi težko predpostaviti, da je slikar tako ta, kakor tudi poznejši listek napisal in vzel s seboj v nekem posebnem stanju, primerljivem njegovim vizijam. Saj mu, če je hotel izpeljati fantazijo o paktu s hudičem in o odrešitvi, ni preostalo nič drugega.

Napram temu nosi dunajski dnevnik, ki ga je med svojim drugim bivanjem v Mariazellu predal duhovnikom, na sebi pečat resničnosti. Seveda nam tudi dopušča, da prodremo globoko v motivacijo ali recimo raje vrednotenje nevroze.

Zapiski segajo od njegovega uspešnega zaklinjanja do 13.⁶⁰ januarja naslednjega leta, 1678. Vse do 11. oktobra se mu je na Dunaju,

60. [V vseh predhodnih nemških objavah, razen v prvi, je na tem mestu pomotoma navedeno »15«.]

kjer je stanoval pri eni od poročenih sester, godilo prav dobro, toda zatem so se pričela nova stanja z vizijami in krči, nezavestjo ter bolečimi občutki, ki so nato tudi privedli do njegove vrnitve v Mariazell.

Zgodba njegovega novega trpljenja se razčleni v tri faze. Prvič se skušnjava najavi v podobi urejenega kavalirja, ki ga nagovarja, naj zavrže listek, ki potrjuje njegov sprejem v bratovščino Svetega rožnega venca.⁶¹ Ker se je uprl, se je ista pojava ponovila naslednjega dne, toda tokrat v neki čudovito okrašeni dvorani, kjer so fini gospodje plesali z lepimi damami. Isti kavalir, ki ga je že enkrat skušal, mu je podal predlog glede slikarstva⁶² in mu v zvezi s tem obljubil lepo vsoto denarja. Potem ko je z molitvami to vizijo odpravil, se je ta nekaj dni kasneje ponovila v še bolj vsiljivi obliki. Tokrat je kavalir k njemu poslal eno najlepših žensk, ki so sedele za slavnostno mizo, da bi ga pripeljala v družbo, on pa je imel težave s tem, da bi se zapeljivki uprl. Najbolj zastrašujoča pa je bila kmalu sledeča vizija neke še razkošnejše dvorane, v kateri je bil iz »zlatnikov postavljen prestol«.⁶³ Okrog so stali kavalirji in pričakovali prihod njihovega kralja. Ista oseba, ki se je že tolikokrat zanimala zanj, je krenila proti njemu in ga pozvala, da se povzpne na prestol: »hoteli so ga imeti za svojega kralja in ga v večnost častiti«.⁶⁴ S to nezmernostjo njegovih fantazij se zaključi prva, dokaj prosojna faza zgodovine skušnjave.

Sedaj je moralo priti do nasprotnega učinka. Nastopila je asketska reakcija. 20. oktobra se mu je prikazal velik sij, glas, ki je prihajal iz njega, se je razkril kot Kristus in od njega zahteval, naj se odreče temu zlemu svetu in šest let služi Bogu v neki puščavi. Slikar je zaradi teh svetih pojavov očitno trpel bolj kot zaradi prejšnjih demonških. Ta napad ga je minil šele po dveh urah in pol. Naslednjič je bila s sijem obdana sveta oseba dosti bolj neprijazna, grozila mu je, ker

61. [Religiozni red, v katerega je bil sprejet ob svoji vrnitvi na Dunaj.]

62. Neko meni nerazumljivo mesto.

63. [»Goldstuckh aufgerichteter Thron«.]

64. [»wollten ihn für ihren König halten und in Ewigkeit verehren«.]

ni sprejel božjega predloga ter ga povedla v pekel, da bi ga prestrašila usoda prekletih. Toda učinek je očitno umanjkal, kajti pojavitve osebe s sijem, ki naj bi bila Kristus, so se še večkrat ponovile, vsakokrat s slikarjevo večurno odsotnostjo in zamaknjenostjo. V najsijajnejši teh ekstaz ga je oseba s sijem najprej popeljala v neko mesto, kjer so ljudje na ulicah izvajali vsa temačna dejanja, nato pa, nasprotno, na neko lepo livado, kjer so puščavniki živeli svoja boguvšečna življenja in prejeli neposredne dokaze božje milosti in varstva. Nato se je namesto Kristusa pojavila sama sveta Mati, ki je, sklicujoč se na svojo že izkazano pomoč, od njega terjala, da izpolni ukaz njenega ljubega sina. »*Ker se glede tega ni zares odločil*«,⁶⁵ je naslednjega dne spet prišel Kristus in ga dodatno pestil z grožnjami in obljubami. Takrat je končno popustil in se odločil, da izstopi iz tega življenja ter stori, kar se od njega zahteva. S to odločitvijo se konča druga faza. Slikar ugotavlja, da od takrat dalje ni doživel nobene vizije ali skušnjave.

Vendar ta odločitev ni mogla biti zelo trdna, ali pa je bilo njeno izvajanje predolgo odloženo, kajti ko je 26. decembra v St. Stephanu opravljal svojo pobožnost, se ob pogledu na neko vrlo dekle, ki se je sprehajalo z uglašenim gospodom, ni mogel ubraniti ideje, da bi lahko bil tudi sam na njegovem mestu. To je izzvalo kazen, ki ga je še istega večera zadela kot strela z jasnega, videl se je v svetlih plamenih in padel v nezavest. Ljudje so se trudili, da bi ga prebudili, on pa se je valjal po sobi vse dokler ni iz nosu in ust pritekla kri. Pri tem je občutil, da se nahaja v vročini in smradu ter slišal nek glas reči, da mu je bilo to stanje poslano kot kazen za njegove ničvredne in nečimrne misli. Kasneje so ga zli duhovi prebičali z vrvmi in mu obljubili, da bo tako trpinčen vse do dne, ko se bo odločil, da vstopi v red puščavnikov. Ta doživetja se nadaljujejo kolikor daleč segajo zapiski (13. januar).

Vidimo lahko, da so pri našem ubogem slikarju fantazije o skušnjavi nadomeščene najprej z asketskimi in končno s kaznovalnimi

65. [»da er sich hiezu nicht recht resolviret«.]

fantazijami; iztek trpljenja že poznamo. Maja se poda v Mariazell, tam navede zgodbo o neki zgodnejši, s črnilom napisani zavezi, ki ji izrecno pripiše razlog, zakaj ga hudič še lahko muči, dobi tudi to nazaj in je ozdravljen.

Med tem drugim bivanjem nariše slike, ki so kopirane v *Trophaeum*, toda nato stori nekaj, kar sovpade z asketsko fazo njegovega dnevnika. Res je, da ne gre v puščavo, da bi postal puščavnik, temveč vstopi v red usmiljenih bratov: *religiosus factus est*.

Z branjem dnevnika dobimo razumevanje za nov del celotne zgodbe. Spomnimo se, da se je slikar zapisal hudiču, ker ga je po očetovi smrti, zlovoljnega in nesposobnega za delo, skrbelo za ohranitev lastne eksistence. Ti momenti, depresija, delovna inhibicija in žalovanje za očetom, so na nek preprost ali zapleten način med seboj povezani. Morda so bile pojavitve hudiča tako obilno opremljene s prsmi zato, ker naj bi Zli postal njegov hranitveni oče.⁶⁶ Upanje se ni izpolnilo, še naprej mu je šlo slabo, ni zmozel spodobno delati ali pa ni imel sreče in ni našel dovolj dela. Duhovnikova spremnica ga imenuje »*hunc miserum omni auxilio destitutum*«. ⁶⁷ Potemtakem ni bil le v moralni stiski, temveč je trpel tudi materialno. V pripovedi o poznejših vizijah [v njegovem dnevniku] so raztresene pripombe, ki kažejo, tako kot vsebine uzrtih prizorov, da se tudi po uspešnem prvem zaklinjanju [njegovo stanje] ni spremenilo. Spoznamo ga kot človeka, ki mu nič ne uspe in ki mu zato ljudje tudi ne zaupajo. V prvi viziji ga kavalir vpraša, česa se pravzaprav želi lotiti, ko pa se nihče ne zavzame zanj (»*česa se bom lotil, ko pa so me vsi zapustili*«).⁶⁸

66. [S sintagmo »hranitveni oče« prevajamo besedo »Nährvater«, ki pa je vsekakor dvoumna. Opozoriti velja na pomen »krušnega očeta« oz., če navedemo kar Freudovo sintagmo, »nadomestka očeta«; hkrati pa velja – glede na kontekst, ki ga Freud razvija v nadaljevanju – vso pozornost posvetiti besedi »hranitveni« in jo vzeti dobesedno. Pri tem se spomnimo, da je slikar hudiču v nekaterih upodobitvah (dejansko v vseh, razen v prvi) dodal ženske prsi, včasih celo dva para. (Op.p.)]

67. [V rokopisu: »*miserum hunc hominem omni auxilio destitutum*«.]

68. [»*die willen ich von jedermann izt verlassen, waß ich anfangen würde*«.]

Prvi niz fantazij na Dunaju povsem ustreza fantazijskim željam reveža, ki ga žeja po užitku in je propadel: veličastne dvorane, udobno življenje, srebrni servis in lepe ženske; tu je nadoknadeno, kar smo v odnosu s hudičem pogrešali. Melanholija se zdi od zaklinjanja dalje premagana, vse skomine posvetnega človeka so ponovno dejavne.

V eni od asketskih vizij se osebi, ki ga vodi (Kristus), pritožuje, da mu nihče ne verjame, zaradi česar ne more izvesti, kar mu je zaukazano. Odgovor, ki ga dobi, nam žal ostaja nejasen (*»čeprav mi nočejo verjeti, jaz dobro vem, kaj se je zgodilo, toda to mi je nemogoče izgovoriti«*).⁶⁹ Je pa zato še posebej razsvetljujoče to, kar mu njegov božanski vodja pusti doživeti pri puščavnikih. Vstopi v votlino, v kateri že šestdeset let sedi nek starejši moški in na svoje vprašanje izve, da tega starca vsak dan nahranijo božji angeli. Zatem sam vidi, kako nek angel prinese starcu hrane: *»Tri sklede s hrano, kruh in cmok ter pijačo.«*⁷⁰ Ko se puščavnik nahrani, angel vse zbere in odstrani. Razumemo lahko, katero skušnjava ponujajo pobožne vizije; hočejo ga prepričati, da izbere tisto obliko eksistence, v kateri mu bo odvzeta skrb za prehrano. Upoštevanja vredne so tudi Kristusove izjave v poslednji viziji. Po grožnji, da se bo, če se ne ukloni, zgodilo nekaj, kar bo njega in druge ljudi prisililo verjeti [v to],⁷¹ direktno opominja: *»Ljudi naj ne upoštevam, četudi bi me preganjali in mi ne hoteli pomagati, me Bog ne bi zapustil.«*⁷²

Chr. Haitzmann je bil dovolj umetnika in posvetnega človeka, da se mu temu grešnemu svetu ni bilo lahko odreči. Toda z ozirom na svoj brezupni položaj je to na koncu vseeno storil. Pristopil je k duhovnemu redu; s tem se je končal njegov notranji boj, kakor tudi

69. [*»so fer man mir nit glauben, waß aber geschehen, waß ich wol, ist mir aber selbes auszusprechen vnmöglich.«*]

70. [*»Drei Schüßerl mit Speiß, ein Brot und ein Knödl und Getränk.«*]

71. [...daß er und die Leute [daran] glauben müßten... Dodatek in oglate oklepaje je vstavil Freud.]

72. [*»Ich solle die Leith nit achten, bowollen ich von ihnen vervolgt wurdte, oder von ihnen keine hilfllaistung empfienge, Gott würde mich nit verlasßen.«*]

njegova materialna stiska. V njegovi nevrozi se ta izhod zrcali tako, da je vrnitev domnevno prve zaveze odpravila njegove napade in vizije. Pravzaprav sta imeli obe obdobji njegove demonološke bolezni enak smisel. Vselej je hotel le varovati svoje življenje; prvič za ceno svojega zveličanja s hudičevo pomočjo, ko pa je le-ta odpovedal in je moral biti opuščen, pa s pomočjo duhovne drže za ceno lastne svobode ter večine življenjskih možnosti uživanja. Morda je bil Chr. Haitzmann sam le uboga para, ki pač ni imel sreče, morda je bil za samostojno vzdrževanje preveč neroden ali nenadarjen in je spadal k tistim tipom [ljudi], ki slovijo kot »večni dojenčki«, ki se niso sposobni odtrgati od osrečujoče situacije na materinih prsih in ki se vse življenje oprijemajo pravice, da jih preživlja nekdo drug. Tako je v tej zgodovini bolezni opravil pot od očeta prek hudiča kot nadomestka očeta k pobožnim očetom.

Površnemu opazovanju se njegova nevroza kaže kot igra slepil [Gaukelspiel], ki pokriva del resnega, toda banalnega eksistencialnega boja. Razmerje gotovo ni vedno takšno, pa tudi pojavlja se bolj poredko. Analitiki pogosto doživijo, da je neugodno obravnavati kakšnega poslovneža, ki »sicer zdrav že nekaj časa kaže znamenja nevroze«. Poslovna katastrofa, pred katero se trgovec počuti ogroženega, navrže kot stranski učinek nevrozo, od katere ima tudi prednost, saj lahko za njenimi simptomi prikriva svoje realne življenjske skrbi. Sicer pa ne služi ničemu, saj terja sile, ki bi bile sicer koristneje uporabljene za preudarnije razreševanje nevarnega položaja.

V številnih primerih je nevroza samostojnejša in neodvisnejša od interesov samoohranitve in vzdrževanja. V konfliktu, ki ga ustvarja nevroza, so na kocki bodisi zgolj libidinalni interesi bodisi libidinalni v tesni povezavi z življenjsko-ohranitvenimi. Dinamizem nevroze je v vseh treh primerih isti. Neko kopičenje libida, ki v realnosti ne najde zadovoljitve, najde prek regresije k starim fiksacijam odvod skozi potlačeno nezavedno. Kolikor lahko bolnikov Jaz iz tega procesa vleče bolezenski dobiček, se nevroza ohranja, čeprav ni nobenega dvoma o njeni ekonomski škodljivosti.

Tudi slab življenjski položaj pri našem slikarju ne bi izzval nobene vražje nevroze, če iz njegove stiske ne bi zraslo ojačano hrepenenje po očetu. Toda potem ko sta bila melanholija in hudič odpravljena, je nastopil še konflikt med libidinalno življenjsko slo in spoznanjem, da življenjsko-ohranitveni interes ukazovalno terjaja odpoved in askezo. Zanimivo je, da slikar zelo dobro občuti enotnost obeh delov zgodovine njegovega trpljenja, kajti tako eno kot drugo zveja na zavezi, ki ju je dal hudiču. Po drugi strani pa ne razločuje strogo med učinki zlega duha in tistimi izmed božjih sil, za oboje ima enotno oznako: prikazovanja hudiča.

Prevedel Samo Tomšič.

Delo v različnih jezikih

1915 *Annuaire de la Société des Études Françaises*, 3. sv. 45. str. 221-224.

1918 *Journal de la Société des Études Françaises*, 4. sv. 125-126. str. 166, 1923.

1924 *Revue de la Société des Études Françaises*, 5. sv. str. 283-286.

1926 *Revue de la Société des Études Françaises*, str. 27-28.

1931 *Revue de la Société des Études Françaises*, str. 25-26.

1946 *Revue de la Société des Études Françaises*, 10. sv. str. 224-226.

Dodatna opomba

Zgodovinsko dejstvo, ki je glavnemu liku pripadajoče delo, je izredno pomembno, ker poudarja njegovo vlogo, ki ga je pridobil v svoji kritični praksi s človekom, zato človek ni bil le prejemnik, ampak tudi ustvarjalni subjekt. Hkrati pa poudarja tudi njegovo vlogo kot avtorja, saj se pravi, da pravi avtorji pravega jezika niso bili le prejemniki, ampak tudi ustvarjalci. Zato je treba vedeti, da je avtorji pravega jezika niso bili le prejemniki, ampak tudi ustvarjalci.

Sigmund Freud

**POROČILO O PRIMERU PARANOJE,
KI NASPROTUJE PSIHOANALITIČNI TEORIJI**

[Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie
widersprechenden Falles von Paranoia]

(1915)

Izdaje v nemškem jeziku:

- 1915 *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 3. zv. (6), str. 321-329.
1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 4. zv., str. 125-138. (2. izd., 1922.)
1924 *Gesammelte Schriften*, 5. zv., str. 288-300.
1926 *Psychoanalyse der Neurosen*, str. 23-37.
1931 *Neurosenlehre und Technik*, str. 23-36.
1946 *Gesammelte Werke*, 10. zv., str. 234-246.

Uredniška opomba:

Zgodovina bolezni, ki je predstavljena v pričujočem delu, je Freudu služila kot potrditev njegovega nazora, ki ga je predstavil v svoji analizi primera »Schreber«, namreč da obstaja tesna povezava med paranojo in homoseksualnostjo. Hkrati pa predstavlja tudi lekcijo zdravniku-praktiku, naj ne postavlja prehitre diagnoze primera zgolj na podlagi površnega poznavanja dejstev. Zadnje strani vsebujejo nekaj zanimivih splošnih pripomb o procesih, ki potekajo znotraj nevrotičnega konflikta.

Pred leti me je nek poznan odvetnik prosil za presojo primera, katerega razumevanje mu je zbuvalo dvome. Nanj se je obrnila neka mlada dama, in sicer z namenom, da najde zaščito pred moškim preganjalcem, ki jo je prepričal v ljubezensko razmerje. Trdila je, da je ta moški zlorabil njeno vdanost, zato da bi lahko nek skriti gledalec izdelal fotografije njunega zasebnega druženja; sedaj naj bi bilo v njegovi moči, da jo z razkazovanjem teh posnetkov osramoti in jo prisili, da zapusti svoj službeni položaj. Pravni kolega je bil dovolj izkušen, da je razbral bolezenski pečat te obtožbe, vendar je menil, da se v življenju zgodi veliko takega, kar bi najraje imeli za neverjetno, zato bi cenil psihiatrovo presojo zadeve. Obljubil je, da me bo naslednjič obiskal v družbi tožnice.

Naj pred nadaljevanjem poročila priznam, da sem okoliščine preiskovanih dogodkov spremenil do nerazpoznavnosti, vendar nič drugega kot to. Načeloma imam popačenje – iz kakršnih koli motivov, tudi iz najboljših – prikazanih potez zgodovine bolezní za zlorabo, kajti nikakor ne moremo vedeti, katero plat bo iz primera potegnil nek avtonomni bralec, zato tvegamo zavajanje le-teh.¹

Pacientka, ki sem jo kmalu zatem tudi spoznal, je bilo nenavadno ljubko in lepo tridesetletno dekle; videti je bila veliko mlajša od navedenega in naredila je pristen vtis ženskosti. Do zdravnika se je vedla povsem odklonilno, poleg tega si svojega nezaupanja ni prizadevala prikriti. Očitno je bilo, da mi je zgodbo, ki mi je zastavila spodaj navedeni problem, zaupala zgolj zaradi prisotnosti in pritiskov pravnega kolega. Pri tem niti njena mimika niti izražanja afektov niso pokazali nobenega znamenja zadrege, ki bi jo pričakovali v odnosu do tujega poslušalca. Bila je zgolj pod vtisom zaskrbljenosti, ki je sledila iz njene izkušnje.

1. [Prim. nekatere opazke k isti problematiki v uvodu k zgodovini primera »Podganar« (1909 d), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 35-36. Slov. prevod: »Beležke o primeru prisilne nevroze [»Podganar«]; v *Dve analizi*, *Analecta*, Ljubljana 1984, str. 113-115.]

Več let je bila zaposlena na nekem velikem inštitutu, kjer je v lastno zadovoljstvo in v zadovoljstvo predstojnikov zasedala nek odgovorni položaj. Ljubezenskih razmerij z moškimi ni nikoli iskala; mirno je živela z ostarelo mamo, kateri je predstavljala edino oporo. Bratov ali sester ni imela, oče pa je umrl pred mnogimi leti. V zadnjem času se ji je približal nek uradnik iz iste pisarne, zelo omikan in prikupen moški, ki mu tudi ona ni mogla odreči svoje simpatije. Njuno poroko so izključevale zunanje razmere, vendar moški o opustitvi stikov zaradi te nemožnosti ni hotel nič slišati. Očital ji je, kako nesmiselno se je zaradi družbenih konvencij odpovedati stvarjem, ki sta si jih oba želela, do katerih sta imela nedvomno pravico in ki bi lahko bolj kot karkoli drugega pripomogle k vzvišenosti življenja. Ker je obljubil, da je ne bo izpostavljal nobeni nevarnosti, je končno privolila, da ga bo podnevi obiskala v njegovem samskem stanovanju. Tam je prišlo do poljubljanja in objemov, legla sta drug poleg drugega, občudoval je njeno delno razgaljeno lepoto. Med ljubimkanjem jo je prestrašil nenaden šum, podoben trkanju ali klikanju. Prihajal je iz okolice pisalne mize, ki je stala poševno pred oknom; del vmesnega prostora med mizo in oknom je zavzemala črna zavesa. Povedala je, da je prijatelja nemudoma vprašala, kaj ta šum pomeni, on pa naj bi ji odgovoril, da ga verjetno povzroča majhna stoječa ura, ki je postavljena na pisalni mizi; kasneje si bom k temu delu njenega poročila dovolil nekaj pripomniti.

Ko je zapuščala hišo, je na stopnicah naletela na dva moška, ki sta si ob pogledu nanjo nekaj zašepetala. Eden od neznancev je nosil nekakšen prekrit predmet, podoben skrinjici. V svojih mislih se je ukvarjala samo še s tem srečanjem; že na poti domov je sestavila kombinacijo, po kateri bi ta skrinjica lahko bila fotografski aparat, moški, ki jo je nosil, fotograf, ki se je med njeno navzočnostjo v sobi skrival za zaveso, klikanje, ki ga je slišala, pa zvok sprožilca, potem ko je moški dočakal tisto posebej kočljivo situacijo, ki jo je hotel posneti. Njenega nezaupanja do ljubega od takrat dalje ni bilo

več mogoče utišati; z očitki ga je preganjala ustno in pisno, zahtevala je, naj jo razsvetli in pomiri, vendar so bila vsa njegova zagotovila, s katerimi je izražal iskrenost svojih čustev in neutemeljenost njenih sumničenj, zaman. Končno se je obrnila na odvetnika, mu zaupala svoje doživetje in mu izročila pisma, ki jih je v zvezi s to zadevo prejela od osumljenca. Kasneje sem imel priložnost pregledati nekaj teh pisem; name so naredila najboljši vtis; njihova glavna vsebina je bilo obžalovanje, ker je ta »nesrečna bolezenska predstava« uničila tako lepo in nežno razumevanje med njima.

Najbrž ni potrebno utemeljevati, zakaj sem tudi sam privzel sodbo obdolženca. Toda za primer sem se zanimal še iz nekega drugega, ne zgolj diagnostičnega razloga. V psihoanalitični literaturi je bilo zastopano stališče, da se paranoik bori proti okrepitvi lastnih homoseksualnih teženj, kar dejansko pokaže na narcistično izbiro objekta. Nadalje je bilo nakazano, da je preganjalec pravzaprav oseba, ki je ljubljena ali ki je bila nekoč ljubljena.² Iz združitve obeh postavk sledi zahteva, da mora biti preganjalec istega spola kot preganjani. Vendar teze o homoseksualni pogojenosti paranoje nismo postavili kot vsesplošno veljavne in izključujoč vsakršno izjemo, saj naša opažanja niso bila dovolj številna. Sicer pa je naša teza sodila med tiste, ki so zaradi določenih povezav pomenljive le tedaj, ko lahko terjajo občost. V psihiatrični literaturi zagotovo ni manjkalo primerov, v katerih se je bolnik počutil preganjanega od pripadnika drugega spola, vendar pa je nekaj, če o tovrstnih primerih beremo, nekaj drugega pa, če imamo enega izmed njih dejansko pred sabo. Doslej je vse, kar smo jaz in moji prijatelji imeli priložnost opazovati in analizirati, brez težav potrjevalo povezanost paranoje s homoseksualnostjo. Primer, ki je predstavljen tukaj, je temu odločno nasprotoval. Videti

2. [Prim. III. del analize primera »Schreber« (1911 c), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 183 ff. Slov. prevod: »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje (dementia paranoides)«; v *Primer Schreber* (zbornik), *Analecta*, Ljubljana 1995, str. 52 ff.]

je, da se je dekle branilo pred ljubeznijo do moškega tako, da je ljubljeno osebo neposredno spremenilo v preganjalca; nikjer pa ni bilo možno zaslediti vpliva kakšne ženske ali upiranja homoseksualni vezanosti [Bindung].

Nemara bi bilo v tovrstnih okoliščinah najlažje opustiti tezo o občeveljavni odvisnosti preganjavice od homoseksualnosti in vse, kar iz tega sledi. Temu spoznanju bi se morali odpovedati ali pa bi morali pustiti, da nas odstopanja od pričakovanj postavijo na stran našega pravnega kolega, tako da bi v opisanem namesto paranoične kombinacije prepoznali pravilno interpretirano dejansko doživetje. Sam pa sem videl še nek drug izhod, ki je odločitev začasno odložil. Spomnil sem se, kako pogosto smo se znašli v položaju, v katerem smo psihične bolnike napačno presojali zato, ker se z njimi nismo dovolj natančno ukvarjali in smo tako od njih dobili premajhno število informacij. Tako sem pacientki pojasnil, da sodbe zaenkrat nisem sposoben izreči, da pa jo prosim za ponovni obisk, v katerem bi me natančneje seznanila s samo zgodbo in z vsemi stranskimi okoliščini, ki so bile tokrat morda prezrte. S pomočjo odvetnikovega posredovanja sem pri sicer nejevoljni pacientki dosegel privolitev; na pomoč mi je priskočil tudi z izjavo, da bo njegova prisotnost pri tem drugem razgovoru odveč.

Druga pacientkina pripoved prejšnje ni razveljavila, je pa prinesla takšna dopolnila, zaradi katerih so odpadli vsi dvomi in težave. Predvsem dejstvo, da mladeniča v njegovem stanovanju ni obiskala enkrat, temveč dvakrat. Do motečega šuma, na katerega je navezala svoj sum, je prišlo ob drugem druženju; prvi obisk je ob svojem prvem poročanju utajila, izpustila, ker se ji ni zdel več pomemben. Ob prvem obisku se ni zgodilo nič takega, kar bi zbudilo pozornost, se je pa to zgodilo dan kasneje. Oddelek velikega podjetja, v katerem je bila zaposlena, je vodila neka starejša dama, katero je opisala s sledečimi besedami: »Ima sive lase kot moja mama.« Navajena je bila, da je ta stara predstojnica z njo zelo lepo ravnala, čeprav jo je kdaj rada tudi

malo podražila, imela pa se je tudi za njeno ljubljenco. Dan po njenem prvem obisku pri mladem uradniku se je ta pojavil v poslovnih prostorih, da bi tej starejši dami sporočil nekaj službenega. Medtem ko se je z njo tiho pogovarjal, je nenadoma postala prepričana, da ji poroča o včerajšnji avanturi, z njo naj bi celo že dlje časa vzdrževal razmerje, le da sama tega doslej še ni opazila. Sivolasa, materinska starka naj bi torej vedela za vse. Svoj sum je tekom dneva lahko podkrepila s starkinim vedenjem in izjavami. Ob prvi priložnosti je svojega ljubega zaslišala zaradi njegove izdaje. Ta se je temu, kar je sam imenoval nesmiselna obdolžitev, seveda energično uprl. In res mu je uspelo, da jo je začasno odvrnil od njenih blodenj, tako da je čez nekaj časa – mislim, da čez par tednov – zbrala dovolj zaupanja za ponovni obisk v njegovem stanovanju. Ostalo poznamo iz pacientkinega prvega pripovedovanja.

Nove informacije v prvi vrsti odpravijo vsak dvom glede bolezenske narave sumničenja. Zlahka vidimo, da sivolasa predstojnica predstavlja nadomestek matere, da je ljubljeni moški kljub svoji mladosti postavljen na mesto očeta in da sila materinskega kompleksa bolnico sili k domnevi o ljubezenskem razmerju med tema tako različnima partnerjema, pa naj bo to razmerje še tako neverjetno. Vendar se s tem razblini tudi navidezni ugovor proti pričakovanju, ki sloni na psihoanalitičnem pravilu, po katerem se bo premočna homoseksualna vezanost izkazala za pogoj razvoja preganjavice. Tudi v tem primeru izvorni preganjalec, instanca, katere vplivu se hočemo odtegniti, ni moški, temveč ženska. Predstojnica ve za dekletova ljubezenska razmerja, jih ne odobrava, to obsojanje pa ji da čutiti skozi skrivnostne namige. Navezanost na isti spol se upira prizadevanjem, s katerimi se za objekt ljubezni poskuša pridobiti pripadnika drugega spola. Ljubezen do matere postane glasnica vseh teženj, ki v podobi »vesti« zadržujejo dekleta že od prvega koraka na novo, v mnogih ozirih nevarno pot do normalne spolne zadovoljitve, uspe pa ji tudi skaliti razmerje z moškim.

Če mati inhibira ali zadržuje hčerkino seksualno aktivnost, potem opravlja normalno funkcijo, ki je bila začrtana skozi otroška razmerja, ki je močno nezavedno motivirana in ki jo je družba sankcionirala. Naloga hčerke je v tem, da se omenjenemu vplivu iztrga in da se na podlagi obširne racionalne motivacije odloči, v kolikšni meri bo dopuščala oziroma se odrekala spolnemu užitku. Če pri tem poskusu osvoboditve zbolí za nevrozo, potem gre praviloma za premočan, vsekakor pa za neobzdan materinski kompleks, katerega konflikt z novo smerjo, ki jo ubere libido, se bo reševal v obliki takšne ali drugačne nevroze, odvisno od dispozicije. V vsakem primeru pa pojavnih oblik nevrotične reakcije ne določa trenutno razmerje z aktualno materjo, temveč infantilni odnos do pradavne podobe matere.

Od naše pacientke smo izvedeli, da je bila več let brez očeta, smemo pa tudi predpostaviti, da ne bi ostala brez moškega vse do svojega tridesetega leta, če temu ne bi nudila opore močna čustvena vezanost na mater. Ta opora postane nadležna vez, ko njen libido zaradi poudarjenega dvorjenja prične težiti k moškemu. Išče način, da se je otrese, da se znebi svoje homoseksualne vezanosti. Njena dispozicija – o kateri na tem mestu ni potrebno govoriti – dopušča, da se to dogaja v obliki paranoične blodnje. Mati torej postane sovražna, nevoščljiva opazovalka in preganjalka. Kot takšno bi jo bilo mogoče obvladati, če le materinski kompleks ne bi ohranil moči, da uveljavlja svojo namero zadrževanja pred moškimi. Na koncu te prve faze konflikta se je torej odtujila od matere, pa tudi moškemu se ni pridružila, saj oba konspirirata proti njej. Nakar močnemu prizadevanju moškega uspe, da jo odločilno pritegne nase. Pacientka preseže materin ugovor in izrazi pripravljenost, da ljubemu odobri ponovno srečanje. Mati v nadaljnjih dogodkih ne nastopa več; moramo pa upoštevati, da ljubljenejši moški v prvi fazi ni postal preganjalec po neposredni poti, temveč prek matere in zaradi svojega razmerja s tisto materjo, ki ji je v prvi blodnji pripadla glavna vloga.

Sedaj bi morali biti prepričani, da je odpor dokončno premagan in da je dekletu, ki je bilo doslej vezano na mater, končno uspelo, da ljubi moškega. Toda po drugem srečanju nastopi nova blodnja, ki ji skozi spretno rabo nekaterih naključij uspe skaliti ljubezen, s čimer uspešno nadaljuje namen materinskega kompleksa. Še vedno nam zveni tuje, da naj bi se ženska s pomočjo paranoične blodnje ubranila ljubezni do moškega. Preden pa si to razmerje natančneje ogledamo, se bomo ozrli na naključja, na katera se opira druga blodnja, ki je usmerjena samo proti moškemu.

Ko je napol slečena ležala z ljubimcem na divanu, je slišala zvok, podoben tiktakanju, klikanju ali trkanju, katerega vzrok ji je bil neznan, ki pa ga je interpretirala potem, ko je na hišnih stopnicah srečala dva moška, od katerih je eden nosil neke vrste prekrito skrinjico. Postane prepričana, da so ji med intimnim druženjem prisluškovali in jo fotografirali, vse to pa naj bi se zgodilo po ljubimčevem naročilu. Seveda nam ne pride na misel, da v primeru odsotnosti tega nesrečnega šuma ne bi prišlo do nastanka blodnje. Nasprotno, za tem naključjem smo spoznali neko nujnost, ki se je, podobno kot sprejetje ljubezenskega razmerja med ljubljanim moškim in starejšo predstojnico, ki je bila izbrana za nadomestek matere, morala uveljaviti prisilno. Opazovanje spolnega odnosa staršev je element, ki le redko manjka v zakladnici nezavednih fantazij in ki ga lahko z analizo odkrijemo pri vseh nevrotikih, najverjetneje tudi pri vseh otrocih človeškega rodu. Sam tovrstne fantazijske tvorbe, fantazije o opazovanju spolnega odnosa staršev, zapeljevanju, kastraciji in druge imenujem *prafantazije*, njihov izvor kakor tudi njihov odnos do individualnega življenjskega izkustva pa bom izčrpneje obravnaval na nekem drugem mestu.³ Naključni šum torej igra zgolj vlogo sprožilca, ki aktivira tipično, v starševskem kompleksu vsebovano fantazijo o prisluško-

3. [Prim. daljšo opombo k primeru »Podganarja« (*Studienausgabe*, 7. zv., str. 72-74; v slov. prevodu, *op. cit.*, str. 149-151), skupaj z uredniškim dodatkom, v katerem so podane smernice k nadaljnjim diskusijam o »prafantazijah«.]

vanju. Vprašljivo je celo, ali naj ta šum sploh označimo za »naključen«. Kot je pripomnil O. Rank, gre veliko bolj za nujni rekvizit fantazije o prisluškovanju, ponavlja pa bodisi šum, ki izda občevanje staršev, bodisi tistega, za katerega se otrok boji, da ga bo izdal pri prisluškovanju. Sedaj smo nemudoma spoznali, na katerih tleh se nahajamo. Oče je še vedno ljubljeni, sama pa je stopila na mesto matere. Potemtakem mora biti prisluškovanje pripisano neki tuji osebi. Sedaj nam postaja razviden tudi način, kako se je otrsela homoseksualne odvisnosti od matere. S kančkom regresije; namesto da bi mamu izbrala za objekt ljubezni, se je z njo identificirala in tako sama postala mama. Možnost te regresije kaže na narcistični izvor njene homoseksualne izbire objekta, s tem pa tudi na to, da je pri njej prisotna dovzetnost za paranoično obolenje. Lahko bi si zamislili miselni tok, ki pripelje do istega rezultata kot njena identifikacija: »Če to počne mama, potem smem tudi jaz; imam iste pravice kot moja mama.«

V odpravi naključij lahko gremo še korak dlje, ne da bi od bralca zahtevali, da stori enako, kajti umanjkanje poglobljene analitične raziskave nam v našem primeru onemogoča, da pridemo dlje kot do določene verjetnosti. Bolnica je v najinem prvem razgovoru povedala, da se je nemudoma pozanimala o vzroku šuma in da ji je bilo pojasnjeno, da je najbrž kliknila majhna stoječa ura, ki se je nahajala na pisalni mizi. Vendar si to informacijo dovoljujem odpraviti kot napačni spomin. Veliko bolj verjetno se mi zdi, da je sprva opustila vsakršno reakcijo na šum in da je ta zanjo postal pomenljiv šele po srečanju z omenjenima moškima. Poskus obrazložitve šuma, ki ga morda sploh ni slišal, s klikom ure, bo kasneje, ko bo postal tarča dekletovega nezaupanja, tvegala njen moški. »Ne vem, kaj si takrat utegnila slišati; morda je ravno kliknila stoječa ura, kot se včasih primeri.« Tovrstna naknadnost v vrednotenju vtisov in tovrstna premestitev v spominjanju sta najpogostejši ravno pri paranoji, zanjo sta tudi značilni. Ker pa se z njenim moškim nisem nikoli pogovarjal

in ker z analizo dekleta nisem mogel nadaljevati, ostaja moja domneva brez dokazov.

V razstavljanju domnevno realne »naključnosti« bi si lahko drznil iti še dlje. Nikakor ne verjamem, da je kliknila stoječa ura ali da je bilo slišati kakršenkoli šum. Situacija, v kateri se je nahajala, upravičuje občutek utripanja ali bitja klitorisa. Potem je to tudi tisto, kar je naknadno projicirala navzven kot zaznavanje zunanjega objekta. Podobno se lahko zgodi v sanjah. Ena od mojih histeričnih pacientk je nekoč poročala o kratkih budilnih sanjah, ob katerih se zlepa ni mogla domisliti nobenih asociacij. Sanje so bile sledeče: nekdo trka, nakar se je zbudila. Na vrata ni nihče potrkal, se je pa v preteklih nočeh zbujała zaradi neprijetnih občutkov polucije, zato se je hotela zbuditi takoj, ko so nastopila prva znamenja vzdraženja genitalij. Potrkalo je na klitoris.⁴ Prav ta postopek projekcije bi rad pri naši paranoičarki postavil na mesto naključnega šuma. Seveda ne nameravam jamčiti, da mi je bolnica ob bežnem poznanstvu in v položaju neke njej očitno neljube prisile podala izčrpno poročilo o dogajanju med obema intimnima srečanjema. Se pa z njeno trditvijo, namreč da ob tem ni prišlo do združitve genitalij, dobro ujema sporadična klitorisna kontrakcija. Pri zavrnitvi moškega, ki je sledila, je poleg »vesti« zagotovo sodelovala tudi nezadovoljitev.

Sedaj se vračamo k očitnemu dejstvu, da se bolnica ljubezni do moškega ubrani s pomočjo paranoične blodnje. Ključ za razumevanje nam nudi zgodovina njenega razvoja. Kot smemo pričakovati, je bila ta blodnja izvorno naperjena zoper žensko, *na tleh paranoje pa je bil storjen napredek od ženske k moškemu kot objektu*. Takšno napredovanje za paranojo ni značilno; praviloma je videti, da pregnani ostaja fiksiran na iste osebe, torej tudi na isti spol, kateremu je pred paranoično preobrazbo veljala njegova ljubezenska izbira.

4. [»Es hatte an der Klitoris geklopft.« Prim. podobni primer v 17. predavanju iz serije *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917, *Studienausgabe*, 1. zv., str. 266 ff.).]

Vendar nevrotična afekcija takšnega napredovanja ne izključuje; naše opazovanje bi lahko bilo zgled za marsikatera druga. Poleg paranoje obstaja še mnogo podobnih procesov, ki doslej še niso bili povzeti pod tem vidikom, med njimi so tudi splošno znani. Tak primer je tudi tako imenovani nevrastenik, ki mu njegova nezavedna navezanost na incestuozne ljubezenske objekte onemogoča, da bi za objekt izbral neko tujo žensko, s čimer ga v njegovi seksualni aktivnosti omejuje na fantazijo. Vendar pa lahko napredovanje, ki mu je tu odtegnjeno, proizvede na tleh fantazije ter tako nadomesti mamo in sestro s tujimi objekti. Ker pri slednjih ugovor cenzure ne pride v poštev, se izbire teh nadomestnih oseb zave v svojih fantazijah.

Fenomene poskusa napredovanja, izhajajoč iz nove, večinoma z regresijo pridobljene podlage, lahko postavimo ob bok prizadevanjem, ki so na delu v nekaterih nevrozah, prizadevanjem za pridobitev neke sicer že posedovane, vendar izgubljene pozicije libida. Pojemovno sta omenjeni vrsti pojavov medsebojno komajda ločljivi. Vse preveč se nagibamo k stališču, da se konflikt, ki leži v osnovi nevroze, zaključi s tvorbo simptomov. V resnici se boj pogosto nadaljuje še po nastanku simbolne tvorbe. Na obeh straneh se namreč pojavljajo novi deleži nagonov [Triebanteile], ki ga nadaljujejo. Sam simptom postane objekt tega boja; težnje, ki ga hočejo ohraniti, se kosajo s tistimi, ki skušajo doseči njegovo odpravo in tako ponovno vzpostaviti predhodno stanje. Pogosto iščemo poti, po katerih bi dosegli razvrednotenje simptoma, tako da si tisto, kar je s simptomom izgubljeno in odtegnjeno, prizadevamo pridobiti z drugačnimi pristopi. Ta razmerja razjasni neko postavko C. G. Junga, po kateri je osnovni pogoj nevroze neka svojstvena psihična inercija, ki se upira spremembam in napredku. Ta inercija je zares zelo posebna; nikakor ni splošna, temveč nadvse specializirana, prav tako pa na svojem teritoriju ni edini vladar, temveč se mora boriti s tendencami napredka in obnovitve, ki se ne umirijo niti po tvorbi simptomov. Če iščemo izhodišče te specifične inercije, potem se nam izkaže za izraz zelo

zgodnjih ter težko razrešljivih povezav nagonov z vtisi in z v njih danimi objekti, zaradi katerih je bil nadaljnji razvoj teh deležev nagonov ustavljen. Oziroma, povedano drugače, ta specializirana »psihična inercija« je zgolj drugačen in komaj kaj boljši izraz za to, kar smo v psihoanalizi vajeni imenovati *fiksacija*.⁵

Prevedel Samo Tomšič.

5. [Na to fiksiranost ali, kot Freud reče na nekem drugem mestu, »lepljivost libida« je bilo namigovano že v prvi izdaji *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905 d, *Studienausgabe*, 5. zv., str. 144; slov. prevod: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1995, str. 118). Nadalje je obravnavana tudi proti koncu zgodovine bolezni »Volčjega človeka« (1918 b, *Studienausgabe*, 8. zv., str. 226; slov. prevod: »Iz zgodovine otroške nevroze [Volčji človek]«, v *Mali Hans, Volčji človek*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989, str. 232) in v 22. predavanju iz serije *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917, *Studienausgabe*, 1. zv., str. 341). Zadnji dve deli sta nastali skoraj sočasno s pričujočim.]

Walter Benjamin

H KRITIKI NASILJA

Nalogo kritike nasilja lahko opišemo kot prikaz njegovega odnosa do prava in pravičnosti.¹ Kajti neki kakor koli že delujoči vzrok postane nasilje v pregnantnem pomenu besede šele takrat, ko poseže v npravne odnose. Sfero teh odnosov označujemo s pojmom pravo in pravičnost. Glede prvega je najprej jasno, da je najelementarnejši, temeljni odnos vsakega pravnega reda odnos med smotrom in sredstvom. Dalje, da lahko nasilje najprej iščemo le na področju sredstev in ne na področju smotrov. S to ugotovitvijo je za kritiko nasilja podano več in seveda tudi marsikaj drugega, kot se prvotno zdi. Če je namreč nasilje sredstvo, potem bi se lahko zdelo, da je nesporno podano neko merilo za njegovo kritiko. Vsiljuje se z vprašanjem, ali je nasilje v določenih primerih sredstvo za pravične ali nepravične smotre. Kritika nasilja bi bila potemtakem implicitno podana s sistemom pravičnih smotrov. Vendar to ni tako. Kajti takšen sistem, tudi če privzamemo, da bi bil zavarovan pred vsemi dvomi, ne bi vseboval kriterija nasilja samega kot principa, temveč kriterij za primere njegove uporabe. Še vedno bi ostalo odprto vprašanje, ali je nasilje kot princip sploh npravno, celo kot sredstvo za pravične smotre. Da bi odgovorili na to vprašanje, je pač potreben neki podrobnejši kriterij, neko razlikovanje v sferi samih sredstev, ne glede na smotre, ki jim služijo.

1. [Nemški izraz *Gewalt* je preveden kot nasilje, vendar je treba pri branju vseskozi upoštevati, da lahko *Gewalt* pomeni tudi oblast. Da bi se ohranila ta enotnost nasilja/oblasti, je bila *Macht*, ki lahko ravno tako označuje tudi oblast, praviloma prevedena kot moč. – Prevod je narejen po Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, v *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1965, str. 29-65.]

Izključitev tega natančnejšega kritičnega preizpraševanja je značilna za neko veliko smer v filozofiji prava, morda celo kot njena najbolj izstopajoča značilnost: za naravno pravo. Zanj v uporabi nasilnih sredstev za pravične smotre ni nobenega problema, tako kot ga ni za človeka v njegovi »pravici«, da svoje telo pomakne do želenega cilja. Po nazoru naravnega prava (ki je služil kot ideološka podlaga terorju v francoski revoluciji) je nasilje naravni produkt, tako rekoč surovina, katere uporaba sploh ni problematična, razen kadar se nasilje zlorablja za nepravične smotre. Če se po naravnopravni teoriji države osebe odpovedo vsemu svojemu nasilju v korist države, se to zgodi ob predpostavki (ki jo na primer izrecno postavi Spinoza v Teološko-političnem traktatu), da posameznik sam po sebi in pred sklenitvijo take umne pogodbe tudi *de iure* izvaja vsako nasilje, s katerim *de facto* razpolaga. Morda je takšne nazore pozneje obudila še Darwinova biologija, ki na povsem dogmatičen način poleg naravnega izbora le nasilje obravnava kot tisto izvorno sredstvo, ki je edino ustrezno vsem vitalnim smotrom narave. Darwinistična popularna filozofija je večkrat pokazala, kako majhen je korak od te naravnozgodovinske dogme do še bolj grobe pravnofilozofske dogme, da je tisto nasilje, ki ustreza skoraj edino naravnim smotrom, zato tudi že zakonito.

Tej naravnopravni tezi o nasilju kot naravni danosti je diametralno nasprotna pozitivnopravna teza o nasilju kot nečem historično nastalem. Če naravno pravo ocenjuje vsako obstoječe pravo zgolj skozi kritiko njegovih smotrov, pozitivno pravo ocenjuje vse nastalo zgolj skozi kritiko njegovih sredstev. Če je pravičnost kriterij smotrov, je zakonitost kriterij sredstev. Toda ne glede na ta nasprotja se obe šoli srečata v skupni temeljni dogmi: pravične smotre lahko dosežemo z upravičenimi sredstvi, upravičena sredstva lahko uporabimo za pravične smotre. Naravno pravo si prizadeva s pravičnostjo smotrov »upravičiti« sredstva, pozitivno pravo pa si prizadeva z upravičenostjo sredstev »zagotoviti« pravičnost smotrov. Antinomija bi se izkazala za nerešljivo, če bi bila skupna dogmatična predpostavka napačna,

če bi bila upravičena sredstva na eni in pravični smotri na drugi strani v nezdržljivem nasprotju. Da je tako, se seveda ne bi dalo uvideti vse dotlej, dokler ne bi zapustili kroga in postavili neodvisnih kriterijev tako za pravične smotre kot tudi za upravičena sredstva.

V tej raziskavi bomo najprej izključili področje smotrov in s tem tudi vprašanje glede kriterija pravičnosti. Nasprotno pa bomo v središče postavili vprašanje glede upravičitve določenih sredstev, ki tvorijo nasilje. Naravnopravni principi ne morejo odgovoriti na to vprašanje, temveč vodijo le v brezdanko kazuistiko. Kajti če je pozitivno pravo slepo za nepogojenost smotrov, je naravno pravo slepo za pogojenost sredstev. Nasprotno pa je pozitivna teorija prava kot hipotetična osnova sprejemljiva v izhodišču raziskave, saj postavlja načelno razlikovanje glede na vrste nasilja, neodvisno od primerov njegove uporabe. Tako razlikuje med zgodovinsko priznanim, tako imenovanim sankcioniranim in nesankcioniranim nasiljem. Če naslednja razmišljanja izhajajo iz tega razlikovanja, to seveda ne pomeni, da bodo dana nasilja klasificirala glede na to, ali so sankcionirana ali ne. Kajti kritika nasilja ne govori o uporabi njegovega pozitivnopravnega merila, temveč le o njegovi presoji. Gre za vprašanje, kaj izhaja za bistvo nasilja od tod, da je pri njem takšno merilo ali razlika sploh možna, ali, z drugimi besedami, za smisel tega razlikovanja. Kajti da je to pozitivnopravno razlikovanje smiselno, v sebi popolnoma utemeljeno in da ni zamenljivo z nobenim drugim, se bo kmalu v zadostni meri pokazalo, hkrati pa se bo s tem nekoliko osvetlila tista sfera, v kateri je to razlikovanje sploh možno. Z eno besedo: če lahko merilo, ki ga za zakonitost nasilja postavlja pozitivno pravo, analiziramo le glede na njegov smisel, potem moramo sfero njegove uporabe kritizirati glede na njeno vrednost. Za to kritiko je treba tedaj najti neko stališče zunaj filozofije pozitivnega prava, vendar tudi zunaj naravnega prava. Pokazalo se bo, koliko lahko to stališče poda edino zgodovinskofilozofska obravnava prava.

Smisel razlikovanja nasilja med zakonitim in nezakonitim nasiljem ni brez nadaljnjega na dlani. Zares odločilnega pomena je zavrniti naravnopravni nesporazum, da ta smisel leži v razlikovanju med nasiljem za pravične in nepravične smotre. Nasprotno, nakazali smo že, da pozitivno pravo od vsakega nasilja zahteva izkaz o njegovem zgodovinskem izvoru, ki mu pod določenimi pogoji podeli zakonitost ali sankcijo. Ker se pripoznanje pravnih nasilij najbolj otipljivo odraža v načeloma brezodpornem uklanjanju njihovim smotrom, moramo za hipotetični temelj razdelitve nasilij vzeti obstoj ali neobstoj splošnega zgodovinskega pripoznanja njihovih smotrov. Smotri, ki so brez tega pripoznanja, naj se imenujejo naravni smotri, drugi pa pravni smotri. In sicer lahko najraznovrstnejše funkcije nasilja, glede na to, ali nasilje služi naravnim ali pravnim smotrom, najnazorneje razvijemo tako, da postavimo v osnovo neke določene pravne odnose. Zaradi preglednosti se naslednja izvajanja nanašajo na sodobne evropske pravne odnose.

Za te pravne odnose je, kar zadeva posamezne osebe kot pravne subjekte, značilna težnja, da ne dopuščajo naravnih smotrov teh posameznih oseb v vseh tistih primerih, v katerih bi bili takšni smotri, včasih tudi na smotrni način, doseženi nasilno. To pomeni: ta pravni red teži k temu, da se na vseh področjih, na katerih bi se smotri posameznih oseb lahko na smotrni način dosegli z nasiljem, vzpostavijo pravni smotri, ki jih na takšen način lahko udejanji edino pravno nasilje. Da, ta pravni red teži k temu, da s pravnimi smotri omeji tudi tista področja, za katera so naravni smotri načeloma dovoljeni v širših mejah, kot je denimo vzgoja, če se naravni smotri dosega s preveliko mero nasilnosti, na primer z zakoni o mejah vzgojnega kaznovanja. Kot splošno maksimo sodobne evropske zakonodaje lahko formuliramo: vsi naravni smotri posameznih oseb morajo priti v kolizijo s pravnimi smotri, če se udejanjajo z manjšo ali večjo mero nasilja. (Protislovje, v katerem je do te maksime pravica do silobrana, se bo v teku naslednjih opažanj verjetno pojasnilo

samo od sebe.) Iz te maksime sledi, da pravo obravnava nasilje v rokah posameznika kot nevarnost, ki bi spodkopala pravni red. Kot nevarnost, ki bi onemogočila pravne smotre in pravno eksekutivo? Nikakor; kajti tedaj bi se obsojalo le nasilje, ki služi protipravnim smotrom, in ne nasilje nasploh. Rekli bomo, da se sistem pravnih smotrov ne more obdržati, če se smejo naravni smotri kjerkoli dose-gati nasilno. Vendar je to za zdaj zgolj dogma. Zato pa bomo morda morali upoštevati presenetljivo možnost, da se interes prava za monopolizacijo nasilja nasproti posamezniku ne pojasni z namenom, da se zaščiti pravi smotri, temveč s tem, da se zaščiti pravo samo. Da nasilje, kjer ni v rokah vsakokratnega prava, ogroža pravo, ne s smotri, ki jih hoče doseči, temveč že s samim svojim obstojem izven prava. Takšna domneva postane še bolj drastično prepričljiva, če pomislimo, kako pogosto je lik »velikega« zločinca, tudi če so bili njegovi smotri odbijajoči, v ljudstvu vzbudil prikrito občudovanje. Do tega ne prihaja zaradi njegovega dejanja, temveč le zaradi nasilja, ki ga izpričuje. V tem primeru torej dejansko nastopi ogrožajoče nasilje, ki ga današnje pravo poskuša odvzeti posamezniku na vseh področjih delovanja, in celo v izkustvu propada vzbuja simpatije množice nasproti pravu. Zaradi katere funkcije se pravu nasilje upravičeno zdi tako ogrožajoče, zakaj se ga tako zelo boji, se mora pokazati prav tam, kjer je celo po sodobnem pravnem redu njegova uporaba še vedno dovoljena.

To najprej velja za razredni boj v podobi zajamčene pravice do stavke delavcev. Organizirano delavstvo je poleg držav danes gotovo edini pravni subjekt, ki ima pravico do nasilja. Proti temu nazoru je seveda takoj pripravljen ugovor, češ da opustitve delovanja oziroma ne-delovanja, kar stavka konec koncev je, sploh ne smemo označiti za nasilje. Tovrstno razmišljanje je tudi državnemu nasilju olajšalo dopustitev pravice do stavke, ko se ji ni bilo mogoče več izogniti. Vendar pa ne velja neomejeno, ker ne velja brezpogojno. Opustitev delovanja, tudi službe, ki se zvede preprosto na »prekinitev odnosov«,

je sicer lahko popolnoma nenasilno in čisto sredstvo. In kakor se po nazoru države (ali prava) s pravico do stavke delavstvu ne priznava pravice do nasilja, temveč prej pravico izogniti se nasilju, ko bi ga posredno izvajal delodajalec, sem ter tja res zasledimo primer stavke, ki temu ustreza in izraža le »odvritev« ali »odtujitev« od delodajalca. Moment nasilja, in sicer kot izsiljevanja, pa v taki opustitvi brez-pogojno nastopi takrat, kadar do njega pride ob načelni pripravljenosti za ponovno opravljanje opuščene dejavnosti pod določenimi pogoji, ki ali sploh nimajo nič skupnega z njo ali pa na njej modificirajo le nekaj zunanjega. In v tem smislu je po nazoru delavstva, ki je nasprotno nazoru države, pravica do stavke pravica do uporabe nasilja za uveljavitev določenih smotrov. Nasprotje med obema pojmovanja se v polni ostrini pokaže ob revolucionarni splošni stavki. V njej se bo delavstvo vedno sklicevalo na pravico do stavke, država pa bo to sklicevanje imela za zlorabo, češ da pravica do stavke ni bila mišljena »tako«, in bo razglasila svoje posebne uredbe. Kajti država lahko še vedno razglasi, da je sočasno stavkanje v vseh obratih protipravno, saj ni povsod podan poseben povod, ki ga predpostavlja zakonodajalec. V tej diferenci interpretacije je izraženo stvarno protislovje pravnega položaja, po katerem država priznava nasilje, do katerega smotrov kot naravnih smotrov je včasih indiferentna, v resnem primeru (splošne revolucionarne stavke) pa jim je sovražna. Čeprav se zdi na prvi pogled paradokсно, je namreč treba pod določenimi pogoji označiti za nasilje tudi ravnanje, ki se giblje v okviru izvajanja neke pravice. In sicer se takšno ravnanje, če je aktivno, sme imenovati nasilje, kadar izvaja neko pripadajočo pravico z namenom, da bi strmoglavilo pravni red, na podlagi katerega mu pripada ta pravica; če pa je ravnanje pasivno, ga prav tako smemo označiti za nasilje, ko bi šlo za izsiljevanje v pomenu prej navedenega razmišljanja. Zato dejstvo, da se pod določenimi pogoji nastopi z nasiljem proti stavkajočim kot nasilnežem, priča le o stvarnem protislovju v pravnem položaju, ne pa o logičnem protislovju v pravu. Kajti

ob stavki se država bolj kot česarkoli drugega boji prav te funkcije nasilja, ki jo pričujoča raziskava postavlja za edini gotovi temelj svoje kritike. Če bi bilo namreč nasilje, kot se sprva zdi, golo sredstvo, da si neposredno zagotovimo nekaj poljubnega, za kar si pravkar prizadevamo, potem bi lahko izpolnilo svoj smoter le kot roparsko nasilje. Bilo bi povsem neprimerno za to, da bi na relativno stabilen način utemeljilo ali modificiralo neke odnose. Vendar stavka pokaže, da je nasilje tega zmožno, da je sposobno utemeljiti in modificirati pravne odnose, pa naj bo čut za pravičnost pri tem še tako prizadet. Ugovarjali bi lahko, da je takšna funkcija nasilja naključna in osamljena. Obravnava vojnega nasilja bo ta ugovor ovrгла.

Možnost vojnega prava sloni na natanko istih stvarnih protislovjih znotraj pravnega položaja kot pravica do stavke, namreč na tem, da pravni subjekti sankcionirajo nasilje, katerega smotri za sankcionirajoče subjekte ostajajo naravni smotri in lahko v resnem primeru pridejo v konflikt z njihovimi lastnimi pravnimi in naravnimi smotri. Vojno nasilje je sprva sicer povsem neposredno in kot roparsko nasilje usmerjeno k lastnim smotrom. Vendar je vseeno skrajno nenavadno, da je celo – ali bolje ravno – v primitivnih razmerah, ki sicer skoraj še ne poznajo državnopravnih odnosov, in celo v takšnih primerih, ko si je zmagovalec nesporno prilastil odslej nedotakljivo posest, ceremonialno nujno potreben neki mir. Beseda »mir« v svojem pomenu, v katerem je korelat pomenu vojne (obstaja namreč še nek povsem drug pomen, ki je prav tako nemetaforičen in političen, tisti, o katerem govori Kant v »Večnem miru«), označuje natanko takšno apriorno in od vseh ostalih pravnih odnosov neodvisno nujno sankcioniranje vsake zmage. To sankcioniranje je ravno v tem, da se nova razmerja priznajo kot novo »pravo«, povsem neodvisno od tega, ali *de facto* potrebujejo kakšno jamstvo za svoj nadaljnji obstoj ali ne. Če lahko sklepamo po vojaškem nasilju kot izvornem in vzorčnem za vsako nasilje za naravne smotre, ima vsako tovrstno nasilje značaj postavitve prava. K dometu tega spoznanja se bomo vrnili kasneje.

Pojasni nam omenjeno težnjo sodobnega prava, da vsaj privatni osebi kot pravnemu subjektu jemlje vsako nasilje, ki ravno tako meri le na naravne smotre. Pri velikem zločincu nastopi to nasilje proti pravu z grožnjo, da bo postavilo novo pravo, in pred njim se ljudstvo kljub svoji nemoči v resnih primerih tako danes kakor v pradobi zmrazi. Država pa se boji tega nasilja kot pravopostavljajočega nasploh, enako kot ga mora priznati za pravopostavljajoče, kadar jo tuje sile prisilijo, da jim prizna pravico do vojne, in razredi, da jim prizna pravico do stavke.

Če je ob zadnji vojni kritika vojaškega nasilja postala izhodišče za zavzeto kritiko nasilja nasploh, ki nas uči vsaj to, da ga ne bomo več naivno izvajali in trpeli, pa nasilje ni postalo predmet kritike le kot pravopostavljajoče nasilje, temveč je bilo morda še bolj uničujoče ocenjeno tudi v neki drugi funkciji. Za militarizem, ki se je lahko izoblikoval šele s splošno vojaško obveznostjo, je namreč značilna neka dvojnost v funkciji nasilja. Militarizem je prisila k splošni uporabi nasilja kot sredstva za smotre države. Ta prisila k uporabi nasilja je bila nedavno obsojena z enakim, če ne večjim poudarkom kot sama uporaba nasilja. V njej se nasilje pokaže v povsem drugačni funkciji kot ob preprosti uporabi za naravne smotre. Je uporaba nasilja kot sredstva za pravne smotre. Kajti podrejanje državljanov zakonom – v konkretnem primeru zakonu splošne vojaške obveznosti – je pravni smoter. Če je prva funkcija nasilja pravopostavljajoča [*rechtsetzende*], lahko to drugo funkcijo imenujemo pravoohranjajoča [*rechtserhaltende*]. Ker pa vojaška obveznost v principu ni kak poseben primer uporabe pravoohranjajočega nasilja, njena resnično učinkovita kritika še zdaleč ni tako preprosta, kot to prikazujejo razglasi pacifistov in aktivistov. Nasprotno, takšna kritika sovpaše s kritiko vsega pravnega nasilja, tj. s kritiko legalnega ali eksekutivnega nasilja, in je ob manjšem programu ni mogoče razviti. Prav tako ni, če nočemo proklamirati naravnost otročjega anarhizma, samoumevno podana že s tem, da ne priznavamo nobene prisile nasproti osebam

in razglasimo: »Dovoljeno je, kar ugaja.« Takšna maksima zgolj izključi refleksijo o moralno-zgodovinski sferi in s tem o vsakem smislu delovanja, širše pa tudi o vsakem smislu dejanskosti nasploh, ki ga ni moč konstituirati, če iz njegovega področja izključimo »delovanje«. Pomembneje bi utegnilo biti, da tudi tako pogosto sklicevanje na kategorični imperativ z njegovim nedvomnim minimalnim programom – Deluj tako, da človeštvo v svoji osebi kot tudi v osebi vsakega drugega vselej potrebuješ hkrati kot smoter, nikoli zgolj kot sredstvo – samo na sebi ne bi zadostovalo za to kritiko.² Kajti pozitivno pravo bo, kjer se zaveda svojih korenin, vsekakor zahtevalo, da je treba priznavati in podpirati interese človeštva v osebi vsakega posameznika. Ta interes vidi v prikazu in ohranitvi nekega usodnega reda. Čeprav temu redu, ki ga pravo po lastnem zatrjevanju upravičeno ohranja, kritika ne sme biti prihranjena, pa bo vsako njegovo spodbijanje, ki nastopa le v imenu neke brezoblične »svobode«, ne da bi moglo označiti oni višji red svobode, nemočno. Popolnoma nemočno, če ne spodbija pravnega reda samega pri glavi in udih, temveč le posamezne zakone ali pravne običaje, ki jih pravo vzame v zaščito s svojo močjo, ki je v tem, da obstaja le ena usoda in da prav tisto obstoječe in včasih grozeče neomajno pripada njegovemu redu. Kajti pravoohranjajoče nasilje je grozeče nasilje. In pri tem njegova grožnja nima pomena zastraševanja, kot ga interpretirajo nepoučeni liberalni teoretiki. K zastraševanju v strogem pomenu bi spadala neka določnost, ki je v protislovju z bistvom grožnje in ki je tudi ne doseže noben zakon, saj obstaja upanje, da lahko uidemo njegovi roki. Toliko bolj se zato zakon izkaže za grozečega, podobno kot usoda, od katere je pač odvisno, ali ji bo zločinec podlegel. Najgloblji pomen v nedoločnosti pravnega reda bo razkrila šele kasnejša obravnava sfere usode, iz katere tudi izhaja. Pomemben napotek

2. Ob tej znameniti zahtevi bi vse prej lahko podvomili, ali ne vsebuje premalo, namreč, ali je dovoljeno sebi ali drugemu v kateremkoli oziru služiti tudi kot sredstvo oziroma se ga posluževati kot sredstva. Za ta dvom so na voljo zelo dobri razlogi.

za to najdemo na področju kazni. Odkar je bila veljavnost pozitivnega prava postavljena pod vprašaj, je bila od kazni bolj kot katerakoli druga kritiki podvržena smrtna kazen. Naj so bili njeni argumenti v večini primerov še tako slabo utemeljeni, pa so bili in so njeni motivi načelni. Kritiki smrtne kazni so čutili, morda ne da bi to lahko utemeljili, verjetno celo ne da bi to sploh hoteli čutiti, da spodbijanje smrtne kazni ne napada nekega kazenskega predpisa, da ne napada zakonov, temveč pravo samo v njegovem izvoru. Če je namreč nasilje, kot usodno okronano nasilje, izvor prava, potem ni daleč domneva, da v najvišjem nasilju, v nasilju nad življenjem in smrtjo, kjer nastopi znotraj pravnega reda, njegovi izvori reprezentativno posegajo v obstoječe in se v njem manifestirajo na grozovit način. To je skladno z dejstvom, da je smrtna kazen v primitivnih pravnih odnosih zagrožena tudi za delikte, kot so lastninski prekrški, za katere se zdi, da z njo sploh niso v nikakršnem »odnosu«. Njen smisel tedaj tudi ni v tem, da se kaznuje kršitev zakonitosti, temveč v statuiranju novega prava. Kajti v izvrševanju nasilja nad življenjem in smrtjo pravo bolj kot v kateremkoli drugem pravnem dejanju potrdi samo sebe. Prav v tem izvrševanju nasilja pa se za bolj pretanjen čut najizraziteje kaže tudi nekaj trhlega v pravu, ker je čut sam zase neskončno oddaljen od tistih razmerij, v katerih bi se usoda v takšnem izvrševanju pokazala v svoji veličini. Nasprotno pa si mora razum toliko odločneje prizadevati, da se približa tem razmerjem, če želi dokončati kritiko tako pravopostavljajočega kot tudi pravoohranjajočega nasilja.

V neki mnogo bolj protinaravni povezavi kot pri smrti kazni, v takorekoč grozljivi mešanici sta ti dve vrsti nasilja prisotni v neki drugi instituciji moderne države, v policiji. Policija je sicer res nasilje za pravne smotre (s pravico izvajanja), vendar hkrati s pooblastili, da v širokih mejah sama postavlja pravne smotre (s pravico predpisovanja). Sramotnost takšnega organa – ki je večinoma ne občutimo samo zato, ker njegove pristojnosti le redko zadostujejo za najhujše posege, toliko bolj slepo pa smejo zato delovati v najranljivejših

okrožjih in proti osveščeni, pred katerimi države ne ščitijo zakoni – je v tem, da je v njem odpravljena ločitev med pravopostavljajočim in pravoohranjajočim nasiljem. Če se od prvega zahteva, da se izkaže z zmago, je drugo podvrženo omejitvi, da si ne sme postavljati novih smotrov. Policijsko nasilje je emancipirano od obeh pogojev. Je pravopostavljajoče – njegova karakteristična funkcija sicer ni razglasitev zakonov, je pa zato vsakršna uredba, ki jo izda z zakonsko pretenzijo – in tudi pravoohranjajoče, ker je orodje omenjenih smotrov. Trditev, da so smotri policijskega nasilja vedno identični s smotri ostalega prava ali so z njimi vsaj povezani, je povsem neresnična. »Pravo« policije v osnovi vse prej označuje točko, na kateri si država, naj bo iz nemoči ali pa zaradi imanentnih soodvisnosti vsakega pravnega reda, empiričnih smotrov, ki jih za vsako ceno želi doseči, ne more več zagotoviti s pravnim redom. Zato policija iz »varnostnih razlogov« posega v številnih primerih, v katerih ni jasnega pravnega položaja, kadar ne brez vsake povezave s pravnimi smotri kot brutalno nadlegovanje spremlja državljana skozi njegovo s predpisi urejeno življenje ali ga naravnost nadzoruje. V nasprotju s pravom, ki v glede na kraj in čas fiksirani »odločitvi« pripoznava metafizično kategorijo, s katero vključuje kritično dimenzijo, obravnava policijske institucije ne najde nič bistvenega. Njeno nasilje je enako brezoblično kot njena neoprijemljiva, vsesplošno razširjena pošastna pojava v življenju civilizirane države. In čeprav si je policija v posameznostih povsod podobna, pa nazadnje ne moremo spregledati, da je njen duh manj strašljiv tedaj, ko v absolutni monarhiji reprezentira nasilje vladarja, v katerem se združujeta legislativna in eksekutivna polnost moči, kot pa v demokraciji, kjer njen obstoj, ki ni povzdignjen s tovrstnim odnosom, izpričuje največjo možno izroditev nasilja.

Vsako nasilje je kot sredstvo pravopostavljajoče ali pravoohranjajoče. Če si ne lasti nobenega od teh dveh predikatov, se s tem samo odpove vsaki veljavnosti. Iz tega pa sledi, da je vsako nasilje

kot sredstvo celo v najugodnejšem primeru povezano s problematiko prava nasploh. In čeprav njegovega pomena na tem mestu raziskave še ne moremo razbrati z gotovostjo, pa se nam glede na že povedano pravo pokaže v tako dvoumni nravni luči, da se nam samo po sebi vsiljuje vprašanje, ali za urejanje nasprotujočih si človeških interesov res ni nobenih drugih sredstev razen nasilnih. Predvsem nas sili k ugotovitvi, da se povsem nenasilna poravnava konfliktov ne more nikoli zvesti na pravno pogodbo. Kajti naj so jo podpisniki sklenili še tako mirno, pravna pogodba nazadnje vendarle vodi v možno nasilje. Vsaki strani daje namreč pravico, da proti drugi uporabi neko vrsto nasilja, če bi prekršila pogodbo. A ne samo to: ne le izhod, temveč tudi izvor vsake pogodbe napotuje na nasilje. To kot pravopostavljajoče nasilje v njej sicer ni nujno navzoče, vendar je v njej zastopano, kolikor je sama moč, ki je garant pravne pogodbe, nasilnega izvora, če se že nasilno ne vzpostavi v tisti pogodbi sami. Če izgine zavest o latentni prisotnosti nasilja v pravni instituciji, ta propade. Primer tega so v današnjem času parlamenti. Ti nudijo znani klavzni prizor, ker niso ohranili zavesti revolucionarnih sil, ki se jim morajo zahvaliti za svoj obstoj. Posebej v Nemčiji je bila tako tudi zadnja manifestacija takšnega nasilja za parlamente brez posledic. Manjka jim smisel za pravopostavljajoče nasilje, ki je zastopano v njih; nič čudnega, da ne pridejo do sklepov, ki bi bili dostojni tega nasilja, temveč v kompromisu negujejo dozdevno nenasilni način obravnave političnih zadev. To pa kljub vsemu ostaja, »naj še tako zavrača vsako odkrito nasilje, produkt, ki se giblje v mentaliteti nasilja, ker prizadevanje, ki vodi v kompromis, ni motivirano samo v sebi, temveč od zunaj, ravno z nasprotnim prizadevanjem, ker od nobenega kompromisa, naj ga sprejmemo še tako svobodno, ne moremo odmisлити prisilnega značaja. 'Bolje bi bilo drugače' je osnovno občutenje vsakega kompromisa«. ³ – Na pomenljiv način je

3. Unger, *Politik und Metaphysik*, Berlin 1921, str. 8.

odmik parlamentov od ideala nenasilne poravnave političnih konfliktov od njega odvrnil bržkone prav toliko duhov, kot jih je zanj pridobila vojna. Pacifistom stojijo nasproti boljševiki in sindikalisti. Ti so podali uničujočo in povsem točno kritiko današnjih parlamentov. Čeprav je parlament na visoki ravni nekaj razmeroma zaželenega in razveseljivega, pa ob pretresanju načelno nenasilnih sredstev politično dogovarjanje ne bo moglo govoriti o parlamentarizmu. Kajti to, kar v vitalnih zadevah doseže parlamentarizem, so lahko le pravni redi, ki so v izvoru in izteku zaznamovani z nasiljem.

Je nenasilna poravnava konfliktov sploh možna? Brez dvoma. Odnosi med privatnimi osebami so polni tovrstnih primerov. Nenasilni sporazum najdemo povsod, kjer je kultura srca ljudem dala v roke čista sredstva dogovarjanja. Vsakovrstnim zakonitim in protizakonitim sredstvom, ki pa so vsa skupaj nasilje, lahko namreč kot čista sredstva postavimo nasproti nenasilna. Srčna vljudnost, naklonjenost, miroljubnost, zaupanje in vse, kar bi tu lahko našteli, so njihove subjektivne predpostavke. Njihov objektivni pojav pa določa zakon (katerega dometa tukaj ne bomo pretresali), da čista sredstva nikoli niso sredstva neposrednih, temveč vedno posrednih rešitev. Na poravnavo konfliktov med človekom in človekom se zato nikoli ne nanašajo neposredno, temveč le po ovinku skozi stvar. V najstvarnejšem odnosu človeških konfliktov glede dobrin se odpira področje čistih sredstev. Zato je njihovo posebno področje tehnika v najširšem pomenu besede. Najgloblji primer je morda razgovor, obravnavan kot tehnika civilnega dogovarjanja. V njem je namreč nenasilni sporazum ne le možen, temveč lahko načelno izključitev nasilja povsem izrecno podkrepimo z neko pomembno okoliščino: z nekaznivostjo laži. Verjetno na svetu ni zakonodaje, ki bi jo izvorno kaznovala. To nam govori, da obstaja neka tako zelo nenasilna sfera človeškega dogovarjanja, da nasilje do nje sploh nima nobenega dostopa: sfera »sporazumevanja« v pravem pomenu, govoricca. Šele kasneje in v značilnem procesu propada je pravno nasilje le prodrlo vanjo, s tem

ko je prevaro razglasilo za kaznivo. Medtem ko se je namreč pravni red v svojem izvoru zadovoljil z zaupanjem v zmagovito nasilje, ki bo premagalo protizakonnost, kjerkoli se bo že pokazala, in prevara, ker pač sama na sebi ne vključuje nasilja, po načelu *ius civile vigilantibus scriptum est* oziroma »oči za denar« v rimskem in starogermanskem pravu ni bila kazniva, se pravo kasnejše dobe, ki ni zaupalo v svoje lastno nasilje, ni več kakor prej čutilo doraslega vsemu tujemu nasilju. Strah pred njim in nezaupanje vase označujeta njegovo omajanost. Začenja si zadajati smotre z namenom, da bi pravoohranjajočemu nasilju prihranilo silnejše manifestacije. Pravo se torej ne obrne proti prevari iz moralnih pomislekov, temveč iz strahu pred nasilnostjo, ki bi jo lahko izzvala pri prevaranem. Ker je tak strah glede na izvor prava v nasprotju z njegovo lastno nasilno naravo, so takšni smotri neprimerni za upravičena sredstva prava. V njih se izraža ne le propad lastne sfere, temveč hkrati tudi zmanjšanje čistih sredstev. Kajti s prepovedjo prevare pravo omejuje uporabo popolnoma nenasilnih sredstev, ker bi ta lahko reaktivno proizvedla nasilje. Omenjena težnja prava je bila navzoča tudi ob priznanju pravice do stavke, ki je v protislovju z interesi države. Pravo jo dopušča, ker zadržuje nasilna delovanja, ki se jim boji postaviti po robu. Pred tem so delavci pač takoj posegli po sabotazi in zažigali tovarne. – Učinkovit motiv za to, da bi ljudi pripravil do mirne poravnave njihovih interesov tostran vsega pravnega reda, in ki tudi najbolj zakrknjeni volji dovolj pogosto daje v roke tista čista sredstva namesto nasilnih, je, če odmislimo vse kreposti, nazadnje strah pred skupno škodo, ki bi lahko nastala iz nasilnega spopada, kakorkoli bi se že končal. Pri konfliktu interesov med privatnimi osebami je ta škoda v številnih primerih očitna. Drugače pa je, kadar so v sporu razredi in nacije, ko so tisti višji redi, ki bi utegnili v enaki meri obvladati zmagovalca in poraženca, za občutek večine in za spoznanje skoraj vseh še skriti. Iskanje takšnih višjih redov in njim ustreznih skupnih interesov, ki nudijo najtrajnejši motiv za politiko čistih sredstev, bi nas tu privedlo

predaleč.⁴ Zato naj tu le opozorimo na čista sredstva same politike kot analogon tistih, ki obvladujejo miroljubno občevanje med privatnimi osebami.

Kar zadeva razredne boje, mora v njih stavka pod določenimi pogoji veljati za čisto sredstvo. Dve bistveno različni vrsti stavke, o možnostih katere smo že razpravljali, moramo tu označiti nekoliko podrobneje. Sorelova zasluga je, da ju je – bolj na podlagi političnih kot pa čisto teoretičnih preudarkov – prvi razlikoval. Zoperstavi ju kot politično in proletarsko splošno stavko. Tudi v odnosu do nasilja je med njima nasprotje. Za privrženca prve velja: »Krepitev državnega nasilja je temelj njihove koncepcije; v svojih organizacijah politiki (npr. zmerno socialistični) že pripravljajo zasnovo močnega, centraliziranega in discipliniranega nasilja, ki se ne bo pustilo motiti s kritiko opozicije, ki bo znalo zaukazati molk in sprejemati svoje lažnive razglase.«⁵ »Politična splošna stavka demonstrira, kako država ne bo izgubila svoje moči, kako se oblast prenese s privilegiranih na privilegirane, kako bo množica proizvajalcev zamenjala svoje gospodarje.« V nasprotju s to politično splošno stavko (za katero se zdi, da je bila formula preteklih nemških revolucij) si proletarska splošna stavka postavlja kot edino nalogo uničenje državnega nasilja. »Izključi vse ideološke posledice vsake možne socialne politike; njeni privrženca imajo tudi najpopularnejše reforme za meščanske.« »Ta splošna stavka povsem jasno izraža ravnodušnost do materialne pridobitve osvojitve, saj razglša, da bo odpravila državo; država je bila dejansko ... razlog obstoja vladajočih skupin, ki so imele korist od vseh podjetij, katerih breme nosi skupnost.« Medtem ko je prva oblika prekinitve dela nasilje, saj sproži le zunanjo modifikacijo delovnih pogojev, pa je druga oblika kot čisto sredstvo nenasilna. Kajti ona se ne odvija ob pripravljenosti, da bi po zunanjih koncesijah in kakih modifikacijah delovnih pogojev ponovno poprijeli za delo, temveč

4. Glej Unger, str. 18 ff.

5. Sorel, *Réflexions sur la violence*, 5. izdaja, Pariz 1919, str. 250.

ob odločenosti, da ponovno poprimejo le za povsem spremenjeno delo, ki ni izsiljeno od države – prevrat, ki ga ta vrsta stavke ne toliko sproži, temveč prej izvrši. Zato je tudi prvo podjetje pravopostavljajoče, drugo pa anarhistično. V navezavi na Marxove priložnostne izjave Sorel za revolucionarno gibanje zavrača vsakršne programe, utopije, z eno besedo, postavitve prava: »S splošno stavko izginejo vse te lepe stvari; revolucija se kaže kot jasen, preprost revolt, v katerem ni prostora niti za sociologe niti za elegantne amaterje socialnih reform niti za intelektualce, ki se čutijo poklicane, da mislijo za proletariat.« Proti tej globoki, nravni in resnično revolucionarni konceptiji tudi ne more nastopiti nobeno razmišljanje, ki bi zaradi možnih katastrofalnih posledic takšno splošno stavko ožigosalo za nasilje. Četudi bi lahko upravičeno rekli, da današnjega gospodarstva, gledanega kot celoto, ne moremo primerjati s strojem, ki miruje, kadar ga kurjač zapusti, temveč veliko bolj s pošastjo, ki divja, brž ko ji krotilec obrne hrbet, pa nasilnosti nekega delovanja ne smemo presojati niti po njegovih učinkih niti po njegovih smotrih, temveč edino po zakonu njegovih sredstev. Državno nasilje, ki upošteva le učinke, pa se seveda v nasprotju z dejansko izsiljevalskimi delnimi stavkami postavi po robu ravno takšni stavki kot domnevnemu nasilju. Sorel je sicer z zelo duhovitimi razlogi ponazoril, v kolikšni meri lahko tako rigorozna konceptija splošne stavke že kot taka zmanjša razmah pravega nasilja v revolucijah. – V nasprotju s tem je odličen primer nasilne opustitve, sicer bolj surov in nenraven kot politična splošna stavka in soroden blokadi, stavka zdravnikov, kot jo je doživelo več nemških mest. V njej se na najbolj odvraten način pokaže brezvestna uporaba nasilja, ki je tako nizkotna prav v poklicnem razredu, ki je dolga leta brez najmanjšega poskusa odpora »smrti zagotavljal njen plen«, da bi nato življenje ob prvi priložnosti ravnodušno prepustil usodi. – Razločneje kot v mlajših razrednih bojih so se izoblikovala sredstva nenasilnega dogovarjanja v tisoč let stari zgodovini držav. Le priložnostno je naloga diplomatov v medsebojnih

stikih modifikacija pravnih redov. V bistvu je njihova naloga po analogiji z dogovarjanjem med privatnimi osebami v tem, da v imenu svojih držav mirno in brez pogodb poravnajo konflikte od primera do primera. Občutljiva naloga, ki jo razsodišča rešujejo odločneje, a metoda reševanja, ki je načelno višja od razsodiščne, ker je onstran vsakega pravnega reda in torej onstran nasilja. Tako je podobno kot ravnanje privatnih oseb tudi ravnanje diplomatov proizvedlo lastne forme in kreposti, ki, če so postale gole, zato še niso bile že od nekdaj takšne.

Na celotnem področju različnega nasilja, ki ga vključujeta tako naravno kot tudi pozitivno pravo, ne najdemo takšnega, ki ga ne bi zadevala nakazana resna problematika slehernega pravnega nasilja. Ker pa vsaka predstava možne rešitve človeških nalog, da ne govorimo o odrešitvi iz vplivnega kroga vseh dosedanjih svetovnozgodovinskih načinov obstoja, ostaja neizvedljiva ob popolni in načelni izključitvi slehernega nasilja, se vsiljuje vprašanje o drugačnih načinih nasilja, kot jih upošteva pravna teorija. Hkrati pa tudi vprašanje o resničnosti skupne temeljne dogme obeh teorij: pravične smotre lahko dosežemo z upravičenimi sredstvi, upravičena sredstva lahko uporabimo za pravične smotre. Kaj pa če bi bila vsaka vrsta z usodo skladnega nasilja, ko uporabi upravičena sredstva, v nespravljivem konfliktu z na sebi pravičnimi smotri, in če bi bilo istočasno predvidljivo tudi nasilje neke druge vrste, ki tedaj seveda ne bi moglo biti niti upravičeno niti neupravičeno sredstvo za tiste smotre, temveč sploh ne bi nastopalo kot sredstvo zanje, ampak bi bilo drugačno? To bi nekoliko osvetlilo neko čudno in sprva ohromljajočo izkušnjo končne neodločljivosti vseh pravnih problemov (ki je po svoji brezizhodnosti morda primerljiva le z nemožnostjo jasne odločitve med »pravilnim« in »napačnim« v nastajajočih jezikih). O upravičenosti sredstev in pravičnosti smotrov pač nikoli ne odloča um, temveč o prvih odloča usodno nasilje, o drugih pa bog. Ta uvid je le zato tako redek, ker prevladuje trdovratna navada, da tiste pravične smotre

mislimo kot smotre možnega prava, tj. ne le kot splošnoveljavne (kar analitično sledi iz značilnosti pravičnosti), temveč tudi kot splošljive, kar pa, kot bi se dalo pokazati, oporeka tej značilnosti. Kajti smotri, ki so za neko situacijo pravični, splošno sprejemljivi, splošnoveljavni, niso takšni za noben drug položaj, naj bo ta v drugih ozirih še tako podoben. – Neko ne-posredno funkcijo nasilja, kot je obravnavana tu, kaže že vsakdanja življenjska izkušnja. Če vzamemo človeka, ga na primer bes privede v najvidnejše izbruhe nasilja, ki se kot sredstvo ne nanaša na noben vnaprej določen smoter. Ni sredstvo, temveč manifestacija. To nasilje pozna tudi povsem objektivne manifestacije, v katerih ga lahko podvržemo kritiki. Med njimi najdemo zelo pomembne zlasti v mitu.

Mitično nasilje je v svoji vzorčni obliki gola manifestacija bogov. Ne sredstvo njihovih smotrov, komajda manifestacija njihove volje, temveč na prvem mestu manifestacija njihovega obstoja. Legenda o Niobi je odličen primer tega. Morda se sicer zdi, da je Apolonovo in Artemidino ravnanje le kazen. Vendar njuno nasilje veliko bolj vzpostavlja neko pravo, kot pa kaznuje kršitev že obstoječega prava. Niobina ošabnost kliče nadse pogubo, ne ker krši pravo, temveč ker izziva usodo – na boj, v katerem mora ta zmagati in ki šele v zmagi obelodani neko pravo. Kako malo je bilo takšno božje nasilje v antičnem smislu pravoohranjajoče nasilje kaznovanja, kažejo legende o herojih, v katerih junak, na primer Prometej, s častnim pogumom izziva usodo, se z njo spopada s spremenljivo srečo in v legendi ni brez vsakega upanja, da bo ljudem nekoč prinesel novo pravo. Ta heroj in pravno nasilje v njem vrojenega mita je pravzaprav tisto, kar si ljudstvo še danes poskuša predočiti, kadar občuduje hudodelca. Nasilje torej zadene Niobo iz negotove, dvoumne sfere usode. To nasilje pravzaprav ni uničujoče. Čeprav Niobinim otrokom prinese krvavo smrt, se zaustavi pred življenjem matere, ki jo s pokončanjem otrok zapusti le še bolj krivo kakor prej kot večnega nemega nosilca krivde, a tudi kot mejnika med človekom in bogovi. Če se to

neposredno nasilje v mitičnih manifestacijah izkaže za neposredno sorodnega, celo identičnega s pravopostavljajočim, nam lahko poda neko problematizacijo pravopostavljajočega nasilja, kolikor je bilo to zgoraj ob prikazu vojnega nasilja okarakterizirano kot zgolj sredstveno. Hkrati nam ta povezava obeta, da bomo lahko bolje osvetlili usodo, ki je v vseh primerih osnova pravnemu nasilju, ter v grobih potezah končali kritiko pravnega nasilja. Funkcija nasilja v postavitvi prava je namreč dvojna v smislu, da postavev prava tisto, *kar* je ustoličeno kot pravo, kot svoj smoter sicer res doseže z nasiljem kot sredstvom, vendar se v trenutku ustoličenja, nameravanega kot prava, nasilju ne odpove, temveč ga šele sedaj v strogem pomenu, in sicer neposredno, naredi za pravopostavljajoče, s tem ko pod imenom moči ustoliči kot pravo neki smoter, ki ni prost in neodvisen od nasilja, temveč je nujno in notranje vezan nanj. Postavev prava je postavev moči in toliko akt neposredne manifestacije nasilja. Pravičnost je princip vsake božje postavitve smotra, moč je princip vsake mitične postavitve prava.

Slednje pa ima neko strašno pomembno aplikacijo v državnem pravu. Na njegovem področju je namreč postavev meja, kot jo uveljavljuje »mir« v vseh vojnah mitičnega obdobja, prafenomen pravopostavljajočega nasilja nasploh. V njej se najrazločnejše pokaže, da mora vsako pravopostavljajoče nasilje bolj kot čezmerno pridobivanje posesti zagotoviti moč. Kjer se določijo meje, nasprotnik ni popolnoma uničen, temveč so mu, tudi če je na strani zmagovalca premočno nasilje, celo priznane pravice. In sicer na demonično dvoumni način »enake« pravice: za oba sklenitelja pogodbe velja ista linija, ki se je ne sme prestopiti. S tem pride v vsej grozljivi izvornosti na dan ista mitična dvoumnost zakonov, ki se jih ne sme »kršiti«, o kateri se Anatole France satirično izrazi, ko pravi: Zakoni revnim in bogatim v enaki meri prepovedujejo prenočevanje pod mostovi. Zdi se tudi, da se Sorel dotakne ne le kulturnozgodovinske, temveč tudi metafizične resnice, ko domneva, da je bilo na začetkih celotno pravo

»pred«pravo kraljev ali drugih velikašev, skratka pravo močnih. To bo namreč pravo *mutatis mutandis* ostalo, dokler bo obstajalo. Kajti s stališča nasilja, ki edino zagotavlja pravo, ni enakosti, temveč so v najboljšem primeru enako velika nasilja. Dejanje postavitve meja pa je za spoznanje prava pomembno tudi v nekem drugem pogledu. Določene in zamejene meje ostajajo, vsaj v pradobi, nepisani zakoni. Človek jih lahko nevede prekorači in je tako podvržen pokori. Kajti vsak poseg prava, ki ga priključuje kršenje nezapisanega in neznanega zakona, se za razliko od kazni imenuje pokora. Toda naj še tako nesrečno zadane nič hudega slutečega, njen nastop v smislu prava ni naključje, temveč usoda, ki se tu ponovno predstavi v svoji načrtni dvoumnosti. Že Hermann Cohen jo je v bežnem razmišljanju o antičnih predstavah usode imenoval »uvid, ki postane neogiben«, saj se zdi, da njeni »redi sami sprožijo in priključijo to izstopanje, ta odpad«. ⁶ O tem duhu prava priča celo moderno načelo, da nepoznavanje zakona ne ščiti pred kaznijo, podobno kot moramo tudi boj za zapisano pravo v zgodnjem obdobju antične skupnosti razumeti kot upor proti duhu mitičnih pravil.

Daleč od tega, da bi odprla čistejšo sfero, se mitična manifestacija neposrednega nasilja izkaže za v temelju identično s celotnim pravnim nasiljem, slutnjo o njegovi problematičnosti pa spremeni v gotovost o sprevrženosti njegove zgodovinske funkcije, ki naredi za nalogo njeno uničenje. Ravno ta naloga pa v zadnji instanci še enkrat zastavi vprašanje o nekem čistem neposrednem nasilju, ki bi se lahko postavilo po robu mitičnemu. Kakor se mitu na vseh področjih postavi nasproti bog, tako se mitičnemu nasilju postavi nasproti božje. V vseh delih označuje njegovo nasprotje. Če je mitično nasilje pravo-postavljajoče, potem je božansko nasilje pravouničujoče, če prvo postavlja meje, drugo brezmejno uničuje, če prvo zadolžuje in hkrati nalaga pokoro, potem drugo odreši pokore, če je prvo grozeče, je

6. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. izdaja, Berlin 1907, str. 362.

drugo bijoče, če je ono krvavo, je to na nekrvavi način smrtonosno. Legendi o Niobi lahko kot primer božjega nasilja postavimo nasproti sodbo proti Korahovim privržencem. Ta sodba zadene privilegirance, Levite, zadene jih nenapovedano, brez grožnje, je rušilna in se ne zaustavi, preden ne uniči vsega. Vendar hkrati ravno v uničenju odreši pokore, in ne moremo spregledati povezanosti med nekrvavim in od pokore odrešujočim značajem tega nasilja. Kajti kri je simbol golega življenja. Razrešitev pravnega nasilja se sedaj zvede, tega na tem mestu ne moremo natančneje predstaviti, na zadolženost golega naravnega življenja, ki živečega kot nedolžnega in nesrečnega izroči pokori in »naredi pokoro« za njegovo zadolženost – in pač tudi krivega odreši pokore, ne odreši pa ga krivde, marveč prava. Z golim življenjem se namreč preneha gospostvo prava nad živim. Mitično nasilje je krvno nasilje nad golim življenjem zaradi nasilja samega, božje pa je čisto nasilje nad vsem življenjem zaradi živega. Prvo terja žrtve, drugo jih sprejema.

To božje nasilje se ne izpričuje le v religioznih izročilih, temveč ga vsaj v eni posvečeni manifestaciji zasledimo tudi v sedanjem življenju. Kar se kot vzgojno nasilje v svoji končni obliki nahaja zunaj prava, je ena od njegovih pojavnih oblik. Te se torej ne definirajo s tem, da jih neposredno izvaja bog sam v čudežih, temveč s tistimi trenutki nekrvavega, bijočega, pokore odrešujočega izvajanja. Nazadnje z odsotnostjo vsake postavitve prava. Toliko lahko to nasilje upravičeno imenujemo tudi uničujoče; toda uničujoče je le relativno, glede na dobrine, pravo, življenje in podobno, nikoli absolutno glede na dušo živega. – Takšen razmah čistega ali božjega nasilja bo seveda ravno v sedanjosti izzval najmočnejše napade, in nasproti se mu bodo postavili z opozorilom, da v skladu s svojo dedukcijo ljudem pogojno dopušča tudi smrtonosno nasilje. To ni dopuščeno. Kajti na vprašanje »Ali smem ubijati?« je podan neomajen odgovor kot zapoved »Ne ubijaj!«. Ta zapoved stoji pred dejanjem, kakor je bog »pred tem«, da se zgodi. Seveda pa ostaja, kakor nas k spoštovanju ne sme

spodbuditi strah pred kaznijo, neuporabna, inkomenzurabilna glede na storjeno dejanje. Iz nje tudi ne sledi nobena sodba o dejanju. In tako se vnaprej ne da razbrati niti božje sodbe o njem niti njenega razloga. Zato nimajo prav tisti, ki obsodbo vsakega uboja človeka po sočloveku utemeljujejo s to zapovedjo. Zapoved ni merilo sodbe, temveč vodilo delovanja za dejavno osebo ali skupnost, ki se mora v svoji samoti soočiti z njo in v strašnih primerih v njej razbrati odgovornost, jo vzeti nase. Tako jo je razumelo tudi judovstvo, ki je izrecno zavrnilo obsodbo uboja v silobranu. – Vendar se oni misleci vračajo k nekemu daljnemu teoremu, s katerim morda nameravajo utemeljiti celo samo zapoved. To je izrek o svetosti življenja, ki ga bodisi razširijo na celotno animalično ali celo vegetabilno življenje bodisi ga omejijo na človeško. Njihova argumentacija v skrajnem primeru, ki ga ponazarja primer revolucionarnega ubijanja zatiranih, gre takole: »Če ne ubijam, ne bom nikoli ustvaril svetovnega kraljestva pravičnosti... tako razmišlja duhovni terorist... Mi pa zatrjujemo, da je višje kot sreča in pravičnost obstoja – obstoj na sebi.«⁷ Kakor gotovo je zadnji stavek napačen, celo neplemenit, enako gotovo razkriva dolžnost, da temelja zapovedi ne iščemo več v tistem, kar dejanje stori umorjenemu, temveč v tem, kar stori bogu in storilcu samemu. Napačen in nizkoten je stavek, da je obstoj višje kot pravični obstoj, če obstoj ne pomeni nič drugega kot golo življenje – in v navedenem razmišljanju je mišljen v tem pomenu. Silno resnico pa vsebuje, če obstoj (ali bolje življenje) – besedi, katerih dvojni pomen moramo povsem analogno kot pri dvojnem pomenu besede mir razvezati iz njihovega odnosa do vsakokratnih dveh sfer – pomeni nepremakljivo agregatno stanje »človeka«. Če hoče izrek reči, da je nebit človeka nekaj strašnejšega kot (nujno gola) še-nebit pravičnega človeka. Tej dvoumnosti dolguje omenjeni stavek svojo prepričljivost. Človek ravno za nobeno ceno ne sovpaše z golim življenjem človeka, niti z

7. Kurt Hiller v letopisu »Ziel«.

golim življenjem v sebi niti s kakimi svojimi stanji in lastnostmi, celo z enkratnostjo svoje telesne osebe ne. Tako kot je človek svet (ali tudi tisto življenje v njem, ki je identično z zemeljskim življenjem, smrtjo in življenjem po njej), tako malo sveta so njegova stanja, njegovo telesno, od sočloveka ranljivo življenje. V čem neki se to življenje bistveno razlikuje od življenja živali in rastlin? In tudi če bi bile te svete, ne bi mogle biti svete zaradi svojega golega življenja, ne v njem. Splačalo bi se raziskati izvor dogme o svetosti življenja. Morda, zares, verjetno je mlada, kot zadnja zabloda oslabljenega zahodne tradicije, ki svetnika, ki ga je izgubila, išče v kozmološki nepresojnosti. (Starost vseh religiozних zapovedi glede umora temu ne nasprotuje, ker so v njihovi osnovi drugačne misli kot pri sodobnem teoremu.) Nazadnje si lahko mislimo, da je to, kar je tukaj imenovano za sveto, po starem mitičnem mišljenju zaznamovani nosilec zadolženosti: golo življenje.

Kritika nasilja je filozofija njegove zgodovine. »Filozofija« te zgodovine zato, ker edino ideja njegovega izhodišča omogoča kritično, razločevalno in odločilno naravnost do časovnih dejstev. Pogled, ki je usmerjen le na tisto bližnje, lahko kvečjemu razkrije nekakšne dialektične vzpone in padce v oblikovanju nasilja kot pravopostavljajočega in pravoohranjajočega. Zakon njegovega nihanja temelji na tem, da vsako pravoohranjajoče nasilje ob svojem trajanju z zatiranjem sovražnih protinasilij posredno slabi pravopostavljajoče nasilje, ki je reprezentirano v njem. (Na nekaj teh simptomov smo opozorili skozi pričujočo raziskavo.) To se ohranja tako dolgo, dokler bodisi nova nasilja bodisi prej zatrta nasilja ne zmagajo nad dose-danjim pravopostavljajočim nasiljem in s tem ne utemeljijo novega prava za novi propad. Nova zgodovinska doba temelji na preboju tega toka pod vplivom mitičnih oblik prava, na odstavitvi prava skupaj z njegovimi nasilji, od katerih je to odvisno kakor ona od njega, in nazadnje torej na odstavitvi državnega nasilja. Če je gospostvo mita sem in tja v sedanjosti že zlomljeno, potem tisto novo ni tako

nepredstavljivo oddaljeno, da bi se beseda proti pravu izničila sama od sebe. Če pa je nasilju zagotovljen obstoj tudi izven prava v obliki čistega neposrednega nasilja, je s tem dokazano, da je in kako je možno tudi revolucionarno nasilje, kakor bi imenovali najvišjo manifestacijo čistega nasilja po ljudeh. Za človeka pa ni enako možna in tudi ne enako nujna odločitev, kdaj je bilo čisto nasilje dejansko v določenem primeru. Kajti zgolj mitično nasilje, ne božjega, lahko z gotovostjo spoznamo kot takšno, razen ob neprimerljivih učinkih, ker od pokore odrešujoča moč nasilja za človeka ni očitna. Znova so čistemu božjemu nasilju na izbiro vse večne oblike, ki jih je mit križal s pravom. Čisto božje nasilje lahko nastopi v pravi vojni prav tako kot v božji sodbi množice nad zločincem. Zavrženo pa je celotno mitično nasilje, pravopostavljajoče nasilje, ki ga lahko imenujemo gospodujoče [*schtaltende*]. Zavrženo je tudi pravoohranjajoče, obdelano [*verwaltete*] nasilje, ki mu služi. Božje nasilje, ki je znamenje in pečat, nikoli pa sredstvo svetega izvrševanja, naj se imenuje delujoče [*waltende*].

Prevedla Milka Petrovec-Fuhrmann.

Jacques Derrida

**KOZMOPOLITI VSEH DEŽEL,
ŠE EN NAPOR!**

Ta spis je bil sprva namenjen prvemu kongresu mest-zatočišč, ki se je na pobudo Mednarodnega parlamenta pisateljev odvijal 21. in 22. marca 1996 pri Svetu Evrope v Strasbourgu.* Ker se kongresa nisem mogel udeležiti, sem sklenil na svoje prijatelje nasloviti pričujoče sporočilo. Potem ko je bilo prebrano na zasedanju, je bilo v razširjeni obliki objavljeno v španskem prevodu (opravil ga je Julian Mateo Ballorca), ki je izšel pri Éditions Cuatro pri Univerzi v Valladolidu, prvem španskem mestu-zatočišču.

6. novembra 1995 so v Strasbourgu ob zaključnem zasedanju drugega srečanja Mednarodni parlament pisateljev preko glasu svojega Predsednika in podpredsednikov (Salman Rushdie, Adonis, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Édouard Glissant), mesto Strasbourg, ki ga je kot županja zastopala Catherine Trautmann, in Svet Evrope, ki ga je zastopal njegov generalni sekretar Daniel Tarschys, dejansko posredovali evropskim mestom apel v podporo ustanovitvi mreže mest-zatočišč. Poprej, 31. maja 1995, je na svoji plenarni skupščini Kongres lokalnih in regionalnih oblasti (CPLRE), ki je zbral preko 400 mest, enoglasno sprejel Listino mest-zatočišč, ki jo je redigiral Fernando Martinez Lopez, župan Almeira in poročevalec o osnutku resolucije. Ta Listina predvideva pogoje za sprejem preganjanega pisatelja. Evropski parlament je v svoji resoluciji 21. septembra 1995

* Prevedeno po: Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Pariz 1997, ©. Za celovito informacijo glede omenjenega kongresa glej P.L.E., B.P. 13, 67068 Strasbourg.

naposled izrazil svojo podporo Mednarodnemu parlamentu pisateljev in pozval evropska mesta, naj se pridružijo mreži mest-zatočišč. V Združenih državah Amerike in Evropi (Nemčija, Avstrija, Belgija, Španija, Finska, Francija, Italija, Norveška, Nizozemska, Švedska, Švica) je teh danes štiriindvajset.

Od kod prihaja k nam figura kozmopolitizma? In kaj se dogaja z njo? Kajti tako kot za figuro državljana sveta tudi za figuro kozmopolitizma ne vemo, če ima pred seboj še kakšno prihodnost. Sprašujemo se, če še danes obstaja neko legitimno mesto za kak odločilen razloček med obema oblikama mestne države (*«polis»*), ki sta mesto in država. Sprašujemo se, če se mora *Mednarodni* parlament pisateljev še vedno – na to, kot je videti, namiguje njegovo ime – navdihovati v tistem, kar že več kot dvajset stoletij imenujemo kozmopolitizem. Ali je namreč kozmopolitizem stvar vseh mest oziroma vseh držav sveta? Kako v trenutku, ko »konec mesta« zazveni kot rabsodba, v trenutku tako splošne diagnostike ali prognostike še sanjati o nekem izvornem statusu mesta in nato o statusu »mesta-zatočišča«, in sicer v okviru *pre-novitve* mednarodnega prava, h kateri stremimo? Ne pričakujmo enostavnega odgovora na tako zastavljeno vprašanje. Potrebno bi bilo torej postopati na drug način, predvsem če menimo, k temu se namreč nagibam, da morata Listina o mestih-zatočiščih oziroma Mednarodna agencija za mesta-zatočišča, ki se pojavljata v našem programu, voditi k nečemu drugemu in k nečemu, kar je več kot zgolj neko banalno konvencionalno poglavje v literaturi mednarodnega prava, bolj gre namreč za drzen poziv k resnični inovaciji v zgodovini pravice do azila oziroma dolžnosti do gostoljubja.

Kot vemo, se ime »mest-zatočišč« z zlatimi črkami vpisuje v samo ustanovitev Mednarodnega parlamenta pisateljev. Od našega prvega srečanja dalje smo pozivali k odpiranju takšnih mest-zatočišč po svetu. In to dejansko spominja na neko novo kozmopolitiko. Po svetu smo pričeli spodbujati proklamiranje in vzpostavljanje številnih in v prvi vrsti avtonomnih »mest-zatočišč«, karseda neodvisnih med seboj

in od držav, a vendar mest-zatočišč, ki so med seboj povezana skladno z oblikami solidarnosti, ki jih je potrebno iznajti. Ta iznajdba je naša naloga; teoretska ali kritična refleksija je ob tem neločljiva od praktičnih pobud, ki smo jih v nuji že pričeli udejanjati ter v tem tudi uspeli. Naj gre za tujca nasploh, za priseljenca, izganca, begunca, pregnanca, za osebo brez domovine ali za razseljeno osebo (vse te kategorije je potrebno premišljeno razlikovati), ta nova mesta-zatočišča vabimo k temu, da preusmerijo politiko držav, da spremenijo in ponovno utemeljijo načine pripadnosti mesta državi, denimo v oblikujoči se Evropi ali v mednarodnih pravnih strukturah, ki jim še vlada pravilo državne suverenosti, pravilo, ki je ali naj bi bilo nedotakljivo, a vendar prav tako pravilo, ki je vse bolj dvomljivo in problematično. Slednje ne more biti več poslednji horizont mest zatočišč. Je to mogoče?

Ko smo se tako angažirali, ko smo povabili metropole ter običajna mesta k temu, da se priključijo na tej poti, in zanje izbirali to ime »mesta-zatočišča«, smo nedvomno hoteli več kot eno stvar, tako kot se je primerilo z besedo »parlament«. Z reaktiviranjem tradicionalnega pomena nekega izraza in s tem, da neko spomina vredno dediščino povzdignemo na raven njene dostojanstvenosti, smo s staro besedo istočasno predlagali nov pojem gostoljubja, pojem dolžnosti gostoljubja in pojem pravice do gostoljubja. Kaj bi bil torej takšen pojem? Kako bi ga lahko podvrgli strašljivim nujnostim, ki se zgirnjajo nad nas oziroma nas zadevajo? Kako mu omogočiti, da odgovori na okoliščine ali na prisile, na tragedije in na zapovedi, kakršnih prej nismo poznali?

Obžalujem, da ne morem prisostvovati začetku tega svečanega srečanja, vendar pa mi dovolite, da ob pozdravu vsem prisotnim izpostavim vsaj obris te nove Listine o gostoljubju in zelo shematično orišem njene glavne poteze. Kakšen je v resnici kontekst, znotraj katerega smo predlagali to novo etiko oziroma to novo kozmopolitiko mest-zatočišč? Je potrebno spomniti na nasilje, ki se je razbesnelo

po svetu? Je še potrebno poudariti, da se pod te zločine podpisujejo organizacije, ki so včasih državne, včasih pa to niso? Je mogoče prešteti množstvo groženj, cenzur ali terorističnih dejanj, ubojev in vsakovrstnih zaslužjevanj? Žrtve naštetega so številne in skoraj vselej anonimne, žrtve pa so vse pogostejše tisti, ki jih imenujemo intelektualci, učenjaki, novinarji, pisatelji, moški in ženske, ki so sposobni v javni prostor prinesiti besedo, ki jo nove telekomunikacijske možnosti delajo za vse bolj nevarno policijam vseh držav, silam cenzure in represije, pa naj so te državne ali ne, religiozne, politične, ekonomske ali socialne. Ne navajajmo nobenega primera, primerov je preveč in najbolj slavni med njimi bi nemara napotevali na druge, anonimne, napotevali bi nas v noč, iz katere stežka vzniknejo, v tisto noč, ki je tu v resnici prvo zlo in pogoj za vsako drugo zlo. Če se raje kot na državo sklicujemo na mesto, potem se nanj sklicujemo zato, ker od neke nove podobe mesta pričakujemo tisto, česar od države ne pričakujemo več. To bo nekoč potrebno razdelati in obeležiti v naših statutih. Kadar država ni prvi avtor oziroma prvi porok nasilja, ki ustrahuje begunce ali pregnancye (od zunaj in od znotraj), tedaj je pogosto nemočna pri tem, da bi svojim lastnim državljanom zagotovila zaščito in svobodo pred teroristično grožnjo, pa naj ima slednja nacionalistični ali religiozni alibi. Prav ta fenomen bi bilo potrebno analizirati znotraj dolgega zgodovinskega obdobja, a danes nimamo za kaj takega na voljo niti časa niti orodja. Takšnemu obdobju je denimo celo predhodilo obdobje, ki je vsaj od prve svetovne vojne naprej proizvedlo tisto, kar je Hannah Arendt v tekstu, ki ga bomo morali поблиže premisliti in preučiti, imenovala »Somrak nacionalne države in konec človekovih pravic«; »'Manjšinski' narodi in ljudje brez države«.¹ Arendtova v tem tekstu v prvi vrsti poda analizo sodobne zgodovine manjšin, teh »brezdomovincev«, »*Heimatlosen*«, ljudi brez domovine, beguncev, pregnancyev,

1. V Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, Orlando/Florida 1950, str. 267 sq.

»razseljenih oseb«. Identificira *dva velika pretresa*, še zlasti med obema vojnama:

1. Najprej, ob prihodu stotisočev brez domovine, postopna odprava pravice do azila, ki je bila »edina pravica, ki je na področju mednarodnih odnosov kdajkoli nastopala kot simbol človekovih pravic«. Arendtova opozarja, da ima ta pravica neko »posvečeno zgodovino« in da ostaja »edini sodobni preostanek srednjeveškega načela *quid est in territorio est de territorio*«. (Tu gre za »srednjeveško načelo«, pri katerem se nedvomno še vedno napaja naša podoba »mest-zatočišč«, a k temu se bom še vrnil.) »Toda,« nadaljuje Arendtova, »dasiravno je pravica do azila še naprej obstajala v svetu, organiziranem v nacionalne države, in je v posamičnih primerih preživela obe svetovni vojni, se jo dojema kot anahronizem in kot načelo, ki je nezdržljivo z mednarodnimi pravicami države.«² V obdobju, ko je to pisala, okoli leta 1950, je Arendtova lahko opazovala odsotnost te pravice do azila »v zapisanem zakonu« mednarodnega prava (denimo v Listini Združenih narodov). Od tedaj so stvari, kot bomo kmalu ugotovili, nedvomno nekoliko napredovale, vendar so nepogrešljive še druge spremembe.

2. Drugi pretres je v Evropi sledil množičnemu prihodu beguncev, ki je terjal opustitev klasičnih zatočišč (repatriacija ali naturalizacija). Toda še vedno nismo odkrili nikakršnega zadovoljivega nadomestila zanje. Ko Arendtova na dolgo opisuje posledice teh travm, morda umesti eno izmed naših nalog in, če že nič drugega, perspektivo naše Listine in naših statutih. Tedaj ne govori o mestu, toda znotraj razmika med dvojnimi pretresom, ki ga opisuje in ga umešča med obe vojni, bi si morali danes zastaviti nova vprašanja, ki zadevajo usodo mest in vlogo, ki jo lahko ta mesta znova dobijo v tej novi situaciji. Kako brez repatriacije in brez naturalizacije znova opredeliti in razviti pravico do azila? Ali bi mesto, pravna ureditev mest, neka

2. *Ibid.*, str. 280.

nova suverenost mest tu odprli poseben prostor, ki ga ni uspelo odpreti med-državnemu-narodnemu pravu? Kajti ne smemo omahovati pri izražanju naše zadnje ambicije, tiste, ki daje našemu projektu smisel: to, kar namenoma imenujemo »mesto-zatočišče«, ni več kratkomalo nek dispozitiv z novimi atributi oziroma novimi zmožnostmi, ki so pridani klasičnemu in nespremenjenemu pojmu mesta. Ne gre več kratkomalo za nove predikate, ki bi bogatili stari subjekt, ki se mu reče »mesto«. Ne, sanjamo o drugem pojmu, o novem pravu, o drugi politiki mesta. Zavedam se, da se to iz tisoč razlogov lahko zdi utopično, a obenem, naj je še tako skromno, naše že začeto izvajanje dokazuje, da je odslej nekaj takega v teku – in ta kaotični tek je neločljiv od turbulence, ki skozi dolgo obdobje nekega procesa vpliva na aksiome našega mednarodnega prava.

Ali še obstaja upanje za gostoljubje mest, če se, k temu se namreč nagibam, strinjamo z uvidom Arendtove, da mednarodno pravo v tem trenutku omejujejo pogodbe med suverenimi državami? In da neka »svetovna vlada« stvari ne bi uredila? Arendtova je tedaj zapisala tisto, kar po mojem velja še danes:

»... v nasprotju s hvalevrednimi humanitarnimi poskusi, ki ob sklicevanju na nove Deklaracije o človekovih pravicah izhajajo iz mednarodnih instanc, bi si bilo potrebno predstavljati, da ta ideja presega *aktualno področje mednarodnega prava, ki še vedno funkcionira v terminih medsebojnih dogovorov in pogodb med suverenimi državami*; v tem trenutku pa področje, ki bi bilo nad narodi, ne obstaja. Še več, omenjene dileme v nobenem primeru ne bi odstranila vzpostavitve nekakšne 'svetovne vlade'...«³

Potrebno bi bilo še zaostri in izostriti tudi tisto, kar Arendtova pove o skupinah in posameznikih, ki so med obema vojnama izgubili *vsakršen status*: ne le svojega državljanstva, temveč tudi svoj naziv »brezdomovinca«. V tem oziru bi bilo danes prav tako potrebno po-

3. *Ibid.*, str. 298.

novno oceniti vlogo, ki jo imajo v Evropi in drugod države, zveze, državne federacije ali konfederacije na eni ter mesta na drugi strani. Če imata ime in identiteta nečesa takšnega, kot je mesto, še vedno nek pomen in ostajata predmet neke ustrezne reference, ali se mesto tedaj morda lahko povzdigne nad nacionalne države oziroma se jih vsaj osvobodi znotraj meja, ki jih je možno določiti, da na ta način postane – glede na novi pomen besede v pogledu gostoljubja in zatočišča – neko *prosto mesto*? Prostost⁴ je na splošno pomenila status imunitete oziroma oprostitve, ki se je tu in tam navezovala, prav kot pravica do azila, na določena mesta (diplomatska ali religiozna mesta), kamor si se lahko zatekel, da bi ubežal vsakovrstnemu nepravičnemu pregonu.

Takšno bi lahko bilo področje naše naloge, teoretske naloge in – tega od nje ni možno ločiti – političnega delovanja. Naloge, ki je toliko bolj imperativna, kolikor se v kontekstu neposredne nuje obzorje iz dneva v dan bolj zamegljuje. Številke kažejo, da se pravica do azila v Franciji in v Evropi vse manj upošteva. Nedavno smo lahko govorili o »črnem letu glede pravice do azila v Franciji«.⁵ Spričo razumljivega malodušja število prosilcev za politični azil neprestano upada. OFPRA (Francoski urad za zaščito beguncev in oseb brez državljanstva) zaostruje svoje kriterije in v neverjetnem obsegu omejuje število dodeljenih statusov. Poleg tega število zavrženih prošelj za azil v teku osemdesetih let in od začetka devetdesetih let nepretrgoma narašča.

Od revolucije dalje se je Francija nedvomno nagibala k temu, da bi izgledala bolj odprta za politične begunce kot pa druge, z njo primerljive države Evrope, toda motivacije za to odprtost nikoli niso bile zgolj »etične« v smislu moralnega zakona oziroma zakona o začasnem bivanju (*ethos*) ali v smislu gostoljubja. Primerjalno

4. [La franchise: tudi v pomenu eksteritorialnosti, franšize...]

5. *Le Monde* z dne 27. februarja 1996. Cf. tudi Luc Legoux, *La crise de l'asile politique en France*, Francoski center za populacijo in razvoj (CFPED).

upadanje francoske natalitete od sredine 18. stoletja dalje je Francijo iz očitno ekonomskih razlogov spodbudilo k večji liberalnosti glede imigracije na splošno: potrebni so bili delavci, in kadar gre ekonomiji dobro, se ne ločuje preveč natančno med ekonomsko in politično motivacijo. To je držalo še zlasti v šestdesetih letih, ko je ravno povečana potreba po priseljenih delavcih pripeljala do ekonomskega buma. Vedeti je potrebno tudi, da je pravica do azila, po kateri se že dolgo zgleduje francoska ustava, po svoji definicijski natančnosti oziroma po svojem pozitivnem pravnem konceptu zgolj neki nedavni in precej restitutivni dogodek. Ustava iz leta 1946 opredeljuje in dodeljuje pravico do azila le osebam, ki so preganjane zaradi svojih »dejanj v prid svobodi«. Kasneje, leta 1954, ko Francija podpiše ženevsko konvencijo iz leta 1951, mora francoska ustava razširiti omenjeno definicijo političnega begunca. Gre torej za vse osebe, ki so prisiljene zapustiti domovino, ker so »njihova življenja oziroma njihova svoboda ogroženi zaradi njihove rase, religije ali političnih prepričanj«. Nedvomno gre za pomembno in novo razširitev. Vendar pa je bila tudi ta ženevska konvencija precej omejevalna na področju predvidenega izvajanja, zato smo še vedno daleč od kozmopolitizma, ki ga definira slavni Kantov spis o pravici do univerzalnega gostoljubja, na katerega meje in omejitve bom še opozoril. Ženevska konvencija iz leta 1951, ki je torej Francijo zavezala k temu, da je razširila svojo pravico do azila, se je tudi sama nanašala zgolj na »dogodke v Evropi pred letom 1951«. Zelo pozno, ob koncu šestdesetih let, natančneje v trenutku, ko se je začel proces, ki se danes dramatično zastruje, so se področje, mesto in datumi, ki jih določa omenjena ženevska konvencija (namreč dogodki v Evropi pred letom 1951) razširili po določenem protokolu, ki je bil tej konvenciji leta 1967 dodan v New Yorku, tako da so se naposled nanašali tudi na dogodke, do katerih je prišlo zunaj Evrope oziroma po letu 1951. (Za ta napredek Hannah Arendt tedaj, ko je okoli leta 1950 pisala svoj tekst, ni mogla vedeti in ga navesti.)

Vedno obstaja precejšnja razlika med velikodušnostjo velikih načel pravice do azila, ki so dediščina razsvetljenstva oziroma Francoske revolucije, in, na drugi strani, zgodovinsko resničnostjo oziroma dejanskim izvajanjem teh načel. To izvajanje zadržujejo, omejujejo in nadzorujejo neizprosne pravne omejitve; nadzoruje ga to, kar uvod v knjigi o *Krizi pravice do azila v Franciji* (La crise du droit d'asile en France) omenja kot (konec koncev) precej »omejeno«⁶ pravno tradicijo. Resnično, če pravna tradicija ostaja »omejena« in restriktivna, to pomeni, da jo usmerja demografsko-ekonomski interes, z eno besedo, interes nacionalne države, ki sprejema in dodeljuje azil. Status begunca ni status priseljenca na splošno in tudi ne status političnega priseljenca. Status begunca je lahko priznan šele dolgo po vstopu v Francijo, pa naj bo ta sprva ekonomski ali politični. Neprestano moramo biti torej pozorni na te včasih majhne razlike med statusi, in sicer toliko bolj, kolikor postaja meja med ekonomskim in političnim problematična bolj kot kdajkoli prej. Francoski politiki tako na desni kot na levi pogosto govorijo o »obvladovanju priseljevanja«. To je sestavni del obvezne retorike volilnih programov. A kakor ugotavlja Luc Legoux, pravkar imenovano »obvladovanje priseljevanja« pogosto predpisuje razlikovanje med dvema podobama izgnanstva – begom in migracijo – in zagotavljanje azila le tistim, ki od svojega priseljenstva ne morejo imeti najmanjše koristi. Ta pogoj dosega oziroma na vsak način teži k neki absurdni meji: kako naj bi se izključno politični begunec trudil biti sprejet in najti azil, če ne bi njegovo novo prebivališče vključevalo kake ekonomske ugodnosti? Seveda mora delati in država, ki ga sprejme, zanj ne sme vedno – kratkomalo in v celoti – prevzemati odgovornosti. Eno od konkretnih vprašanj, ki ga bodo morale naše konvencije očitno obravnavati, je naslednje: kako pomagati gostom mest-zatočišč, da, tudi z delom oziroma ustvarjalno dejavnostjo, v

6. *Ibid.*, str. XVI.

novih krajih in pogosto v novem jeziku znova vzpostavijo živo in trajno tkivo? To razločevanje med ekonomskim in političnim potemtakem ni le abstraktno oziroma nekonsistentno, postaja celo licemersko in sprijeno; daje nam namreč možnost, da političnega azila skoraj nikoli ne dodelimo in celo, če želimo, da zakona nikoli ne apliciramo, čim je ta v svojem izvrševanju v celoti odvisen od oportunističnih presojanj, zdaj volilnih zdaj politikanskih, ki so konec koncev tudi sama odvisna od policijskega reda, od varnostnih fantazem oziroma realnosti ter od demografije ali trga. Diskurz o zatočišču, azilu ali gostoljubju tedaj postane čisti retorični alibi. Kot ugotavlja Legoux, »je to, kar poskuša v Franciji narediti pravico do azila za ljudi iz revnih narodov neoperativno, rezultat dolgotrajnega razvoja pojmovanja azila v čedalje bolj omejevalnem pomenu«. ⁷ Ta težnja po zapiranju je vsesplošna: ne v Evropi na splošno (če predpostavljamo, da smo kdaj sploh lahko govorili o Evropi na splošno), temveč v deželah Evropske unije; včasih je to cena, ki jo je potrebno plačati za schengenske sporazume – ki jih Francija, kot je izjavil Jacques Chirac, trenutno ne izvaja v celoti. V trenutku, ko se odločimo odpraviti notranje meje, začenjamo s še strožjo zaporo zunanjih meja prej omenjene Evropske unije. Prosilci za azil neprestano trkajo na vrata sleherne od držav Evropske unije, na koncu pa jih zadržijo na vseh mejah. Pod pretvezo, da se borijo proti ekonomskemu priseljevanju pod krinko pregnanstva oziroma bega pred političnim preganjanjem, države prošnje za pravico do azila zavračajo pogosteje kot kdajkoli prej. Tudi kadar tega ne storijo v obliki jasnega in utemeljenega pravnega odgovora, pogosto dopustijo, da je njihova policija zakon; navažamo primer nekega Kurda, ki mu je francosko sodišče uradno priznalo pravico do azila in ki ga je policija kljub temu izgnala v Turčijo, ne da bi temu kdorkoli ugovarjal. Kot mnogo drugih primerov, kakršni so predvsem primeri »prekrškov iz gostoljubja«, ki so jih vse pogo-

7. *Ibid.*, str. XVIII.

steje obtoženi tisti, ki so nastanili politične osumljence, to opozarja na glavno in odločilno težavo policije, statusa policije, sprva obmejne policije, toda tudi policije brez meja, brez določljive omejitve, in policije, ki od tod dalje postaja vsiljiva in neotipljiva, kot je natanko po prvi svetovni vojni v *H kritiki nasilja* povedal Benjamin. Policija postaja vseprisotna in pošastna v takoimenovanih civiliziranih državah v trenutku, ko je zakon, namesto da bi se zadovoljila z njegovim izvajanjem in nadzorovanjem. Ta resnica pa postane jasnejša kot kdajkoli prej v dobi novih teletehnologij. Policijsko nasilje, kot je povedal že Benjamin, je torej »brez podobe« in je »brez oblike« (*gestaltlos*) ter potemtakem ostaja brez odgovornosti; kot takšnega ga nikjer ni možno prijeti (*nirgend fassbare*); v civiliziranih državah se pošast njegove fantomske prikazni brezmejno širi. Benjamin govori o njegovem »*allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten*«. Seveda nam ne gre za to, da krivično in utoپیčno sumničavo govorimo proti policijski službi, zlasti ne v njenem boju proti prekrškom, ki so v njeni pristojnosti (na primer terorizem, vsakovrstne mafijske dejavnosti ali prekupčevanje z mamili). Zgolj zastavljamo vprašanje meja policijske pristojnosti in pogojev, v katerih se izvršuje, predvsem v zvezi s tujci. Z ozirom na novo moč policij (državnih ali meddržavnih) se tu dotikamo enega najtežjih pravnih vprašanj, ki bi ga morali obdelati v prihodnji izdelavi naše Listine o mestih-zatočiščih in ga dolgoročno vpisati v neskončni boj: potrebno je omejiti moč in povsem zakonite pristojnosti tistega, kar mora ostati enostavna policijska administracija, strogo podrejena kontroli politične moči in instancam, ki bdijo nad spoštovanjem človekovih pravic in pravice do razširjenega azila. V tradiciji Benjaminovih opažanj, ki sem jih pravkar navedel, je že Hannah Arendt poudarila to naraščajočo in novo razsežnost moči sodobne policije v primeru novih beguncev. To je storila po pripombi glede anonimnosti in slave, ki bi ju morali še prav posebej upoštevati, v prvi vrsti v Mednarodnem parlamentu pisateljev:

»Edino slavna oseba lahko morebiti priskrbi odgovor na večno tarnanje beguncev vseh družbenih slojev, da 'nihče ne ve, kdo sem'. In drži, da so možnosti slavnega begunca večje, tako kot ima pes z imenom več možnosti za preživetje kakor potepuški pes, ki je zgolj navaden pes.

Nacionalna država, ki ni sposobna pripraviti zakona za tiste, ki so izgubili zaščito narodne vlade, je ta problem predala v roke policiji. Tedaj je policija v Zahodni Evropi prvič dobila polna pooblastila za delovanje po svoje, za neposredno nadzorovanje ljudi; na področju javnega življenja ni bila več instrument, namenjen spoštovanju in izvajanju zakona, temveč je postala neka vladajoča instanca, neodvisna od vlade in ministrov.« (*The Origins of Totalitarianism*, str. 287.)

Še predobro vemo, da je ta problem dandanes hujši kot kdajkoli prej, in lahko bi zbrali njegove indice. Proti sodnemu pregonu tega, kar od nedavnega imenujemo »prekršek iz gostoljubja«, se je v Franciji razplamtelo protestniško gibanje. Odgovornost zanj so prevzele organizacije, tisk pa je o tem na veliko poročal. V duhu in onstran tako imenovanega zakona »Pasqua«, prihaja sedaj na plano osnutek zakona »Toubon«, ki je v postopku obravnave v parlamentarnih skupščinah, v Narodni skupščini in v Senatu. Predlaga, da se kot teroristična dejanja oziroma kot »sodelovanje z zločinsko zvezo« obravnava vsako gostoljubje do »tujcev v iregularnem položaju« oziroma, povedano enostavneje, do tujcev »brez papirjev«. Ta osnutek v resnici zastruje natanko 21. člen slavne uredbe z dne 2. novembra 1945, ki je kot »kaznivo dejanje« že opredeljevala vsako pomoč tujcem v iregularnem položaju. Sedaj smo na tem, da kaznivo dejanje postane »teroristično dejanje«. Poleg tega pa se zdi, da je ta osnutek v protislovju s schengenskimi sporazumi (ki jih je Francija ratificirala), ki dopuščajo, da se pomoč »tujcu« »brez papirjev« oziroma v »iregularnem položaju« obsoja le v primeru, ko se lahko dokaže, da je ta pomoč »dobičkonosna«.

Termin »mesto-zatočišče« smo si nedvomno izbrali zato, ker ima vrednosti, ki so za nas in za vsakogar, ki *goji etiko gostoljubja*, zgodovinske. *Gojiti etiko gostoljubja* – mar ta izraz ni povrh vsega

tavtološki? Kljub vsem napetostim oziroma protislovjem, ki jo lahko zaznamujejo, kljub vsem sprijenostim, ki prežijo nanjo, še nismo vzgojili neke etike gostoljubja. Gostoljubje je kultura sama in ni ena izmed etik. Kolikor se *ethosa*, namreč prebivališča, doma, kraja družinskega prebivanja dotika kot na način tu-bitu, na način, da se navezuje na svoje in na druge, na druge kot na svoje oziroma kot na tujce, *etika je gostoljubje*, skoz in skoz je koekstenzivna z izkustvom gostoljubja, na kakršenkoli način ga že odpiramo ali omejujemo. Toda prav zavoljo tega razloga in ker bitu-sam pri sebi (sama ipseiteta) predpostavlja sprejem ali vključitev drugega, ki se ga poskušamo polastiti, ga nadzirati in obvladati glede na različne modalnosti nasilja, obstaja neka zgodovina gostoljubja, neka vselej možna izroditev zakona gostoljubja *nasploh* (zakona, ki lahko nastopa kot nepogojen) ter *nekih* zakonov, ki gostoljubje z vpisom v pravni red omejujejo in pogojujejo. In prav v tej zgodovini bi želel na zelo skromen preliminaren način izbrati nekaj orientacijskih točk v zvezi s tem, kar je tu za nas pomembno.

Zdi se mi, da se to, kar imenujemo mesto-zatočišče, v prvi vrsti ujema s presečiščem več tradicij ali več momentov v zahodnih, evropskih ali paraevropskih tradicijah. Po eni strani bomo v zvezi s tem v hebrejski tradiciji prepoznali mesta, ki so morala sprejeti in braniti tiste, ki so se vanje uspeli zateči, kadar jih je preganjalo zaslepljeno in maščevalno sodišče oziroma jih je za zločin, glede katerega so bili nedolžni (oziroma so bili njegovi avtorji proti svoji volji), preganjali tisti, ki ga besedila navajajo kot »krvnega maščevalca«. Ta mestna pravica do imunitete in gostoljubja je bila v svoji kazuistiki zelo dobro razdelana in temeljni tekst takšne jurisprudence je bil nedvomno tekst iz *Četrte Mojzesove knjige – Numeri*:⁸ Bog je tu zaukazal

8. *Numeri* (*Četrta Mojzesova knjiga*), 35, 9-32. Cf. tudi *Prva kroniška knjiga* 6, 42 in 52, kjer znova nastopi izraz »mesto zatočišče/zavetno mesto«, predvsem pa primerjaj Jozue 20, 1-9: »Vzamejo naj ga k sebi v mesto in mu dajo prostor, da bo prebival z njimi.«

Mojzesu, da ustanovi mesta, ki bodo, tako dobesedno pravi *Biblija*, »mesta zatočišča« ali »mesta azili«, in najprej, da ustanovi »šest mest zatočišč«, še zlasti za »tujce ali goste, ki prebivajo med njimi«. Tej hebrejski tradiciji mesta zatočišča sta se v francoščini posvetila dva izvrstna teksta in na tem mestu prav rad opozorim, da sta, ne oziraje se na generaciji, avtorja teh esejev filozofa, ki sta povezana z mestom Strasbourg, tem radodarnim mestom-mejo, mestom, ki je eminentno evropsko, ki je glavno mesto Evrope in prvo izmed naših mest zatočišč. Gre za razmišljanja, ki sta jih Emmanuel Lévinas leta 1982⁹ in Daniel Payot leta 1992¹⁰ naslovila natanko z »Mesta-zatočišča« oziroma »*O mestih zatočiščih*«. Po drugi strani pa bomo opazili srednjeveško tradicijo določene mestne suverenosti: mesto je lahko samo odločalo o zakonih gostoljubja, o določenih zakonskih členih, pluralnih in restriktivnih, torej tistih, za katere je menilo, da pogojujejo veliki zakon gostoljubja *nasploh*, ta zakon, ki je nepogojen, singularen in hkrati univerzalen in ki naj bi predpisoval, da se odprejo vrata vsakemu in vsaki, vsakemu drugemu, vsakemu prišleku, in to brez vprašanj, celo brez identifikacije, od koderkoli že prihaja in kakršenkoli že je. (Potrebno bi bilo preučiti to, kar se je imenovalo »*salvatio*« [*la sauveité*] in kar so dodeljevale cerkve, ki so bile oblikovane v nekaj, kar je bilo podobno mestu in kar je bilo namenjeno zagotavljanju imunitete beguncev oziroma zagotavljanju njihovega preživetja. Poleg tega bi bilo potrebno preučiti še »*auctoritas*«, ki je kraljem oziroma plemičem omogočala, da so svoje goste zaščitili pred vsakršnim zasledovanjem. Ali pa tisto, kar se je odvijalo med italijanskimi mesti, ki so bila v vojni, v času, ko je eno postalo zatočišče za pregnanca, begunca, izgnanca, ki je prihajal iz drugega mesta;

9. »Les villes-refuges«, v *L'Au-delà du verset*, Minuit, Pariz 1982, str. 51 sq. Natančneje branje tega teksta in, bolj splošno rečeno, interpretacijo mišljenja gostoljubja pri Emmanuelu Lévinasu poskušam podati v »Le mot d'accueil«, v *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Pariz 1997.

10. *Des villes-refuges, Témoignage et espacement*, Éd. de l'Aube, Pariz 1992, zlasti str. 65 sq.

mi pa, ki najprej pomislimo na pisatelje, se spomnimo Dantejeve preteklosti, njega so namreč izgnali iz Firenc in ga nato, če se prav spomnim, sprejeli v Ravenni.) Navsezadnje bi lahko prav na tem stičišču identificirali kozmopolitsko tradicijo, ki je skupna določenemu grškemu stoicizmu in pavlovskemu krščanstvu, kozmopolitsko tradicijo, ki jo je tradiralo že razsvetljenstvo in ki ji bo Kant nedvomno podelil njeno najstrožjo filozofsko formulacijo v svojem slovitem *Tretjem dokončnem členu večnega miru*: »Kozmopolitsko pravo bodi omejeno na pogoje splošnega gostoljubja«. Tukaj ni mesto za analiziranje tega pomembnega člana in izjemne zgodovine, ki jo prinaša s seboj in jo povzdiguje, ne da bi jo imenoval. Stoiški kozmopolitizem je nasledil Ciceron; pavlovsko krščanstvo znova spodbudi, radikalizira in dobesedno »spolitizira« prve zapovedi vsake abrahamske religije, od denimo tistega »Odprite vrata« Izaija – ki je vsekakor preciziral restriktivne pogoje gostoljubja, namreč »utrjeno mesto«, »neizprosno mesto«, njegovo »blaginjo« oziroma njegovo »varnost« (26, 2). Sveti Pavel daje tem pozivom ali tem ukazom njihova sodobna imena. To so prav tako teološko-politična imena, saj izrecno označujejo državljanstvo ali svetovno so-državljanstvo: »Potemtakem niste več tujci in priseljenci, temveč sodržavljeni svetih in domačini pri Bogu« (*Pismo Efežanom* 2, 19-20). V tem stavku se »tujci« (*xenoi*) prevaja tudi z »gosti« (*hospites*); in izraz »priseljenci« ter celo »imigranti« označuje kot »*paroikoi*« tako soseda kakor tudi, z vidika, ki je tu za nas zelo pomemben, tujca, ki v nekem mestu prebiva brez politične pravice; modificiram in mešam več prevodov, se pravi tudi Choraquijev prevod, vendar pa bi morali tu podrobneje analizirati politične zastavke in teološke implikacije teh semantičnih vprašanj; Grosjean-Léturmyjev prevod, ki je izšel v *Bibliothèque de la Pléiade*, bi lahko denimo dobesedno naznačil prostor tistega, kar interpretiramo kot »mesto-zatočišče«, če bi mesto to moralo ostati za vedno, a prav v tem je vprašanje, ki bi ga želel tukaj zastaviti, namreč sekularizirana verzija tega pavlovskega kozmopolitizma: »Potemtakem niste več tujci v nekem kraju (*xenoi, hospites*), ste sodržavljeni svetih,

ste iz Božje hiše (*sympolitai ton agion kai oikeioi tou theou; cives sanctorum, et domestici Dei*).«

V trenutku, ko Kant v tem duhu razsvetljenstva, na katerega se sklicujemo, formulira kozmopolitsko pravo, ga ne omeji zgolj na »pogoje univerzalnega gostoljubja«. Slednjemu pripiše dve meji, ki za nas nedvomno umestita nek prostor za refleksijo in morda za transformacijo oziroma napredek. Kateri sta ti meji?

Videti je, da Kant sprva *brez mere* razširi kozmopolitsko pravo na univerzalno gostoljubje. Gre za pogoj večnega miru med vsemi ljudmi.¹¹ Izrecno ga definira kot *naravno pravo*.¹² Slednje bi bilo torej v svojem temelju izvorno, ni ga možno predpisati in odtujiti. Tako kot takorekoč vselej v primeru naravnega prava, lahko tukaj prepoznamo poteze neke sekularizirane teološke dediščine. Vse človeške kreature, vsa z razumom obdarjena končna bitja so bratsko dobila »pravico do skupne posesti zemeljske površine«. ¹³ Načeloma se torej nihče ne more legitimno polastiti omenjene površine (kot take, kot *površinske*) in na ta način prepovedati dostopa nanjo nekemu drugemu človeku. Če se Kant precej posveča temu, da bi natančno opredelil, da se ta dobrina oziroma to skupno mesto razprostira po »zemeljski površini«, potem to nedvomno počne zato, da bi od sveta oziroma sferične in končne zemeljske oble ne odtegnil nobene točke (mondializacija in globalizacija), saj tu neskončna disperzija ostaja

11. »Tako morejo oddaljeni deli sveta mirno med seboj navezati stike, ki utegnejo slednjič postati javni in zakoniti ter naposled človeškemu rodu vse bolj približati kozmopolitsko ureditev. [...] Kadar bo tedaj (ožje ali širše) občestvo med narodi Zemlje tako splošno zavladovalo, da se bo kršitev prava na *enem* kraju čutila na *vseh*. Tedaj ideja kozmopolitskega prava ne bo več sanjarija in pravna ekstravagantnost, temveč potrebno dopolnilo nenapisanega zakonika, tako državnega kakor mednarodnega prava, glede javnega človeškega prava nasploh in tako glede večnega miru. Le pod tem pogojem si smemo laskati, da se mu zlagoma bližamo.« (Immanuel Kant, »K večnemu miru«, v Immanuel Kant, *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 70 in 72.)

12. »Negostoljubje morskih obrežij [...] ali negostoljubje peščenih puščav [...] torej nasprotuje naravnemu pravu (*dem Naturrecht zuwider*).« (*Ibid.*, str. 69 in 70.)

13. *Ibid.*, str. 69.

nemožna; predvsem pa to počne z namenom, da bi iz sveta izključil tisto, kar *se dviguje, se gradi oziroma se povzdiguje iznad* tal: habitat, kultura, institucija, država ipd. Vse tisto, kar – čeravno so to tla – niso več tla, in četudi temelji na zemlji, ne sme biti brezpogojno dostopno vsakemu prišleku. Kant lahko zahvaljujoč pogoju te stroge razmejitve (ki ni drugega kot vzpostavitev meje kot državne meje, naroda, države, javnega ali političnega prostora) sedaj deducira *dve* konsekvenci in vpiše *dve* drugi mreži, o katerih bomo poskušali razmišljati jutri.

1. Najprej izključi gostoljubje kot *pravico do bivanja (Gastrecht)*; omeji jo na *pravico do obiska (Besuchsrecht)*. Pravica do bivanja bi morala biti predmet posebne pogodbe med državami. Kant na ta način definira pogoje, ki bi jih morali podrobneje interpretirati, če hočemo dognati, kaj z njimi početi:

»... ne govorimo o človekoljubju, temveč o *pravu, in gostoljubje (Hospitalität (Wirtbarkeit))* pomeni pravico tujca, da ne ravnamo z njim sovražno, če pride na naše ozemlje. Smemo ga zavrniti, če to ne bi pomenilo njegove pogube, a dokler je na svojem mestu miren, se do njega ne smemo obnašati sovražno. Tujec se ne more sklicevati na *pravico do gostoljubja* (to bi zahtevalo posebno dobronamerno pogodbo, po kateri bi za nekaj časa postal domačin (*Hausgenossen*)), temveč na *pravico do obiska*, ki jo imajo vsi ljudje, da se ponudijo družbi na osnovi pravice do skupne posesti zemeljske površine, na kateri se, ker gre za oblo ploskev, ne morejo razhajati v neskončnost, temveč se morajo slednjič le prenašati med seboj, prvotno pa nima glede prebivanja na nekem kraju nihče več pravice od drugega.«¹⁴

Prav ta omejitev pravice do bivanja, kakor tudi tisto, zaradi česar je ta pravica odvisna od pogodb med državami, je med drugim bržkone tisto, kar bi za nas ostalo sporno.

2. Ko Kant tukaj gostoljubje v vsej njegovi strogosti označi kot pravico (kar je v mnogih ozirih napredek), tej pravici nato na enak

14. *Ibid.*, str. 69.

način določi pogoje, zavoljo katerih je odvisna od državne suverenosti, predvsem kadar gre za *pravico do bivanja*. V tem primeru gostoljubje pomeni *publiciteto* javnega prostora, kar v kantovskem smislu vselej velja za razsežnost pravnega; gostoljubje mesta oziroma zasebno gostoljubje pogojujeta in nadzorujeta zakon in državna policija. To je zelo pomembno, še posebej za »prekrške iz gostoljubja«, o katerih smo govorili maloprej, vendar je prav tako pomembno za suverenost mest, na katero merimo in katere koncept je dandanes vsaj toliko problematičen kot v Kantovih časih.

Vsa navedena vprašanja ostajajo nejasna in zahtevna, tega ne smemo niti prikriti niti se ne smemo pretvarjati, da se nam zdijo za trenutek obvladljiva. Gre za to, da izvemo, kako pravico spremeniti in ji omogočiti napredek. In da izvemo, če je ta napredek možen v zgodovinskem prostoru, ki se nahaja *med* zakonom brezpogojnega gostoljubja *nasploh*, *a priori* ponujenega slehernemu drugemu, slehernemu prišleku, *kdorkoli že to je*, in *določenimi* pogojenimi zakoni pravice do gostoljubja, brez katere bi zakon brezpogojnega gostoljubja *nasploh* lahko ostal pobožna želja, neodgovoren, brezobličen in neučinkovit ter takšen, da se lahko na vsakem koraku izrodi.

Gre torej za *izkustvo in eksperimentiranje*. Naše *izkustvo* mest-zatočišč potemtakem ne bi bilo le tisto, kar brez nadaljnjega mora biti, namreč urgentni odgovor, točen odgovor, v vsakem primeru bolj točen kot obstoječa pravica, takojšen odgovor na hudodelstvo, nasilje, preganjanje. To izkušnjo mest-zatočišč si zamišljam tudi kot povod, povod za razmislek, in ob *eksperimentiranju* z neko prihodnjo pravico in neko prihodnjo demokracijo gre zopet za azil oziroma gostoljubje. Do praga teh mest, teh novih mest, ki bi bila nekaj drugega kot »nova mesta«, določena ideja kozmopolitizma, *neka druga*, morda še ni prispela.

- Pač – prispela je...
- ...torej je morda še nismo prepoznali.

Prevedla Simona P. Grilc.

ETOS FILOZOFKEGA RAZISKOVANJA

Cilj naslednjih razmišljanj je orisati duhovno fizionomijo Walterja Benjamina.* Z njimi naj bi izpostavili tiste poteze, ki so se ohranile skozi vse spremembe materije in predmetov njegovega mišljenja. Spraševati se po tovrstnih stalnicah nikakor ne pomeni potrjevati – kot je to imenoval Scholem – »legende o jasni razvojni liniji v Benjaminovem delu«;¹ pomeni le, da hočemo dognati tiste primarne motive, ki so bili v njegovem delu od samega začetka temeljni in vseskozi navzoči. Gre torej za *etos* dela – ne za kateri koli *telos*, ki bi lahko bil vedno le sad naknadnih interpretacij.

Spremembam v Benjaminovem mišljenju pa se raziskava kljub temu ne sme izogniti. Tem bolj moramo upati, da bo prav tam, kjer se take spremembe pojavijo, vidno tisto trajno v menjavi, ki šele zagotavlja notranjo enotnost nekega življenjskega dela in česar se je Benjamin nedvomno zavedal.

Gradivo raziskave morajo zato tvoriti avtorjeve lastne izjave in predvsem programski teksti o metodičnem in o utemeljitvi metodičnega. Teh tekstov ni veliko; njihova razvrstitev bo glede na namige izhajala iz predhodnega. Sicer pa je za interpretacijo tekstov potrebno poseči po pismih, predvsem pismih prijatelju Gerhardu Scholemu, in po dnevnikih. Ne glede na to pa imajo na javnost naslovljena dela absolutno prednost. – Začel bom z izrednim programskim tekstom

* Prevedeno po Günter Hartung, »Das Ethos philosophischer Forschung«, objavljeno v zborniku *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Reclam-Verlag, Leipzig 1992, str. 14-51.

1. Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, v *Zur Aktualität Walter Benjamins*, ur. Siegfried Unseld, Frankfurt na Majni 1972, str. 89.

kasnejšega obdobja in se od tod vračal k začetkom in izvorom Benjaminovega dela.

Konec leta 1937 se je Benjaminu ponudila priložnost, da v švicarski konservativno-antifašistični reviji *Maß und Wert* predstavi delo emigriranega Inštituta za socialno raziskovanje [Institut für Sozialforschung]. Članek, ki je bil zasnovan pod naslovom *Ein deutsches Institut freier Forschung*, se je moral odzvati na zahteve urednika Ferdinanda Liona, prva in vrhovna izmed njih pa se je glasila: »[besedilo] ne sme biti komunistično« (III, str. 681). To je Benjaminu spodbudilo, da se je strogo izogibal »pojmom 'materializem' in 'dialektika'« (III, str. 684). V zakup je vzel redakcijske prepovedi in neizogibno zapleteno strategijo teksta, saj je v zameno za to dobil priložnost, da prvič pred »izobraženim meščanstvom« (III, str. 682) eksilnih dežel spregovori o osrednjih »metodoloških vprašanjih«, ob katerih obravnava je bil prepričan, da je enakega mnenja kot člani Inštituta: Horkheimer, Erich Fromm, Herbert Marcuse ali Wiesengrund Adorno. V zadostni meri je lahko ponazoril, ne da bi pri tem omenil Marxovo ime, »soodvisnost [...] z realistično smerjo evropske filozofije [...], kot se je razvila v 17. stoletju predvsem v Angliji, v 18. stoletju v Franciji in v 19. stoletju v Nemčiji. Hobbesu in Baconu, Diderotu in Holbachu, Feuerbachu in Nietzscheju je bila predočena družbena daljnosežnost njihovih raziskav«. (III, str. 519.) Prav ta zavest daljnosežnosti 'realističnega' raziskovanja v sedanosti je določala metodološki položaj, ki ga je Benjamin v celoti pripisoval članom Inštituta:

Obravnavano je mogoče le stežka prikazati kot nauk, nikakor pa ga ni mogoče prikazati kot sistema. Še najbližje se zdi kot izraz vseh razmišljanj prežemajočega, neodtujljivega izkustva. Ta pomeni, da metodična doslednost, v kateri znanost išče svojo čast, svoje ime zasluži le takrat, ko opravljeni eksperiment vključuje v svoje obzorje ne le v odmaknjenem prostoru laboratorija, temveč tudi pod vedrim nebom zgodovine. (III, str. 519.)

Vsebinsko teh stavkov bi zgrešili, če bi v njih zaznali le odnos teorija-praksa, kot sta ga pod različnimi obeležji zagovarjala tako marksizem-leninizem sovjetskega kova, kot tudi ameriški pragmatizem. Pred zmotno bi moralo opozoriti že zavračanje samih nauk in systemskega mišljenja; še bolj pa vztrajanje pri – na glavno mesto stavka emfatično potisnjenem – nadosebnem »izkustvu«. Z njim se pojavi ključni pojem Benjaminovega mišljenja, ki ob anticipaciji zahteva kratko interpretacijo.

Benjamin je sam v zapisu, ki je nastal okoli leta 1930, preudarjal, zakaj je ta beseda, proti kateri je »v nekem zgodnjem spisu mobiliziral vse uporniške sile mladosti [...], tedaj postala nosilni element v številnih njegovih rečeh« (II/3, str. 902). Tisti zgodnji napad (iz leta 1913), ki je »besedo [prebodel], ne da bi jo uničil«, je bil naperjen proti kompromisarskemu izkustvenemu pojmu »filistra« in mu je imensko »v samem sebi osnovanega velikega in smiselnega« (II/1, str. 55) nasprotoval, ker je očitno izviral iz klasičnega nemškega idealizma. Proti filistru se je celo navajalo »resnično, dobro, lepo« (II/1, str. 55) iz Goethejevega spisa *Epilog zu Schillers Glocke*. »Filister [...] ni nikoli doumel, da obstaja kaj drugega kot izkustvo, da obstajajo – neempirične – vrednote, ki jim služimo [...]. Poznamo pa drugo, ki nam ne daje ali jemlje izkustva: da obstaja resnica, četudi je bilo vse, kar je bilo mišljeno do tedaj, pomota. Ali: da je potrebno biti zvest, četudi do tedaj nihče ni bil.« (II/1, str. 55.) Vendarle je v enaki meri, v kateri je z idealnimi postavitvami učinkujočo aksiologijo izpodrinilo stvarno mišljenje, katerega cilj je zunajsubjektivna bit resnice, tudi pojem izkustva moral postati osrednja kategorija.

Nedvomno je bil potem to, kot je bilo najkasneje pojasnjeno leta 1917, »višji pojem izkustva«, ki je imel s pojmom filistra prav tako malo opraviti, kot je imel opraviti s tistim pojmom, ki so ga Kant in novokantovci povzeli po »znanostih in posebej po matematični fiziki« (II/1, str. 158). Njegovih izvorov Benjamin ni iskal in našel le v samem sebi, temveč tudi pri »avtoritetah«, kakršna je Hölderlin – »ne v smislu, da bi se jim morali nekritično podrediti, temveč kot

duhovne sile, ki so bile izkustvu sposobne dati veliko vsebino« (II/1, str. 159) –, ki jim je torej ustrezalo edino zблиžanje v »komentarju«, »Višji pojem izkustva« naj bi »področje izkustva v njegovi celotni prostosti in globini odprl spoznanju (II/1, str. 160). Bistveno na njem je bil odnos do »čiste«, ne do »empirične zavesti« (II/1, str. 158), in s tem odmet vsega, kar se nanaša na subjekt in objekt (II/1, str. 162 f.), tako da se njegova vsebina oblikuje z odnosi druge vrste med ljudmi in resničnostjo, odnosi obojestranskega občutenja in sprejemanja, sporazumevanja in odgovarjanja, da, izmenjujočega identificiranja, kakršno je bilo do tedaj izraženo le v mistiki.

Če hočemo razumeti Benjamina, potem moramo nujno upoštevati veliko, nikoli izgubljeno bližino z mistično tradicijo – seveda tudi in ob tem vedno istočasno vztrajno prizadevanje za eksaktno filozofsko utemeljitev. Spis *Über das Programm der kommenden Philosophie [O programu bodoče filozofije]*, ki je v največji meri nastal v novembru leta 1917, je prav to utemeljitev postavil za nalogo, namreč: »lotiti se spoznavnoteoretične utemeljenosti višjega pojma izkustva pod tipiko kantovskega mišljenja« (II/1, str. 160). Jasno se je potrdila bližina z mistiko v domnevi, da bo imelo »fiksiranje pri Kantu nepoznanega pojma identitete [...] nemara veliko vlogo v transcendentni logiki«, ker naj bi bil ta pojem »morda resnično primeren«, »da bi področje spoznanja avtonomno utemeljili onstran terminologije subjekta–objekta« (II/1, str. 167). »Višje izkustvo«, odstopajoče od kantovskega pojma izkustva, ki je bil zaznamovan z »religiozno in zgodovinsko slepoto razsvetljenstva« (II/1, str. 159), je poistoveteno z »metafizično navdanim izkustvom« (II/1, str. 160), celo neposredno z »bodočo metafiziko« (II/1, str. 160) samo.

To izkustvo torej zajema tudi religijo, namreč kot tisto resnično, pri čemer nista niti bog niti človek objekt ali subjekt spoznanja, vsekakor pa to izkustvo sloni na čistem spoznanju, kot njegovo utelešenje, kakor si lahko in mora le filozofija zamišljati boga. (II/1, str. 163.)

Kot lahko vidimo, je bila v tem času znotraj spektruma mistiki bližnjega izkustva še vedno poudarjena zgolj spiritistična in metafizična plat. Poskus *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* [O jeziku kot takem in o človeškem jeziku] (november 1916), ki predhodi filozofskemu spisu *Programm*, ni glede tega puščal nobenega dvoma.

Ni dogodka ne stvari, ne v živi ne v neživi naravi, ki ne bi bila nekako deležna jezika, saj je vsakomur bistveno, da sporoča svojo duhovno vsebino. [...] Nepretrgani tok tega sporočanja teče skozi vso naravo, od najnižjega bitja vse do človeka in od človeka k Bogu. Človek se sporoča Bogu skozi ime, ki ga daje naravi in sebi enakim (z lastnim imenom), in naravi daje ime po sporočilu, ki ga dobi od nje, zakaj tudi vsa narava je prežeta z brezimnim in nemim jezikom, reziduom stvariteljske božje besede, ki se je ohranila v človeku kot spoznavajoče ime in plava nad njim kot sodba. [...] Vsak višji jezik je prevod nižjega, vse dokler se v poslednji jasnosti ne razgrne božja beseda, ki je enost tega jezikovnega gibanja.²

Po letu 1924 se je zanimanje popolnoma preusmerilo na naturalni konec spektruma in na materialistične načine obravnavanja, vendar pa pri tem ni v celoti opustilo ali zapustilo prostora »izkustva«. Ador nova lepa označitev Benjaminovega pojma izkustva je ustrezna, saj avtor ni poznal mladega Benjamina in je komajda bral njegove spise, v polnem obsegu le kasnejši različici. »Njegovi stavki se ne sklicujejo na razodetje, temveč na tip izkustva, ki se je od splošnega razlikovalo edino po tem, da ni upoštevalo omejitev in prepovedi, ki se jim zaznamovana zavest sicer uklanja [...]. Prav tako malo kot čutno srečo, ki jo tradicionalna morala dela zavrača, Benjaminovo mišljenje dopušča, da se njen duhovni nasprotni pol, odnos do absolutnega, prepove [...]. Vse, pred čemer se sicer norme izkustva trmasto zapirajo, naj bi skladno z Benjaminovim impulzom pripadalo izkustvu le, če

2. Slovenski prevod v Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 19 in 34.

vztraja pri lastni konkretnosti, namesto da bi ga, njen nesmrtni del, razpršil s tem, ko ga podvrže shemi abstraktno splošnega.«³ (V prostoru mističnega izkustva je razen tega doma tudi Benjaminov pojem aure. Upravičeno doleti Brechta tista zanj neprijetna usoda, ki je izkusila materialistično preinterpretacijo in novo interpretacijo: »izpeljava aure kot projekcije nekega družbenega izkustva med ljudmi v naravo: ta pogled bo odvrnila« [I/1, str. 670] in ga pripisala »mistiki«.)⁴

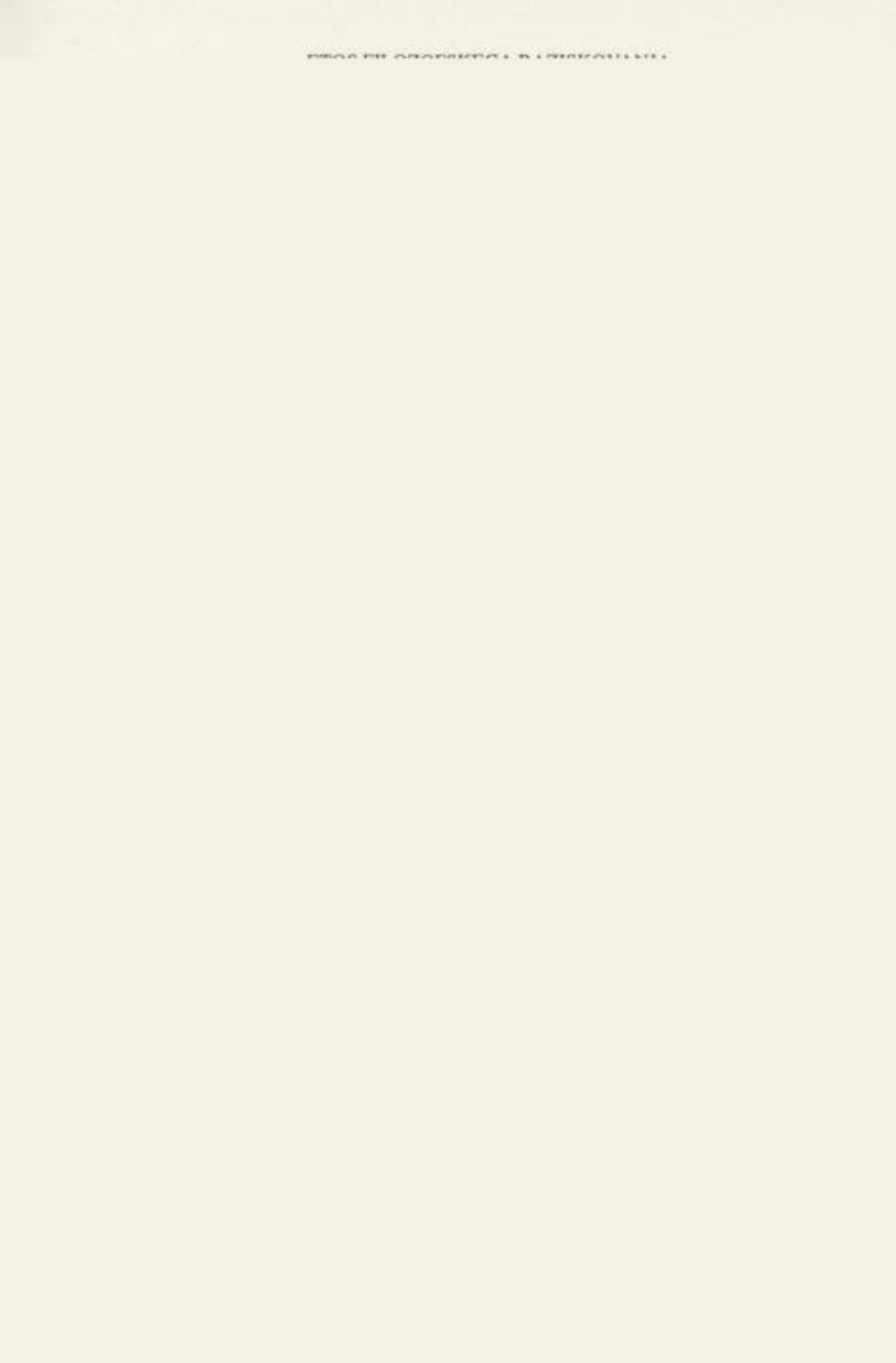
Pojem izkustva je končno, kakršen je izšel v objavi 1937/1938, zmogel pokriti celoten spekter. Ni vključeval le globokega družbeno-političnega angažiranja, temveč tudi rezultate tega dolgoletnega raziskovalnega dela, tako da je lahko postal neposredna podlaga metodičnemu.

Obremenjujoče in vznemirjajoče pri izjavah o 'celotno razmišljajne prežemajočem izkustvu' je, v nasprotju s tradicionalnim znanstvenim razumevanjem, v nerešljivi povezanosti med 'metodično strogo znanostjo' na eni in 'ravnanjem v svobodnem prostoru zgodovine' na drugi strani.

Znanost, vsaka znanost, mora potemtakem, če hoče postopati strogo metodično, če torej hoče svoje predpogoje kot vsak svoj korak spoznavno teoretično utemeljiti, svoj strokovni laboratorijski prostor stalno transcendirati in se sklicevati na univerzalno obzorje. 'Eksperiment v neodvisnem prostoru zgodovine' je nedvomno potrebno razumeti kot šifriran izraz za revolucionarno družbeno spremembo. Le da tudi tukaj ne smemo prevzeti preprostega odnosa subjekt-objekt. Pojem eksperimenta korelira s pojmom izkustva; vključuje denimo poskuse z mamili, ki jih je Benjamin med leti 1927 in 1934 pod znanstvenim nadzorom izvajal na sebi, in na splošno pomeni, da se mora resnični raziskovalec odpovedati vsaki kontemplativni

3. Theodor W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, ur. Rolf Tiedemann, popravljena in dopolnjena izdaja, Frankfurt na Majni 1990, str. 35 f.

4. Günter Hartung, *Zur Benjamin – Edition*, II. del. V *Weimarer Beiträge* 36/1990, zvezek 6, str. 982.



Potrebni so bili težki pretresi, ki jih je povzročil izbruh vojne leta 1914 in teden dni kasneje samomor prijatelja Fritza Heinleja, da je na mesto dovtetnosti za 'čisti duh' stopila pripravljenost za njegovo sprejemanje in na mesto čutene 'abstraktnosti' konkretni predmeti raziskave. Komajda si lahko v vsej razsežnosti predstavljamo pomen obeh dogodkov za dvaindvajsetletnika. Nepreklicno sta zaključila čas mladosti in mladostne svobode; še *Berliner Chronik* (1932) je koncipirana na njima kot na perspektivnem stičišču. Nedvomno moramo tu iskati mesto izvorne produkcije.

Benjamin sam je 25. aprila 1930 v izpovednem pismu Scholemu govoril o »v mojem dvaindvajsetem letu [postavljenih] veličastnih temeljih, na katerih naj bi se takrat zgradilo »celotno življenje« (Pisma, str. 513). Izjava lahko meri le na dve medsebojno korespondirajoči deli, ki sta nastali kmalu po tistem časovnem obdobju in predstavljata najpomembnejši rezultat vojnih let 1914/1915: *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin in Das Leben der Studenten*.

Prve mesece po izbruhu vojne – »preden je še stoti padel, je udaril v našo sredino. Moj prijatelj je umrl. Ne v bitki. Uspeval je na polju časti, kjer se ne pade. Sledili so meseci, o katerih ne vem ničesar več« (II/2, str. 623) – se je študent posvetil »mojemu prvemu večjemu delu, poskusu razlage dveh Hölderlinovih pesmi, ki je bilo posvečeno njemu, mojemu prijatelju« (II/3, str. 1431) in v »estetičnem komentarju« (II/1, str. 105) je v celoti vzknila osebna izpoved.

Zato moj genij, vstopi le »čist v življenje in ne skrbi! 'Življenje' je tu izven pesniškega obstoja, v novi verziji ni predpogoj, temveč predmet z močno svobodo uresničenega gibanja: pesnik *stopa* v življenje, ne oddaljuje se od njega. Uvrščanje ljudstva v tiste življenjske predstave prvotne verzije se je sprevrglo v usodno povezanost živečih s pesnikom. »Naj ti bo po meri vse, kar se zgodi.« (II/1, str. 116.)

Poleg tega izrednega prvotnega spisa je tvoril med junijem 1914 in julijem 1915 nastali in kasneje dvakrat ponatisnjeni spis *Das Leben der Studenten* točen pendant. Svojo končno obliko je dobil prav tako

pod vtisom katastrof avgusta 1914. Vanj se ne stekajo le prejšnji govori za *Freie Studentenschaft* [Svobodno študentovstvo], temveč tudi nepreklicni zasuk od študentskega in vsakega drugega mladinskega gibanja. »Mi vsi«, piše Benjamin oktobra 1914 prijatelju Ernstu Schoenu, »hranimo zavest s tem: da je bil radikalizem tako zelo neka gesta, da bi nam trši, čistejši, nevidnejši ne mogel ubežati« (*Pisma*, str. 119). Za nek tak, trdo in čisto s konkretnimi stvarnimi jedri povezan radikalizem, kot se je istočasno potrdil v komentarju o *Hölderlinu*, je spis *Studenten* postavil teoretični temelj. To je storil v obliki življenjskega programa, kakršnega Benjamin ne bo še enkrat zasnoval. V veljavi bo ostal tako dolgo, dokler se ne prične »sedem let oklevanja« (*Pisma*, str. 513), omenjenih v pismu iz aprila 1930, dokler torej ne pride do življenjske krize in prelomnice v letih 1923/1924. Ne glede na to pa nekatera določila, ki so sprejeta v njem, ne bodo nikoli izgubila veljavnosti.

V spisu *Das Leben der Studenten* prvič nastopita povezovanje in sklepanje [*Bogenspannung*], ki sta značilna za Benjaminova zrela dela: z uvodnim, na filozofske predpogoje usmerjenim odstavkom se sklada sklepni del, ki odpre pogled na ravnanje, usmerjeno v prihodnost: vmesnemu glavnemu delu je zaupana kritična stvarna analiza, iz katere izhajajo zahtevki za oblikovanje življenja. Interpretacija spisa bo to vzela za izhodišče, da bi se nato posvetila filozofskemu temelju.

»Na življenje študentov se nanaša vprašanje po njegovi zavestni celoti« (II/1, str. 75). Take celote ne moremo najti, dokler gledamo na študij kot na sredstvo za zunaj obstoječe smotre in na študentski čas le kot na prehod do poklica in službe. Namesto tega moramo dojeti življenje na visoki šoli kot veliko »nalogo«, ki jo moramo šele opraviti in ki konvergira s Fichte–Humboldtovo univerzitetno idejo: »osnovati skupnost spoznavajočih, namesto korporacije uslužbencev in študirajočih« (II/1, str. 76). Da bi »preverili duhovno vrednost neke skupnosti«, pa obstaja »zelo preprost in zanesljiv kriterij«,

namreč vprašanje: »Ali se v njej izraža totaliteta tvorca, ali je zanj zadolžen celotni človek, je zanj celotni človek nepogrešljiv?« (II/1, str. 77.) Sodobna univerzitetna razmerja tega kriterija nikakor ne morejo izpolniti, prav tako ne – ne več – študentske korporacije, celo »t.i. svobodno – študentske organizacije« ne, ker vse zahtevajo le nekaj fragmentarnega, saj je cilj njihovega etosa v najboljšem primeru razširjanje ali popularizacija znanja, ne pa velika in čista »ideja znanja« sama. Nasprotno:

Ker »znanost z življenjem nima opravka«, mora zato izključno oblikovati življenje tistega, ki ji sledi. [...] Kajti znanost, glede na njeno bit, ne dopušča nikakršnih lastnih rešitev, raziskovalca zadolžuje, na določen način vedno kot učitelja, nikoli v državnih oblikah kot zdravnika, jurista, visokošolskega učitelja. (II/1, str. 76.)

Svojo dolžnost lahko znanost izpolni le, kadar se ne omejuje le na izgradnjo in posredovanje strokovnega znanja, temveč goji aktiven stik z življenjem izven visoke šole – vsekakor z »globljim življenjem« (II/1, str. 82), ki bi moralo vključevati tudi 'množico izključenih' in 'spečih'. Da bi to izpolnila, bi bilo potrebno univerzalno duhovno obzorje, ki bi ga lahko nudila le filozofija; vendar ne akademsko etablirana, »z določili omejena znanstvena strokovna filozofija«, temveč nova, drugačna, »z metafizičnimi vprašanji Platona, Spinoze, romantikov in Nietzscheja«. Če se skupnost ustvarjalnih ljudi navezuje na tako obzorje, povzdigne s tem »vsak študij v univerzalnost: v obliki filozofije« (II/1, str. 82). Iz tega lahko končno izpeljemo najvišjo nalogo študentskega življenja:

Študentovstvo bi v njegovi ustvarjalni funkciji smatrali kot veliki transformator, ki bi nove zamisli, ki so se zbujele prej v umetnosti, prej v družbenem življenju kot pa v znanosti, preusmeril v znanstvena vprašanja s filozofskim nazorom. (II/1, str. 83.)

Lahko je uvideti, da so se daljnosežne ugotovitve spisa *Studenten* manj ravnale po še tako idealno pojmovanem študentskem statusu

in bolj po pojmu znanosti, ki je moral biti nad življenjem visokošolskega učitelja in raziskovalca. Od zamisli »čistega študija« se bo Benjamin kasneje oddaljil; ustrezno distanco izpričuje že ironični pridevnik »veličasten« v izpovednem pismu aprila 1930. Podobno bo izrečena kritika v eseju *Kafka*, ko se bo »študij« povezoval z »velikimi pravili askeze« (II/2, str. 434) in se mu bo pripisovala smer »preobrata«, »ki spreminja bivanje v besedo« (II/2, str. 437). Benjamin je že v *Trauerspiel* [Žaloigra] podvomil v »čisto« vednost (I/1, str. 402); v spisu *Studenten* je zelo dobro občutil nujnost dopolnitve vizirane preusmeritve 'novih zamisli' iz 'družbenega življenja' v znanost tudi z nasprotnim gibanjem: znanosti v življenje.

Vendar to ni ničesar spremenilo v odnosu sodelovanja med znanostjo in filozofijo, kot je bilo to prvič opredeljeno v *Leben der Studenten*. Od vsakega pravega miselnega dosežka se je pričakovalo prepletanje obeh; univerzalno filozofsko obzorje naj bi se zgradilo v soodvisnosti z znanstvenim razreševanjem. Seveda ni bilo mišljeno sodelovanje med poklicnimi filozofi in poklicnimi znanstveniki na temelju delitve dela, temveč združitev različnih vlog, ki bi morale biti udejanjene v vsakem raziskovalcu. Dejstvo, da je Benjamin v svojem delu občasno poudarjal različne stvari, ne upraviči ločevanja njegovih 'filozofskih' spisov od 'esejističnih' ali 'kritičnih'.

Kot je znano, je Benjamin dolgo upal, posebej v letih pred disertacijo, da bo lahko nadgradil aspekt univerzalnosti in ga izpeljal v lastno, v sebi zaključeno predstavitev. Pojem, ki je zadano nalogo orisal, se je imenoval »sistem«; pomenljivo se je najprej pojavil v filozofskem uvodu v spisu *Studenten*.

Edina pot obravnavanja zgodovinskega mesta študentovstva in visokošolstva je sistem. Dokler za to niso dani vsakovrstni pogoji, preostane le, da tisto prihodnje iz njegove popačene oblike v sedanjosti osvobodimo skozi spoznanje. (II/1, str. 75.)

'Še ne dani pogoji' so imeli dvojno naravo: po eni strani je 'področje izkustva v njegovi celotni globini in prostosti', in sicer kot v sebi

razčlenjeni, kvalitativno naraščajoči kontinuum, moralo postati dostopno;

hkrati je bilo po drugi strani potrebno, izhajajoč iz sistema Kantovih *Kritik*, ustvariti nov pojem izkustva, ki bi dovoljeval, da izkustvo kot »sistematična specifikacija« (II/1, str. 162), kot »enotna in kontinuirana raznovrstnost spoznanja« (II/1, str. 168) postane apriorna gotovost. Rešitev »dvojne naloge« – stvaritev novega pojma spoznanja in nove predstave o svetu« (II/1, str. 160) – bi bila identična s »sistemom«. »Tem bolj nepredvidljivo in drzno se napove razvoj bodoče filozofije, tem globlje in krčevito si mora prizadevati za gotovost, katere kriterij je sistematična enotnost ali resnica« (II/1, str. 158).

Ob tem je bila sama filozofska naloga, to pomeni spoznavno teoretska utemeljitev, orisana v spisu *Über das Programm der kommenden Philosophie*. Ob njegovem koncu se stekajo misli predhodnega spisa *O jeziku kot takem...*; in sicer glede »dejstva«, »da imajo vsa filozofska spoznanja svoj edini izraz v jeziku in ne v formulah ter številih« in da se »sistematična prevlada filozofije nad vsemi znanstvi kot tudi nad matematiko konec koncev lahko uveljavi« (II/1, str. 168).

Ob refleksiji jezikovnega bistva spoznanja bo pridobljeni pojem o njem ustvaril korespondirajoči pojem izkustva, ki bo zajel tudi področja, katerih sistematična umestitev se Kantu ni posrečila. Kot njeno najvišje moramo imenovati področje religije. S tem lahko končno v besedi izrazimo zahtevo bodoči filozofiji: na podlagi kantovskega sistema ustvariti pojem spoznanja, s katerim se ujema pojem izkustva, katerega nauk je spoznanje. Tako filozofijo bi lahko označili v njenem splošnem delu kot teologijo ali pa bi bila tej, če morda vključuje filozofske elemente, nadrejena. (II/1, str. 168.)

Zakaj Benjamin svojega sistema ni dokončal, se pravi, ga pripeljal do zaključene jezikovne oblike, se z gotovostjo ne da reči. Očitno pa so mu izdelane prolegomene zadoščale za gotovost filozofskega

obzorja, ki zagotavlja resničnost raziskanega konkretnega izkustva. »Kajti univerzalni filozofski interes«, se glasi v spisu *Programm*, »je vedno istočasno cilj neomejene veljave spoznanja in gotovosti časovnega izkustva, ki ga opazujemo kot njegov bližnji, če ne edini predmet« (II/1, str. 158). Četudi neizpeljan, je Benjaminov sistem – »kot zasnova opisa sveta, kakor jo je podal Platon z naukom o idejah, Leibniz z Monadologijo, Hegel z dialektiko« (I/1, str. 212) – potrdil veljavnost. Ko se je naposled dokončno izgubilo upanje glede neposredne predstavitve resnice z njeno »anticipacijo v sistemu« (I/1, str. 208), je do tega pomenljivo prišlo v *Erkenntniskritischen Vorrede* [Spoznavnokritičnem predgovoru] k *Trauerspiel*, ki je povzel kritični del sistema, da bi na njem utemeljil strogo metodo »umetnostno-filozofskega raziskovanja«. (Benjamin bo podobno postopal kasneje pri vseh večjih delih, ne da bi spoznavno-teoretični temelj ob tem vedno terjal lastno poglavje.)

Hkrati je predgovor k *Ursprung des deutschen Trauerspiels* pojasnil, da je vidik univerzalnosti – »vaja v opisujočem zasnutku sveta« – še naprej poverjena filozofu. Če bo izpolnil svojo nalogo, bomo na istem mestu, »bo tako prišel do povzdignjene sredine med raziskovalcem in umetnikom« (I/1, str. 212). V tej formulaciji ne smemo uzreti trajnega izraza v Benjaminovem avtorstvu udejanjenega združenja vlog raziskovalca, filozofa in umetnika.

Kot 'najbližji, če ne edini' predmet spoznanja je bilo v spisu *Programm* imenovano 'časovno', celo »v svoji celotni [...] strukturi singularno časovno« (II/1, str.158) izkustvo. Beseda 'časoven' ni bila sinonim za besedo 'minljiv', nasprotje 'brezčasnemu', temveč za vsebinski trenutek izkustva, za njegovo povezanost s časom, v katerem se je zgodilo, in s tem s sedanostjo v njegovem nastanku in njegovem odnosu do prihodnosti. Temu primerno se začne spis:

Osrednja naloga bodoče filozofije je, da najgloblje slutnje, ki jih črpa iz časa, in slutnje velike prihodnosti, glede na Kantov sistem, postanejo spoznanje. (II/1, str. 157.)

Tu naletimo na osnovni element Benjaminovega mišljenja, ki ga lahko, ob lažji poenostavitvi, imenujemo zgodovinsko-filozofsko. Če se vprašamo po njegovem izvoru, nas bo to ponovno vodilo v odločilno 'časovno' izkustvo, ki je bilo povod za katastrofe avgusta 1914. Takole začenja *Das Leben der Studenten*:

Obstaja pojmovanje zgodovine, ki v zaupanju v neskončnost časa razlikuje le tempo ljudi in epoh, ki se hitro ali počasi pomikajo po poti napredka. Temu ustreza nepovezanost (nekoherentnost), pomanjkanje preciznosti in strogosti zahtev, ki jih postavlja sodobnosti. (II/1, str. 75.)

Ne brez vznemirjenja bomo tu občutili kontinuiteto, ki bo prežemala celotno Benjaminovo *œuvre* in bo najočitnejši izraz našla v tezah *Über den Begriff der Geschichte* [O pojmu zgodovine] iz leta 1939/1940. Kasneje se bo sicer pridružila izdelana metodologija raziskovanja zgodovine (katere temelj je podan v eseju *Fuchs*, v predgovoru k *Paris des Second Empire bei Baudelaire*), izhodišče in cilj kritike pa se ne bosta odločilno spremenila. Kajti isti, kvietistični, iz meščanskega liberalizma izvirajoči pojem napredka, ki ga je napadal v spisu *Studenten* in ki je »neločljivo povezan s predstavo o potekanju [zgodovine] v homogenem in praznem času«, kritizirajo teze v »socialnodemokratski teoriji in še bolj [njeni] praksi«, ⁵ kakor tudi, nezmotljivo in brez popačenja, v teoriji in praksi socialistov v francoski ljudski fronti ter komunistov pod Stalinovim vodstvom.

To razmišljanje izhaja iz tega, da so bile toga vera teh politikov v napredek, njihovo zaupanje v svojo »množično bazo« in, nazadnje, servilno vklapljanje v aparat, ki ga ni mogoče nadzorovati, tri strani iste stvari; in poskuša ustvariti vtis o tem, kako drago plačuje naše vsakdanje mišljenje predstavo o zgodovini, ki se izogiba temu, da bi kakor koli sodelovala s tisto, pri kateri še vztrajajo politiki. (*Ibid.*, str. 220.)

5. Slovenski prevod v Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, str. 222.

Vendar pa ne le kritična komponenta tez, temveč tudi njeni zgodovinski predstavi imanentni trenutek upanja, zaupanje v moč »finih in spiritualnih« reči, ki »[so] žive kot vera, kot pogum, kot humor, kot zvičajnost, kot neomajnost v tem boju in [...] učinkujejo daleč v preteklost« (I/2, str. 694), vse to se presenetljivo jasno napoveduje že leta 1914/1915. Seveda govori tu, v ostrem nasprotovanju 'Idejam iz leta 1914', še samotar, ki razkriva »krizo, ki v bistvu vodi k odločitvi, ki ji strahopetni podležejo, pogumni pa se ji podredijo« (II/1, str. 75). Svojo usmerjenost pa črpa že iz odnosa sedanjosti do nekega mišljenega »končnega stanja« zgodovinskega, »v katerem historija kot v gorišču zbrana počiva, kakor od nekdanj v utopičnih slikah mislecev«.

Elementi končnega stanja niso očitni kot brezoblične tendence napredka, temveč so kot najbolj izpostavljene, razvpite in porogljive stvaritve in misli vključeni v vsako sedanjost. Imanentno stanje popolnosti narediti [...] vidno in vseobvladujoče v sedanjosti je zgodovinska naloga. Tega stanja se ne da opisati s pragmatičnim prikazom posameznosti (institucij, običajev itd.), ki se jim, nasprotno, izmika, temveč ga lahko dojamemo le v njegovi metafizični strukturi, kot mesijansko kraljestvo ali francosko idejo revolucije. (II/1, str. 75.)

Tako nam iz Benjaminovih del iz let 1914/1915 v mladostni svežini stopijo naproti že bistvene poteze njegove duhovne fizionomije: ostrina in nepogojena integriteta znanstveno-filozofskega mišljenja, povezana s pripravljenostjo, da se lastno osebo in lastno življenje popolnoma podredi spoznavni nalogi. Spis *Das Leben der Studenten* se konča z izrecno potrditvijo:

Vsak, ki za lastno življenje postavi najvišjo zahtevo, bo našel svoje lastne zapovedi. Tisto prihodnje bo iz popačene oblike v sedanjosti osvobodil skozi spoznanje. (II/1, str. 87.)

Če pri Benjaminu sploh lahko govorimo o razvoju, potem nam to uspe le ob pogledu na izgradnjo in stalne izboljšave njegove

miselne armature, težje pa ob pogledu na vsebino tega, kar je imenoval »izkustvo«. Na njenem področju so se tem bolj dogajali časovno in življenjsko-zgodovinsko pogojeni prevrati – najmočnejši v letih 1924/1925 –, za katere se zdi beseda 'razvoj' neprimerna. Poleg tega so na področje vplivala nepredvidena srečanja z duhovnimi avtoritetami, 'ki so izkustvo napolnila z novimi vsebinami', kakor je Benjaminov odnos do židovstva odločilno zaznamovalo prijateljstvo s Scholemom, do nemštva s F. Chr. Rangom, do leninizma z Asjo Lacis, do sodobne književnosti s posameznimi nadrealisti in kasneje z Brechtom.

Šele iz medsebojnega učinkovanja obeh področij, znanstveno-metodičnega na eni in na nujnost predstavitve opozarjajočega predmetnega na drugi strani, lahko v zadostni meri razumemo njihova številna dela ter trenutke kontinuitete in diskontinuitete v njih. Neposredni 'izbiri snovi' je pripisati manjši pomen. Če Scholem meni, da se je z delom *Wahlverwandschaften* (od poletja 1921 do februarja 1922) začel »nov zasuk v Benjaminovem duhovnem življenju«, tisti, »od sistematično nastrojenega misleca k razlagalcu«, ⁶ potem gre za poenostavitev; zanemarjena ni le iz eseja *Hölderlin* izhajajoča in preko disertacije razpeta linija 'razlagajočih del', temveč tudi dejstvo, da najpomembnejši eseji povojnega obdobja, *Schicksal und Charakter* [Usoda in značaj] (september-november 1919), *Zur Kritik der Gewalt* [H kritiki nasilja] (januar 1921) in *Die Aufgaben des Übersetzers* [Naloge prevajalca] (marec-maj 1921), niso vključevali nekega 'sistematičnega' zanimanja. Za te, kot tudi za razprave, ki so sledile, bi moral biti, nasprotno, v polni intencionalni veljavi tisti, v delu *Wahlverwandschaft* izraženi »temeljni zakon pisanja«, »zatorej resničnost nekega dela, čim pomembneje in tesneje je to vezano na stvarno vsebino« (I/1, str. 125).

Če se hočemo osredotočiti na trenutke kontinuitete v Benjaminovem delu, mora kot 'zgodovinska filozofija' približno zamejeno pod-

6. Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt na Majni 1975, str. 144.

ročje ostati v središču obravnavanja. V desetletju med 1914 in 1924 je celotno to področje doživelo nadaljnjo izgradnjo na temeljih, opredeljenih v komentarju *Hölderlinu* in v spisu *Studenten*. Naknadno lahko ugotovimo naraščajoče politiziranje, ki ga očitno niso sprožili toliko revolucionarni procesi v severni Nemčiji, Bavarski in Švici, temveč v večji meri mirovna pogodba poleti 1919 in splošna povojna kriza v državi. Za Benjamina so postala pomembna srečanja z Ernstom Blochom (marca ali aprila 1919) in ukvarjanje z njegovim delom *Geist der Utopie*, v katerem je bil *expressis verbis* napovedan »sistem teoretičnega mesijanizma«, ki se je nakazoval kot temelj »praktičnega mesijanizma«.⁷

Izhodiščno raven Benjaminove filozofije zgodovine zaznamuje dejstvo, da sta v spisu *Studenten* obe usmeritvi v prihodnost, metafizično-teološka v podobi 'mesijanske države' in politična v podobi 'francoske revolucionarne ideje', še nepovezani in sta bili na nek način na isti ravni. Prizadevanja, ki so se začela leta 1919, so bila podvržena intenci, da se idejo mesijanskega udomači na političnem polju in se jo poveže z idejami »resnične politike« in »resničnega politika«. Vendar je ob tem religiozni spiritualizem, ki je tvoril glavno vsebino takratnega pojma izkustva, prodril tako močno, da je bilo vse profano in neduhovno razvrednoteno. V tekstu *Erst der Messias...*, ki je nastajal v letih 1919/1920 (Adorno ga je poimenoval *Theologisch – politischer Fragment* [Teološko – politični fragment]), je mesijansko izenačeno s koncem zgodovine in s propadom vsega zemeljskega, politiki pa je zadana naloga, da pospeši minevanje.

Duhovni *restitutio in integrum*, ki vodi v nestrpnost, ustreza posvetnemu, ki vodi v neskončnost zatona; ritem tega večno minevajočega, v njegovi [...] prostorski, pa tudi časovni totaliteti minevajočega posvetnega, je sreča. Kajti mesijansko je narava v svoji večni in totalni minljivosti. [-] Poskusiti jo doseči, tudi za tiste ravni človeka, ki so

7. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*. München/Leipzig 1918, str. 337.

narava, je naloga svetovne politike, katere metoda naj se imenuje nihilizem. (II/1, str. 204.)

Pod močnim vtisom Sorelove *Réflexions sur la violence*, ki jo je Benjamin ob koncu leta 1921 in v začetku leta 1921 bral ter jo razdelal v takoj zatem nastalem spisu *H kritiki nasilja*, je politična zasnova izgubila svojo abstraktnost, na mesto zunajzgodovinske 'nihilistične' perspektive stopi duhovna perspektiva, na »odrešitev iz vplivnega kroga vseh dosedanjih svetovnozgodovinskih načinov bivanja«⁸ usmerjena perspektiva. Ker pa taka odrešitev »ostaja neizvedljiva ob popolni in načelni izključitvi slehernega nasilja« (*ibid.*), se je z mesijansko idejo ob prestopu na družbeno polje povezala predstava socialne revolucije, ki je 'idejo francoske revolucije' pustila daleč za seboj. V perspektivo se je pomaknila anarhistična, »proletarska splošna stavka«, ki si je zadala »za edino nalogo uničenje državnega nasilja« (*ibid.*). Njeno spoznavno-kritično utemeljitev kot s »čistimi«, se pravi »nenasilnimi sredstvi« povzročenege prevrata, je Benjamin vzel iz regulativne ideje »čistega božjega nasilja«, v katerem je nazor-na že sama premostitev vsakega s pravom povezanega – pravopostavljajočega ali pravoohranjajočega – nasilja. (»Kakor se mitu na vseh področjih postavi nasproti bog, tako se mitičnemu nasilju postavi nasproti božje.« (*Ibid.*)): Spiritualistični element, gotovost neke iz greha izvirajoče »zadolženosti golega naravnega življenja« (*ibid.*), pa se je ohranil neokrnjen; sedaj je zahteval velik delež.

Človek ravno za nobeno ceno ne sovpade z golim življenjem človeka, niti z golim življenjem v sebi niti s kakimi svojimi stanji in lastnostmi, celo z enkratnostjo svoje telesne osebe ne. Tako kot je človek svet (ali tudi tisto življenje v njem, ki je identično z zemeljskim življenjem, smrtjo in življenjem po njej), tako malo sveta so njegova stanja, njegovo telesno, od sočloveka ranljivo življenje. V čem neki se to življenje bistveno razlikuje od življenja živali in rastlin? (*Ibid.*, str. 140-141.)

8. Primerjaj slovenski prevod v pričujoči številki revije *Problemi*.

Idejo revolucije je tako navdal religiozni radikalizem, katerega anti-liberalne in antihumane konsekvence so vsekakor zasenčile konsekvence sodobnega političnega mesijanizma, tako Blochovega kot Lukacsovega. Zaključni odlomki spisa *H kritiki nasilja* delujejo kot anticipiranje miselnih figur Lea Naphta iz *Zauberberga* Th. Manna:

Znova so čistemu božjemu nasilju na izbiro vse večne oblike, ki jih je mit križal s pravom. Čisto božje nasilje lahko nastopi v pravi vojni prav tako kot v božji sodbi množice nad zločincem. (*Ibid.*, str. 142.)

Ob *H kritiki nasilja* je potrebno opozoriti še na nek aforizem iz *Einbahnstraße*: «Umor zločinca je lahko nraven – nikoli pa njegovo legitimiranje» (IV/1, str. 138), da bi se tako ovedli razdalje, ki je metafizika in spiritualista Benjamina ločevala od kasnejšega političnega misleca. (Enaka ugotovitev sledi, če primerjamo idejo sreče v *Theologisch-politischen Fragment* z idejami v esejih *Gottfried-Keller* ali *Proust* [II/1, str. 288; 313].) Med obema je obstajala vrzel, ki se je globlje in radikalneje skoraj ne da misliti. Že Benjaminovim sodobnikom je bila uganka in še vedno zaposluje znanost.

Nedvomno je bila življenjska prelomnica posledica srečanja z letonsko komunistko Asjo Lacis, poleti 1924 na Capriju. Celo v dnevniku bo maja/junija 1931 zabeležil:

»da se vsakokrat, ko me doleti sila velike ljubezni, korenito spremenim. [...] To pa je posledica tega, da me resnična ljubezen naredi podobnega ljubljeni ženski. [...] Najsilnejše je bilo to preobrnjenje v podobnost [...] ob moji zvezi z Asjo, tako da sem v sebi marsikaj odkril prvič. (VI, str. 427.)

Navzven je bilo takrat danih malo signalov, najočitnejši 7. julija 1924. Gershomu Scholemu:

Prav tu se je dogajalo vsemogoče [...] ne v korist mojemu nevarno prekinjenemu delu [na habilitaciji; G.H.], verjetno tudi ne v korist za

vsako delo neobhodno potrebni meščanski življenjski ritmiki, nujno pa v dobro vitalne osvoboditve in intenzivnega vpogleda v aktualnost radikalnega komunizma. (*Pisma*, str. 351.)

Na tem poročilu, ki je bilo pogosto citirano, je predvsem politična izpoved pritegnila nase vso pozornost in jo odvrnila od začetne, življenjsko-zgodovinske. Takratne pot utirajoče si spremembe pa v njihovi globini razumemo le, če 'vitalni osvoboditvi' pripišemo polno zasluženost upravičenosti in se nepristransko ukvarjamo z učinki na Benjaminovo delo. Tedaj se je v njem moral zgoditi prodor zadrževane vitalnosti, ki dolgoročno ni pustil nedotaknjene nobenega področja njegovega ustvarjanja oziroma nanj ni vplival. Seveda pa je refleksija te spremembe dosegla šele leta kasneje.

Tematično in formalno novo se je napovedalo že v letih 1924/1925, tako v upodobitvi mesta *Neapel*, v drugih proznih delih, ki so pod kasnejšim skupnim naslovom *Essen* tematizirala italijanske izkušnje, v prvih aforizmih in zapiskih pozneje *Einbahnstraße*, ki se je takrat še imenovala *Plakette für Freunde* (*Pisma*, str. 367), in najizraziteje v hitro naraščajočem številu literarno-političnih kritik in polemik za dnevno časopisje. Skupna sprva vzporedno nastajajočim tekstom je bila, poleg dela na habilitaciji, naklonjenost konkretnemu, čutnemu, aktualnemu in odpoved »starofrankovskemu«, ki je bilo do tedaj v rabi. (*Pisma*, str. 368.) Vsekakor lahko govorimo o prepovedu pisatelja Benjamina. Z njim je za nekaj časa celo osebno združenje vlog raziskovalca, filozofa in umetnika zašlo v nevarnost, tako da se je zdela 'vzvišena sredina' takorekoč osirotela. Šele po več letih bo Benjamin ponovno objavil dela teoretskega značaja.

Umetniški prepoved, ki se je izoblikoval v »delovnem krogu *Einbahnstraße*« [*Pisma*, str. 455], se je zgodil v duhu vizualne in haptične čutnosti, ki je prejšnji, na sluhu in občutenju zastavljeni jezikovni mistiki, predstavljala večje nasprotje. Kljub temu pa se ni odpovedal celotnemu področju »izkustva«. V njem je prišlo do radikalne preusmeritve interesov: od nadčutnih predmetov izkustva k čutno

otipljivim, od religioznih motivov k vseskozi »profanim« (*Pisma*, str. 455) v *Einbahnstraße*, od spiritualistične mistike k materialistični. Potrditve o tem nam *Einbahnstraße* daje na vsakem koraku. Začenši s *Frühstücksstube*, preko *Handschuhe*, *Nachtglocke zum Arzt* ali *Madame Ariane zweiter Hof links* tja do *Zum Planetarium* bo mali univerzum čutno-mističnih izkustev – »čiščenja« skozi hrano (IV/1, str. 85), odpora do dotika živali, »ki mu je osnova strah, da bi ga te ob dotiku spoznale« (IV/1, str. 90), smrti in preroda v spolni izpolnjenosti (IV/1, str. 140 f), moči telesa, »na lastnih tleh meriti se in premagati usodo« (IV/1, str. 142), omamne kolektivne komunikacije s kozmosom (IV/1, str. 146 ff) – izražen v sliki in besedi. Ni čudno, da se je pojavilo že prvo, še nepojasnjeno dojemanje 'aure naravnih predmetov':

Kar čisto prvi pogled neke vasi, nekega mesta v pokrajini naredi enkratno in tako nenadomestljivo je, da v njem zazveni daljava v najstrožji zvezi z bližino. Navada svojega še ni storila. Kakor hitro se začnemo orientirati, tako na mah izgine pokrajina, kot izgine fasada neke hiše, ko prestopimo njen prag. (IV/1, str. 119 f.)

Celotno jezikovno opisovanje bo kasneje zajeto v kategorijah materialistične mistike:

Opisovanje je namreč čutno ugodje, ker v njem predmet vrne pogled opazujočega, in v vsakem dobrem opisu je ujeta ugodje, s katerim dva pogleda, ki se iščeta, trčita drug na drugega. (II/1, str. 290.)

Orientacijo je ponovno pospešilo doživetje duhovnih avtoritet, katerih področja izkušenj so se prekrivala z Benjaminovimi. V prvi vrsti so bili to Proust in francoski nadrealisti. Prevod Proustove *Sodome et Gomorrhe*, ki se ga je Benjamin lotil poleti 1925, ga je privedel v »notranji spor« z avtorjem, čigar »filozofski način gledanja« mu je bil blizu, v čigar knjigah je vedno občutil »zelo sorodno« (*Pisma*, str. 395). To je bilo še intenzivneje, ker so podprte s trenutki

politične aktualnosti in so nenazadnje nanj tudi produktivneje vplivale – sprva »vprašljivo« sprejete »knjige nadrealistov« (*Pisma*, str. 393), v katerih je ob delu videl to, s čimer se je sam ukvarjal (*Pisma*, str. 446), posebno Aragonov *Paysan de Paris* (»ki ga zvečer v postelji nisem mogel prebrati več kot dve do tri strani, saj mi je srce tako močno razbijalo, da sem moral knjigo odložiti« [*Pisma*, str. 663]). Kar ni presenetljivo, temveč moramo na to gledati kot na nadaljnji znak kontinuitete dela, saj sta ob koncu ustvarjalnega obdobja, ki se je začelo leta 1924, nastala dva eseja, v katerih so nova izkustva povzdignjena na raven filozofske refleksije in se tako rekoč ozavejo: *Der Surrealismus* (konec 1928, začetek 1929) in *Zum Bilde Prousts* (približno od marca do junija 1929).

Rezultat obdobja pisanja od leta 1924 do 1927, ki je porodilo 'delovni krog' *Einbahnstraße*, je bil podan predvsem v eseju *Der Surrealismus*. Tu se je posrečila filozofska integracija, ponovna vzpostavitev obsežnega obzorja, v katerem novo izkustvo zavzema stalno mesto. Obzorje se je razširilo s tem, da so se elementi naturalne mistike in materialističnega načina opazovanja vključili vanj, kar pa nikakor ne pomeni, da ga je obvladovala neka »materialistična metafizika«. (*Pisma*, str. 425.) Obsega pa sedaj to, kar bo Benjamin kasneje imenoval »eksperiment na svobodi zgodovine«, namreč dialektiko družbeno pogojenega mišljenja in delovanja. Če je bil Scholem prepričan, da je pri delih, ki so nastala po letu 1927, opazil »pogosto skrivnostno vzporednost obeh načinov mišljenja, metafizično–teološkega in materialističnega«,⁹ pa je 'način mišljenja premalo oddvojil od njenih predmetov in teološki trenutek prehitro pripisal zadnjemu. Benjamin pa ne bo, tega ne dokazujejo prve teze *O pojmu zgodovine* in ne zgolj te teze, teološkega razmišljanja in materialističnega opazovanja nikoli razumel kot dveh nasprotij, marveč – zlasti v zgodovinsko-filozofskih kontekstih – kot komplementa.

9. Gershom Scholem, glej opombo 4, str. 156.

Ob pogledu na pretekla leta od 1924 do 1927/1928 je sam govoril o »epohi [...] brezskrbnega 'arhaičnega', v naravo ujetega filozofiranja« (Pisma, str. 663) in s tem natančno označil tisto, kar je bilo nekaj časa zapostavljeno in kar je sedaj dohitela refleksija: zgodovinske implikacije novega izkustva in njegovega spoznavno teoretičnega aspekta. O tem obsežneje razlaga v eseju:

Resnična, ustvarjalna premostitev religioznega razsvetljenja [...] je v *profanem razsvetljenju*, materialistični, antropološki inspiraciji, za katero bi bili lahko hašiš, opij in karkoli drugega mala šola. (Vendar nevarna. In tista (šola) religije je strožja.) [...] Poleg tega bi morali [...] le ljubezen jemati resno, da bi tudi v njej spoznali 'profano razsvetljenje'. (II/1, str. 297 f.)

S filozofskega horizonta se določa naloga pisca v tem smislu, da bi veljalo »v prostoru političnega delovanja« odkriti stoddostni slikovni prostor«, ki ga »kontemplativno sploh ni več mogoče izmeriti«; veliko bolj bi predstavljal »svet vsestranske in integralne aktualnosti«, v kateri si »politični materializem in fizična kultura notranjega človeka po dialektični pravičnosti med seboj delita psiho, individuuma ali karkoli bi jim sicer hoteli očitati« (II/1, str. 309). Filozofska perspektiva glede bodočnosti je ponovno vzpostavljena, poslej dopolnjena z vsem, kar tvori naravo človeka in njegovo družbeno delovanje:

Metafizičnega materializma Vogtove in Bucharinove observance ne moremo neprekinjeno transformirati v antropološki materializem, kot ga izpričuje izkušnja nadrealistov in pred njimi Hebla, Georga Büchnerja, Nietzscheja, Rimbauda. Ostaja neka razlika. Tudi kolektiv je posebljen. In physis, ki se organizira v tehniki, lahko ustvarimo glede na njeno politično in stvarno dejanskost le v tistem slikovnem prostoru, v katerem nas profano razsvetljenje udomači. Šele ko se v njem telo in slikovni prostor tako globoko prežemata, da vsa revolucionarna napetost postane lastna kolektivna inervacija, vse lastne inervacije kolektiva pa revolucionarni izbruhi, je dejanskost tako zelo prekosila samo sebe, kot to zahteva komunistični manifest. (II/1, str. 309 f.)

Esej *Das Surrealismus* je uradno očitno zaključil tudi leta 1924 sproženi »zasuk k političnemu mišljenju« (*Pisma*, str. 392), tako da ga je dovoljeno povzeti. Mesto opazovalca, kot je bilo rečeno uvodoma, je mesto nekega pripadnika nemške inteligence, «ki je moral njen skrajno izpostavljen položaj med anarhistično frondo in revolucionarno disciplino občutiti na lastni koži» (II/1, str. 295). Nedvomno je to Benjaminovo lastno, težko priborjeno mesto. Med anarhistično frondo in revolucionarno disciplino – to pomeni, nobeni ne biti podrejen, temveč obe doživeti, obema v delu zadostiti; to zahteva spojitev anarhističnega »izkustva svobode z drugim revolucionarnim izkustvom svobode, ki ga le moramo priznati, ker smo ga posedovali: s konstruktivnim, diktatoričnim revolucije« (II/1, str. 307). Čeprav se Benjaminu leta 1924 »politična praksa komunizma« sprva ni kazala »kot teoretični problem, temveč [...] kot zavezujoča drža« (*Pisma*, str. 355), pa je esej štiri leta kasneje nakazal tudi razrešitev teoretičnega problema.

Prve posledice namere, da bi »razvil aktualne in politične momente v svojih razmišljanjih« (*Pisma*, str. 368), je razodel v podobi mesta *Neapel*, ki jo je skupaj z Asjo Lacis napisal jeseni 1924 – še pred poznavanjem nadrealizma. Tu je odnos posameznika do množice tematiziran na presenetljiv način. Momme Brodersenova zasluga je, da je kot prvi opozoril na značilno funkcijo teksta: »odprtost v metodi in arhitekturi (kompoziciji), poroznost kot zakon pridobitve in spremembe družbene stvarnosti, ki ga je potrebno vedno znova odkriti, sta povzdignjeni v program«. ¹⁰ Če natančno sledimo tekstu, potem je najznačilnejši fenomen poroznosti in njenega prežemanja medsebojni odnos med množico in individuumom.

Privatno življenje je deljeno, porozno in prepleteno. Kar Neapelj ločuje od vseh velemest, je tisto, kar ima skupnega s hotentotskim kralom:

10. Momme Brodersen, *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin – Leben und Werk*, Bühl-Moos 1990, str. 159.

vsako privatno vedenje in opravilo napolnjujejo tokovi življenja skupnosti. [...] Kakor se izba zrcali na cesti, s stoli, ognjiščem in oltarjem, tako, le veliko glasneje, se ulica seli v izbo. [...] Beda je omogočila raztezanje meja, kar je zrcalna podoba najbolj žareče svobode duha. (IV/1, str. 314 f.)

Obojestransko prežemanje privatnega življenja in življenja skupnosti, odprtje individuuma množici, »sprostitev jaza« v sanjah, v omami, v stiku s kolektivom – vse to bo v eseju *Das Surrealismus* veljalo za 'profana razsvetljenja' in bo politično ovrednoteno. »Življenje v steklenjaku je revolucionarna vrлина par excellence. Tudi to je omama, je moralni ekshibicionizem, ki ga zelo potrebujemo«. (II/1, str. 298.) Vnaprej sluteno izkustvo seveda, 'da bodo vse kolektivu lastne intervencije postale revolucionarni izbruhi', je bilo iz ljudskega življenja Neaplja komaj pridobiti, prav tako ne – ne več – iz moskovskega, pozimi leta 1926/1927, ko se je tam zadrževal Benjamin; resnično pa ga je doživel v Parizu, ob obletnici napada na Bastiljo (*Pisma*, str. 495) in mu v izrednem proznem delu *Schönes Entsetzen* dal poseben poudarek.

Za najgloblji, nezavedni obstoj množice so proslavljanja in požari le igra, ob kateri se množica pripravlja na trenutek, ko bo dosegla polnoletnost, na uro, ko panika in praznovanje [...] v revolucionarnem uporu objameta drug drugega. (IV/1, str. 434 f.)

Bolj zapletena stvar kakor pridobivanje in jezikovna reprodukcija 'stoodstotnega slikovnega prostora' je bil seveda njegov filozofski prodor, saj se ga ni bilo moč lotiti od zunaj in občutljivo. »Na področju komunizma«, kot je Benjamin že 16. septembra 1924 pisal Scholemu, »se mi zdi, da je problem 'teorije in prakse' tak, da je ob vsej disparatnosti, ki jo moramo na obeh področjih ohraniti, dokončen vpogled v teorijo vezan na prakso ravno tu« (*Pisma*, str. 355). In natanko leto kasneje iz Pariza:

Kdor iz naše generacije zgodovinskega trenutka, v katerem se nahaja na svetu, ne občuti in dojema le frazeološko kot boja, se ne more odpovedati študiju, praksi tistega mehanizma, s katerim stvari (in odnosi) in množice drug na drugega učinkujejo (*Pisma*, str. 426).

Iz tega sledi življenjsko pomembna odločitev, »zapustiti čisto teoretično področje« (*Pisma*, str. 425). Kako resno je Benjamin o tem razmišljal, priča v vsakem pogledu programsko uvodno besedilo Asji Lacis posvečene *Einbahnstraße*, ki je nastalo leta 1926 in nosi naslov *Tankstelle* [Črpalka]:

Konstrukcija življenja je trenutno veliko bolj v oblasti dejstev kakor prepričanj. [...] V teh okoliščinah resnična literarna aktivnost ne more zahtevati, da bi se odigrala v literarnem okviru – nasprotno je to običajni izraz njene neplodnosti. Pomembna literarna učinkovitost nastane le v strogi menjavi dejanja in pisanja. (IV/1, str. 85.)

Da bi postal zavoljo polnega vpogleda v teorijo vstop v komunistično stranko verjetno neizbežen – ta »najtežji predpogoj« (*Pisma*, str. 355) naj bi bil prav tako načrtovan že leta 1924 v Italiji, preden ga je pol leta kasneje sredi frankfurtskih habilitacijskih sporov zaupal prijatelju (*Pisma*, str. 382). Z odločitvijo za politično prakso je vsekakor tekmovala odločitev, ki jo je podpiral Scholem, namreč odločitev za »študij hebrejščine«, ki ji je tudi Benjamin pripisoval pomen za svoje delo. »Totalitarnost temno ali svetleje zaslutenega obzorja lahko zajamem le z obema izkustvoma« (*Pisma*, str. 382). Četudi učenje hebrejščine takrat ni bilo več neposredno religiozno motivirano, kar verjetno drži, pa je moralo vsaj priklicati v zavest nasprotje med Benjaminovim zgodnjim in tedanjim načinom življenja, ali pa je bil to le videz. Prigovarjanje prijatelja je naredilo načelno razlago za dolžnost. V pismih je bilo podano leta 1926, in sicer tako podrobno, da so v njem razvidne osnovne značilnosti novega življenjskega in ustvarjalnega načrta:

To [zapustitev čistega teoretičnega področja; G.H.] je na človeški način možno le dvakrat, v religiozni ali politični observanci. Razlike obeh observanc v njuni kvintesenci ne priznavam. Toda prav tako ne priznavam posredovanja. Tukaj govorim o identiteti, ki se izkazuje le v paradoksnih spremembah iz enega v drugo (v kateri koli smeri) in pod neobhodno potrebnim pogojem, da vsako opazovanje akcije postane dovolj brezobzirnno in v svojem pomenu radikalno. Naloga je prav zato, da se tu ne odločamo enkrat za vselej, temveč v vsakem trenutku znova. Toda odločati. [...] Vedno postopati radikalno, nikoli konsekventno v najpomembnejših zadevah bi bilo tudi moje prepričanje, če bi nekega dne vstopil v komunistično stranko. [...] Možnost mojega obstanka v njej bi se potem preprosto eksperimentalno ugotavljala in zanimiva in vprašljiva bi bila manj DA in NE kot pa kako dolgo? In kar zadeva določene neizpodbitne vidike (denimo neustrezne materialistične metafizike ali, kar se mene tiče, tudi materialistično pojmovanje zgodovine), takšno železno orožje v nujnem primeru morda prav tako doseže veliko in več v zvezi s komunizmom kot pa proti njemu. (*Pisma*, str. 425 f.)

Benjaminove odločitve so dozorele, ko je pozimi 1926/1927 v Moskvi obiskal Asjo Lacis in dobil vpogled tako v prakso kot tudi v spremljajočo teorijo sovjetskega komunizma po Leninu. Da bi presodili gotovost in integriteto njegove sodbe, zadostuje, da si ogleđamo naslednjo analizo iz *Moskauer Tagebuch*, katere rezultate je zagovarjal tudi v *Programm eines proletarischen Kindertheaters* in v recenziji Edwina Hoernleja (III, str. 206 ff):

Na zunaj si vlada prizadeva za mir, da bi sklepala tržne pogodbe z imperialističnimi državami; predvsem pa si prizadeva odpraviti militantni komunizem, stremi k vzpostavitvi časovno omejenega razrednega miru, k depolitizaciji meščanskega življenja, kolikor je to le mogoče. Po drugi strani pa se v pionirskih zvezah, v komunistični mladinski zvezi (v SZ) mladino vzgaja 'revolucionarno'. To pomeni, da ji revolucionarno ne pritiče kot izkustvo, temveč kot geslo. Naredimo poskus, odpravimo dinamiko revolucionarnega procesa v državnem življenju – če hočemo ali ne, vstopili smo v obnovo, kjub temu pa hočemo mladostne revolucionarne energije shraniti kakor električno energijo v bateriji. To pa ne gre. (VI, str. 338.)

Prav tako je bila v Moskvi sprejeta dokončna odločitev glede vstopa v stranko. Benjamin je sklenil, da tega v korist »levega outsiderskega položaja« ne bo storil ali pa bo tako dolgo odlagal, »kot se bo lahko izven nje z dokazljivo lastno in stvarno koristjo postiral, ne da bi se priključil meščanstvu oziroma bi to škodovalo delu« (VI, str. 359).

Za današnjega opazovalca je odločilen uvid, da je to življenjsko odločitev, kot vse prejšnje in kasnejše, vodila izključno nujnost 'dela', pisateljskega ustvarjanja. V dnevniku podana razmišljanja o za in proti pripadnosti stranki so bila tako suverena, tako popolnoma nanašajoča se na stvar, da jim takrat oklevajoče porajajoči, kasneje pa podrobno pojasnjeni dvomi Scholema in drugih niso mogli dodati nič novega ter niso dosegli niti jedra problema. Pismo 17. aprila 1931, s katerim je Benjamin odgovoril na prijateljeve očitke, je edinstven dokument odgovorne samoodločbe levega intelektualca.

Predvsem ne misli, da imam, kar zadeva mojo usodo v stranki, denimo trajanje možnega članstva v njej, najmanjše iluzije. Vendar bi bilo kratkovidno, če bi te okoliščine ne vzeli kot dovtetne za spremembe, vsaj v okoliščinah, kakršne so okoliščine nemške boljševidne revolucije. Ne da bi zmagovita stranka kakorkoli revidirala svoja stališča do mojih današnjih zadev, vsekakor pa v drugem, da bi mi omogočila [oz. po zmagi vladajoče razmere; G.H.] drugače pisati. To pomeni, da sem odločen v vsakršnih okoliščinah opravljati svoje delo, vendar pa ta zadeva v vsakih okoliščinah ni enaka. Nasprotno, je adekvatna. In na napačne okoliščine pravilno – to je s »pravilnimi« odgovori – odgovarjati, to mi ni dano. (*Pisma*, str. 530 f.)

Opredelitev izredno močno spominja na neko drugo, ki jo je Benjamin dvanajst mesecev prej podal o Bertoldu Brechtu – po dolgem času ponovno v obliki »komentarja«.

Bert Brecht [...] odklanja, da bi se 'poljudno' posluževali njegovih velikih pisateljskih talentov. [...] Vsekakor je nesporno, da je med vsemi pisci v Nemčiji edini, ki se sprašuje, kje naj zastavi svojo nadarjenost.

[...] Književnost tu od nekega občutka avtorja ne pričakuje nič več, kar se ni v hotenju, da bi ta svet spremenili, povezala s treznostjo. Ona ve, da je edina možnost, ki ji je ostala: postati stranski produkt v zelo razvejanem procesu spremembe sveta. Književnost je tukaj in zato neprecenljiva. Glavni produkt pa je: nova drža. (II/2, str. 506.)

Benjamin je v letu 1929 bližnje »srečanje« z Brechtom poimenoval »odločilno« (*Pisma*, str. 663). V nemškem avantgardističnem delu je tu naletel na prvotni talent, ki je očitno obvladoval isto družbeno izkustvo, ki je zanj postalo neobhodno potrebno. Kar mu je narekovalo, da se »bolj in bolj solidarizira z Brechtovim delom« (*Pisma*, str. 530), nikakor ni bila, kot je domneval Scholem, drugi pa so to ponavljali, »zahteva po skupnosti, ki naj bi bila sama apokaliptično revolucije« (*Pisma*, str. 533), temveč zavest skupnega intelektualnega položaja 'med anarhistično frondo in revolucionarno disciplino' ter trdna volja, da bi ga (okoliščine) naredile produktivnega za pisanje. Benjamin in Brecht sta delila mnenje, »da so jim [meščanskim intelektualcem; G.H.] metode dialektičnega materializma z najbolj njim pripadajočimi nujnostmi – nujnostmi duhovnega dela in raziskovanja ter tudi nujnostmi eksistence – narekovane« (*Pisma*, str. 521).

Da je bilo solidariziranje obojestransko – in ne, kot so trdili Adorno in njegovi nasledniki, omejeno na Benjamina in ob tem narekvano od nekakšnega strahu –, za to obstaja omembe vredno pričevanje, ki lahko zelo dobro osvetli vzrok skupnega. V eseju *Das Surrealismus* se, po ekskurzu o brezupnem svetu sedanosti in o »vzdušju«, ki ga je povzročil in ki ga hoče nadrealizem pripeljati do eksplozije, sodobnemu bralcu zastavlja vprašanje:

Kaj pravzaprav mislite, kakšno bi bilo življenje, ki bi ga v odločilnem trenutku določala ravno zadnja, priljubljena poulična popevka? (II/1, str. 300.)

Na vprašanje je Brecht odgovoril v *Keunerjevem* besedilu, napisanem verjetno kmalu po letu 1930, in ga komentiral takole:

»Nekateri filozofi«, je pripovedoval gospod Keuner, »so postavili vprašanje, kako bi moralo zgedati življenje, ki bi ga v odločilnem položaju vselej usmerjala zadnja popevka. Če bi imeli v rokah dobro življenje, dejansko ne bi potrebovali niti velikih motivov niti zelo modrih nasvetov in vsa izbira bi se končala«, je dejal gospod Keuner, ki je to vprašanje povsem sprejemal.¹¹

»Skorajda dosežena pičla resničnost«, beremo v Benjaminovem komentarju k Brechtu, »to je rešitev« (II/2, str. 510). Vprašanja obeh pisateljev so bila naravnana na ubogo, vsakdanje življenje in v njem skrite trenutke bodočnosti. Adornova prigovarjanja ju niso dosegla, saj so ostajala na 'čisto teoretičnem področju', ki ga je Benjamin nepreklicno opustil. Na njem sta vsekakor lahko imela prav in sta lahko bila produktivna takoj, ko se je Benjaminovo raziskovanje ponovno posvetilo zastavljenemu zgodovinskemu polju.

Ustvarjalno obdobje, ki se je pričelo leta 1924, je Benjamin tudi zaradi tega kritiziral kot 'ujeto v naravi', ker je v njem, vsaj na začetku, razmišljanje o zgodovini popolnoma sestopilo v ozadje. Poleg prevladujočega 'delovnega kroga *Einbahnstraße*' se ni moglo nobeno raziskovanje, z izjemo habilitacijskega dela in nekaterih kritik v njegovi okolici, uveljaviti kot zgodovinski predmet. Celo radostno navdan namen leta 1925, da bi pisal o sagah in pravljičah, je leto kasneje opustil. Tako smemo konec 'epohe v naravo ujetega filozofiranja' enačiti s trenutkom, ko se je pred razširjenim filozofskim obzorjem ponovno postavil zgodovinski problem in so bile izoblikovane metode za njegovo pojmovanje.

Tako kot v političnem, bi moralo tudi v znanstvenem pogledu bivanje v Moskvi dajati odločilne impulze. V dnevniku razberemo, katere misli (v pogovoru z Bernhardom Reichom) so ga silile k formulaciji.

11. Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, Frankfurt na Majni 1967, 12. zvezek, str. 406.

Poskušal sem mu pokazati, kakšno nasprotje obstaja med materialističnim in univerzalističnim načinom prikazovanja. Univerzalistični je vedno idealističen, ker je nedialektičen. Dialektika namreč nujno prodira v smeri, da vsako tezo ali antitezo, na katero naleti, ponovno predstavi kot sintezo triadne strukture, in na tej poti prihaja vedno globlje v notranjost predmeta in predstavlja univerzum le v njem samem. Vsak drugi pojem univerzuma je brezpredmeten, idealističen. Nadalje sem poskušal dokazati nematerialistično razmišljanje Plechanoffa ob vlogi, ki jo pri njem igra teorija in se ob tem skliceval na nasprotje med teorijo in metodo. Teorija lebdi – ob prizadevanju, da predstavi splošno – nad znanostjo, medtem ko je za metodo značilno, da vsaka načelna splošna raziskava takoj ponovno najde sebi lasten predmet. [...] Drugič pa govor o [...] značilni strukturi 'veličine' pri velikih pisateljih – ki so 'veliki', ker je njihovo delovanje zgodovinsko, ne pa obratno, da bi imeli zgodovinsko delovanje z njihovo pisateljsko močjo. [...] Dalje: kako to vodi v absolutno konservativen odnos do avtoritet in kako lahko ta konservativni odnos utemeljimo edinole materialistično. (VI, str. 320 f.)

Orisana metoda je bila preizkušena in potrjena v materialu, njen namen je bil, da se tisto historično živo vključi v 'prostor vsestranske in integralne aktualnosti', in sicer v eseju *Gottfried-Keller*, ki je bil zasnovan že leta 1926, napisan pa junija/julija 1927. Prežema ga dialektika, ki zgodovinski predmet postavi v relacijo z 'resnično' sedanjostjo in ki raziskovalca v njegovi celotni osebi naredi za organ spoznanja. Filozofska globina in moč aktualnega se združita z največjo filološko preciznostjo. V eseju izraženi veto na »idealistično viharo plimo« novonemškega »meščanskega duhovnega gibanja« in za nemetafizični »materializem«, materializem »strastnega hedonista« (II/1, str. 286); veto na sodobno »meščansko obravnavanje književnosti« in v korist »materialističnemu [...], ki zgodovinski temelj, na katerem je [Kellerjevo delo; G.H.] zgrajeno, lahko postavi za dediča« (II/1, str. 284) – ta eksplicitni veto je seveda leta 1927 občinstvo še lahko spregledalo ali pa ga je pripisovalo zgolj predmetu. Kljub temu je imel Benjamin prav, če se je leta 1931 pri Maxu Rychnerju skliceval na esej kot prvotno pričevanje svoje zgodovinsko – materialistične metode.

Priznali mi boste: tudi v tem spisu je bilo moje dosledno prizadevanje v tem, da bi upravičil razumevanje Kellerja na resničnem stanju našega sedanjega obstoja. Da ima historična veličina statusni indeks, zaradi nje vsako spoznanje postane zgodovinsko-filozofsko – ne psihološko – samospoznanje spoznavajočega, [...] je [...] izkustvo, ki me še vedno bolj združuje z [...] analizami Franza Mehringa, kot pa z globokoumnimi opisi idejnega kraljestva, kot ta danes izvirajo iz Heideggerjeve šole. (*Pisma*, str. 523 f.)

Tu nakazana (in približno istočasno v kritiki *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft* teoretično izražena) stališča bodo odtlej določala Benjaminovo literarnozgodovinsko in literarnokritično delo. Prav tako se bodo, v interesu integralnega razumevanja zgodovine, ki ne priznava umetnih meja med disciplinami, prenašala na vedno večja področja.

Proces širitve lahko paradigmatično razberemo ob razvoju projekta *Passagen*. Poleti 1927, ko je prišlo do prve omembe Scholemu, in še v začetku 1928, ko je bil posredovan naslov *Pariser Passagen. Eine dialektische Feerie* (*Pisma*, str. 455), se je zdel namen, ki povsem pripada delovnemu krogu in predstavitveni obliki *Einbahnstraße*, kot ustvarjen za svečani zaključek. Oktobra 1928 pa se je, še vedno pod vidiki daljšega spisa, napovedalo filozofsko izoblikovanje, ki bi iz dela naredilo nekakšno heglovski odpravo nadrealizma:

Da bi delo povzdignil iz preveč ostentativne soseščine v *mouvement surréaliste* [...] sem ga moral v mislih vedno bolj širiti in ga, v njegovem posebnem, majcenem okviru narediti tako univerzalno, da bo z vso suverenostjo nekega filozofskega Fortinbrasa zastopalo dediščino nadrealizma. (*Pisma*, str. 483.)

Ta naloga pa je, kot je poimenovana v eseju *Das Sürrealismus*, nastalem konec leta 1928 in v začetku leta 1929, »neprosojni paravan pasažnega dela« (*Pisma*, str. 489), ki pa je vendarle nakazoval že nekatere določujoče motive, tako tudi »energije, ki so se pojavljale v 'zastarelem', v prvih železnih konstrukcijah, prvih tovarniških

zgradbah, zgodnjih fotografijah, predmetih, ki začenjajo izumirati« (II/1, str. 299). Vendar pa je bilo, značilno, zanimanje eseja prvotno usmerjeno v aktualne trenutke pariškega sveta reči in s tem v nadrealistični »trik«, ki [je] »v zamenjavi zgodovinskega pogleda na preteklo za politični pogled« (II/1, str. 300). Kljub temu so morale pri dodelavi eseja z vso silo stopiti v ospredje zgodovinske implikacije, ki jih je vseboval koncept *Passagen*; kajti že malo kasneje, 15. marca 1929 je bilo sporočeno, da ne bo šlo za nič manj kot za »vratolomen, osupljiv podvig«, namreč: »za določeno obdobje pridobiti skrajno konkretnost, kot se je pojavila [v *Einbahnstraße*; G.H.] sem ter tja v otroških igrah, v poslopju, življenjskih okoliščinah« (*Pisma*, str. 491). Prav tako ni šlo za »obelodanjenje izkustev, temveč za potrditev nekaterih odločilnih spoznanj o zgodovinski zavesti v nepričakovani luči« (*Pisma*, str. 471). S tem je iz načrtovanega spisa nastal knjižni projekt in iz prvotno predvidene 'fantazmagorije' znanstveno-filozofska razprava največje dimenzije, ki je v vsaki podrobnosti zahtevala, da se 'zgodovinski pogled na preteklo' prežema in križa s političnim.

Nepredvidene posledice za študij gradiva in metod, ki so jih osvetlili stvarni pogovori z Adornom in Horkheimerjem, jeseni leta 1929, so Benjaminu narekemale začasno odložitev projekta. [ele po šestih letih se ga je v Franciji, kjer ga je podpiral emigrirani Inštitut za socialno raziskovanje, ponovno lotil, tokrat pod naslovom *Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts* [Pariz, glavno mesto 19. stoletja].

Knjiga – *Paris* – in nato kot njen model iz nje izpeljana razprava o Baudelairju – naj bi prestala največjo preizkušnjo, tako rekoč seštevek zgodovinsko-dialektičnega načina raziskovanja, ki ga je izoblikoval Benjamin. Svojo metodološko utemeljitev bo dobila v spisu *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935/36),¹² v eseju *Eduard Fuchs* (1936/1937) in v predgo-

12. Slovenski prevod v Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, »Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati«, str. 145-176.

voru v razpravi o Baudelairju (1938), spoznavnoteoretično pa v tezah *O pojmu zgodovine*.

V projektu *Passagen* je nedvomno nastopila večina 'aktualnih in političnih trenutkov' Benjaminovega mišljenja. Kljub temu je bil to le en del raznovrstnih, od širšega filozofskega obzorja zajetih prizadevanj. Okoli leta 1930 je Benjamin osebno združenje vlog raziskovalca, filozofa in umetnika obnovil na višji stopnji, in kljub vsem katastrofam svojega zunanjega življenja si je bil na jasnem. Zato skozi njegovo delo ne moremo in ne smemo potegniti ločnice in na ta način razvrednotiti dele kot 'političnih' ali 'kulturnopolitičnih'. Tudi v najmanj izstopajočih izjavah o sedanjosti je bil vedno prisoten celotni mož, odločen, 'da bo ne glede na vse okoliščine opravil svoje delo', delo »pišočega revolucionarja iz meščanskega razreda« (III, str. 225).

Tako globoko utemeljenega prepričanja ni mogel resno pretresti nastop oblasti nemškega fašizma in prav tako ne razvoj v Sovjetski zvezi. V obstoječem komunizmu Benjamin še leta 1934 ni videl »nič drugega kot manjše zlo [...], seveda [...] v primerjavi s tistimi, ki so nas obdajala – veliko manjše, da ga moramo v vsaki praktični, plodni obliki obravnavati – le v nepraktični, neplodni creda ne« (*Pisma*, str. 605). Svoji stvari je ostal zvest tudi tedaj, ko je stalinizacija komunizma skokovito napredovala, ko je postal očiten »makiavelizem ruskega [...] vodstva« (*Pisma*, str. 747) in ko je bila »teoretična linija pripoznana kot katastrofa za vse, za kar se midva [Brecht in Benjamin; G.H.] zavzemava že 20 let« (*Pisma*, str. 772). Premišljeno stališče do Stalina je zapisal v zaključku eseja *Fuchs*, v katerem se je identificiral z najboljšimi nameni 'zbiralca in zgodovinarja':

Če tako brezimenskemu in temu, kar je varovalo sledi njihovih rok, naklonjeno opazovanje k humanizaciji človeštva ne prispeva več od kulta vodje, za katerega se zdi, da se želi nad njim ponovno razglasiti, nas mora tako tega kot marsičesa, o čemer nas je zaman učila preteklost, vedno znova učiti bodočnost. (II/2, str. 505.)

'Prihodnje v sedanjosti osvoboditi skozi spoznanje' – tako se je glasila 'najvišja zahteva', na kateri bo, kot piše v spisu *Das Leben der Studenten*, vsak ustvarjalec moral graditi svoje življenje, da bi 'našel svoje lastne zapovedi'. Če si hočemo predočiti kontinuiteto v življenju raziskovalca in filozofa Benjamina, je verjetno najbolj primerno to, da povežemo dela od zgodnjega spisa *Programm* do članka *Ein deutsches Institut freier Forschung* iz leta 1938, ki se končuje z besedami:

Mar je mogoče iz procesa razpada demokratične družbe izločiti elemente, ki – povezani z zgodnjim obdobjem in njegovimi sanjami – ne zanikajo solidarnosti z nečim prihajajočim, s človeštvom samim? Nemški raziskovalci, ki so zapustili svojo deželo, ne bi veliko rešili in bi malo izgubili, če bi bil njihov odgovor na to vprašanje DA. Poskus, da se to razbere z ustnic zgodovine, ni akademski. (III, str. 526.)

Prevedla Milka Petrovec – Fuhrmann.

1. Dorn, *Das Leben der Studenten* (Dorn i. Benjaminski, 1994), 61.

2. 64–65.

3. 64–65.

Miran Božovič

DESPOTIZEM TELESA PRI DIDEROTU

Zgodba Diderotovega romana *Les Bijoux indiscrets* je nenavadna, a enostavna. V nekem afriškem kraljestvu, natančneje v Kongu, kjer vlada sultan Mangogul, pride do presenetljivega pojava »podvojitve govornih organov«:¹ ženske namreč v nekem trenutku začnejo svoje najbolj intimne reči razlagati skozi najbolj intimne dele svojega telesa – in sicer praviloma na kar najbolj javnih mestih: v operi, gledališču itn. Razlaga tega bizarnega pojava je preprosta: zdolgočaseni sultan, ki ga muči vprašanje zvestobe oziroma nezvestobe žensk v njegovem kraljestvu, ima namreč magični prstan, s katerim lahko do govorjenja o aktivnostih, ki ga zanimajo, pripravi kar same »poglavitne instrumente«² teh aktivnosti, namreč »dragulje« (*le bijoux*, dragulj, je ta čas splošno sprejet evfemizem za moški ali ženski spolni organ; pri Diderotu so mišljeni izključno ženski »dragulji«). Da bi se prepričal, ali ni nemara krepost žensk v njegovem kraljestvu zgolj utvara, z njimi opravi nekaj deset intervjujev, v katerih prav vse po vrsti zatrjujejo zvestobo svojim spolnim partnerjem; na osnovi pričevanja, ki ga sultan s pomočjo svojega prstana izvabi iz njihovih draguljev, pa se izkaže, da nobena med njimi ni govorila resnice – prav vse so namreč lahkoživke. Krepost žensk v Kongu je potemtakem res samo utvara. In to je bolj ali manj cela zgodba.

Prav zaradi same premise »govorečih draguljev« (*les bijoux parlants*)³ oziroma spolnih organov se je romana takoj po izidu oprijela oznaka pornografskega dela, ki pa je povsem zgrešena. Diderotov

1. Diderot, *Les Bijoux indiscrets* (Pariz: Garnier-Flammarion, 1968), 61.

2. *Ibid.*, 80.

3. *Ibid.*, 40.

roman se namreč od pornografskih del, ki jih ta čas precej kroži po Parizu in ki jih prav tako pišejo filozofi ali pa vsaj avtorji, ki pozorno spremljajo in zelo dobro poznajo takratno filozofsko produkcijo, loči po tem, da »dragulji« v njem vpričo nas ne počnejo čisto nič drugega kot to, da govorijo; poleg tega vedno govorijo v spodobnem jeziku in z nemalo duha, vse nespodobne podrobnosti pa diskretno zamolčijo itn. Skrajno obzirnega kramljanja draguljev seveda nikakor ni mogoče primerjati s tem, kar dragulji počnejo recimo v romanu *Thérèse philosophe* (čeprav je ta roman, ki izide istega leta kot *Les Bijoux indiscrets*, namreč 1748, skrajno obscen, pa filozofsko ni nič manj pretanjeno argumentiran kot Diderotov roman). Diderot je potemtakem očitno že ob pisanju svojega prvega romana moral imeti pred očmi svojo kasnejšo maksimo: »Kadar pišeš o ženskah, moraš svoje pero pomočiti v mavrico in vrstice posuti s prahom metuljevih kril.«⁴ Celó v svojih kasnejših filozofskih oziroma teoretskih spisih je Diderot neprimerno bolj indiskreten: tako recimo v trilogiji *D'Alembertove sanje*, ki velja za njegovo najpomembnejše filozofsko delo, filozofski vrhunec spisa – namreč razpravljanje o nespolnem razmnoževanju sladkovodnih polipov – sovпада s spolnim vrhuncem spečega filozofa d'Alemberta, ki v sanjah doživi izliv semena.⁵

»Govoreči dragulji« kot literarni liki v vrsti likov, ki jih najdemo pri Diderotu, niti ne izstopajo tako zelo, kot bi se morda zdelo na prvi pogled: centralni liki nekaterih njegovih ključnih filozofskih oziroma teoretskih del so slepi oziroma gluhi in nemi, siamski dvojčki, spački z dvema ali več glavami in najrazličnejše medicinske kuriozite⁶ itn. Tudi dejstvo, da so prav »govoreči dragulji« tisti, ki

4. Diderot, *Sur les femmes*, v *Oeuvres*, ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994), 1:957.

5. Prim. Diderot, *D'Alembertove sanje*, v *Izbrana dela*, prev. Pavle Jarc (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1951), 454.

6. Za podroben in izčrpen katalog teh likov glej Erita B. Hill, »The Role of 'le monstre' in Diderot's thought«, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 97 (1972), 149-261.

v romanu podajajo Diderotovo lastno filozofijo, in da skozi, kot radikalni materialist, tako rekoč spregovori sam Diderot – če pozorno prisluhnemo njihovim besedam, je spontana filozofija draguljev prav neprikriti materializem –, ni prav nič presenetljivo. Spomnimo se samo *D'Alembertovih sanj*, v katerih je Diderotov lasten filozofski sistem podan – ne skozi usta nekoga, ki bi govoril preudarno, trezno in zbrano (kot preudarno, trezno in zbrano v romanu govorijo dragulji), se pravi nekoga, ki bi nizal argumente in spodbijal protiargumente, kot se za resno filozofsko razpravo spodobi, ampak skozi usta spečega d'Alemberta, ki v vročičnih sanjah blede (medtem, kot smo videli, doživi celo izliv semena) in prav na ta način razvije centralne argumente Diderotovega materializma (za minimalen komentar poskrbita njegova priležnica, ki si te sanje sproti zapisuje, in zdravnik, ki ga je poklicala, ker se je bala, da se mu je zmešalo, in ki zdaj sproti interpretira to, kar d'Alembert govori v snu).

Morda samo še nekaj besed o dogajanju na takratnem filozofskem prizorišču, v katerega s svojim romanom poseže Diderot. Neposreden filozofski kontekst oziroma ozadje, ki ga predpostavlja roman, je teoretski spor med spiritualisti in materialisti glede narave duše. Je duša res duhovna substanca, ki je realno različna od telesa in katere bistvo je mišljenje? Ali pa je nemara istovetna s telesom oziroma njegovo »organizacijo« in potemtakem materialna? Kot smo poskusili pokazati na nekem drugem mestu, Diderotov roman uprizarja prav sam ta spor, in sicer tako, da s »podvojitvijo govornih organov« obe različni koncepciji duše, spiritualistično in materialistično, sooči v enem in istem telesu.⁷ Diderot se je prav gotovo zavedal tega, da je temeljno sporočilo njegovega materializma, ki ga v romanu razširjajo sami dragulji, da namreč »duša ni nič brez telesa«, pač nizek udarec človeškemu samoljubju (ko je namreč duša enkrat istovetna s telesom, nismo več gospodarji v svojem telesu, ampak samo še učinek svojega

7. Glej naš prispevek »Diderot in *l'âme-machine*«, *Filozofski vestnik* XXII, 2001, št. 3, 139-154.

telesa; posmrtnega življenja ni več itn.), in da za takšen filozofem, ki jih žali, bralcev najbrž ne bo mogoče enostavno pridobiti – če pa takšen filozofem razširjajo dragulji, bralcev najbrž ne bo manjkalo, podobno kot v Kongu draguljem ne manjka poslušalcev.

1. *L'autel élève la voix*

O fenomenu »podvojitve govornih organov« se v Kongu seveda na veliko razpravlja in piše; objavljeni so celo natančni prepisi govorov nekaterih draguljev, ki jih podrobno analizirajo besedo za besedo⁸ itn. Skratka, govorjenje draguljev je v kraljestvu »zaplodilo številna izvrstna dela«, nekatera med njimi štejejo celo »za največje dosežke človeškega duha«.⁹ Ker resničnega vzroka govorjenja draguljev ne pozna nihče razen sultana in njegove priležnice, nekateri kongovski avtorji to govorjenje pripisujejo »slepemu mehanizmu narave«¹⁰ in iščejo razlago zanj »v lastnostih materije«, ¹¹ drugi pa v njem vidijo »prst boga Brame«¹² in celo »nov dokaz za njegov obstoj«.¹³

Ker »novih govorcev«, ¹⁴ se pravi organov, ki so spregovorili, nikoli ne vidijo govoriti, lahko o tem, od kod natanko prihaja ta »skrivnostni glas«¹⁵ – glas, ki zveni nekoliko drugače kot glas same ženske, katere telo ga oddaja¹⁶ –, strogo vzeto, samo ugibajo. A ker ta »indiskretni glas«, ki prihaja nekje iz spodnjega predela telesa,

8. Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 47.

9. *Ibid.*, 57.

10. *Ibid.*, 81.

11. *Ibid.*, 57.

12. *Ibid.*, 79.

13. *Ibid.*, 81.

14. *Ibid.*, 48.

15. *Ibid.*, 49.

16. *Ibid.*, 143.

»izpod krila«,¹⁷ stvari, o katerih govori, nezgrešljivo predstavi z očička samega dragulja, »ni bilo pretirano težko uganiti, od kod je prihajal ta nenavadni glas«. ¹⁸

Ta nikoli vizualizirani glas, ki ga ženske oddajajo *sans ouvrir la bouche*,¹⁹ ne da bi odpirale usta, in ki v kraljestvu povzroči toliko hrupa, seveda natanko ustreza konceptu »akuzmatičnega glasu«, ki ga je razvil Michel Chion. V očeh tistega, ki ga sliši, se tak glas – in *acousmêtre*, se pravi njegov nevidni nosilec – navzame izjemnih moči: je tako rekoč vseprisoten, vseviden, vseveden in vsemogočen. Nevidni glas, glas, ki je brez telesa – tipičen primer iz filmskega sveta je glas neznanca, ki žrtvi grozi po telefonu –, namreč deluje kot neoprijemljiva, brezoblična grožnja, ki na nas preži od vsepovsod; ker njegovega nosilca ne vidimo, seveda ne vemo, kam naj se skrijemo pred njim; v naših očeh nosilec nevidnega glasu sam tako rekoč vidi vse: prav za tistega, ki ga mi sami ne vidimo, namreč navadno verjamemo, da lahko vidi nas in vse tisto, česar mi sami ne vidimo; medtem ko mi o njem ne vemo ničesar, pa se zanj zdi, kot da o nas ve vse itn. Skratka, za vsako besedo nevidnega glasu se zdi, kot da bi prihajala ob Boga.²⁰ Glas ima te izjemne moči vse dotlej, dokler je neviden oziroma neutelešen; ko pa enkrat najde svoje telo, se pravi, ko je vir njegove produkcije enkrat vizualiziran, jih navadno zgubi. Glas Diderotovih draguljev sicer ima telo, je pa, strogo vzeto, še vedno neviden – draguljev namreč nikoli ne vidimo govoriti –, zato bi njegovemu nosilcu morda prej ustrezala oznaka *semi-acousmêtre*, se pravi oznaka, s katero Chion opiše tisto stopnjo dezakuzmatizacije, na kateri sicer vidimo druge telesne dele tistega, ki govori, »nismo pa še videli njegovih ust«. ²¹ In dezakuzmatizacija, pravi, je

17. *Ibid.*, 46.

18. *Ibid.*, 50.

19. *Ibid.*

20. Michel Chion, *The Voice in Cinema*, prev. Claudia Gorbman (New York: Columbia University Press, 1999), 23-27.

21. *Ibid.*, 28.

nepopolna vse dotlej, dokler ne »verificiramo skladnosti glasu z usti«,²² se pravi vse dotlej, dokler govorec ni do konca razkrit. In vse dotlej, dokler dezakuzmatizacija ni popolna, se glasu – in njegovega nosilca – držijo izjemne moči. To zadnjo stopnjo dezakuzmatizacije, se pravi stopnjo neposredno pred popolnim razkritjem govorca, Chion primerja z zadnjo stopnjo razgaljenja ženskega telesa: »Kot so ženske genitalije zadnja točka, ki jo razkrije slačenje (točka, na kateri zanikanje odsotnosti penisa ni več mogoče), tako obstaja tudi zadnja točka dezakuzmatizacije – *usta*, iz katerih prihaja glas.«²³ Pri Diderotu pa bi sama dezakuzmatizacija dobesedno bila slačenje, razkritje »ust, iz katerih prihaja glas,« pa bi razkrilo same ženske genitalije.

Da Diderotu »magična moč« akuzmatičnega glasu – in njegovega nevidnega nosilca – ni bila neznana, je mogoče sklepati na osnovi vsaj dveh njegovih gesel iz *Enciklopedije*, posvečenih Pitagori in njegovim učencem. V geslu »Pythagorisme«²⁴ pravi, da je Pitagora »učil dvojni nauk« in imel »dve vrsti učencev«: eni so ga »samo slišali« (*l'entendaient seulement*) – tem je namreč govoril skrit za zastorom –, drugi pa so ga »videli in slišali« (*le voyaient & l'entendaient*). Za prve je bila njegova filozofija »skrivnostna in simbolična,« za druge pa »jasna, izrecna, brez nejasnosti in skrivnosti.« V geslu »Acousmatiques«²⁵ se pravi v geslu, ki obravnava tiste učence, ki »si še niso zaslužili, da bi Pitagoro videli govoriti«, pa je še nekoliko preciznejši: tistim, ki so ga »samo slišali«, je Pitagora stvari podajal zgolj *emblématiquement*, se pravi simbolično oziroma alegorično, tistim, ki so ga »videli in slišali«, pa jih je razodeval *sans nuage*, jasno, oziroma »takšne, kot so v resnici«; še več, slednjim je stvari, o katerih je govoril, celo »utemeljeval« (*il leur en donnait les raisons*);

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. Diderot, *Encyclopédie*, v *Oeuvres complètes*, ur. Herbert Dieckmann, Jacques Proust, Jean Varloot (Pariz: Hermann, 1976), 8:160-215.

25. *Ibid.*, 5:272; na to geslo mimogrede opozori tudi sam Chion, prim. *The Voice in Cinema*, 19, op. 5.

medtem ko se za ugovore prvih sploh ni zmenil – edini odgovor, ki so ga na svoje ugovore dobili akuzmatiki, je bil preprosto »Pitagora je tako rekel« –, pa je na ugovore drugih odgovarjal »sam Pitagora«. ²⁶

Že iz samega Diderotovega enciklopedičnega naštevanja karakteristik obeh skupin Pitagorovih učencev je najbrž dovolj očitno, kako tisti trenutek, ko ga ne le slišijo izza zastora, ampak so »pripuščeni v svetišče« (*sanctuaire*), kjer ga vidijo *face à face*, iz oči v oči, sam Pitagora izgubi kulturni in tako rekoč božanski status, njegov glas pa magično moč. Dokler so ga »samo slišali«, so bili njegovim kriptičnim formulam očitno pripravljeni verjeti: vsaka beseda, ki so jo slišali izza zastora, »iz svetišča«, je prihajala tako rekoč od Boga in v njihovih očeh imela status razodetja; zadostno jamstvo za resničnost razodetih trditev, ki so same po sebi nedoumljive, je bilo že samo to, da je »Pitagora tako rekel«. Ko pa so ga enkrat »videli in slišali«, se slika povsem spremeni: čeprav zdaj govori jasno in stvari prikazuje takšne, kot so v resnici, njegovim besedam očitno niso več kar tako pripravljeni verjeti, saj jim jih mora celo utemeljevati (in so torej zgubile status razodetja); odslej tudi sklicevanje na sam vsevedni glas, se pravi na to, da je »Pitagora tako rekel«, očitno ne zadošča več, saj mora zdaj na njihove ugovore odgovarjati sam Pitagora (ki je očitno tudi sam uvidel, da je izgubil svoje božanske atribute). Tu je torej dejstvo, da je drugi od obeh naukov jasen in ekspliciten, in ne več zgolj emblematičen, postavljeno v neposredno odvisnost od učiteljeve vidnosti: ko ga namreč učenci tudi »vidijo govoriti«, Pitagora preprosto mora opustiti svojo enigmatično in simbolično govorico – ker je v njihovih očeh izgubil avro vsevednega filozofa, ki jo je imel, dokler je govoril izza zastora, mu

26. Diderotova rekonstrukcija pitagorejstva se v precejšnji meri ujema z novejšimi prikazi; prim. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I: The earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 146-340; Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Pariz: Albin Michel, 1973), 69-93; Jean Brun, *Les présocratiques* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1968), 26-43.

najbrž enostavno ne bi bili več pripravljeni verjeti; pa tudi sama opustitev skrivnostnih formul še ni dovolj, saj se Pitagora zdaj muči še z dodatnim pojasnjevanjem in utemeljevanjem, se sam spoprijema z ugovori, ki jih je prej vzvišeno prezrl itn.

Da imajo v očeh prebivalcev Konga besede, ki jih izreka nevidni glas draguljev, neko prav posebno težo – težo, ki ni nič manjša od tiste, ki so jo v očeh pitagorejskih akuzmatikov imele besede učiteljevega glasu –, ki je besede, ki jih izreka vizualizirani glas, nimajo, je najlepše razvidno takrat, kadar nevidni in vizualizirani glas oporekata drug drugemu. Praviloma je namreč prav nevidni glas draguljev tisti, ki jih dokončno prepriča. Nevidnemu glasu dragulja verjamejo ne le takrat, kadar je njegovo pričevanje v nasprotju s pričevanjem vizualiziranega glasu kake druge osebe, ampak tudi takrat, kadar je njegovo pričevanje v nasprotju s pričevanjem vizualiziranega glasu iste osebe.

Nezvestobo določene ženske (ki sama sicer trdi nasprotno, se pravi zatrjuje svojo zvestobo oziroma krepost) bi namreč prav lahko razkril tudi njen ljubimec, ki bi prav gotovo znal povedati iste reči kot njen dragulj: »Navsezadnje, ali je sploh pomembno, ali je indiskreten dragulj ženske ali pa njen ljubimec? V enem primeru o njej ne vemo nič več kot v drugem.«²⁷ Čeprav to brez dvoma drži, pa ima nevidni glas neko *force*,²⁸ moč oziroma silo, ki je vizualizirani glas nima niti takrat, kadar govori natanko iste reči kot nevidni. Kadar sta pričevanja moškega in dragulja v nasprotju, je v očeh prebivalcev Konga resnica vedno na strani nevidnega glasu dragulja. Tako recimo pričevanje moških, ki se postavljajo z razmerji z nekaterimi ženskami, obvelja za laž že samo zaradi tega, ker *les bijoux de ces dames*,²⁹ dragulji teh žensk, trdijo nasprotno, se pravi zanikajo, da bi imeli karkoli opraviti s temi moškimi (obenem pa so toliko resnicoljubni,

27. Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 50.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, 190.

da priznajo razmerja s številnimi *drugimi* moškimi). Odločilno je potemtakem prav pričevanje nevidnega glasu draguljev. V očeh prebivalcev Konga skozi akuzmatični glas draguljev tako rekoč spregovori kar sam bog Brama: v opisanem primeru se namreč nadejajo, da bo Brama »zadostil resnici skozi njihova usta«³⁰ (mišljena so seveda »usta« draguljev). Medtem ko se torej do njihovih draguljev obnašajo, kakor da bi bili »studeneč resnice«, pa se za pričevanje samih žensk, katerih dragulji so spregovorili, sploh ne zmenijo (ker seveda pričakujejo, da bi te takšna razmerja zanikale tudi v primeru, če ne bi bila fiktivna). Kadar pa se pričevanji obeh glasov ujemata – in potemtakem tudi moški govori resnico –, tisto, kar v njihovih očeh dejansko obsoja nezvesto žensko, ni toliko relevantnost samega pričevanja, kakor prav njegov vir: moški, ki govori resnico, namreč s tem »onečasti oltar, na katerem je žrtvoval« – če pa spregovori dragulj, je to tako, kakor da »sam oltar povzdigne svoj glas«.³¹ Medtem ko torej besede nevidnega glasu draguljev veljajo tako rekoč za božje razodetje, pa so besede moških lahko le laž ali svetoskrunstvo.

Ker v njihovem nevidnem glasu prepoznajo boga Bramo, ki seveda »ne bi trpel, da bi dragulji lagali« – celo »brezbožno bi bilo trditi nasprotno«³² –, prebivalci Konga tudi takrat, kadar je pričevanje nevidnega glasu dragulja v nasprotju s pričevanjem vizualiziranega glasu ene in iste osebe, se pravi takrat, kadar govorna organa, ki oporekata drug drugemu, pripadata isti osebi, verjamejo draguljem *comme des oracles*,³³ kakor orakljem. V njihovih očeh ima nevidni glas draguljev, ki veljajo za »najbolj odkrit [*la plus franche*] del žensk«,³⁴ potemtakem očitno tolikšno težo, da bi bilo mogoče samo žensko, ki oporeka njegovemu pričevanju, zavrniti

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, 50.

32. *Ibid.*, 64.

33. *Ibid.*, 53.

34. *Ibid.*, 40.

na enak način kot pitagorejske akuzmatike, namreč z besedami »dragulj je tako rekel«.

Kaj pa sama ženska, katere dragulj je spregovoril in ki besedam njegovega nevidnega glasu edina še odreka vsakršno težo? Čeprav sprva odločno in oholo zavrača njegovo pričevanje – kar je razumljivo: ko ga enkrat sprejme, s tem seveda prizna, da je sama doslej govorila neresnico –, je na koncu vsakokrat prav ona tista, ki jo nevidni glas najbolj uroči: med vsemi, ki ga slišijo, je namreč prav ženska, katere dragulj je spregovoril, edina, ki *neposredno* izkuša izjemne, »orakeljske« moči njegovega nevidnega glasu. *La voix inconnue*,³⁵ neznani glas, ki razkriva njene ljubezenske dogodivščine – ta glas je »neznan« tudi tisti ženski, katere dragulj je spregovoril, ki sprva tudi sama ne ve natanko, od kod prihaja, ampak zmedeno pogleduje naokrog misleč, da morda prihaja iz ust ali dragulja kake druge ženske –, očitno pozna njene najbolj notranje, skrite misli, se pravi misli, za katere je trdno prepričana, da jih ne pozna nihče drug razen nje same (hkrati pa to ni nekakšen notranji glas oziroma glas vesti, saj ga slišijo tudi vsi prisotni). Dokončno pa jo zlomi dejstvo, da ta glas dejansko ve več kot ona sama: ta glas namreč pozna tudi tista njena srečanja s telesi nasprotnega spola, ki jih je ona sama že pozabila in je potemtakem takrat, ko je za neko tako razmerje trdila, da o njem ne ve ničesar, govorila po pravici oziroma iskreno³⁶ – ko pa jo nevidni glas na to spomni, lahko samo še zgroženo uvidi, da ta glas o njej ve več kot ona sama o sebi. A ne le, da ta glas pozna in tako rekoč bere njene misli, ne le, da o njej ve stvari, ki jih ona sama ne ve, ne le, da je videl stvari, za katere je trdno prepričana, da jih ni mogel videti nihče drug, ampak še več, ta glas je tudi močnejši od nje: govori namreč neodvisno od njene volje in celo proti njej – čeprav govori skozi del njenega telesa, ženska nad njim nima moči in ga ne more utišati. Skratka, ko se enkrat oglasi njen

35. *Ibid.*, 64.

36. *Ibid.*

dragulj, lahko ženska samo še nemočno poslušala, kako vpričo vseh razodeva njeno nečedno početje. Da je ta glas dejansko močnejši od nje same in da potemtakem ni ženska tista, ki bi obvladovala ta glas, ampak ta glas obvladuje njo, kmalu postane jasno tudi vsem tistim okoli nje, ki so jo slišali govoriti, »ne da bi odpirala usta«. Ti namreč zdaj sklepajo takole: »Sodeč na osnovi okoliščin, v katerih je večina draguljev spregovorila, in stvari, ki so jih povedali« – dragulji namreč vpričo vseh priznavajo stvari, ki jih ženske same nikoli ne bi bile pripravljene javno priznati –, »je moč utemeljeno domnevati, da je govorjenje draguljev neprostovoljno [*involontaire*] in da bi ti telesni deli še naprej ostali nemi, če bi bilo v moči njihovih lastnikov, da jih utišajo.«³⁷

Ta glas ženske postavlja pred tole »kruto alternativo«: ali se odpovedo svojemu nebrzdanemu ljubimkanju ali pa obveljajo za lahkoživke; oziroma drugače povedano, ali tudi v resnici postanejo to, kar same trdijo, da so (tj. krepostne oziroma zveste), ali pa obveljajo za to, kar v resnici so (tj. za lahkoživke) – »srednje poti ni več«,³⁸ pretvarjanje preprosto ni več mogoče. Skratka, ko dragulji enkrat spregovorijo, v kongovskem kraljestvu nič ni več tako, kot je bilo pred tem: ženske od tega trenutka naprej živijo v nenehnem strahu, kdaj jim bo v besedo skočil dragulj in jih pred vsemi razkrinkal oziroma postavil na laž, moški pa hodijo naokrog in vlečejo na ušesa v upanju, da bi morda prestregli še kakšno neprostovoljno priznanje oziroma izpoved.

Govorjenje draguljev, ki ga prebivalci Konga že sami od sebe povezujejo z »oltarji«, »oraklji« itn., bramani interpretirajo kot »božjo kazen« in celo kot »nov dokaz za obstoj Boga«. Zakon Brame namreč med drugim prepoveduje in obsoja tudi »krivo prisego, laž in prešuštvo«, se pravi natanko tiste grehe, ki so jih zakrivile ženske. Bramani so pred temi grehi svarili že ves čas, a zaman. Zdaj pa je mera

37. *Ibid.*, 61.

38. *Ibid.*, 50.

očitno polna in »srd neba« je poiskal »nove kazni.« Grešniki so se zaman skrivali v temi in zaman so si za svoje nečedno početje izbrali »neme sosterilce« – kot maščevanje Brame so namreč zdaj svoj »glas povzdignili sami poglavitni instrumenti greha«. Kot pravičen in moder razsodnik je torej Brama prešuštvo in laganje o njem kaznoval z glasom, ki proti volji grešnikov vpričo vseh razkriva resnico o njihovem nečednem početju. Kazen za greh je torej prav sama resnica o grehu, ki jo izreka glas, ki jih bo vsepovsod spremljal in jim ves čas očital njihove nečiste misli in želje, vsemu svetu pa oznanjal njihovo moralno sprijenost. Če so prebivalci Konga doslej »sami pri sebi govorili: 'Ni Brame'«, pa bodo zdaj, sklepajo bramani, spregledali in »nehali zanikovati njegov obstoj ali postavljati meje njegovi moči. Brama je! Vsemogočen je. In nič manj jasno se nam ne razodeva v tej strašni kazni kakor v svoji neizrekljivi milosti.«³⁹

2. *Une affaire d'organisation*

Subverzivnost Diderotovega romana je v tem, da nevidni glas draguljev, v katerem večina prebivalcev Konga – razen tistih posameznikov, ki so razlago govorjenja draguljev »začeli iskati v lastnostih materije«⁴⁰ – prepozna boga Bramo, v resnici ni nič drugega kot glas, skozi katerega s pomočjo sultanovega magičnega prstana spregovori samo telo.

Moči, ki se torej dejansko zrcalijo v nevidnem glasu draguljev, niso moči Boga, ampak moči samega telesa, ki seveda niso čisti božji atributi, ampak ustrezno manjše – pač v skladu z bastardnim statusom telesa, ki ustreza statusu *semi-acousmêtre*: čeprav je glas draguljev pripet na telo, pa je, strogo vzeto, še vedno neviden, saj skladnosti glasu z »usti,« iz katerih prihaja, nikoli ne verificiramo. Čeprav ta

39. *Ibid.*, 80-81.

40. *Ibid.*, 57.

glas ni vseviden in vseveden, pa še vedno vidi in ve več kot ženska, katere dragulj je spregovoril; čeprav ni vseмогоčen, je še vedno močnejši od nje; čeprav ni vseprisoten, mu vendarle ni mogoče ubežati ali se skriti pred njim: ta glas bo ženske dosegel, kjerkoli že so, saj ga dobesedno »nosijo s sabo.«⁴¹ Oziroma z drugimi besedami, ta glas je z ozirom na telo, iz katerega prihaja, in njegove afekcije najbrž enako vseviden, vseveden in vseмогоčen, kot je vseviden, vseveden in vseмогоčen Bog z ozirom na univerzum kot celoto. Kar torej dejansko vidi in ve več kot mi, kar je močnejše od nas – in kar je še Diderotovih prikritih materialističnih sporočil –, ni vsevidni, vsevedni, vseмогоčni in vseprisotni Bog, ampak naše lastno telo. Skratka, kar je v očeh »bramanologov« moč Brame, v materialistovih očeh ni nič drugega kot despotizem telesa.

Nobena od izjemnih moči telesa, ki se zrcalijo v nevidnem glasu dragulja, ni rezultat delovanja sultanovega magičnega prstana: telo vse te moči vselej že ima; rezultat magije je edinole dar govora, se pravi moč oziroma sposobnost, s katero telo te svoje moči verbalizira, ubesedi. Diderot potemtakem s fikcijo magičnega prstana zgolj podeli dar govora telesu oziroma tistemu njegovemu delu, ki tradicionalno velja za najmanj pokornega duši oziroma duhu. V tej točki pa se magična moč sultanovega prstana že neha – na delo pa stopi »magična moč« akuzmatičnega glasu in telesa kot njegovega nikoli do konca razgaljenega nosilca. Za razliko od Chionove *acousmêtre*, ki svoje moči ob dezakuzmatizaciji praviloma izgubi, pa telo moči, ki jih manifestira njegov nevidni glas, *tudi dejansko ima* in jih potemtakem tudi ob popolnem razgaljenju ne bi izgubilo – te moči same namreč niso učinek nevidnega glasu.

Poglejmo, v čem natanko je »magična moč« telesa. Zadoščal bo že en sam primer: kako telo »bere« misli ženske, ki jo samo uteleša? Oziroma natančneje, kako dragulj »ve«, da ženska – v konkretnem

41. *Ibid.*, 81.

primeru mlada redovnica in potemtakem že po definiciji krepostna ženska – misli nečiste misli? Odgovor ponujajo kar besede samega dragulja: *son petit doigt me l'a dit*.⁴² Prav vse, kar dragulji vedo, vedo na ta način, se pravi na osnovi lastnih afekcij. In prav vse, kar povedo, vedo na ta način: njihova »indiskretnost« je namreč omejena zgolj na interpretacijo lastnih afekcij. Oziroma z besedami enega izmed dvorjanov, dragulji govorijo »samo o stvareh, ki jih poznajo«. ⁴³ »Govoreči dragulji« ne povedo čisto nič takega, česar o sebi ne bi vedel povedati katerikoli drug telesni del oziroma organ, če bi ga lahko pripravili do tega, da bi spregovoril. Oziroma z drugimi besedami, dragulji govorijo tako, kot bi govorila usta, če bi se omejila samo na to, kar zares »vedo«, se pravi, če bi opisovala zgolj svoje lastne afekcije, ki spremljajo, denimo, zaužitje hrane ali kaj podobnega. Z eno besedo, dragulji govorijo tako, kot bi govorila usta, če *ne* bi bila govorni organ.

Anatom Orcotome, eden izmed tistih »velikih duhov«, ki so razlago govornjenja draguljev »začeli iskati v lastnostih materije«, ⁴⁴ dejstvo, da se dragulji nikoli ne oddaljijo od ozko začrtane topike, razčlenjuje takole: če vsi dragulji govorijo samo o eni stvari, je temu tako nemara zato, ker je to »edina stvar, o kateri imajo mnenje«; če nikoli ne rečejo prav ničesar o nobeni drugi stvari, je temu tako nemara zato, »ker jim manjka idej oziroma besed«; če pa molčijo, molčijo zato, ker »nimajo ničesar povedati«. ⁴⁵ Se pravi, karkoli je že tisto, čemur dolgujejo svoj dar govora – bodisi da gre za delovanje sultanovega magičnega prstana bodisi za »prst boga Brame« bodisi za lastnost same materije –, dragulji v vsakem primeru ubesedijo samo svojo »empirično vednost«. Prav to je seveda tudi razlog, da se dragulji »radi ponavljajo« (*les bijoux tombent volontiers dans des répéti-*

42. *Ibid.*, 56.

43. *Ibid.*, 53.

44. *Ibid.*; 57.

45. *Ibid.*, 61-62.

tions)⁴⁶ – pač prej ali slej izčrpajo svoje »znanje« in izkušnje, ki niso neomejene; o tem, kar vedo, so očitno povedali že vse, nečesa, česar sami niso izkusili, pa si ne morejo ne izmisliti ne izreči, saj jim za kaj takega pač manjka idej oziroma besed.

V očeh radikalnega materialista dragulji svojo verodostojnost potemtakem dolgujejo prav dejstvu, da jim – za razliko od samih žensk, ki jim nikoli ne zmanjka ne idej ne besed in so potemtakem zmožne konfabulirati v nedogled – slej ko prej zmanjka enih ali drugih, oziroma dejstvu, da govorijo brezstrastno oziroma neprizadeto (*sans passion*),⁴⁷ »neprostovoljno«, prisiljeno, mehansko, se slepo držijo ene same topike, se ponavljajo itn. – skratka, dejstvu, da govorijo kot stroji.

Vendar pa dragulji niso *de pures machines*, čisti stroji zato, ker njihovo mehansko govorjenje ne razodeva prisotnosti spiritualne duše, kot v romanu zmotno sklepa nek afriški kartezijanec, ki Descartesov »metafizični argument proti obstoju živalske duše«⁴⁸ aplicira na govorico draguljev (»dragulji govorijo tako kakor ptiči pojejo«),⁴⁹ ampak zato, ker skoznje spregovori tista duša, ki ni realno različna od telesa, saj sama, strogo vzeto, ni nič drugega kot učinek organiziranosti tega telesa. Medtem ko ima lahko duša, ki je substanca zase, se pravi duhovna substanca, ki je realno različna od svojega telesa, razen o telesu, ki ga animira, »mnenje« najbrž še o čem, pa je, po drugi strani, govorjenje tiste duše, ki je istovetna s telesom in sama potemtakem »ni nič brez telesa«,⁵⁰ omejeno na verbalizacijo in minimalno interpretacijo afekcij tega telesa, namreč afekcij, ki so rezultat srečanj tega telesa z drugimi telesi, saj so vse njene modalitete zgolj manifestacije tega telesa oziroma njegove organiziranosti –

46. *Ibid.*, 138.

47. *Ibid.*, 50.

48. *Ibid.*, 235.

49. *Ibid.*, 236.

50. Diderot, *Éléments de physiologie*, v *Oeuvres*, 1:1282.

skoznjo torej, strogo vzeto, spregovori to telo samo. Ko namreč rečem *je veux*, hočem, to v Diderotovih očeh pomeni prav toliko, kot če bi rekel *je suis tel*,⁵¹ tak pač sem – moje hotenje potemtakem ni nič drugega kot manifestacija mojega telesa oziroma njegovega notranjega ustroja; oziroma, naravnost povedano, moje hotenje, kot modaliteta duše, *je sam ta ustroj*. Za razliko od Descartesove *bête-machine*, Diderotov *homme automate* in La Mettriejev *homme-machine* nista brez duše – njuna duša ni nič drugega kot sama njuna telesna organizacija: kot so po La Mettrieju »vse sposobnosti duše tako zelo odvisne od specifične organizacije možganov in celotnega telesa, da očitno niso nič drugega kot sama ta organizacija«,⁵² tako duša tudi v Diderotovih očeh ni nič drugega kot prav sama »organiziranost in življenje«⁵³ telesa.

Kot so torej po Diderotu ženske vredne zaupanja prav kolikor so stroji, se pravi, kolikor skoznje govori tista duša, ki je istovetna s telesom oziroma njegovo organizacijo – v romanu je namreč resnica vedno na strani materialne in nikoli na strani spiritualne duše –, tako so ljudje tudi v La Mettriejevih očeh vredni njegovega spoštovanja in naklonjenosti prav kolikor so stroji. »Ali veste, zakaj sploh še cenim ljudi?« sprašuje La Mettrie v svojem zadnjem delu, *Système d'Épictète*. »Zato, ker resno verjamem, da so stroji. V nasprotnem primeru poznam le malo takih, s katerimi bi se bil pripravljen družiti.«⁵⁴

V tej misli bi prav lahko videli La Mettriejev komentar Diderotovih *Les Bijoux indiscrets*, ki jih je seveda poznal in tudi navdušeno citiral. La Mettrie namreč na tem mestu razvija svojo notorično etiko človeka-stroja, po kateri je ženska nezvestoba (*les défauts ... de*

51. Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v *Oeuvres*, 1:718.

52. La Mettrie, *L'Homme-machine*, v *Oeuvres philosophiques*, ur. Francine Markovits (Pariz: Fayard, 1987), 1:98.

53. Diderot, *Éléments de physiologie*, 1316.

54. La Mettrie, *De la volupté: Anti-Sénèque ou le Souverain bien – L'École de la volupté – Système d'Épictète*, ur. Ann Thomson (Pariz: Éditions Desjonquères, 1996), 174.

fidélité dans la femme et la maîtresse) zgolj manjša, nepomembna hiba, podobno kot je tudi tatvina prej hiba kot pa zločin. Namreč zakaj? Preprosto zaradi tega, ker so ljudje stroji, se pravi zaradi tega, ker njihova duša ni nič drugega kot učinek njihovega telesnega ustroja. Po La Mettrieju namreč človeka v njegova dejanja žene sama njegova telesna organizacija, on sam pa je ob tem tako rekoč brez moči: *lorsque je fais le Bien, ou le mal, kadar storim kaj dobrega ali žalega, c'est mon sang qui en est cause, je vzrok temu moja kri, ce sang qui me fait vouloir, et me détermine à tout*,⁵⁵ tista kri, ki me pripravlja do tega, da hočem, in me v vsem določa. Hudodelec je torej »suženj krvi, ki divja po njegovih žilah, kot je urni kazalec suženj tistega mehanizma, ki povzroča njegovo gibanje.«⁵⁶ Prav zaradi tega, ker ni bilo v moči hudodelca, »da ne bi bil kriv« – ta namreč divjanja svojih telesnih sokov in »misli, ki divjajo skupaj z njimi,« ne more zaustaviti oziroma upočasniti nič bolj, kot lahko »termometer oziroma barometer zaustavi tekočino, ki jo toplota oziroma pritisk zraka neizogibno poganja navzgor«,⁵⁷ in si potemtaka zasluži »zgolj sočutje«⁵⁸ –, ga poskuša La Mettrie razbremeniti njegovega obžalovanja oziroma očitkov vesti (*les remords*), ki spremljajo njegova hudodelstva⁵⁹ (kar je njegova morda najbolj škandalozna teza – edini, ki jo je navdušeno pozdravil, je bil de Sade)⁶⁰. Na to se navezuje tudi La Mettriejeva misel, da bi morali namreč sodniki biti »odlični zdravniki«,⁶¹ fiziologi – tudi sam je bil namreč zdravnik –, pa tudi misel, da je v njegovih očeh najboljša filozofija prav »filozofija

55. La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, ur. John Falvey, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 134 (1975), 160.

56. *Ibid.*, 164.

57. *Ibid.*, 159.

58. *Ibid.*, 164.

59. *Ibid.*, 156 in *passim*.

60. Prim. Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle* (Pariz: J. Vrin, 1989), 173.

61. La Mettrie, *L'Homme-machine*, 91.

zdravnikov«,⁶² se pravi »filozofija človeškega telesa«⁶³ (tudi misel, da »pisati kot filozof pomeni učiti materializem, ... ki je očiten rezultat vseh opazovanj in eksperimentov največjih filozofov in zdravnikov«,⁶⁴ se pravi učiti filozofijo človeškega telesa, najbrž ni daleč od tega). La Mettrie potemtakem ljudi okrog sebe prenaša samo še zato, ker trdno verjame, da jih v vseh njihovih dejanjih, pri nečistovanju, kraji itn., žene prav njihova telesna organizacija. (Morda je prav v želji, da bi tudi drugi prenašali *njega* in njegove ekscese,⁶⁵ samega sebe naslavljaj kot *M. Machine*, g. Stroj.)⁶⁶ V nasprotnem primeru pa bi mu, pravi, bili mrzki. Mrzki bi mu potemtakem bili, če *ne* bi bili stroji in bi torej imeli spiritualno dušo, ki ne bi bila tako zelo odvisna od njihove telesne organizacije, se pravi, če bi lahko to, kar hočejo, hoteli bolj ali manj neodvisno od svojega telesnega ustroja – in potemtakem pri njih »hočem« ne bi bil sinonim za »tak pač sem« –, pa bi *kljub temu* še vedno nečistovali (ali pa kradli).

Da tudi junakinje Diderotovega romana v njihovem nečistovanju žene prav njihova telesna organizacija – »vsakogar žene njegova organizacija«,⁶⁷ pravi Diderot v nekem drugem svojem delu –, da, skratka, tudi same niso nič drugega kot *femmes-machines*, ženskestroji, ugotovijo kar same, ko rečejo, da je *notre conduite*, naše obnašanje, *en la puissance de nos bijoux*,⁶⁸ v oblasti oziroma odvisno

62. La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, 150.

63. La Mettrie, *L'Homme-machine*, 117.

64. La Mettrie, *Discours préliminaire*, v *Oeuvres*, 1:18.

65. Za slikovit opis nekaterih La Mettriejevih izgredov na dvoru Friderika II. Velikega, glej Giles MacDonogh, *Frederick the Great: A Life in Deed and Letters* (New York: St. Martin's Press, 2000), 214.

66. Denimo v *Épître à Mlle A. C. P. ou la machine terrassée*, v *Oeuvres*, 2:215 in *passim*.

67. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, v *Oeuvres*, 1:805. Mimogrede, to ve tudi filozofinja Tereza, junakinja istoimenskega pornografskega romana, omenjenega na začetku, po kateri duša ni duhovna substanca, ampak »del materije«, na takšen oziroma drugačen način pa mislimo prav »zaradi organiziranosti naših teles« (Boyer d'Argens [?], *Thérèse philosophe* [Pariz: Éditions La Musardine, 1998], 149).

68. Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, 64.

od naših draguljev. Ta njihova ugotovitev, da namreč v resnici niso one same tiste, ki bi hotele nečistovati, ampak dragulji, je povsem v skladu z Diderotovo tezo o »despotizmu organov« iz *Éléments de physiologie*:

Nikoli niste vi tisti, ki hočete jesti ali bruhati, ampak želodec; niste vi tisti, ki hočete urinirati, ampak mehur; podobno velja tudi za druge funkcije. Sami lahko nekaj še tako zelo hočete, toda zgodilo se ne bo čisto nič, če tega ne bo hotel tudi organ. Želite uživati z žensko, ki jo ljubite – a kdaj boste uživali? Ko bo organ tako hotel.⁶⁹

Etična maksima, s katero La Mettrie strne svoj premislek, se glasi: »Materializem je protistrup za ljudomrznost [*misanthropie*].«⁷⁰ In moralni nauk, ki bi ga lahko izluščili iz Diderotovih *Les Bijoux indiscrets*, je podoben: materializem je protistrup za – mizoginijo.

69. Diderot, *Éléments de physiologie*, 1308.
 70. La Mettrie, *Système d'Épicure*, 174.

Zdravko Kobe

KANTOV SENZACIONIZEM IN TETENSOVA VZPODBUDA

Razvoj Kantove teoretične filozofije v obdobju pred izidom *Kritike čistega uma* je bil vse prej kot stalno napredovanje po vnaprej začrtani poti, ki za zorenje potrebuje le čas. Res je, avtor je bil onstran vsakega dvoma prepričan, da mu je usojeno izpeljati popolni prevrat v filozofskem mišljenju in da mu do dokončnega oblikovanja nove teorije manjka samo še nekaj obrobnihih malenkosti; toda tudi blagohotni bralec bi si ne mogel kaj, da ne bi zaporednih zastavkov ocenil za tipanje, ki se je pogosto končalo v slepi ulici, nič bliže cilju (kateremu?) kakor prej. Da je Kant na koncu le prispel do tako imenovane transcendentalnega stališča, je v večji meri posledica srečne igre naključja kakor izraz neke železne logike. Ni izključeno, da se je dokopal do njega, ne da bi to zares hotel; in ni izključeno, da se je postavil nanj, ne da bi to zares vedel.

Kot smo poskušali pokazati v študiji o Kantovem predkritičnem razvoju *Automaton transcendentale I*,¹ je bilo skoraj vse do zadnjega odprto, kam ga bo privedel njegov projekt. Ta odprtost je zaznamovala že spis *O formi in principih čutnega in inteligibilnega sveta*, ki je v omenjeni razpravi služil za izhodišče. Čeprav ga je Kant tudi pozneje obravnaval kot delo, ki naj bi začrtalo osnovne konture bodoče teorije

1. V tej knjigi smo obravnavali Kantov predkritični razvoj do srede sedemdesetih let. Opozorili pa smo, da je bila v njej postavljena na stran neka smer argumentacije, ki izhaja iz nasprotja med predpredmetnim občutkom in predmetno predstavo, ter da se je Kantov projekt v tem obdobju znašel pred nekim ključnim preobratom, pri katerem je pomembno vlogo odigral Tetens. Pričujoči članek obravnava ravno ti dve vprašanji in je toliko dopolnilo k omenjeni knjigi.

in si s tem prislužilo neizbrisno mesto v njeni genealogiji, natančneje branje hitro pokaže, da sta v njem na delu dve liniji mišljenja, ki tečeta v nasprotno smer.

Marcus Herz, Kantov učenec in Mendelssohnov zdravnik, ki je po preselitvi v Berlin leta 1771 izdal razpravo o spekulativni filozofiji, Disertacijo opredeli takole: »Kantov glavni namen v tem delu je analizirati različne metode subjektivnega in objektivnega načina filozofiranja in podati načela, po katerih se je potrebno ravnati pri enem in drugem, še zlasti tista načela, ki jih v metafiziki, kot znanosti čistega uma in potemtakem objektivnega spoznanja, nikoli ne smemo izgubiti izpred oči.«² Herz še navaja, da je Kant, »ki po mnenju največjih poznavalcev v malem razredu filozofov gotovo ne zaseda zadnjega mesta«, pojem sveta uporabil zgolj za ponazoritev razlike med subjektivnim in objektivnim načinom spoznavanja, saj »bi lahko uporabil številne druge pojme, katerih razvitje bi mu verjetno prineslo iste prednosti«.

Če Herzovo oceno beremo skupaj s Kantovo opazko iz pisma Lambertu 2. septembra 1770, kjer prav tako opozarja na nevarnosti neločevanja dveh različnih načinov spoznavanja, se tisto, kar smo imenovali »problem zmote« (in kar bi bilo morda ustrezneje imenovati »problem neskladja subjektivnega in objektivnega spoznavnega načina«), še toliko jasneje začrta kot ključni prispevek Kantove razprave. Njeno težišče bi potemtakem tvoril sklepni del, kjer so predstavljeni subreptični aksiomi in zakoni konvencije, ki naj bi metafiziko ozdravili njenih zablod.

Herzovo branje ni brez temelja. Ker je Kant Disertaciji pripisoval prelomno mesto v svojem filozofskem razvoju in ker je obenem v poznem pismu Garveju zatrjeval, da se je njegov projekt spočel okoli problema antinomij, je videti edino konsekventno, da obe oceni združimo. Še več, ker je Kant v *Prolegomenah* omenil, da je bil Hume

2. M. Herz, *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, Meiner, Hamburg 1990, str. 8.

tisti, ki ga je bil zbudil iz dogmatičnega dremeža, in je v znani refleksiji svojo veliko razsvetlitev postavil v leto 1769, bi bilo mogoče vse štiri navedbe povezati v *eno samo zgodbo*: Kant je leta 1769 ob branju Huma odkril navidezno antinomičnost človeškega spoznanja in ta preboj nato predstavil v Disertaciji.³

Ugotovitev, da je bila problematika notranje protislovnosti človeškega spoznanja nedvomno prisotna v Disertaciji, pa nam kljub temu ne more nuditi zadostne opore za določitev težišča Kantovega raziskovanja okoli leta 1770 in naprej. Takšna ocena najprej zanemarija dejstvo, da je Kant že v petdesetih letih pogosto govoril o protislovnosti dveh teorij prostora, matematične in metafizične, in se nato v šestdesetih izdatno ukvarjal z vprašanjem metode, ki naj bi metafizičnemu spoznanju priskrbela zadostno gotovost; odkritje antinomičnosti bi bilo torej težko posledica razsvetlitve iz 1769. Predvsem pa takšno stališče spregleda cel kup objavljenih in neobjavljenih zapisov, iz katerih nesporno izhaja, da je bil skozi vsa šestdeseta Kantov stalni cilj izdelati teorijo, ki bi Wolffovo načelo zadostnega razloga nadomestila z univerzalno veljavnimi in obenem materialno zapolnjenimi principi človeškega spoznanja. To je bil Kantov projekt.

Ta cilj je vsekakor paradoksen in s tem vreden filozofskega napora. Zdi se namreč, da se občost in vsebinska zapolnjenost vzajemno izključujeta, saj je občeveljavnost mogoče zagotoviti le z logičnimi

3. Takšno stališče zastopa Kreimendahl in ga povzema s temi tremi tezami: »(1) Humov vpliv in problematika antinomij v zaključnem delu I. knjige *Treatise* sovpadata, in prav to je tisti tekst, iz katerega je prišel odločilni impulz za nastanek transcendentne filozofije. (2) Ob obravnavi antinomije, odkrite že v šestdesetih letih, se je Kant leta 1769 dokopal do nove teorije subjektivnosti časa in prostora, s katero je bilo antinomijo mogoče rešiti. (3) Posledično razkritje, da je antitetika uma navidezna, je odprlo pot k novi, pač ravno kriticistični metafiziki in zaznamovalo preboj leta 1769.« (L. Kreimendahl, *Kant – Der Durchbruch von 1769*, J. Dinter, Köln 1990, str. 5.) Kreimendahl z vnebo detektiva dokazuje, da je bil ključni Humov odlomek, *Treatise* I.4.7, Kantu dejansko dostopen: prevedel ga je Hamann, in čeprav je bil ta prevod objavljen šele leta 1771, naj bi bila utemeljena domneva, da ga je Hamann imel pripravljenega že nekaj časa prej, tako da ga je Kant, njegov znanec, ki ni znal angleško, mogel dobiti v rokopisni obliki že tistega leta 1769.

zakoni mišljenja, katerih odlika in slabost pa je ravno v tem, da so brez materialnih konsekvenc. Prav tako je gotovo, da tega vozla ni mogoče razrešiti vse dotlej, dokler oba člena razmerja obravnavamo kot vzajemno neodvisna, brez vsakega posrednika, ki bi zagotovil njuno sovpadanje. In obratno, ko se oblikuje neko tretje področje, postane rešitev vsaj logično možna: fenomenalizacija oziroma subjektivizacija izkustvenega sveta – ki, če še enkrat poudarimo, ni bila nikakršna novotarija, ampak prej splošno mesto razsvetljske filozofije – je bila tudi pri Kantu izvorno vpeljana ravno z namenom, da vzpostavi neko konstitutivno odvisnost med materialnimi načeli in tistim, za kar naj bi veljala. Ker kriterij resničnosti spoznanja pod tem pogojem ni več v skladnosti z neko zunanjo danostjo, ki se je spoznanje ne bi smelo niti dotakniti, ampak je spoznavni predmet že od samega začetka ujet v krog subjektovega sveta, bodo predmeti spoznanja pač nujno zaznamovani z nekim subjektivnim dodatkom. In ker bo ta dodatek nujno imel tudi materialne, vsebinske konsekvence, saj sicer sploh ne bi imel subjektivnega statusa (tista subjektova sredstva, ki na objektu ne puščajo nobenih sledi, pač ne morejo biti niti zgolj subjektivna), bi po tej poti lahko hkrati dobili občost in vsebinskost.

S tem je seveda podana šele zelo groba matrica rešitve problema univerzalnih materialnih načel. Ko objekt ni več bistveno ločen od vsega subjektivnega, je na primer potrebno znotraj samih subjektivnih primesi zamejiti področje te objektivnosti-za-subjekta, potrebno je zagotoviti dejansko univerzalnost tako dobljenih značilnosti, nato še neki utemeljitveni kriterij zanje in tako naprej. Cilj je še vedno precej oddaljen, pravzaprav se odločitev o ostrini neke teorije odvija prav v tem vmesnem področju, ki ga zapolnjujejo tehnične podrobnosti. Vseeno pa je potrebno, takšno je naše stališče, prav v tem okviru iskati temeljno strukturo Kantovega predkritičnega mišljenja in nato druga Kantova odkritja – denimo novo teorijo čutnih form ali razloček med subjektivnim in objektivnim spoznavnim načinom,

celo dvojnost logične in realne rabe razuma – brati kot stranske produkte na omenjeni poti.

Kratek povzetek Kantove predkritične avanture pokaže, da je osnovna poteza obrata iz leta 1769 v obsežni *subjektivizaciji* človeškega *spoznavnega aparata*, ki vključuje vse, razen načel formalne logike. Ne le poznejše forme čutnosti, tudi pojmi čistega razuma so našli temelj za svojo univerzalno veljavo v leibnizovsko navdahnjenem nauku o vrojenih dispozicijah, ki se manifestirajo v zakonitih operacijah duha za urejanje čutnega materiala in ga tako na pravilen način priredijo v skladu z nekimi vsebinsko relevantnimi relacijami. Natančneje, izhodiščno danost naj bi tvorili brezodnosni čutni vtisi, občutki, »npr. rdeče, črno, sladko, trdo, toplo itd.«, ki po predpostavki nastanejo v nas na podlagi delovanja drugih reči na naše čutne organe in »predstavljajo posamične predmete«. Ob pojavitvi občutkov kot zadnje materije spoznanja se nato sproži odziv duha, ki v *dveh* korakih in v skladu z dvema stalnima operacijama vzpostavi pravilne odnose med občutki ter jih uredi v zakonito izkustvo predmetov. Po zakonu *koordinacije* jih najprej postavi drug zraven drugega, s čimer na njih proizvede razmerja oziroma formo prostora in časa; nato pa tako nastale prostorsko-časovne komplekse po načelu *subordinacije* podvrže še racionalnim pravilom, npr. temelja oziroma vzroka. Tako prostorsko-časovna forma kot racionalni odnosi seveda nimajo zadostnega temelja v rečeh samih, neodvisno od subjekta. Vendar je to sedaj irelevantno; dovolj je, da so operacije koordinacije in subordinacije utemeljene v stalnih dispozicijah človeškega duha, da nastopijo ob vsakem občutku in imajo materialno zapolnjene konsekvence, pa se bo subjektov izkustveni svet nujno skladal s takšnimi zakoni.

Tej prvi fazi, ki jo lahko obravnavamo kot ničelno stopnjo Kantovega razvoja na poti proti Kritiki in ki vsaj v osnovi že vsebuje tudi idejo kopernikanskega obrata, je nato še pred Disertacijo v navezavi na Baumgartnovo estetiko (oziroma »estetikologiko«)

sledila *osamosvojitev čutnosti* kot posebne spoznavne zmožnosti. Če je bila prostorska forma najprej produkt dejavnosti razuma in je bil prostor opredeljen kot čisti pojem razuma ali zorni pojem (zaradi svoje singularnosti), se je prostorskost odslej navezovala na čutnost kot zmožnost, katere zakoni naj bi bili bistveno drugačni od logičnih zakonov in za razum neujemljivi. Koordinacija in subordinacija sta razpadli vsaksebi; zakoni njunega delovanja so brez skupne mere, pripadata dvema različnima zmožnostima duha in se izvajata v dveh ločenih momentih.

Vzporedno s tem premikom se je razum sedaj lahko znebil subjektivnega horizonta: če je prej subjektivnost forme koordinacije (kot ene operacije duha) samodejno potegnila za seboj tudi subjektivnost načel subordinacije (kot druge operacije razuma ali uma), je breme fenomenalizacije zdaj v celoti prevzela forma čutnosti kot nerazumske zmožnosti, zato razumu ni bilo več potrebno biti subjektivno pogojen. Ko leta 1770 nastopi Disertacija, se v njej zares pojavi *nova koncepcija racionalnih načel*, ki je utemeljena na *realni rabi razuma*: z njo naj bi se oblikovali pojmi, ki merijo neposredno na objekt, so brez vseh subjektivnih omejitev in potemtakem v prvi vrsti veljajo za inteligibilno sfero. Vpeljava realne rabe z njeno naperjenostjo na reči na sebi je sicer, kot smo pokazali, v Kantovo tedanjo spoznavno teorijo vnesla disonantne motive, ki se niso mogli ohraniti in so bili s ponovno restrikcijo spoznanjske rabe razumskih pojmov na pojavno področje zares že kmalu opuščeni. A vendar je kot trajna pridobitev ostalo konceptualno orodje nekega od čutnosti ločenega razuma, ki je sposoben materialnih prispevkov. Potrebno je bilo samo še rešiti problem, kako najti ustrezno mesto za njegovo nujno aplikacijo in s tem za »vnos« njegovih pojmov v okvir izkustva.

Kmalu po Disertaciji oziroma pred znamenitim pismom Herzu iz februarja 1772 se je Kant na ta problem – v skladu s tezo, da je univerzalno veljavnost vsebinsko zapolnjenih načel mogoče zagotoviti le z vzpostavitvijo razmerja pogojevanja – odzval s *spremembo*

pojma spoznanja. Še v Disertaciji je bilo izkustveno spoznanje razumljeno kot *cognitio reflexa*, torej kot preprosta refleksija enostavnih čutnih vtisov v skladu z zgolj logično rabo razuma. Seveda so morali biti povnanjeni občutki oziroma njihove značilnosti združeni v pojmovne komplekse in izraženi v sodbi, da bi postali sestavina spoznanja; toda pomembno je, da te operacije zaradi svoje »logičnosti« niso imele vsebinskega prispevka: vnašale so red in jasnost, novih določil ne. S Kantovim besednjakom iz tistega časa bi lahko rekli, da je bila rudimentarna raven spoznanja dosežena že s koordinacijo in da zanjo subordinacija, čeprav koristna, ni bila nujna. Nasprotno pa poslej izkustvo ni več zgolj prirejanje čutnih vtisov, temveč je produkt trpne čutnosti in delujočega razuma, in ta razum mora sedaj skozi svoje operacije občutkom *dodati še nekaj*, da bi se vzpostavilo spoznanje. Kajti, tako bi lahko variirali tedanjo Kantovo temo, izkustvo niso zgolj vtisi, temveč moramo mi sami pri njih nekaj misliti, da postane možno; izkustvo so razumljene zaznave, razumemo pa jih, če jih podredimo pojmom razuma; ali: če v naše izkustvo ne bi posegel razum, bi nam lahko bilo v čutnosti marsikaj dano, a zato nič še ne bi bilo spoznano... Iz česar nato Kant ponavadi potegne sklep, da intelektualni pojmi veljajo za ves izkustveni svet.

V obdobju med Disertacijo in Kritiko Kant tako pogosto ponavlja tovrstne miselne obrazce, da že sama njihova insistenca vzbuja sum, da dejansko zakrivajo odsotnost ustrezne teorije. Res se kmalu izkaže, da je z njimi formuliran neki projekt, projekt prikaza veljave načel razuma za vse predmete izkustva, in še zdaleč ne njegova izvedba. V osnovi je Kant poskušal nalogo rešiti na ta način, da je po eni strani postuliral neko ločnico med našimi zaznavami in predmetom izkustva (ali nasploh med predstavami kot takimi in objektom); po drugi strani pa je hotel aplikacijo razumskih operacij umestiti ravno v ta razmik med predstavo in objektom. V tej shemi bi čuti dostavljali zaznave kot gole predstave, razum pa bi jih potem podvrgel svojim pojmom in jim tako podelil objektivni status. Kant se je zato vprašal,

na čem temelji odnos tistega, kar v sebi imenujemo predstava, do predmeta; kaj je tisto, kar nekatere predstave povzdigne v predstave objektov, od kod jim ta digniteta; zakaj nekateri spleti predstav v nas veljajo za igro zaznav ali domišljijo, zgolj za predstave, medtem ko drugim pripisujemo realno, objektivno veljavo?

Pri odgovoru se je Kant zopet zatekel k leibnizovski tradiciji in najprej potegnil *enačaj med objektivnostjo in zakonitostjo*. Ker predstav ni mogoče neposredno primerjati z njihovimi domnevnimi predmeti, ker strogo vzeto sploh ne morejo imeti zunanjega kriterija, je obstoj objektnega odnosa mogoče zagotoviti le preko določenih strukturnih značilnosti *znotraj* samih predstav. V vlogi ločilnega kriterija sta običajno nastopala red in konstantnost, pač v skladu z znanim preudarkom, da v sanjah vsakdo živi v svojem svetu, le budni pa imamo skupnega. Kant je ta kriterij zgolj zaostрил do teze, da je za objektivnost potrebna stroga zakonitost, ki ne pozna nobenih izjem: »Vse, kar a priori tvori zakon naših predstav, potemtakem odnos predstav do (a priori gotovega) občega zakona, je objekt.«⁴ Take zakonitosti pa ni mogoče zaznati že z opazovanjem in jo denimo izpeljati iz dejanskih odnosov med čutnimi predstavami; za strogo občost je pač potreben razum; zato bodo imele predstave objekte le tam, kjer jih bo razum povezal v skladu s svojimi pojmi. Univerzalna veljava materialnih načel oziroma čistih pojmov potemtakem izhaja od tod, da brez nekih razumskih dejanj – ki dobijo svoj trajni izraz ravno v omenjenih načelih – v našem izkustvenem svetu sploh ne bi bilo objektov. Kolikor je izkustvo sinonim za empirično spoznanje, spoznanje pa je spoznanje le, če ima svoj korespondentni predmet, bi lahko enako tudi rekli, da izkustvo obstaja le ob predpostavki operacij razuma, da je možno le skozi njega; brez njih bi sicer imeli kup občutkov, vendar ne objektov in torej tudi ne izkustva.

Takšna je splošna struktura Kantovega razširjenega argumenta, in glede na zgoraj navedene logične pogoje bi lahko ocenili, da je

4. *Refl.* 4642 (1772/1773), Ak. A., XVII, str. 622.

uspešen, saj skozi uvedbo kompleksnejšega pojma izkustva odpre dovolj velik – in dovolj prilagodljiv – prostor za potrebne razumske operacije. Toda, kot rečeno, dober program ni dovolj. Ob natančnejšem branju se pokaže, da Kantov razširjeni miselni tok boleha za natanko isto slabostjo kot prej in namesto argumentov še enkrat predvsem ponuja definicije, ki skozi igro nejasnosti in ponavljanja zadobijo status očitnosti. Krog, v katerega se ujame Kant, je tokrat res obsežnejši in bogatejši, a je zato še naprej krog, in sicer slab krog.

Pri sklicevanju na potrebo po zakonitosti, ki smo jo ponazorili z navajanjem tradicionalnega razlikovanja med budnim stanjem in sanjami, Kant namreč pozabi, da po nekem prav tako tradicionalnem toposu povezanost predstav v zadnji konsekvenci ni zmožna potegniti jasne razmejitvene črte: če bi nekdo sanjal popolnoma urejene sanje, še ne bi mogli reči, da bdi in da je njegov sen resničnost. Natančneje: če sprejmemo Kantovo premiso, da nam le prisotnost stroge zakonitosti med predstavami zagotavlja objektivnost in s tem obstoj nečesa takega, kar si zasluži ime objekt spoznanja, potem sicer lahko pokažemo, da je možnost objektov utemeljena na operacijah razuma; vendar na podlagi tega ne moremo sklepati, da v našem izkustvenem svetu veljajo iz njih izhajajoča materialna načela, – in sicer ne zato, ker nimamo neodvisne poti za preverbo, *ali naše izkustvo sploh šteje za izkustvo v navedenem pomenu*, se pravi, ali v njem obstajajo objekti, kakor jih je opredelil Kant. Kako naj bi namreč ugotovili prisotnost objektov? Za to ni dovolj preprosto kazanje na očitno okoliščino, da se v vsakdanjem življenju nenehno srečujemo s trajnimi, od sebe neodvisnimi predmeti; kajti samo po sebi ni jasno, ali so taki predmeti dejansko primeri neuklonljivih pravilnosti, kar pa je pogoj za pripis dignitete objekta. Za potrditev tega statusa je skratka najprej potrebno pokazati, da predmeti niso naključni konglomerati, temveč so podvrženi obćim zakonitim odnosom. Toda, in s tem postane krog naravnost otipljiv, to je vendar cilj celotne argumentacije, ki naj bi preko utemeljitve obće veljavnosti materialnih načel priskrbela dokaz, da

v izkustvenem svetu vlada zakonitost. Na koncu pridemo le do tavnološkega rezultata, da sintetična načela razuma veljajo za izkustvene objekte, *kolikor* so res objekti, torej, *kolikor* zanje veljajo načela razuma. Da je objekt objekt, *kolikor* je objekt. In nič več.

Težava Kantovega poskusa je preprosto v tem, da je razmerje pogojevanja pojmoval tako neposredno, da je kot edini temelj pogoja preostalo tisto, kar je bilo z njim pogojeno. Vsaj v tej elementarni formi je umanjkal tretji člen, preko katerega bi nadzoroval razmerje, in zato nikakor ni mogel zagotoviti njegovega obstoja na zunanji, torej nekrožen način. Če kot standardno obliko tega argumentacijskega obrazca vzamemo trditev, da je empirično spoznanje objektov podvrženo pojmom razuma, *kolikor* je bilo proizvedeno skozi razumska dejanja, potem bi se pozitivno sporočilo glasilo, da dokaz doseže svoj cilj le v primeru, če nam uspe najti oporišče, ki bi neodvisno od produkta operacije zagotovilo, da je to dejanje dejansko nastopilo (ko bi namesto *kolikor* lahko kategorično uporabili *ker*).

Povedano še drugače: ker je izkustvo oziroma objekte mogoče navesti kot argument le, če predpostavimo, da so bili dejansko proizvedeni skozi razumska dejanja, je potrebno razviti dodaten preudarek, ki bo 1) zagotovil, da se operacije razuma samodejno izvedejo ob vsakem občutku, in bo 2) uvedel neodvisni in nujno izpolnjeni kriterij, da so bile te operacije res izvedene. Poleg izkustva kot izkustva objektov (namreč zakonitih objektov) morajo torej razumske operacije *utemeljiti še nekaj drugega*, česar obstoj je nujen in neposredno preverljiv, tako da bi to delovalo kot zagotovilo, da so tudi predmeti izkustva nujno podvrženi tistim zakonom, ki so materialna posledica razumskih dejanj.

S tem smo sicer že prekoračili meje prikaza nastavkov za tisto, kar se je razraslo v transcendentalno dedukcijo kategorij. Za nas je pomembno predvsem, da je Kant v sedemdesetih letih na koncu vsakega zasnutka tako ali drugače *trčil ob neko nemožnost*: ali je postavil premočne pogoje za objekt(iv)nost spoznanja, tako da ni

bilo mogoče preveriti, kdaj so izpolnjeni; ali je objekt opredelil kot produkt neke razumske operacije, ne da bi mogel pokazati, da ta operacija nastopi ob vseh občutkih in čutni material nujno in brez preostanka pretvori v objektivno spoznanje. Karkoli je storil, vedno znova mu je spodletelo pri konceptualizaciji prehoda od zavesti posamičnih občutkov do konstitucije objektivnega sveta, na mestu, kjer naj bi zaznava postala spoznanje.

Razlog je bil seveda strukturne narave. Če upoštevamo Kantovo tedanje pojmovanje spoznavnega procesa, ki je bilo v grobem lockovsko oziroma tipično za filozofijo razsvetljenstva, je hitro jasno, da je bil vsak poskus zavezujočega prehoda od vrvenja občutkov do objekta vnaprej obsojen na neuspeh. V okviru te teorije, po kateri so predstave atributi subjektive duše in se jih ta neposredno zaveda kot takih, je z zavestjo sosledja občutkov, ki naj bi tvorila začetno podlago izkustvenega procesa, subjektov notranji svet pač že v celoti sklenjen, zaokrožen, popoln – vsekakor vsaj v smislu, da za svojo konsistenco ne zahteva nobenega dodatnega pogoja. Nobena metafizična nujnost ga ne more prisiliti, da bi se zbudil iz takih sanj, če to opredelimo za sanjanje; še več, vprašanje je, kaj bi ga sploh moglo kdaj zbuditi. Čeprav je Kantovo konceptualno orodje postajalo vedno bolj kompleksno, čeprav je postopoma vključevalo vrsto prefinjenih argumentov, ki so nedvomno kazali naprej in so prinesli pojme za trajno rabo (npr. realna in logična funkcija, aprehenzija in apercepcija, ekzpozicija pojavov), vse to ne more prikriti dejstva, da je Kant še sredi sedemdesetih let stal v brezizhodnem položaju. Njegov projekt je bil *v okvirih njegovega tedanjega pojmovanja jaza, zavesti in predstav*, ko se še ni odpovedal tezam racionalne psihologije, preprosto *neizvedljiv*.

Predstavna forma

S tem se nam je v grobem zarisalo stanje, v katerem je tičal projekt utemeljitve občih materialnih načel (oziroma apriornih sintetičnih sodb) okoli leta 1776, ko je Kant v pismu Herzu vnovič napovedal bližnji izid Kritike čistega uma. Kot smo omenili v sklepnem delu študije o Kantovem predkritičnem razvoju, pa je v njegovi zapuščini poleg glavne smeri argumentacije mogoče zaslediti še en miselni sklop, ki se ga tam skoraj nismo dotaknili. Gre za serijo zapisov – ti se dokaj pogosto pojavljajo zlasti v obdobju okoli Disertacije, pozneje pa se bodisi potajijo bodisi dejansko zamrejo –, v katerih Kant k strukturno sorodni problematiki pristopi na neki drugi ravni. Tudi tu sicer v osnovi gradi na tezi, da med subjektivnimi občutki in objektom obstaja neki razmik, v katerega poskuša vdlati obsežen aparat operacij duha. Toda medtem ko znotraj prevladujočega dispozitiva tvorijo skupno ozadje predstave, od katerih vsaka posebej že predstavlja nekaj posamičnega, postavi tu Kant v osnovo golo spremembo subjektovega notranjega stanja kot splošni pogoj vse predstavnosti; in če razmejitveno črto med subjektivnim in objektivnim znotraj prvega dispozitiva tvori nasprotje med naključnimi in nujnimi povezavami takih predstav, potegne Kant tu mejo tako, da se na subjektivni strani nahajajo tiste spremembe, ki ne napotujejo na nič mimo sebe, medtem ko so objektivne tiste, ki kažejo preko sebe na nekaj drugega. Le modifikacije druge vrste si sedaj zaslužijo ime predstave, saj samo te same po sebi predstavljajo nekaj, imajo neki objekt; kar je bilo prej vprašanje objektivnosti objekta, se s tem preoblikuje v problem predstavnosti predstav.

Kot paradigmatsko referenco za ta pristop smo navedli refleksijo 177, kjer Kant pravi, da »občutki niso predstave, temveč le materija zanje«. Omenili smo tudi del 4. paragrafa Disertacije, ki prav tako implicira, da občutki postanejo predstava šele skozi neko operacijo duha, »ki jih strni v celoto« in s katero »prejmejo neko vrsto podobe«.

Sedaj moramo odgovoriti na vprašanje, kam naj umestimo tovrstne navedbe. Kako naj razumemo razloček med občutkom in predstavo in kakšen status ima objekt, ki je korelativen s predstavo za razliko od občutka? Zakaj se tu pojavlja tudi distinkcija med materijo in formo? Nenazadnje, ali je sploh smiselno govoriti o posebnem projektu ali pa gre zgolj za variacijo na že znano temo. In če je, zakaj ga je Kant nato postavil na stran?

Kaj je torej občutek, ki ni predstava, in kaj je potrebno, da bi to postal?

Konceptualni okvir

Izjave te vrste še enkrat ne prinašajo ničesar takega, kar bi pomenilo posebno novost v tedanji filozofski diskusiji. Kant je z njimi preprosto povzel eno od stališč v debati okoli izvora predstav, v katerem so si, sicer z mnogimi nedoslednostmi, stali nasproti reprezentacionisti in senzacionisti: medtem ko so prvi trdili, da vse notranje modifikacije predstavljajo, so drugi vztrajali, da so izvirne spremembe nepredstavne. Reprezentacionisti s tem seveda niso zanimali, da je obstoj predstave v duhu, še zlasti zunanje, praviloma pogojen z zunanjim vplivom, z afekcijo čutov; iz njihovega stališča je zgolj izhajalo, da notranja sprememba neposredno sovpaše z oblikovanjem predstave.

To stališče je sprva nastopalo kot tako rekoč samoumevna predpostavka, ki je bila skupna tako racionalistom kot empiristom. Ko je Locke proti Descartesu zatrjeval, da mišljenje ni bistveni atribut duše in da duša ne misli v vsakem trenutku svojega obstoja, je to v dokazovanju brez posebnih pomislekov (in brez posebnega nasprotovanja) razumel kot trditev, da duša včasih v sebi ne opaža nobenih idej. Ideja oziroma predstava naj bi bila zanjo pogoj, da bi se česarkoli zavedala, in obratno, ko se česa zaveda, ko kaj »misli«, tedaj je v njej prisotna neka predstava. »Karkoli duh zaznava v sebi ali je nepo-

sredni predmet zaznave, mišljenja ali razuma, to imenujem *ideja*.«⁵ Po tej paradigmi so torej vsa določila duha predstave in vse predstave objektne (vse spremembe duše same po sebi napotujejo na nekaj zunaj sebe, kar je njihov – vsaj idealni – predmet). V negativnem smislu to pomeni, da v mislečem bitju ni prostora za nobeno spremembo, ki ne bi bila imanentno ekspresivna.

To stališče pa ni bilo brez svojih težav in nasprotniki so lahko hitro pokazali notranje razpoke predstavne teorije. Spor se je praviloma odločal ob primeru bolečine, ki je zaradi tega postala ena od najpogosteje obravnavanih tem filozofije spoznanja, kot da bi bil človek bistveno pacient (ali kristjan). Zakaj je bolečina tako zanimiva? Iz predstavnega stališča izhaja, da je zaznava bolečine prav tako posredovana skozi idejo, pač idejo bolečine: reči, da me boli, je isto kot reči, da zaznavam (»čutim«) bolečino, in to se nazadnje eksplicira v trditev, da v duhu *zaznavam idejo bolečine*. Toda če je ta ideja res ideja in kot ideja predstavlja nekaj, kaj je tedaj tisti nekaj, na kar se nanaša? Ob predstavnih naravi bolečine bi vsaj načeloma morala obstajati možnost neustreznosti predstavnega razmerja (ki bi kot tako moralo biti razmerje med distinktnima in po možnosti medsebojno neodvisnima členoma). Toda ali lahko rečemo, da obstaja neka bolečina, ki je mi sploh ne zaznavamo, ker v nas kljub obstoju predmeta pač ni njegove ideje; in ali ne bi bilo absurdno nekomu razlagati, da morda res čuti peklenske muke, ker ima v duhu idejo bolečine, vendar je ta ideja nerealna in se dejansko ne nanaša na nič (na nobeno bolečino) – torej ga v resnici nič ne boli? Tovrstne izjave delujejo protislovno, ker po splošnem prepričanju zaznava (ali občutek) bolečine ni sestavljena iz zaznave in njenega predmeta, v tem primeru bolečine, temveč zaznava je bolečina sama. V nasprotju

5. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 8, § 8. – Cf. tudi *ibid.*, I, 1, § 8: »Beseda *ideja* je po mojem najprimernejša oznaka za tisto, kar je objekt mišljenja, ko človek misli, zato sem jo uporabil za izražanje tistega, kar je mišljeno z imenom *fantazma*, *pojem*, *podoba* ali kar koli že, s čimer se lahko ukvarja duh, ko misli.«

z običajno strukturo predstavnega razmerja, ki terja numerično različnost, se predmet in domnevna predstava tu *zlijeta v eno*.

Na videz obrobni primer bolečine s tem zaseka prvo zarezo v predstavnih nauk in se kot virus razširi po celotni teoretski zgradbi. Zlasti pri sekundarnih kvalitetah, za katere običajno velja, da bolj kot lastnosti reči samih izražajo subjektova lastna stanja, bi se lahko zastavilo isto vprašanje. Na kaj se na primer nanaša predstava grenkega? Ne samo, da različni ljudje o grenkobi ne sodijo enako, da celo isti subjekt v različnih trenutkih istega ne okuša na enak način, utemeljeno je mogoče zagovarjati tezo, da grenkoba obstaja zgolj v občutku grenkobe. Res je sicer, da običajno obstajajo specifični zunanji pogoji nastopa tega občutka, vendar smo tudi pri bolečini navajeni navajati zelo konkretne telesne okoliščine: v tem oziru ni nobene razlike. Ali ne bi bilo tedaj zaznavo grenkega primerneje razlagati po podobnem modelu kakor bolečino, kjer bi bila grenkost preprosto neko stanje duha brez predstavnosti vrednosti?

Primer bolečine je terjal ali predelavo izhodiščnega modela ali opustitev reprezentacionizma. Med tistimi, ki so vztrajali znotraj predstavnega izhodišča, sta dve zanimivi rešitvi predlagala zlasti Leibniz in angleški empirizem. Leibniz je opustil do tedaj samoumevni postulat transparentnosti duha, kar mu je omogočilo, da je bolečino in podobne pojave obravnaval kot *epifenomen*, torej kot kvalitativno specifični izraz nekih razmerij, ki so nazadnje še naprej predstavnostna; subjektivni moment tako ni bil več temelj, temveč prav *učinek* samih predstav.⁶ Na drugi strani je npr. *Hume* predstavam

6. Po Leibnizovem nauku so popolnoma vsa stanja duha še naprej predstavnostna (monade so po definiciji »predstavljajoča si bitja«) in se kot predstave nanašajo na svoj predmet, vendar niso zato vse predstave nujno zavedne. Zlasti predstav čutov zaradi njihove neskončne kompleksnosti (in naše končnosti) nikoli ne bomo mogli razbiti do zadnjih elementov, tako da se bo pod jasnim oziroma zavestnim izsekom vedno skrivalo kraljestvo zmede in teme. Ker pa po Leibnizu nič na svetu ni popolnoma jalovo, bo tudi ta nezavedni del predstave imel svoje gotove učinke, ki se bodo na

pravzaprav odvzel tisto, kar jih opredeljuje kot predstave, namreč odnos do numerično različnega objekta, in predmet v celoti sploščil v predstavo v duhu; namesto da bi nastopala kot paradoks, je bolečina s tem postala prav *paradigma* tistega, kar je ostalo od predmetnega odnosa.⁷

neki način morali izraziti na neposredno opazni ravni. Ne da bi se spuščali v podrobnosti mehanizma, recimo, da se neprosojna zmeda (namreč množstvo različnih gibanj in predstav) kaže subjektu kot *kvalitativno specifičen občutek*, kot neujemljivi *je-ne-sais-quoi*, ki spremlja jasne predstave. Za predmet bolečine kot predstave je Leibniz tako postavljajl zunanji vzrok tega bolečega stanja, medtem ko je subjektivno dimenzijo, bolečino samo, kolikor je ni v njenem vzroku, izpeljeval iz zmede, ki vlada v vseh čutnih predstavah. Podobno je nato razlagal tudi zaznavo sekundarnih kvalitete, npr. kislosti, vse do prostora.

Pri tej strategiji bi opozorili predvsem na dva momenta, ki sta pomembno spremenila konceptualni zemljevid teorije idej. Leibniz je najprej pokazal, da lahko subjektivni moment, občutek, ki je običajno nastopal kot ovira za čisto igro napotovanja, mislimo kot *stranski produkt same predstavnosti*. In drugič, ker je pri Leibnizu prehod od nezavednega k zavednemu kvalitativne narave, je to privedlo tudi do prevrednotenja same končnosti oziroma čutnosti. Če namreč to, kar se nam kaže kot občutek kislega, predstavlja nekaj povsem specifičnega, čeprav za nas, zmeden, kakor je, ne kaže ničesar drugega kot svojo lastno kislost, potem *zmede ne smemo imeti za golo omejitve*, temveč ima očitno tudi neko *lastno produktivnost*. Zaradi nje imajo naše predstave določene značilnosti, ki jih božji razum ne pozna in ki jih mogoče le ob predpostavki neskončnosti razpustiti v razločno spoznanje; te značilnosti so v nekem smislu proizvod našega predstavljanja, saj jih niso povzročili predmeti in bi jih celo težko povezali s prvotnimi enostavnimi predstavami. Toliko je končnost oziroma čutnost *pozitivna* kategorija.

Natanko od tod je nato izšla Baumgartnova estetika. Ob tem tudi laže razumemo, zakaj se je razsvetljenstvo, ki je postavljalo v središče človeka, toliko ukvarjalo s problemom lepote.

7. Cf. npr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 2, Oxford 1978, str. 189: »Jasno je, da naši čuti ne kažejo svojih vtisov kot podob nečesa *različnega* ali *neodvisnega* in *zunanjega*; kajti čuti nam posredujejo le posamično zaznavo in nam nikoli ne dajejo niti najmanjšega namiga na karkoli preko. Posamična zaznava ne more nikoli proizvesti ideje dvojne eksistence.« Čeprav se nam »vulgarnežem« zdi, da nas obdajajo trajne reči, filozofski preudarek nesporno pokaže, da obstajajo zgolj ideje in da je »dvojna eksistenca«, tj. videz, da so ideje podobe oziroma znamenja zunanjih reči, pravzaprav le naivna, zmotna razlaga njihove menjave. Hume je s tem v nekem smislu obrnil na glavo Leibnizovo rešitev: če je za Leibniza subjektivni moment stranski produkt bistveno objektih predstav, je za Huma sama objektivnost stranski produkt bistveno subjektivnih »predstav«.

Vendar nas bolj zanima druga pot za razrešitev zagate, ki opusti tezo o predstavnosti vseh notranjih sprememb. V tej usmeritvi zaseda posebno mesto Malebranche, ki je s teorijo »videnja v Bogu« in razločkom med *idée* in *sentiment* radikalno spremenil same pogoje zastavitve vprašanja. Za Malebranchea občutki sploh *ne kažejo ničesar* (nimajo nobene vsebine), in če se vendarle nanašajo na telo, moramo to razumeti v nepredstavnem smislu. Kako? Vsaj na tem svetu je pogoj obstoja duše v ohranitvi njene vezi s telesom. Kakor pa človeško telo ne more prestati vseh sprememb in ostati združeno z dušo, tako mora duša, ki je za tuzemski obstoj odvisna od ohranitve telesa, znati skrbeti zanj: »Imeti mora občutke vročine, mraza, barve, svetlobe, zvokov, vonjev, okusov in raznih drugih modifikacij, da bi ostala združena s telesom. Vsi njeni občutki jo navajajo na ohranjanje njenega stroja.«⁸ Čutni vtisi, kot sledovi telesa v duši, so torej preprosto navodila duhu za ohranitev telesa. Občutek lakote nam na primer ne posreduje podatkov o stanju telesnih tkiv, še manj napotuje na domnevne zunanje okoliščine, ki so povzročile to stanje, ampak zgolj opozarja, da se mora telo nahraniti. *Ne predstavlja, temveč usmerja.*

Med občutkom in predstavo, ki sta bila običajno razumljena kot dva momenta iste realnosti, združena pod oznako čutna predstava, se pri Malebrancheu tako zariše ostra ločnica. *Občutek ni predstava in predstava ni občutek.* Občutek, kot korelat telesa, je zgolj neko stanje duše, ki ga duša zaradi narave mišljenja ne more ne opaziti; je zgolj *dejstvena modifikacija*, brez vsakega nadaljevanja. Nasprotno predstava ni nič drugega kot *funkcija posredovanja*, tako rekoč brez preostanka se izčrpa v tem, da nam da spoznati svoj predmet. Kakor torej občutek nima nobene predmetne vsebine, ki je značilna za predstavo, je obratno predstava bistveno čista, v njej ni ne zmede ne primesi afekcije. In če je ideja s svojim predstavnim posredovanjem nujno naperjena na neki predmet, ki je kot predmet bistveno zunanji,

8. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Oeuvres, I, Pariz 1979, str. 297.

je za čutenje značilno, da nas neposredno in torej po sebi, brez predstav, seznanja s stvarmi, ki so v nas.⁹

Razmejitev med občutkom in predstavo se tako preoblikuje v teorijo dveh zaznavnih načinov, čutenja in predstavljanja, kjer občutki ne le ne nastopajo kot zadnji material (izkustvenega) spoznanja, temveč sploh nimajo nobene spoznanjske vrednosti. Občutki so slepa ulica na poti spoznavanja, in da bi se od tod dokopali do nečesa zunaj sebe, je potrebna naravnost demiurška moč, nova stvaritev. Občutku se mora od drugod pridružiti še predstava: »Kadar zavestno zaznavamo kaj čutnega, sta v naši zaznavi prisotna občutek in čista ideja.«¹⁰ Strogo vzeto sta torej občutek in predstava dve različni entiteti, ki sta povezani le zunanje. Tudi sam izraz »čutna predstava« ali »čutno spoznanje« moramo zato razumeti ne kot specifikacijo rodu predstava (občutek namreč sploh ni predstava), temveč kot *opis zunanjih okoliščin*, v katerih so se duši razodele te predstave. Občutek skratka ne predstavlja in predstava nima nič čutnega. Reprezentacija in afekcija se izključujeta.

Malebranche je z uvedbo prepada med občutkom in predstavo sicer brez težav razrešil paradoks bolečine, in v nekem smislu je bila njegova teorija še bolj kartezijanska kakor pri samem Descartesu. Vendar je imela to slabost, da je za svoje delovanje terjala stalno asistenco Boga, ki je moral skrbeti za usklajevanje občutkov in predstav. Čeprav je bil Malebrancheov vpliv ogromen,¹¹ njegovi nasled-

9. Cf. N. Malebranche, *op. cit.*, str. 335: »Gotovo je, da duša vidi v sebi in brez idej vse občutke in vse trpnosti, ki jo dejansko zadevajo, ugodje, bolečino, hladnost, vročino, barve, zvoke, vonje, vonjave, svojo ljubezen, sovraštvo, veselje, žalost in druge; kajti vsi ti občutki in vse te trpnosti duše ne predstavljajo ničesar zunaj nje, kar bi jim bilo podobno, in so le modifikacije duše, ki jih je duh sposoben.«

10. N. Malebranche, *op. cit.*, str. 345. – Izraz »čista ideja« je pravzaprav redundanten, saj je ideja kot ideja vedno čista.

11. Zanimivo bi se bilo vprašati, kakšen vpliv je imel Malebranche na oblikovanje Kantove doktrine. Kant ga v celotnem objavljenem opusu sicer omenja le štirikrat, vendar je vsaj ena od teh navedb nedvomno strateška. V petem razdelku Disertacije Kant najprej predstavi svoj nauk o razmerju med substancami razumskega sveta,

niki praviloma niso bili več pripravljene plačati tako visoke metafizične cene in so njegovo teorijo izvora čutnega spoznanja pozneje ponovno naturalizirali. Če namreč med občutkom in predstavo ni neposrednega sovpadanja in če obenem sprejmemo to, kar se je fizio-

nato pa kakor proti sebi pozove k previdnosti: »Vendar se zdi preudarnejše jadrati 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*.« (De mundi, § 22, Scholion, TWA, V, str. 78.) Kdor ve, kako pogosto in kako emfatično je Kant poudarjal enkratnost svojega obrata, za tega je navedena primerjava naravnost osupljiva: Kant se ima za Malebrancheovega sopotnika, tako rekoč učenca. Da bo mera polna, naj bi Kant čutil sorodnost z Malebrancheom prav ob novi teoriji prostora in časa: »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 ohranjajočega vzroka, in tako se prostor, ki je obči in nujni pogoj soprisotnosti vsega čutno spoznanega, lahko imenuje VSEPRISOTNOST KOT FENOMEN.« (Ibid.) Podobnost je očitna: kakor je pri Malebrancheu spoznanje možno šele skozi Boga, tako je za Kanta čutno spoznanje možno šele skozi prostor. Obkratoma, tam Bog, tu prostor, pogoj objektivacije in medij vzajemnosti.

Podobnost postane nazadnje skoraj otipljiva, če upoštevamo neko manj znano verzijo nauka o videnju v Bogu, kjer vsaj del božje vloge dejansko prevzame prostor. V tej različici Malebranche uvodoma pristane na stališče, da je ideja razsežnosti, ki jo je imenoval »inteligibilna razsežnost«, prezentna duši še pred zaznavo razsežnih stvari, da ni odvisna od nje in je na neki način neodmiseljiva. Malebranche je ločevanje afektivnega in reprezentativnega momenta v čutnem spoznanju nato apliciral tudi na razsežnost in tako razbil zaznavo prostorskih reči na dvojce. Če je ideja čiste razsežnosti v Bogu in če so razsežne stvari pravzaprav zbir čutno naddoločeni prostorskih kvalitete, potem »je gotovo, da teles ne vidimo drugače kot v inteligibilni in splošni razsežnosti, ki jo je zaznavno in posebno naredila barva.« (N. Malebranche, *Réponse à Regis*, Oeuvres I, str. 775.) Predstave zunanjih teles so torej zgolj posebne modifikacije inteligibilne razsežnosti ali, povedano s Kantom, empirične določitve apriorne predstave prostora!

Malebrancheovo pojmovanje »inteligibilne razsežnosti« se do te mere prekriva s Kantovo novo teorijo prostora, da lahko ne le postavimo domnevo o obstoju povezave med obema avtorjema, ampak moramo morda tudi prilagoditi naše razumevanje Kantove teorije. Predvsem bi se morali vprašati, ali ni morda osnovna funkcija prostora (spomnimo se: kot zakona koordinacije čutnih vtisov) ne toliko fenomenalizacija predmetov izkustva, ampak predvsem *objektivacija občutkov*.

logom duha zdelo več kot samoumevno, da namreč spoznanje vendarle ne more nastati drugače kot na podlagi afekcije, potem se vprašanje glasi, kako se čutna modifikacija *preoblikuje* v predstavo.

Paradigmatsko in morda najvplivnejšo obravnavo tega vprašanja najdemo pri Condillacu.¹² Glede na tipične empiriste, npr. Locka, je naredil predvsem dvoje: opustil je refleksijo ali notranji čut kot drugi vir idej ter vse sposobnosti duše obravnaval kot postopno razvijanje enega samega osnovnega dispozitiva, sestavljenega iz občutka, ki je neprijeten ali ne, in ustreznega odziva nanj, torej težnje po izogibanju ali mirovanju. Na tej podlagi si je zadal razviti nič manj kot naravno zgodovino človeškega duha. To je popisal predvsem v *Razpravi o občutkih*, ki uvede slavno prisposodbo človeka kipa, spoja potencialno človeške notranjosti in popolnoma neprodušne površine, ki onemogoča vsako komunikacijo z zunanostjo in s tem razvije potencialov.¹³ Ko svoji statui odpre prvo in spoznavno najbolj elementarno čutilo, voh, Condillac tako takoj ubesedi dispozitiv senzacionizma.

»Če našemu kipu približamo vrtnico, bo za nas kip, ki voha vrtnico; toda za sebe ne bo nič drugega kot vonj te rože.«¹⁴

12. Kant, zopet skop v svojih referencah, Condillaca sicer ne omenja niti enkrat, vendar je skoraj nemisljivo, da ne bi bil seznanjen z njim. Po eni strani namreč njegovi miselni postopki tako eksemplarično utelešajo analitično metodo filozofije razsvetljenstva, da se je lastno ime potopilo v duh dobe; po drugi strani, in tokrat gre res za drugo plat istega, je bil njegov postopek tako masivno sprejet, da pravzaprav ni bilo knjige o »psihologiji«, ki ne bi razširjala njegovih tez. Dober primer je lahko Charles Bonnet, avtor tedaj izjemno razširjenega dela *Essai analytique sur les facultés de l'âme* iz leta 1760, ki je kmalu doživelo nemško izdajo.

13. Condillacov *Bildungsroman* človeškega duha podobno kot Rousseau izhaja iz ničelnega stanja človeka, le da je njegov naravni človek slečen vsega, tudi tistega, kar pridobi po naravni poti, in sicer ravno zato, ker je to pridobljeno.

14. Condillac, *Traité des sensations*, Fayard, Pariz 1984, str. 15. – Cf. tudi *Extrait raisonné du Traité des sensations*, *op. cit.*, str. 295: »Bitje, omejeno na vonj, bo v občutkih, ki jih bo občutilo, vselej čutilo le sebe. Če mu približate dišeča telesa, bo imelo občutek svojega obstoja; če mu jih ne, ga ne bo čutilo. Zase obstaja le preko vonjev, v vonjih; verjame, in drugače ne more, da ono prav je vonji.«

Ob delovanju zunanjega vzroka se njegovo dotlej enovito stanje tako ali drugače spremeni, in ker ima po predpostavki neko nerazsežno notranjost oziroma sposobnost zanj, bo ta sprememba pač notranja modifikacija. Vendar moramo paziti, da ne bi tej spremembi kar takoj pripisali predstavne vrednosti. Nekaj predstavlja natanko v enakem smislu, kot lahko za vsako spremembo v čutnih organih in nasploh za vsak učinek rečemo, da predstavlja svoj vzrok. Kakor pa te spremembe niso predstave, tako tudi mentalne modifikacije same po sebi niso nič drugega kot modificiran duh. So *načini njegovega obstoja* in v njih lahko vidi le neko določilo samega sebe, ne pa predstave nečesa drugega.

»Najtežje si je predstavljati, kako pridobimo to navado, da se nanašamo še preko občutkov, ki so v nas. Dejansko se zdi precej čudno, da lahko skozi čute, ki vse zaznavajo le v sebi in ki na noben način ne dajejo slutiti kakega prostora zunaj, nanašamo svoje občutke na predmete, ki jih priključijo. Kako se lahko občutek razširi preko organa, ki ga občuti in omejuje?«¹⁵

Condillac poda zelo natančno diagnozo problema, ko poudari, da občutki ne vsebujejo nobene podvojitve, nobenega seganja preko, sploh nikakršnega napotila, na podlagi katerega bi mogli »slutiti«, da poleg njih obstaja neka zunanost. »Konec žarka, ki zadene retino, proizvede občutek; vendar se ta občutek sam po sebi ne nanaša na drugi konec žarka; ostane v očesu in se ne razteza preko.«¹⁶ Kakorkoli obrnemo stvar, vedno imamo pred seboj zgolj neko dejstveno stanje, ki je v nas, in čeprav vedno obstaja neka kavzalna veriga, ki se praviloma konča v zunanjem vzroku, to stanje samo ne sega preko sebe.

»Po eni strani vsa naša spoznanja prihajajo od čutov; po drugi naši občutki niso nič drugega kot načini našega obstoja. Kako lahko torej

15. Condillac, *Traité des sensations*, op. cit., str. 74.

16. Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, op. cit., str. 296.

vidimo predmete zunaj sebe? Zdi se namreč, da ne bi smeli videti ničesar drugega kot dušo, modificirano na različne načine.«¹⁷

Podobno kot ostali razsvetljenci, se tudi Condillac v reševanju zagate zateče k empirično uporabnim približkom, ki so daleč stran od doslednosti pojma. Pot navzven si utre z »zvijačo narave«, ki dušo tako rekoč prestavi v telo; sam prehod pa izpelje s pomočjo tipa oziroma občutka trdote, za katerega naj bi bila značilna ta posebnost, da implicira srečanje dveh teles in torej že sam vsebuje neko podvojitvev.¹⁸

Nadaljnja izpeljava pri Condillacu vključuje še nekatere druge momente, npr. problem kompleksnosti in prostorsкости, v katere pa se tu ne bomo spuščali. Pomembno je predvsem, da je z njegovimi izvajanji – čeprav so pogosto res očitno pomanjkljiva in ključni konceptualni problem preprosto preskočijo – senzacionistični dispozitiv pridobil splošno domovinsko pravico. Tako je Condillac

17. *Ibid.*, str. 298.

18. Kot protiutež konceptualni zagati Condillac poudari, da tudi otroci, ki bi po teoriji morali vse videti v sebi, že zelo rano odkrijejo, da imajo telo. Torej je narava našla pot, in ta pot, za Condillaca edina, naredi, »da otrok svoje občutke opazi ne kot načine biti svoje duše, temveč kot modifikacije organov, ki so njihovi priložnostni vzroki. Namesto da bi bil zgoščen v duši, se je jaz tako razprostrl, razširil in tako rekoč ponovil po vseh delih telesa.« (*Traité des sensations*, op. cit., str. 99.) Medtem ko spoznavna teorija skrbno pazi, da ne bi pomešala vzdraženosti telesnih organov z ustreznimi stanji duše, neuki otrok, zapeljan z *artifice de nature*, misli, da se modifikacije duše nahajajo na mestu modifikacij telesa! S stališča Condillacove teorije to pač ni zvijača, je čudež. Enako sporen je tudi korak, s katerim naj bi duša dejansko stopila ven iz sebe: »Ker ima občutek trdote to posebnost, da predstavlja hkrati dve stvari, ki se vzajemno izključujeta, duša trdote ne bo opazila kot eno od modifikacij, v katerih nahaja le sebe; nujno jo bo opazila kot modifikacijo, v kateri nahaja dve izključujoči se stvari, in potemtakem jo bo opazila v teh dveh stvareh. – To je torej občutek, skozi katerega duša stopi ven iz sebe.« (*Ibid.*, str. 103.) Seveda: brž ko imamo v občutku podvojenost, se samodejno vzpostavi sistem napotovanja. Toda mar ni skupna značilnost *vseh* občutkov, da ne kažejo na nič mimo sebe? Od kod tedaj dvojnost? Condillac je preprosto pomešal materialne pogoje nastanka tega občutka, ki res terjajo srečanje dveh teles, z njegovo mentalno vsebino, ki je po definiciji enostavna in nepredstavna. Nič čudnega, če Mlle Ferrand ni bila zadovoljna z odgovorom.

z vso potrebno jasnostjo *razmejil občutke in predstave*. V stavku, ki smo ga pravzaprav iskali ves ta čas – v njem namreč razberemo izvornik ali vsaj model Kantove trditve iz refleksije 177 –, pravi:

»Občutek še ni ideja, dokler jo obravnavamo le kot občutje, ki zgolj modificira dušo.«¹⁹

Morda se Kant res ni opiral nanj, toda motivi so bili vsekakor v zraku.

Kantov senzacionizem

Prikaz glavnih strategij, ki so jih ubirali razsvetljenski filozofi ob paradoksu bolečine, nam je zarisal konceptualno ozadje, na katerem je potekal spor med senzacionisti in reprezentacionisti in ki ga moramo vedno predpostaviti tudi pri Kantovih izvajanjih o problemu predstavnosti predstav. Že vnaprej pa moramo opozoriti na dve specifični težavi, ki v veliki meri onemogočata jasno predstavitev Kantovega senzacionističnega nastavka.

Prva težava se navezuje na dejstvo, da med obema nastavkoma obstaja precejšnja strukturna analogija, tako da je velik del poti skupen za obe izhodišči in je pogosto nemogoče enoznačno določiti, za katero v danem primeru pravzaprav gre. Argumentacija v obeh primerih izhaja iz nekega stanja, ki je opredeljeno kot subjekt(iv)no, in poskuša pokazati, kako se na podlagi takšne subjekt(iv)nosti vzpostavi dimenzija objekt(iv)nosti. Vemo sicer, da objekt v prvem primeru označuje zakoniti objekt, torej predmet, ki ne samo nastopa kot točka nanosa predstave, ampak ima poleg tega tudi neko posebno digniteto, ki ga povzdigne nad ostalimi »golimi« predstavami, medtem ko je v drugem primeru objekt drugo ime za sam obstoj te zunanje

19. *Extrait raisonné du Traité des sensations, op. cit., str. 304.*

točke nanosa; toda ker se da obe argumentaciji *formulirati s skoraj istimi besedami*, je šele na podlagi enoznačne opredelitve ali izhodišča ali končnega rezultata mogoče nesporno določiti pravilno branje. Odločilni kriterij je pogosto le posreden in neredko tudi v nekem smislu krožen. Zagato še povečuje dejstvo, da se celo sami avtorji praviloma niso jasno zavedali bistvene različnosti obeh nastavkov in so v poteku argumentacije brez očitnega slabega občutka prehajali z ene ravni na drugo. V vsakem primeru je bilo čisto senzacionistično stališče precej redko, saj so tudi tisti pisci, ki so postavili v izhodišče nepredstavne modifikacije duha, v neki točki praviloma popustili in same modifikacije začeli obravnavati kot predstave. Čeprav gre skratka obakrat za odgovor na vprašanje, ki ga je formuliral Kant v slavnem pismu Herzu: »Na čem temelji odnos tistega, kar imenujemo v sebi predstava, do predmeta?« in čeprav se za njim skrivata dva problema, ki izhajata iz bistveno različnih predpostavk, je bila ta razlika v duhu dobe vse pre pogosto zabrisana.

Druga težava se navezuje na rabo pojma predstava. V strogem tehničnem pomenu (oziroma z dosledno senzacionističnega stališča) je predstava samo tista modifikacija duha, ki sama po sebi predstavlja, napotuje na objekt. Toda ta definicija je bila v nasprotju z dvema splošno razširjenima predpostavkama. Po eni strani je v tedanji filozofski tradiciji predstava nastopala kot sinonim za obstoj razmerja ekspresivnosti ali celo kakršnekoli korelacije. V tem smislu je že strukturna homolognost (npr. pri Leibnizu), pravzaprav že nekakšna podobnost, zadoščala za trditev, da nekaj, neka modifikacija predstavlja nekaj drugega; še več, v tem smislu je že samo dejstvo kavzalne korelacije omogočalo reči, da učinek predstavlja svoj vzrok. Seveda so se filozofi načeloma zavedali, da je pojem predstavljanja tu uporabljen široko in nejasno. Tako npr. Kant pravi: »Vsaka predstava je nekaj v nas, kar pa se nanaša na nekaj drugega, kar je objekt. Določene reči nekaj predstavljajo, mi pa si predstavljamo reči.«²⁰

20. *Logik Blomberg* (ok. 1770), Ak. A., XXIV, str. 40.

Če nič drugega, je tu povsem jasno povedano, da je za predstavo potrebno nekaj več kot gola dejstvena korelacija. Toda, kot lahko slutimo, ta več se je pogosto zvedel na prisotnost nekega subjekta, ki ima zaradi lastne refleksivnosti zmožnost, da si skozi sicer neme podobe predstavlja reči. Predstava tedaj ni nekaj, kar bi samo po sebi predstavljalo, ampak je predstavna zgolj za subjekta in je za svojo predstavnost v celoti odvisna od subjekta. Ker pa za samozavednega subjekta tako rekoč vse lahko predstavlja, se s tem ponovno izgubi specifična značilnost predstave, in če bi vendarle hoteli najti kakšno dodatno opredelitev predstavnosti, bi se ta še enkrat nahajala v strukturalni skladnosti ali kavzalni korelaciji.²¹

V isti sklop se po drugi strani uvršča dejstvo, da so tedanji psihologi popolnoma vse modifikacije duha običajno označevali s splošnim imenom predstava, in to tudi tedaj, ko so tej modifikaciji eksplicitno odrekli predstavnost v strogem pomenu. Razlog za takšno jezikovno rabo je izhajal iz implicitne teorije o razmerju med dušo in telesom: če je namreč bistveni atribut telesa razsežnost in bistveni atribut duha mišljenje oziroma predstavljanje, in če naprej ni nobenega vmesnega bitja, potem iz tega samodejno sledi, da so vse notranje spremembe predstave, in to že preprosto zato, ker so notranje. Še enkrat je treba poudariti, da s tem ni bilo mišljeno, da vse modifikacije duha same po sebi predstavljajo. Skoraj vsi »psihologi« so npr. vsaj načeloma razlikovali *Gefühl* (občutje) in *Empfindung* (občutek), pri čemer naj bi bil prvi zgolj v povsem subjektivnem občutju prijetnosti ali neprijetnosti brez vsake predmetne pretenzije, medtem ko naj bi druga vsaj potencialno napotevala na svoj vzrok.²² Če bi jim zastavili ekspli-

21. Cf. npr. *Refl.* 1676 (ok. 1755-56), Ak. A., XVI, str. 76-77: »Repraesentatio est determinatio mentis interna, quatenus res quasdam ab ipsa diversas refertur. Je tisto določilo duše, ki se nanaša na druge reči. *Nanašati se* pravim, ko je njen ustroj v skladu z zunanji rečmi, sive si rebus externis conformis est.»

22. Cf. *KdU*, B 8-9: »Če imenujemo kako določitev občutja ugodja ali neugodja občutek, označuje ta izraz nekaj čisto drugega kakor takrat, kadar imenujem občutek neko predstavo stvari (s pomočjo čutov kot receptivnosti, ki sodi k *spoznavni zmožnosti*).

citno vprašanje, bi verjetno dejali, da občutje ne predstavlja ničesar razen samega sebe. Toda zaradi sile same implicitne teorije, po kateri so nerazsežne modifikacije pač predstave, so ti psihologi neobremenjeno uporabljali izraz predstava tudi tedaj, ko so modifikacijam duha odrekli predstavno vrednost.

Posledica tega je bila nemajhna nedoslednost v rabi izrazov. Tako lahko isti avtor v istem obdobju občutje enkrat opredeli za predstavo in mu drugič zanika ta status, ne da bi morali na podlagi tega sklepati, da se je njegovo stališče spremenilo. Vpraša se lahko, kako naše predstave poleg tega, da so predstave, pridobijo tudi odnos do objekta, ne da bi mogli iz tega zatrditi, da so potemtakem že prve modifikacije predstavne. In če sedaj k temu prištejemo že prej omenjeno okoliščino, da je zaradi strukturne sorodnosti argumentacije znotraj senzacionizma in reprezentacionizma eden od redkih posrednih kriterijev identifikacije ravno opredelitev izhodišča, postane jasno, kako velike so ovire, s katerimi se mora soočiti vsak poskus branja.

Vse navedene težave več ali manj veljajo tudi za Kanta. Na številnih mestih je razvidno, da ni dovolj jasno razlikoval obeh nastavkov ali da vsaj ni mogoče povedati, znotraj katerega se giblje. Prav tako lahko v obdobju okoli Disertacije najdemo množvo zapisov, v katerih niha od na videz zavestnega senzacionista do decidiranega reprezentacionista, kjer zopet ni mogoče reči, ali gre le za davek jezikovni rabi, za lapsus, ali za strogo pojmovno opredelitev. Takšnim primerom zato ne bomo posvečali posebne pozornosti, rečemo lahko le, da so dovolj nejasni in raztegljivi, da nudijo podlago za kakršnokoli branje. Na srečo namreč vendarle obstaja nekaj refleksij, ki se praviloma ukvarjajo z *estetskimi vprašanji*, pri katerih je nesporno, da so prvi čutni vtisi mišljeni kot nepredstavni. Med njimi zaseda posebno mesto refleksija 695:

V drugem primeru se namreč predstava nanaša na objekt, v prvem pa zgolj na subjekt, ne da bi bila uporabljena za kakršno koli spoznanje, tudi za tisto ne, s katerim subjekt *spoznava* samega sebe.«

»Pri vsem, kar je v zvezi z našimi predstavami, je glavna razlika med tem, kar je spoznanje predmeta, in tistim, kar zadeva le način, kako je subjekt aficiran skozi prisotnost predmeta, in sodi k stanju subjekta. Prvo je spoznanje, drugo občutek. Ne glede na to, kakšen je predmet, ki je vzrok občutka, je subjekt glede njega trpen, in le trpni subjekti so sposobni občutka. Leibniz ima vsak občutek kakih objektov za njihovo spoznanje. Toda ker morajo biti tista bitja, ki s svojimi predstavami niso vzrok predmeta samega, od njega najprej na neki način aficirana, da bi dobila predstavo o njegovi pričujočnosti, občutek sicer mora biti pogoj zunanje predstave, a vseeno ne ta predstava sama. Prav tako ni mogoče obratno reči, da predstava objekta ni nič drugega kot občutek, ker bi bil to sicer idealizem. Spoznanje je torej objektivno, občutek subjektiven.«²³

Najprej opozorimo na nenavadno rabo pojma spoznanje. Medtem ko je z njim v okviru kritičnega diskurza običajno mišljena tista predstava, ki ji posebna kvaliteta podeli digniteto objektivne veljave, Kant tu dovolj enoznačno potegne *enačaj med spoznanjem in predstavo*. Subjektivna stanja se tu najprej delijo na občutke in spoznanja, tako da ima status spoznanja vse, kar presega raven občutka. Ker je iz nadaljevanja razvidno, da Kant na tem mestu obravnava občutek kot nepredstaven, je potemtakem vsako subjektivno stanje, ki napotuje na neki objekt, torej vsaka predstava, že tudi spoznanje.²⁴

23. *Refl.* 695 (1769/1770), Ak. A., XV, str. 308-309. – Zanimivo je, da se tako ta kot večina drugih refleksij, ki izrecno obravnavajo razloček med subjektivnim občutkom in objektivno predstavo, uvrščajo na estetsko področje. To okoliščino je deloma mogoče pojasniti s tem, da je bila v eni od tedanjih estetskih usmeritev odločilna vloga pripisana prav občutkom v njihovi dejstvenosti: lepota je imela svoj temelj npr. v igri občutkov, ki podpira dejavnost duha. Tudi povezava lepega s spoznanjem tedaj ni bila neobičajna poteza za estetike, nenehno je prisotna denimo pri Baumgartnu. Če pa upoštevamo, da se je osamosvojitve čutnosti Kantu prav tako zgodila na estetskem področju, da je bilo npr. poudarjanje (lepe) forme itn. masivno prisotno v estetskem diskurzu, potem je očitno, da moramo v sočasni razsvetljenjski konceptualizaciji lepote videti enega od ključnih prvin Kantovega obrata. Način, kako se v kritičnem spoznavnem nauku zrcali fenomen lepote, si vsekakor zasluži podrobnejšo obravnavo; pojem kritike in kritične filozofije nasploh bi tedaj verjetno pridobil drugačno konotacijo.

24. Rolf George v tej zvezi opozarja, da moramo verjetno tudi v *Kritiki čistega uma* spoznanje razumeti kot drugo ime za predmetno naperjenost. Cf. R. George, »Kant's Sensationism«, *Synthese* 47 (1981), str. 229-255.

Vendar naj bo to le opozorilo; tu nam gre za dva druga poudarka. Kant v refleksiji najprej decidirano nastopi proti Leibnizu, paradigmatskemu reprezentacionistu, in se razmeji od njega natanko ob vprašanju predstavnih narave notranjih modifikacij; Leibnizu očita, da v njegovem svetu ni prostora za občutke kot bistveno subjektivna in zgolj »občutena« stanja duha. Kant povsem določno pravi:

»Če so vsa naša določila predstave, potem pravzaprav sploh ni občutkov.«²⁵

Iz te prve poteze je razvidno, da se je Kant jasno zavedal posebnosti senzacionističnega izhodišča. Zares ključen pa je šele drugi korak, ki navaja zunanje razloge, zaradi katerih je to izhodišče ne le dovoljeno, ampak naravnost nujno, neizogibno. Kant prikaže senzacionizem kot naravno presečišče dveh zahtev, ki vsaka s svoje strani vstopata v pojem občutka in določata njegovo konceptualno zamejitev. Po eni strani oblikovanje (notranje) predstave (zunanjega) predmeta terja realno interakcijo med subjektom in objektom: drugače si ne moremo zamišljati, kako bi se mogla končna bitja – tu Kant nadaljuje polemiko proti Leibnizu – dokopati do spoznanja obstoječih stvari. Realna predstava ima torej za prvi pogoj afekcijo, pasivno spremembo subjektovega notranjega stanja, in kolikor to trpno stanje običajno imenujemo občutek, lahko rečemo, da ima vsaka predstava dejanskega zunanjega predmeta za svojo osnovo občutek.

Obenem pa Kant vztraja, da spremembe duha ne smemo naravnost izenačiti s predstavo, »ker bi to sicer bil idealizem«. Zakaj? Nekako samodejno branje, ki bi drugo prepoved razumelo kot nov udarec proti Leibnizovi prestabilirani harmoniji, se zdi malo verjetno, saj med monadami, v nasprotju s prvo zahtevo, ni realnega vpliva in torej tudi ne pasivne modifikacije. Spopad z Leibnizom je že končan, zato je pravega naslovnika tokrat potrebno iskati drugje – v empi-

25. *Reflex.* 667 (1769-1770), Ak. A., XV, str. 296; poudarek naš.

ristični teoriji idej, ki je v svojem izteku celotni materialni svet sploščila na ideje v duhu in s tem idejam ravno odvzela tisto, kar jih opredeljuje, namreč njihovo predstavnost.²⁶ Empirizem Humovega kova s tem natančno ustreza opisu stališča, ki se mu skuša Kant izogniti z drugo zahtevo: prvič, je idealizem, saj je zanj gotov le obstoj predstav znotraj duha, in drugič, ta idealizem je tesno povezan s tezo, da zaznave ne napotujejo preko sebe (niso podvojene).

Nekoliko nepričakovano se nam je tako izrisala vnaprejšnja parafraza Kantove samoumestitve med racionalista Leibniza in empirista Locka, ki je in globlja in bolj paradokсна. Globlja, ker očita Leibnizu, da je popredstavil občutke, in Humu, da je poobčutil predstave; bolj paradokсна, ker kot presečišče med dvema reprezentacionističnima zastavkoma z nasprotnima predznakoma ponudi senzacionistično rešitev. Kant po eni strani terja prisotnost občutka (torej modifikacije), ki pri končnih bitjih edini zagotavlja realni, vsebinski moment spoznanja; po drugi strani pa zahteva načelno razlikovanje med občutki in spoznanji (predstavami), saj njuno enačenje v skladu z opredelitvijo občutka iz vseh določil duha naredi zgolj dejstvene spremembe v našem duhu. Tej idealistični konsekvenci se je mogoče izogniti le, če se prereže vraščenost predstav v notranje spremembe. Modifikacije tedaj sicer še naprej ostanejo materialna podlaga za genezo spoznanja, vendar sam vznik predstave nikakor ni izvedljiv iz občutka, temveč izhaja iz nekega neodvisnega dodatka, iz nove operacije duha. Šele z njo se vzpostavi predstavno razmerje in šele prek nje se konstruira objekt.

Navedena izvajanja v zadostni meri potrjujejo, da je Kant v času okoli Disertacije resno razvijal tezo, da »občutki niso predstave, temveč le materija zanje«. Ponovno branje refleksij iz tega obdobja bi verjetno pokazalo, da so senzacionistični miselni sklopi stalno prisotni v njegovem duhu, če ne drugega, potem vsaj kot implicitna možnost navezave. Prav tako smo lahko videli, da razmik med

26. Cf. zg., str. 232, op. 7.

subjektivnimi »občutki« in objektivnimi predstavami tvori primerno izhodišče za vpeljavo celotnega aparata apriornih momentov spoznanja, saj je ta prehod očitno mogoče izvesti le preko operacij duha. V nadaljevanju bomo poskušali pogledati, kakšna je utegnila biti Kantova konceptualna zamejitev samega prehoda. Na podlagi nekaterih namigov ga lahko zelo na splošno opredelimo s tremi potezami, ki se med seboj dopolnjujejo; imenovali bi jih moment nanosa, moment kompleksnosti in moment uprostorjenja.

Problematika *nanosa*, verjetno temeljna in obenem najtežja, mora odgovoriti na vprašanje, kako naj izhodiščne modifikacije subjekta pridobijo »dvojno eksistenco«, ko pa po predpostavki ne napotujejo na nič mimo sebe, ne vsebujejo nikakršne podvojitve in nasploh ne poznajo nobene zunanosti. Kako naj brezodnosni občutek zaplodi predstavní odnos? Strategija, ki bi jo sicer prej zaslutili kot našli pri Condillacu, se v enaki okoliščini opre na samo *dejanje nanašanja*. Podobno Kant:

»Pojav se od občutka razlikuje po tem, da je občutek tisto pri čutnosti, kar tvori del lastnega stanja subjekta, medtem ko pojav terja dejansko dejanje spoznavne moči, ki gre na objekt kot vzrok tega občutka.«²⁷

Če vemo, da je *pojav* tu uporabljen preprosto kot sinonim za *objektivno čutno predstavo*,²⁸ potem torej Kant v navedeni refleksiji trdi,

27. *Refl.* 1790 (1769-1770?), Ak. A., XVI, str. 116.

28. Cf. *Refl.* 620 (1769), Ak. A, XV, str. 268: »Predstava čuta kot nekaj, kar pripada stanju subjekta, se imenuje občutek; kot nekaj, kar se nanaša na kak predmet, pa pojav.« Cf. tudi *Refl.* 658 (1769-1770), Ak. A, XV, str. 291: »Občutek se nanaša na čut, pojav na predmet, kolikor je objekt čutov; pojem na predmet nasploh, tudi kolikor ni obravnavan relativno do čutov.« – Pojav torej tvori nekakšno presečišče med občutkom, kot bistveno pogojenem s pasivno modifikacijo, in pojmom, kot bistveno objektivnem. – Vendar dodajmo, da je pri Kantu precej pogosta tudi opredelitev, po kateri pojav ni objektivna predstava čutov, temveč sam *objekt* predstave čutov ali celo »objekt občutka« (ki je tedaj pač čutna predstava). Cf. npr. *Refl.* 756 (ok. 1772), Ak. A, XV, str. 330: »Sprememba čuta je občutek; objekt občutka: pojav.«

da je temelj predstavnosti v »dejanskem dejanju«, s katerim subjekt projicira lastne občutke v neko zunanost; predstava je v prvi vrsti prestavljanje iz sebe, nanašanje na neko točko, ki jo subjekt vrže predse in se zato imenuje predmet. Predstava je predvsem to predstavljanje samo. Pred tem dejanjem ni ne predstave ne predmeta. Še več, ker vemo, da je za senzacionistično usmeritev resnična zagata pojasniti, kako se razpre dimenzija drugosti, moramo predhodnost nanašanja glede na predstavo (kot bistveno objektno) razumeti kot napotek, da je dejanje nanašanja potrebno obravnavati kot izvorno. Ko subjekt nanese svoje spremembe na zunanjo točko, skozi to dejanje šele proizvede zunanost, ki nanjo nanaša svoje občutke in vanjo postavi predmet. V obratni smeri ima to za posledico, da je celo sama predstava kot relativno togo določilo duha trajni proizvod dejanja nanašanja, v katerem moramo videti izvornik vse predstavnosti.

Drugi moment se navezuje na problematiko *kompleksnosti* predstav. Ne da bi navajal posebne argumente, je Kant, kot se zdi na podlagi nekaterih refleksij, sprejemal tezo, da je objektivna čutna predstava nekaj sestavljenega. Tako npr. pravi:

»V občutku ni niti razločnosti niti zmede, ker je le v pojavu iz delnih občutkov narejena celota. V pojavu pa zmeda ne izhaja iz čutov kot ovire razločnosti, temveč od tod, da dokler je nekaj čutno, um predstave še ni obdelal.«²⁹

Neposredna tema navedenega odlomka je sicer zavrnitev leibnizovske opredelitve čutnosti, v zvezi s katero Kant postavi dva poudarka. Prvič, čeprav so tipični proizvod čutov občutki, je ravno v tem primeru Leibnizova definicija neuporabna, saj je nerazločnost posledica nereda, tega pa v občutkih zaradi njihove domnevne enostavnosti ne more biti. Drugič, distinkcija med razločnim in nerazločnim je smiselna šele na ravni pojava (ki je potemtakem kom-

29. *Refl.* 681 (1769-1770), Ak. A., XV, str. 303.

pleksna tvorba); vendar tudi tedaj določujoče vloge nimajo občutki oziroma čuti nasploh, temveč je nerazločnost zgolj znamenje odsotnosti logične rabe razuma. V tem argumentu je za nas pomenljivo, da prehod od občutkov do pojavov sovpada z združitvijo občutkov kot »delnih občutkov« v neko celoto in da sta torej pojav in celota koekstenzivna pojma. *Objektivna čutna predstava je vedno celota.* Iz tega izhaja, da bi bilo potrebno razmerje med občutki in predstavami obravnavati po isti logiki, kot sicer velja za razmerje med celoto in deli.

Z aplikacijo logike celote na pojem predstave se nam ponuja vrsta zgovornih primerjav. Presežek, ki ga ima celota nad vsoto svojih delov, in zlasti drugačnost, ki jo ima kaka sestavina sama po sebi in kot del celote, bi nam lahko omogočili konceptualno zajetje heterogenosti med občutkom in predstavo, ne da bi se zato morali odpovedati njihovi materialni istovetnosti. Če je predstava res bistveno celota, potem ni več nič tako nenavadnega v stališču, da se predstava vzpostavi skozi dejanje poenotitve enostavnih (in *zato* nepredstavnih) občutkov. Tudi Kantova uporaba izraza »delni občutek« bi ob tem izgubila pečat naključne skovanke: v njej bi lahko videli trditev, da čutni vtisi nekaj predstavljajo šele znotraj celote in da so torej kot predstavne značilnosti bistveno deli. Dokler je občutek *zgolj* občutek, sam, nepovezan, vse dotlej je tudi *zgolj* sprememba stanja duha; in obratno, kot nekaj predstavnega je občutek bistveno delni občutek oziroma delna predstava. Skratka, združitev enostavnih čutnih vtisov bi bila neposredno geneza same predstave. *Sestavljanje in predstavljanje bi bila izvorno isto.*

Na podobno argumentacijo navaja tudi neki drugi pasus, tokrat iz Disertacije. Ko govori o predstavah čutov, Kant razloči dva aspekta, materijo in formo. Materijo čutnih predstav tvorijo občutki kot modifikacije duha, forma čutnih predstav pa naj bi bila posebni način sestavitve čutnega raznoterja, torej materije. Iz te razdelitve Kant potegne sklep, da je materija predstav čutov sicer vedno dana in

toliko pasivna, nasprotno pa da forma izhaja iz lastne dejavnosti duha, ki poveže razpršene občutke. Kajti, dodaja Kant,

»... s formo ali podobo predmeti ne zadevajo čutov; in da bi se raznoterje 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*.«³⁰

Če je predstava čutov res »sestavljena« iz materije in forme, potem iz tega najprej na trivialen način izhaja, da občutki kot prvotne modifikacije subjekta še niso predstave. Občutki so zgolj materija za predstave ali, bolje, predstavna materija znotraj predstav, in preden se jim na neki način ne pridruži forma predstave, občutki sploh ne predstavljajo. Kot je razvidno iz Kantove navedbe, obstoji ta forma v *združitvi* čutno dane materije. Da bi iz nje nastala predstava, je torej treba izvorne vtise povezati med seboj v kompleksno tvorbo; in Kant tukaj namesto predstave zelo koncizno uporabi izraz *celota predstave*. Iz tega dovolj jasno izhaja, da predstava bistveno (ali vsaj izvorno) obstaja kot neka celota, znotraj katere je združenih več delnih predstavnih značilnosti, in da oblikovanje predstave iz nepredstavniških občutkov sovpade s sestavitvijo občutkov v kompleksno celoto. Šele s tem *dejanjem* duha postanejo občutki delni elementi predstave, iz nečesa nepredstavnega se preoblikujejo v elemente predstavnosti, iz materije za predstavo postanejo materija predstave; njena forma bi bila tedaj prav združitev oziroma kompleksnost sama.

Ostane nam še moment *uprostorjenja*. Če vemo, da je Kant že okoli leta 1769 prostor pojmoval kot *formo koordinacije* čutnih vtisov, se nam vprašanje prostora samodejno naveže na problem kompleksnosti. Analogija je očitna. Kakor občutki postanejo predstavniki šele z medsebojno povezavo, tako so predstavniki občutki bistveno prostorski občutki. In kakor občutki kot materija za predstave postanejo

30. *De mundi*, § 4, TWA, V, str. 30.

predstave šele s pridružitvijo predstavne forme, tako so občutki kot materija same predstave bistveno občutki v prostorski formi. »Da je nekaj predstavljeno kot zunaj nas, že predpostavlja prostor.«³¹ Prostor bi v tem kontekstu nastopal predvsem kot natančnejša določitev samega modusa povezave. Splošni tezi, da predstavna forma izhaja iz združitve vtisov v celoto, bi se sedaj pridružil dodatni pogoj, da mora ta poenotitev potekati v skladu s stalnim zakonom in vzpostaviti neki red ali formo tudi znotraj same materije. Ker je ta forma v zakonu koordinacije, bi se predstavna forma tako primarno realizirala kot forma prostorskiosti.³²

Ta splošni argument se dodatno potrди v načinu, kako Kant utemeljuje samo prostorsko formo. V Disertaciji npr. pravi:

»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... *Možnost zunanjih predstav kot takih torej že predpostavlja pojem prostora...*«³³

Če beremo ta razmislek zgolj v navezavi na problematiko izvora predstave prostora, potem se njegov sklep glasi, da ta predstava pač ni pridobljena, temveč je, kot bo pozneje zatrdil Kant v Kritiki, pred vsako dejansko zaznavo »a priori v temelju« v subjektivem duhu. Vendar ga lahko beremo tudi drugače, namreč v navezavi na razložek

31. *Refl.* 756, (ok. 1772), Ak. A, XV, str. 330.

32. Cf. *Refl.* 683, (1769-1770), Ak. A, XV, str. 304: »Da bi čutnost v naši predstavi imela neko določeno formo, za to je potrebna prireditve, ne le strnitev. Ta prireditve je povezava koordinacije, in ne podreditev ali subordinacija, kakršno izvede um. Temelj vse koordinacije, torej forme čutnosti, sta prostor in čas.« – Za vzpostavitev celote predstave ni dovolj, da bi čutne vtise preprosto strnili ali vzeli skupaj (*Zusammennehmung*, tj. komprehenzija), temveč jih moramo za tako celoto prirediti po nekem pravilu ali formi (*Zusammenordnung*, tj. koordinacija); in ta forma je predvsem prostor.

33. *De mundi*, § 15, TWA, V, str. 56; poudarek naš.

med občutki in predstavami. V tej perspektivi našo pozornost takoj pritegne dejstvo, da Kant zameji problematiko prostora z vprašanjem, kako je nekaj postavljeno zunaj mene. To je namreč natančna formulacija osnovne zagate senzacionističnega dispozitiva, ki mora ravno tako pojasniti, kako lahko v notranjih spremembah vidimo zunanje predmete. Kantov odgovor se tu tedaj glasi, da občutki postanejo predstave s tem, da jih postavimo v prostor, in skupaj s prostorskimi značilnostmi pridobijo tudi predstavnost (ali obratno). Ne da bi poskušali zmanjševati pomen Kantove teorije koordinacije za samo analizo prostora, se naša teza glasi, da je kot eden od stranskih motivov v njej prisoten tudi projekt utemeljitve objektivnega odnosa.³⁴

Na podlagi gornjega prikaza je, upamo, postalo razvidno, da pri Kantu okoli leta 1770 v resnici lahko govorimo o relativno zaokroženem programu, s katerim je poskušal utemeljiti svoj problem veljavnosti občih materialnih načel znotraj senzacionističnega dispozitiva. Povzeli bi ga lahko s tezo, da izvirne nepredstavne modifikacije pridobijo predstavno vrednost šele s posebnim dejanjem duha, s katerim jih subjekt nanese na neko zunanjo točko in jih okoli nje poveže med seboj po zakonu koordinacije, ki obenem proizvede prostorsko formo. Samo dejanje se je glede na že omenjeno refleksijo 683 verjetno členilo naprej v koordinacijo in subordinacijo, od katerih bi slednja poskrbela zlasti za moment nanosa. Čeprav so tekstovne indikacije tu res skope, bi morali že na podlagi zgradbe argumenta verjetno privzeti, da subordinacija ni nekaj naknadnega, temveč je notranji pogoj same koordinacije. Nenazadnje Kant drugače ne bi mogel reči, da strnitev občutkov v celoto, se pravi subordinacija, še ni dovolj za vzpostavitev forme predstave, temveč mora občutke *tudi* prirediti med seboj; koordinacija nastopa kot notranji pogoj izvedbe subordinacije in ji je toliko podrejena.

34. Cf. zg., str. 234, op. 11.

Kakorkoli že, z obema operacijama koordinacije in subordinacije, ki ju je Kant v tedanjem obdobju podvrjel izčrpni analizi in sta tvorili jedro njegovega argumenta tudi znotraj prevladujočega reprezentacionističnega dispozitiva, bi se Kantu tudi tu načeloma lahko odprl prostor za vnos občih materialnih načel. Še več, ta dispozitiv bi tedaj imel neko zelo pomembno prednost, ker se znotraj njega sploh ne bi mogel zastaviti problem dejanskosti aplikacije operacij duha, ki je tvoril nepremostljivo oviro za realizacijo Kantovega projekta po predstavnih poti. Če se spomnimo, Kant skozi vsa sedemdeseta leta nikakor ni mogel razviti argumenta, ki bi pokazal, da so objekti našega spoznanja res objekti v zahtevanem pomenu (tj. zakoniti objekti), saj je v ta namen moral predpostaviti, da so bili proizvedeni z dejanji duha. Nasprotno je tu ta problem trivialno rešen, saj tu pretenzija neposredno sovpadе s svojo realizacijo. Ker je namreč znotraj senzacionističnega dispozitiva objekt zgolj drugo ime za obstoj predstavnega razmerja, je vsak objekt, tudi če je empirično neresničen in celo če se zvede na golo pretenzijo po objektnosti, ustrezen in nastopa kot zadosten dokaz, da so bile dejansko izvedene operacije duha.

Toda če trdimo, da se je Kant res zavedal argumentacijskega potenciala temeljnega razločka med občutki in predstavami, in če ima ta strategija tako očitne prednosti, postane toliko bolj neizogibno vprašanje, zakaj jo je potem tako kmalu postavil na stran. Neposredni razlogi za to potezo nam v odsotnosti ustrezne tekstovne podlage verjetno nikoli ne bodo znani. Vseeno lahko iz primerjave delovanja samega argumenta in Kantovih tedanjih predpostavk opazimo nekaj strukturnih zagat, in če že ne moremo povedati, zakaj je Kant opustil ta nastavek, pa lahko navedemo dobre razloge, ki bi ga mogli spodbuditi k temu.

Prvi razlog je povezan z osamosvojitvijo čutnosti, ki je, po naši hipotezi neposredno pred Disertacijo, potegnila za sabo globoke tektonske premike v Kantovi teoriji. V izvorni konceptualizaciji je bila vloga čutov omejena na to, da so dostavljali material za izkustveno

spoznanje, medtem ko je bilo celotno področje forme (če še enkrat poudarimo, povsem konsistentno) pod pristojnostjo razuma; to velja tudi za prostor, ki je bil sprva proizvod dejanja razumske koordinacije in kot predstava singularni pojem razuma. Kant je zato oblikovanje predstave tedaj mogel obravnavati kot delo razuma, ki je zaobjemalo celotni aparat koordinacije in subordinacije, vključno z vsemi njunimi materialnimi nasledki. Toda ko je čutnost postala samostojna spoznavna zmožnost z lastnimi zakoni in je tudi koordinacija pripadla čutnosti, se je ta notranja vez med obema operacijama pretrgala. To je po eni strani preprečilo njuno vzajemno pogojenost, ki jo, se zdi, predpostavlja senzacionistično stališče; predvsem pa je imelo za posledico, da je sedaj *prehod od občutkov do predstave v celoti pripadel čutnosti*. Celoten argumentacijski potencial je bil izkoriščen, še preden je stopil na prizorišče razum, tako da njegovih načel ni bilo več mogoče utemeljevati po tej poti. Poleg tega se je z vpetjem koordinacije v čutnost vsaj s stališča dejavnih zmožnosti duha pravzaprav zbrisala razlika do običajnega empirističnega stališča. V zadnji instanci je za razum vseeno, če afekcija neposredno proizvede predstave ali pa so občutki posredno povzdignjeni vanje na ravni čutov: obakrat so *za razum predstave že dane*. In ker imajo s tega stališča že prvi materiali objektno naperjenost, ostane edini problem in edina možnost za utemeljitev veljavnosti razumskih načel v tem, kako naj med temi predstavami potegnemo mejo med golimi predstavami in tistimi, ki dejansko predstavljajo svoj predmet na ustrezen način. Problem objekta je skratka lahko nastopal le še kot problem zakonitega objekta.

Že samo zaradi spremenjenega statusa čutnosti je senzacionistični dispozitiv v veliki meri postal neuporaben. Toda tudi neodvisno od tega si Kant glede na tedanje stanje svoje teorije ni mogel dosti pomagati z njim. Če si še enkrat ogledamo tri momente preoblikovanja občutka v predstavo, postane hitro razvidno, da je Kantu edino pri uprostorjenju uspelo izveliči neki materialni rezultat: edino dejanje

koordinacije je obenem utemeljilo samo prostorsko formo, ki je ni mogoče pripisati prvotnim čutnim vtisom. Nasprotno pa ne za kompozicijo občutkov v celoto predstave ne za dejanje nanosa Kant sprva ni mogel najti nobenih materialnih posledic, ki bi lahko utemeljile občo veljavnost razumskih načel. Okoli leta 1772 se je Kant sicer res izdatno ukvarjal z razmerjem med logičnimi in materialnimi funkcijami sodb, ki bi načeloma lahko ponudilo ustrezno podlago, vendar je v spremenjenih okoliščinah tudi ta nastavek kmalu opustil. Senzacionistični dispozitiv ni bil samo neuporaben, zaradi prešibke spremljevalne teorije je bil tudi brez prave koristi.

Nazadnje pride še neka okoliščina, ki je ne le že v sami osnovi blokirala uspešno izvedbo senzacionističnega projekta, temveč je nasploh tvorila temeljno slabost Kantovega predkričnega stališča. Dejali smo že, da je Kant pogosto tudi tiste modifikacije, ki same po sebi ne predstavljajo, imenoval predstave, kolikor so to pač vedno nerazsežne modifikacije in kolikor lahko predstavljajo nekaj vsaj za subjekta. Slednje velja pod pogojem, da je subjekt mišljen kot nekakšna substancialna opora, ki se jasno zaveda samega sebe in svoje identitete tudi neodvisno od svojih modifikacij. Tedaj je dimenzija predstavnosti vgrajena neposredno v substancializirani subjekt, ki tako rekoč prenese svojo luč tudi na modifikacije, tako da so te zanj vedno pomenljive. No, ta pogoj pa je tedaj tvoril naravnost nevprašljivi horizont Kantove teorije, saj je Kant, kot smo pokazali v sklepnem delu študije o njegovem predkričnem razvoju, vse do konca sedemdesetih let zagovarjal osnovne premise t.i. racionalne psihologije. V zvezi z našim trenutnim problemom je to najprej imelo za posledico, da so *občutki dejansko vedno že bili predstave*, kar že samo po sebi spodreže senzacionistični projekt, še preden bi se sploh lahko začel.³⁵ Tudi če bi za hip zanemarili to oviro, bi zaradi premis

35. Naslednji primer resda nima dokazne moči, vendar dobro ponazarja osnovno zagato. Kant pravi: »Predstavo imam lahko le o spoznanjih. Spoznanje je nekaj objektivnega, subjektivno pri tem je občutek. Npr. o sladkem in kislem nimamo spoznanja,

racionalne psihologije distinkcija med občutki in predstavami še enkrat izgubila večino svoje argumentacijske moči. Kajti če se subjekt neposredno zaveda vseh svojih sprememb, potem je v tem njegovem odnosu do samega sebe podan neki kriterij avtentičnosti, glede na katerega je vsak korak navzven lahko le odpad od dejanskosti oziroma korak v neresničnost. Ne samo da lahko tudi občutke obravnavamo kot predstave za subjekta, občutki so tedaj sploh edino, kar resnično je.

Navedeni razlogi so vsekakor dovolj močni, da bi Kanta privedli do opustitve senzacionističnega dispozitiva, s katerim se je ukvarjal okoli leta 1770. Njegov tedanji teoretski okvir in samo razvitje argumenta sta bila preprosto prešibka, da bi mogel utemeljiti veljavnost razumskih načel po tej poti. Dejstvo je, da se je ta dispozitiv kmalu umaknil v ozadje. Toda, in to je bolj pomembno, po naši hipotezi nikoli ni povsem izginil; samo pritajil se je in čakal priložnost, da se bodo z odstranitvijo ovir izkazali njegovi potenciali.

Tetensova vzpodbuda

Če nam dosedanji prikaz daje pravico, da pri predkritičnem Kantu govorimo o obstoju dveh vzporednih argumentacijskih poteh za

temveč le predstavo, da mora obstajati nekaj, od česar smo tako aficirani.« (*Logik Philippi* [maj 1772], Ak. A., XXIV, str. 340.) – Prvi del na videz podaja temeljni razložek senzacionističnega izhodišča. Toda takoj zatem se stvari postavijo na glavo, saj se subjekt očitno neposredno zaveda tudi elementarnih občutkov (sladkega, kislega) in na neki način ve, da »predstavljajo« nekaj, kar jih je povzročilo. Zanj predstavljajo. Če prvi del citata daje slutiti, da je celo sama zavest pogojena z objektno naperjenostjo, iz drugega očitno izhaja, da razmik med subjektom in občutkom sam proizvede to naperjenost pri vsaki notranji modifikaciji. Zato Kant ne pravi zaman (*KrV*, B 234 A 189): »Vse, in celo vsako predstavo, kolikor se je zavedamo, sicer lahko imenujemo objekt; toda kaj naj bi ta beseda pomenila pri pojavih, ne kolikor so oni sami (kot predstave) objekti, temveč kolikor le označujejo objekt, si zasluži globoko preiskavo.«

utemeljitev obćih materialnih naćel, moramo obenem ugotoviti, da sta kljub razlićnim stopnjam razvitosti nazadnje obe imeli enak rezultat. Bili sta neuspešni. Prva, ki se je opirala na pojem zakonitega objekta, se je zapletla v krog, ker ni mogla na neodvisen naćin izprićati obstoja svojega objekta. Druga, ki je izhajala iz razloćka med nepredstavnim občutkom in objektno predstavo, se ni mogla odlepiti od tal, ker so bili tudi občutki vedno že predstave.³⁶ Obe poti sta šepali tudi v podrobnostih izvedbe, kar še zlasti velja za drugo. Toda medtem ko je glede na idealni argument glavni kamen spotike druge poti predstavljala še nepresežena substancializacija subjekta, je bila prva pot krožna že v sami strukturi.

Kant se je moral tega vsaj deloma zavedati. V pismih Marcusu Herzu, prek katerih lahko spremljamo napredovanje bodoće *Kritike čistega uma*, so se v drugi polovici sedemdesetih let izmenjevala poročila o novih dokonćnih prebojih in nato novih ovirah; v njih vedno znova najdemo najave bližnjega izida velikega dela, ki pa je vedno znova izostalo. Glede podobe hipotetićne *Kritike* lahko vse do leta 1778 rećemo vsaj troje: prvić, da je bil naćrtovani obseg skromen, vsekakor nesorazmeren z dejanskimi 878 stranmi; drugić, da bi bile njene teze (z izjemo teorije prostora) v bistvenih aspektih drugaćne; in tretjić, da ne bi vsebovala poglavja o paralogizmih, vsaj ne v podobi, kot ga poznamo, temveć bi, nasprotno, racionalna psihologija tvorila eno od opornih toćk celotnega sistema. To bi bilo delo, ki bi bilo v marsikaterem pogledu podobno *Prolegomenam*.

Knjiga, ki se je zapisala v zgodovino, je nato izšla spomladi leta 1781. Čeprav je sicer druga izdaja šest let pozneje spet prinesla nekaj bistvenih popravkov, je razlika med hipotetićno protokritiko iz 1777

36. Obe poti je mogoće preprićljivo navezati na Kantovo razlikovanje »dveh strani« dedukcije čistih razumskih pojmov, tako imenovano *objektivno* in *subjektivno* stran. (Cf. KrV, A xxvi-xxvii.) Dve »strani« dejansko podajata dva neodvisna argumenta in bi ju lahko strogo genetićno izpeljali iz prikazanih strategij: prva podaja objektivno protodedukcijo in druga subjektivno protodedukcijo.

in dejansko Kritiko v vseh pogledih tolikšna, da smo naravnost prisiljeni reči, da se je v tem obdobju zgodil nov preobrat v Kantovem mišljenju, ki ga po obsegu in konsekvencah lahko primerjamo samo še s tistim okoli leta 1770. Načeloma je sicer mogoče, da je bil prevrat rezultat Kantovih lastnih prizadevanj po prebitju blokade. Vendar smo sami drugačnega mnenja. Naša teza je, da je ključni impulz prišel od *Johanna Nikolausa Tetensa*, filozofa in pozneje diplomata, ki je leta 1777 objavil obsežno, skupaj skoraj dva tisoč strani debelo zbirko razprav z naslovom *Filozofski poskusi o človeški naravi in njenem razvoju*.³⁷ Kant si je knjigo kmalu priskrbel, saj se ukvarja s podobnimi vprašanji, kot so tedaj vznemirjala njega, in jo nedvomno prebral.³⁸ Srečna okoliščina je hotela, da imamo poročilo iz prve roke: 17. maja 1779 Hamann sporoča Herderju, da »se je Kant ravno kar lotil svoje Morale čistega uma, in Tetens leži vselej pred njim«. Naša hipoteza se skratka glasi, da je Kantu prav branje Tetensovega dela dalo v roke ključne elemente za preboj blokade in nastanek Kritike.

Povezovanje obeh avtorjev sicer ni nič novega in Tetensov vpliv na Kanta danes velja za sprejeto dejstvo. Toda točko medsebojnega stika se ponavadi postavlja v nauk o treh sintezah, ki ga je Kant predstavil v prvi izdaji dedukcije kategorij in je dejansko skorajda dobesedno povzeta po Tetensu. Ker pa je ravno ta del pogosto predmet ostre kritike, češ da je avtor v njem pretirano podlegel psihologizaciji, in ker je Kant v na novo napisani dedukciji iz druge izdaje izpustil ravno ta psihološki moment, se srečanje med Kantom in Tetensom odpravi kot bežno in kontingentno zgodovinsko dejstvo. Še več, pogosto se smatra, da je za transcendentalni projekt psihološka plat

37. J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 zv., Leipzig 1777. Delo je dostopno v NUK.

38. Cf. še enkrat Kant M. Herzu, začetek aprila 1778 (Ak. A., X, str. 231-232): »[Moje delo, ki ga imam pod rokami] medtem napreduje in bo predvidoma končano to poletje. Razloge za zamudo spisa, ki po številu pol ne bo obsežno, boste tedaj, kot upam, spoznali za utemeljene iz narave stvari in namena samega. *Tetens*, v svojem obsežnem delu o človeški naravi...«

vprašanja ne samo irelevantna, temveč prav moteča, zaradi česar naj bi bila epizoda s Tetensom nekaj obžalovanja vrednega, kar je najboljše čimprej pozabiti.

Naše stališče o pomenu Tetensovega vpliva na Kanta je bistveno bolj ambiciozno. Poleg nauka o treh sintezah in morda še teorije *Einbildungskraft* je po našem mnenju Tetens priskrbel Kantu tudi odločilne prvine za desubstancializacijo spoznavajočega subjekta, za novo teorijo notranjega čuta, za bistveno natančnejšo opredelitev razmerja med občutki in predstavami ter nazadnje za pojmovanje same konstitucije objekta. Dejanski seznam vplivov je po vsej verjetnosti še daljši; toda ker že navedene točke tvorijo nosilne stebre Kantovega transcendentalnega stališča, se Tetensov vpliv po našem mnenju nikakor ne omejuje na postranske podrobnosti izpeljave, temveč je tako odločilen, da brez njega sploh ne bi bilo *Kritike čistega uma* v današnjem pomenu.³⁹

Elementi Tetensove spoznavne teorije

Filozofski poskusi so heterogeno delo. Zanj gotovo velja Kantova oznaka, da je Tetens v njem dejal marsikaj ostroumnega, »vendar je to brez dvoma vsaj pustil tudi tiskati tako, kakor je napisal«. ⁴⁰ Prav tako lahko vsaj deloma pritegnemo Kantovi izjavi, ⁴¹ češ da Tetens

39. Razlog, da je Tetensov vpliv izrazito podcenjen, po našem mnenju tiči v neustreznem vrednotenju stanja Kantove teorije pred *Kritiko*. Kdor je npr. prepričan, da je transcendentalna dedukcija kategorij v svoji temeljni strukturi razvita že v Duisburški zapuščini, za tega je vsak nadaljnji vpliv lahko samo postranski. In obratno, kdor zagovarja stališče, da je bil Kant leta 1778 še daleč od *Kritike*, ta bo pač moral pripisati toliko večji pomen vsaki novi spremembi. Obe stališči morata seveda podati svoje argumente. In da se izognemo nesporazumu: ne trdimo, da je Kant svoje teze »prepisal« od Tetensa; trdimo pa, da je lahko pri njem v dovolj razpoznavni obliki našel potrebne motive za prebitje svojih tedanjih ovir.

40. Kant M. Herzu, začetek aprila 1778, Ak. A., X, str. 231.

41. *Refl.* 4900 (ok. 1776-1778), Ak. A., XVIII, str. 23.

opisuje predvsem evolucijo pojmov, empirične okoliščine njihovega nastanka. Tetensu je mogoče očitati in nekonsistentnost in tipično razsvetljevsko fascinacijo nad povsem fiziološkimi aspekti duha. Kljub temu pa moramo priznati, da je njegova temeljna naloga, vsaj v boljših, »ostroumnih« trenutkih, pravzaprav enaka Kantovi: razviti spoznavno teorijo, ki bi pokazala, kako se na podlagi modifikacij duha vzpostavi spoznanje o zunanjih zakonitih objektih. V petem poskusu (»O izvoru naših spoznanj o objektivni eksistenci reči«) Tetens npr. pravi:

»Kdor je kaj razmišljal o dejanjih človeškega razuma, bo priznal, da v celotnem nauku o izvoru naših spoznanj ni temnejšega mesta kot pri vprašanju: kako, na kakšen način, skozi kaj, po kakšnih zakonih razum preide od *predstav* do *predmetov*, od *idealnega* v nas do *objektivnega* zunaj nas, in pride do misli, da obstajajo zunanje reči, ki jih v sebi spoznamo *skozi* svoje predstave?«⁴²

Sama zastavitev vprašanja se do te mere prekriva s Kantovimi izvajanji v predkritičnem obdobju in celo v sami Kritiki, da bi brez posebnega opozorila navedeni citat zlahka imeli za Kantov.⁴³ Tudi Tetensovi odgovori zvenijo naravnost presenetljivo podobni tistim, ki jih v eni smeri argumentacije razvija Kant. Glede veljavnosti občih načel razuma Tetens tako najprej ugotavlja, da so »načela in ideje, ki jih imamo v metafiziki za *objektivne*, se pravi za predmete same, v nas vendarle le *subjektivni* načini predstavljanja«⁴⁴ in da je torej

42. J. N. Tetens, *op. cit.*, I, str. 373.

43. Cf. *KrV*, B 242 A 197: »V sebi imamo predstave, ki se jih lahko tudi ovemo. Toda naj bo ta zavest še tako obsežna in še tako točna ali natančna, pa to še naprej ostanejo predstave, tj. notranja določila našega duha v tem ali onem časovnem razmerju. Kako pridemo sedaj do tega, da tem predstavam postavimo objekt ali da jim preko njihove subjektivne realnosti kot modifikacijam pripišemo še neko, ne vem kakšno, objektivno realnost? Objektivni pomen ne more obstajati v odnosu do kake druge predstave (tistega, kar bi nemara imenovali predmet), kajti sicer se ponovno postavi vprašanje: kako gre tedaj ta predstava zopet ven iz sebe in dobi objektivni pomen še poleg subjektivnega, ki ji je lasten kot določilu stanja duha?«

44. J. N. Tetens, *Über die allgemeine spekulative Philosophie*, 1775, str. 36.

vsak dostop do objekta že vnaprej bistveno ujet v sfero subjektivnosti. Iz istega razloga si pri odgovoru ne moremo pomagati z nekakšno neposredno primerjavo (razumskih ali siceršnjih) predstav s predmeti samimi, kajti, pripominja naprej Tetens: »Primerjati *predmete z idejami* ne pomeni nič drugega kot primerjati predstave s predstavami.«⁴⁵ Na podlagi tega Tetens sklepa, da lahko iskano objektivnost utemeljimo le kot posebno značilnost *znotraj* subjektivnosti, namreč kot »tisto *nespremenljivo in nujno v subjektivnem*«,⁴⁶ kar izhaja iz stalnih dejanj »miselne moči« v povezovanju predstav. Pri Tetensu lahko zasledimo celo implicitno parafrazo ideje kopernikanskega obrata: podobno kot Kant vidi zadnji temelj »misljivosti reči v odnosu do razuma spoznavajočega bitja« in poskuša tako z »nekega novega stališča« določiti »obseg in meje človeškega razuma.«⁴⁷

Vendar naš namen ni iskati analogije s Kantom ali prikazati Tetensove teorije spoznanja.⁴⁸ Za nas so zanimive predvsem tiste poteze, ki jih pri Kantu v obravnavanem obdobju ravno še ni, pri čemer se bomo Tetensove teorije dotaknili le toliko, kolikor je to potrebno za razumevanje posebnih izpeljav.

45. J. N. Tetens, *Versuche*, I, str. 533. Neposredno pred tem pravi: »Če opredelimo *resnico* kot *skladnost naših misli s predmeti*, ta *skladnost* ne more biti nič drugega kot *analogija*, po kateri je *ideja do ideje* v takšnem razmerju kakor *stvar do stvari*.« – Cf. npr. *Refl.* 2127 (ok. 1764-68?), Ak. A., XVI, str. 245: »Resnica je skladnost spoznanja z objektom (skozi njegovo spoznanje), torej s samim seboj.« – Enako *Logik Philippi* (1772), Ak. A., XXIV, str. 387: »Resnica je skladnost spoznanja predmeta s samim seboj. Kajti kar imenujemo predmeti, so le naša spoznanja.«

46. J. N. Tetens, *op. cit.*, I, str. 560. – Cf. Kantov odgovor na zgoraj navedeno vprašanje (*KrV*, B 242 A 197-198): »Če preiščemo, kakšno novo lastnost da *odnos do predmeta* našim predstavam in katera je ta digniteta, ki jo dobijo na ta način, ugotovimo, da stori le to, da naredi povezavo predstav na neki posebni način nujno in jo podvrže nekemu pravilu; da je obratno le tako, da je neki posebni red v časovnem razmerju naših predstav nujen, tem predstavam podeljen objektivni pomen.«

47. J. N. Tetens, *op. cit.*, str. 334.

48. Za obsežnejšo primerjavo cf. D.-U. Baumgarten, *Kant und Tetens. Untersuchung zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart 1992.

Podobno kot Kant razlikuje »dva vira človeškega spoznanja«, čutnost in razum, Tetens postavlja dve bazični spoznavni zmožnosti, *Gefühl* in *Denkkraft*. Prva označuje pravzaprav še predpredstavno zmožnost duha (tudi Tetens jo imenuje »dovzetnost« ali »receptivnost«), da je na neki način dovzeten za sprejemanje občutkov na podlagi vplivov iz okolja; druga pa tvori dejavni princip spoznanja (»samodejavnost« ali »spontanost«) in se deli naprej na *Vorstellungskraft* in *Denkkraft* v ožjem pomenu. Kot pove ime, predstavna moč oblikuje predstave, medtem ko miselna moč z operacijama »nanašanja in povezovanja« iz njih naredi ideje ali misli. Te tri zmožnosti so med seboj v hierarhičnem razmerju pogojevanja, ki je podrobneje mišljeno po modelu materije in forme: občutki tvorijo materijo za predstave, ki jim predstavna moč podeli predstavno formo, same te predstave pa so naprej materija za ideje, ki ji miselna moč priskrbi še formo mišljenja.⁴⁹

Vsaj na ravni čutnih predstav je Tetens nenehno uporabljal shemo pasivno-aktivno oziroma v razviti obliki (aktivno-)pasivno-aktivno: ko neki vzrok deluje ne čute, je njegov neposredni učinek pasivna sprememba v »organih«, in šele ko se kakor po instinktu nanjo odzove duh z dejavno močjo, nastane iz tega predstava. Predstava ni nikoli nekakšen mehanični produkt afekcije, temveč vedno terja sodelovanje dejavnih moči subjekta, ki so tako pravi temelj vse predstavnosti. Subjektova notranja dejavnost pa ima pri Tetensu še to posebno značilnost, da se dogaja »instinktivno«, »slepo«.⁵⁰ Vse dejavne operacije so strukturno nujno tako rekoč skrite pred pogledom subjektive

49. Cf. npr. J. N. Tetens, *op. cit.*, I, str. 135: »Obče čutne predstave še niso obče ideje, še niso pojmi moči mišljenja in razuma. Temveč so materija in snov za to.« – Enako tudi *ibid.*, str. 336: »Občutki ali boljše poobčutki so zato zadnja snov misli; vendar tudi niso nič več kot snov ali materija za to. *Forma* misli in znanj je delo miselne moči.«

50. Cf. Kantovo opredelitev *Einbildungskraft* v Kritiki (*KrV*, B 103 A 78): »Sinteza nasploh je, kot bomo videli v nadaljevanju, goli učinek upodobitvene moči, te slepe, čeprav nepogrešljive funkcije duše, brez katere ne bi imeli sploh nobenega spoznanja, ki pa se je le redko zavedamo.«

zavesti. Dejanje se mora najprej zgoditi in se izteči v neki trajni produkt, tudi samo mora postati nekaj pasivnega,⁵¹ da bi se lahko vsaj posredno zavedali lastne spontanosti.⁵² Velja pa tudi obratno, namreč, da se vsako dejanje spoznavnih zmožnosti nazadnje nujno zaključi z neko predstavo.⁵³ Ker se zavest pojavi šele na koncu poti, potem ko je vsa kompleksna interakcija že opravljena, subjekt ne more opazovati procesa nastajanja predstave; predstave in njeni predmeti so zanj vedno nekaj preprosto danega. Zato lahko šele »razčlenitev spoznavnega načina« s pomočjo »miselne abstrakcije« razbije te domnevno dane kompleksne tvorbe v »neke obče naravno nujne načine delovanja«. ⁵⁴ Filozofska refleksija s tem npr. pokaže, da so »vse vrste misli, namreč ideje, sodbe, sklepi ... sestavljeni produkti, za katere predstavnost in čutna in miselna moč združeno prispevajo svoje«. ⁵⁵

Občutki in predstave

Kaj nam pove ta »analiza spoznavnega načina« glede občutkov in predstav? Tetens se podobno kot Kant že na samem začetku razmeji od pasti razširjenega pojmovanja in se bije na dveh frontah hkrati: proti wolffovskemu racionalizmu, za katerega je bila vsaka modifikacija duha že tudi pojem, in proti empiričnemu pristopu, ki je poskušal

51. »Kar je občuteno neposredno, je vselej ... nekaj trpnega, pasivna modifikacija duše.« (*Ibid.*, str. 173.) – Tetens se tu verjetno opira na Berkeleyjevo teorijo dejanj duha, cf. G. Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma*, v *Filozofski spisi*, SM, Ljubljana 1976, str. 60: »Narava duhovne bitnosti ali tega, kar deluje, je torej takšna, da ne more biti zaznana sama zase, ampak zgolj preko učinkov, ki jih ustvarja.«

52. »Tisto, kar občutimo neposredno, ni nikoli dejavnost sama, nikoli težnja sama; je trajna posledica nečesa, kar ni proizvedeno od naše spontanosti sedaj, temveč je bilo proizvedeno, če je to objekt občutka.« (*Ibid.*, str. 174.)

53. »Vsaka akcija moči mišljenja ima takoj svoj neposreden učinek v predstavi stvari.« (*Ibid.*, str. 48.)

54. *Ibid.*, str. 375.

55. *Ibid.*, str. 335.

razložiti nastanek predstav z opazovanjem kavzalnih pogojev njihove pojavitve in se je v skrajnem primeru spustil v natančno opisovanje fiziološkega mehanizma delovanja čutov. Proti slednjemu Tetens opozarja, da nam zunanji pogoji ne povedo ničesar relevantnega o predstavnosti, ki se giblje na neki povsem drugi ravni; tudi če spremembam v možganih damo ime »materialne ideje«, se s tem temeljnemu problemu samo izognemo. »Če privzamemo, da ta določila možganov tvorijo tisto, kar imenujemo *predstava*, je to nova predpostavka.«⁵⁶ Čeprav je tudi fiziološka plat pomembna in ima neko kavzalno vlogo pri nastanku predstav, je mogoče o predstavnosti govoriti le s stališča spoznavajočega subjekta.

Tudi tu pa se je potrebno izogniti pogosti identifikaciji notranje spremembe s predstavami. Sledi, ki jih v našem duhu puščajo predmeti, so določene pasivno, predstava pa je bistveno produkt subjektive samodejavnosti. Razloček Tetens dodatno podkrepi s preudarkom o časovnosti duševnega dogajanja. Tudi če bi privzeli, da so že prve modifikacije predstave, se jih ne bi mogli zavedati v njihovi neposrednosti, ker so modifikacije hipne in nenehno spreminjajoče se, zavest pa potrebuje vsaj minimalno trajnost oziroma zamrznitev časovnosti. Na temporalni razmik, zaradi katerega imenuje Tetens prve predstave, ki nasledijo občutke, preprosto »poobčutki« (*Nachempfindungen*), se opirajo nadaljnji poudarki. Ker najprej obstoj zavestnih predstav implicira preseženost občutka, *prve zaznane spremembe ne morejo biti občutki*; občutki v strogem pomenu nam sploh niso dostopni.⁵⁷ Prav tako so prve zaznane spremembe kljub svoji navidezni danosti vedno že *zaznamovane s spontanostjo*, ki je potrebna za premostitev časovnega razmika. In ker je nazadnje že prva predstava nekakšna *naknadna konstrukcija*, je vsaka predstava načelno ponovljiva.⁵⁸

56. *Ibid.*, str. vii.

57. Cf. *ibid.*, str. 23: »Prve predstave občutka, ki ob občutku nastanejo v nas in se ohranijo, so poobčutki; ti so tisto, kar filozofi imenujejo občutki.«

58. Cf. *ibid.*, str. 16: »Take od naših modifikacij v nas puščene sledi, ki jih je potrebno z neko zmožnostjo, ki je v nas, znova priklicati in razviti, tvorijo naše predstave.«

Toda še pomembnejše kot navedeni preudarki o razmerju med občutkom in predstavo je Tetensovo pojmovanje same predstave. Tetens predstavo opredeli kot

»takšno modifikacijo nas samih, iz katere lahko neposredno spoznamo neko drugo stvar.«⁵⁹

Da bi se zavedli novosti njegove definicije, se moramo spomniti, da je v tedaj prevladujočem filozofskem diskurzu predstava nastopala kot *neposredni predmet* zavesti, ki je ali zaradi inherentne intencionalnosti subjektovega samozavedanja ali zaradi narave samih predstav kazala *tudi* svoj objekt. Zavest predmeta je bila primarno *zavest predstave* predmeta in je šele sekundarno predstavljala nekaj drugega. Nasprotno pri Tetensu predstava *neposredno* napotuje na svoj predmet. To sicer ne pomeni, da predstava izgine kot posredniški moment, saj tudi objektni odnos pač terja neko podlago v duhu; vendar je njeno posredovanje vseeno neposredno toliko, kolikor se v celoti zvede na funkcijo posredovanja in *kot* posrednik izgine.

Ta poteza takoj postavi na glavo običajno pojmovanje razmerja med predstavo in njenim predmetom in ima daljnosežne posledice za vsako konceptualizacijo konstitucije objekta. Znotraj prevladujoče teorije so bile predstave razumljene kot nekakšni atributi duha, ki so se na skoraj predmetno dan način postavljale med subjekta in objekta in tvorile primarni pogoj za vsak poskus zajetja objektivnega sveta. Ta je bil nato tudi vedno izpostavljen dvomom, saj predstave same po sebi niso mogle utemeljiti adekvatnega načina povezave, predvsem pa svojim predmetom nikoli niso mogle zagotoviti dejanskosti, ki bi se lahko primerjala z njihovo. Če se neposredno zavedamo predstav, ki so v nas, potem je lahko obstoj predmetov zunaj nas pač le polobstoje in le rezultat sklepanja, katerega veljavnost bo vedno ostala vprašljiva. Ko pa predstava neposredno kaže svoj predmet in se neposredno

59. *Ibid.*, str. 11.

zavedamo ne predstave, temveč predmeta, skepticistični problem izgine. Kar se sicer imenuje pretvorba občutkov v predstave, postane tu konstitucija objekta samega. Predstava postane parazit objekta; o njej je mogoče govoriti le na podlagi predhodno vzpostavljene objektne zavesti, tako da že sam obstoj zavesti predstav dokazuje tudi realnost objektivnega spoznanja. Namesto da bi subjekt spoznaval najprej samega sebe in preko sebe tudi svet, tu izvorno spoznava svet in preko njega samega sebe.

Thomas Reid

Kot bomo videli, se je Tetens jasno zavedal navedenih konsekvenc, tako da je iz neposrednosti predstavnega odnosa naredil ogelni kamen svoje teorije o konstituciji objektivnega sveta. Preden nadaljujemo, pa moramo izraziti dolžno priznanje njegovemu viru. Tetens je skrbno spremljal dogajanje na svojem področju in je, za razliko od Kanta, iz prve roke poznal tudi angleške avtorje, v tej zvezi zlasti delo *Thomasa Reida*.

Reid velja za začetnika tako imenovane *Scottish Philosophy of Common Sense*, ki se je pri odgovoru na temeljna vprašanja pogosto zatekala k argumentu, da jih človeški duh dejansko uspešno razreši že po svoji naravi, tako rekoč po »instinktu«. Zaradi zatekanja k instinktu in »zdravi pameti« je bila ta šola pogosto deležna splošnega zgražanja, češ da s takšnim pristopom prava vprašanja preprosto pometemo pod preprogo, namesto da bi se zares soočili z njimi, in na način, ki ni vreden filozofa, lastno nevednost prodajamo kot krepost. Kant jim je npr. navrgel: »Tako imenovani zdravi razum je *asylum ignorantiae*.«⁶⁰ Toda čeprav lahko samo pozdravimo filozofsko držo vztrajanja pri dosledni konceptualizaciji in čeprav očitki v

60. *Refl.* 5637 (ok. 1780-1783), Ak. A., XVIII, str. 275.

veliki meri zadenejo Oswalda in Beattieja,⁶¹ ki sta popularizirala in torej poenostavila Reidovo stališče, je treba priznati, da ima vsaj pri Reidu doktrina zdrave pameti vso potrebno filozofsko podkrepitev. Zanj zdrava pamet ni nekaj arbitrarnega, temveč izraz stalnega in zato zakonitega ustroja človeških zmožnosti, ki so dane po naravi; poleg tega se po njegovem nauku lahko zatečemo k njej šele potem, ko smo izčrpali vse druge razumske argumente. Ker pa vsako dokazovanje že zaradi strukture razumskih operacij predpostavlja nekaj že sprejetega in ker tega nazadnje ni mogoče dokazati v skladu z zahtevami razuma, Reid sklepa, da se moramo v neki točki nazadnje vedno opreti na nekaj, kar ima le faktično veljavo. Šele tu in zgolj tu nastopi »common sense«. ⁶² Če se spomnimo, da imajo tudi za Kanta tri temeljne zmožnosti duha, »čutnost, upodobitvena moč in apercipcija«, zgolj faktično veljavo in jih ni več mogoče utemeljiti naprej, potem se zdi, da je njegovo zgražanje neumestno.

Reidovo prvo veliko delo, *An inquiry into the human mind, on the principles of Common Sense*, izdano leta 1765,⁶³ poleg prikaza teorije

-
61. Ko Kant omenja Reida, ga navede kot del paketa »Reid, Oswald, Beattie«, ki mu »nazadnje« dodaja še Priestleya (*Prolegomena*, TWA, 5, str. 117). Seveda jim očita, da se izognejo nalogi in proti Humu privzamejo natanko tisto, kar bi bilo treba dokazati. Toda vsaj po naši vednosti Kant ni nikoli bral ne Reida, ne Oswalda, ne Beattieja, ne Priestleya, temveč se je v svoji oceni v celoti naslanjal na recenzije, ki jih je lahko našel v učenih časopisih, npr. v *Allgemeine deutsche Bibliothek*.
62. Cf. T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind, Works*, I, str. 130a: »Vse sklepanje mora izhajati iz prvih načel; in za prva načela ni mogoče dati nobenega drugega razloga, kot da smo jim po ustroju človeške narave primorani dati svoj pristanek. Takšna načela so del našega ustroja, nič manj kot moč mišljenja: um jih ne more niti narediti niti uničiti; so kot teleskop, ki lahko pomaga videti dlje človeku, ki ima oči; toda brez oči teleskop ne kaže prav ničesar.« – Ta argument bo pozneje od škotskih filozofov prevzel Jacobi v okviru spora o spinozizmu. Ker je Jacobijeva antifilozofija eden od ključnih momentov v razvoju pokantovske filozofije, lahko potemtakem govorimo o dvojnem vplivu škotske filozofije zdrave pameti na nemški klasični idealizem. Cf. M. Kuehn, *Scottish Philosophy of Common Sense in Germany, 1768-1800*, Kingston & Montreal 1987.
63. Reid je sicer bolj znan po dveh drugih knjigah, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) in *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788). Ker pa

zdrave pameti prinaša predvsem frontalni napad proti »received hypothesis of ideas«, ki po njegovem tvori skupno predpostavko celotne novoveške filozofije in je svoj logični iztek doživela v Humovem skepticizmu. Njegovo argumentacijo Reid povzame v naslednji silogizem:

»Konceptije imamo lahko le o tistem, kar je podobno kakemu občutku ali ideji v našem duhu; toda občutki in ideje v našem duhu niso podobni ničemur drugemu kot občutkom in predstavam v drugih duhovih; torej, sklep je očiten.«⁶⁴

Sklep se glasi, da razen duhov in njihovih atributov ne obstaja nič drugega, še zlasti ne svet razsežnih materialnih predmetov. Zaman je vsako upanje, da se bomo z umetelnim piljenjem argumentov lahko izognili rezultatu, kajti, trdi Reid, sklepanje je popolnoma neovrgljivo. Če se torej nočemo posloviti od sveta in se nam zdi absurdno, da bi z neko golo hipotezo ovrgli dejstvo, ki se nam zdi bolj gotovo kot vse drugo, potem nam ne ostane drugega, kot da neposredno napademo temeljno premiso sklepanja.⁶⁵ Ovreči je treba samo teorijo idej, tega »trojanskega konja, ki so ga zaradi njegove lepote in navidezne nedolžnosti« filozofi tako univerzalno sprejeli v metafizično utrdbo, ne da bi se zavedali, da »v svojem trebuhu nosi smrt in pogubo za vso znanost in zdravo pamet«. Reid zato na začetku svojega dela programsko zapiše:

»V nadaljevanju si bomo ogledali ta sistem idej in poskušali pokazati, da doslej še ni bil podan trden dokaz za obstoj idej; da so zgolj fikcije

sta bili ti objavljeni po Tetensovih Poskusih in tudi po Kantovi Kritiki, se z njima ne bomo ukvarjali.

64. T. Reid, *op. cit.*, str. 132a.

65. Cf. T. Reid, *op. cit.*, str. 109a: »Kajti če so vtisi in ideje edini predmeti mišljenja, potem morajo nebo in zemlja, in telo in duh, in nasploh vse pomeniti vtise ali ideje, drugače so besede brez pomena. Potemtakem se zdi, da je to stališče, naj bo še tako nenavadno, tesno povezano s sprejeto doktrino idej, in tako moramo ali sprejeti sklep ali podvomiti v premise.«

in hipoteze, namenjene temu, da rešijo pojave človeškega razuma; da ne opravijo te naloge; in da je prav ta hipoteza o idejah ali podobah reči v duhu oziroma sensoriju kriva za tiste premnoge paradokse, ki se zdijo zdravi pameti tako nenavadni, in za ta skepticizem, ki onečašča filozofijo duha in si je zaslužil posmeh in zavračanje razumnih ljudi.«⁶⁶

V boju proti teoriji idej si je Reid najraje pomagal s primerom kočije, ki pelje pod oknom. Vsi vemo, da gibanje kočije oddaja neki zvok, ki običajno proizvede prepričanje o obstoju ustreznega vzroka. Toda namesto da bi najprej zaznali v sebi ločene zvočne vtise in jih nato s primerjavo oblikovali v zavest o obstoju kočije, Reid trdi, da se na vtise *brez postuliranih vmesnih stopenj* odzovemo s prepričanjem, da gre mimo kočija. »Ko slišim določeni zvok, neposredno, brez sklepanja, zaključim, da gre mimo kočija. Ni nobenih premis, iz katerih bi po pravilih logike izpeljal ta sklep. To je učinek načela naše narave.«⁶⁷ Zvočni vtisi nam ne predstavljajo vsak svojega dela vzroka, temveč kot celota neposredno napotujejo na (*suggest*) svoj predmet. Natančneje, človeški duh jih samodejno *interpretira* kot *znake* in se skozi nj dokoplje do predmeta samega.⁶⁸ Kako se to zgodi, je za Reida skrivnost narave, toda da vtisi napotujejo in ne predstavljajo, je zanj dejstvo.

66. T. Reid, *op. cit.*, str. 105a.

67. T. Reid, *op. cit.*, str. 117b.

68. Za Reidovo pojmovanje predstave (v legitimnem pomenu) sta značilni naslednji dve potezi. Kar običajno imenujemo predstava, najprej ni toliko stanje duha ali zavesti, temveč je prej *dejanje* samo, s katerim se proizvede ta zavest; predstava je bistveno nekaj aktivnega. Pri razmerju med predstavo in njenim predmetom pa je dalje treba opustiti celotni diskurz podobnosti ali izražanja in namesto tega govoriti o *napotovanju ali označevanju*: »Občutek smo navajeni uporabljati kot znak.« Znak za razliko od predstave ne terja nobene analogije med členi odnosa, temveč je njegov pomen utemeljen v rabi oziroma v uspešnosti napotovanja; v tem smislu lahko celo samo kavzalno razmerje beremo kot naravni jezik: »Kar običajno imenujemo naravni *vzroki*, bi bilo mogoče še ustrežnejše imenovati naravni *znaki*, in kar imenujemo *učinki, označenci*.« (*Op. cit.*, str. 122b.) Reid se tu seveda opira na Berkeleyjevo teorijo videnja.

Na bolj tehnični ravni bi lahko njegovo stališče povzeli s tezo, da je *kompleksna aprehenzija pogoj enostavne aprehenzije*. Spoznanje zunanjega predmeta se je praviloma delilo na zavest predstave (enostavna aprehenzija), ki se ji pridruži še prepričanje ali sodba, da predmet te predstave tudi dejansko obstaja. Sistem idej v tej zvezi uči, »da je prva operacija duha glede njegovih idej enostavna aprehenzija, tj. gola koncepcija stvari brez vsakega verovanja o njej; in da potem ko dobimo enostavno aprehenzijo, s primerjavo idej zaznamo skladnosti in neskladnosti med njimi; in da je prav ta zaznava skladnosti ali neskladnosti idej tisto, kar imenujemo verovanje, sodba ali spoznanje.« Reidu »pa se zdi vse to fikcija, brez vsake podlage v naravi«:

»Namesto da bi rekli, da se verovanje in vednost oblikujeta s sestavljanjem in primerjavo enostavnih aprehenzij, bi morali prej reči, da se enostavna aprehenzija izvede z razgradnjo in analizo naravne in izvorne sodbe. In z operacijami duha je v tem primeru tako kot pri naravnih telesih, ki so res sestavljena iz enostavnih principov ali elementov. Narava ne kaže teh elementov ločeno, da bi jih potem sestavili mi; prikazuje jih pomešane in povezane v konkretnih telesih, in ločimo jih lahko le umetno, s kemično analizo.«⁶⁹

Natanko tako kot bo pozneje storil Tetens, je Reid obrnil razmerje med predstavo in predmetom in trdil, da se do spoznanja predmeta ne dokopljemo preko zavesti predstav, temveč je obratno sama zavest predstav produkt umetne razčlenitve zavesti zunanjega predmeta. Odnos med subjektom in njegovimi predstavami, ki je znotraj sprejete hipoteze nastopal kot paradigmatški primer transparentne neposrednosti, postane s tem dvojno posredovan. Zato lahko Reid ironično pripomni, »da je vera v obstoj vtisov in idej enako neutemeljena kot vera v obstoj drugih duhov in teles«.⁷⁰ Vendar Reid konsistentno potegne tudi drugo konsekvenco obrnjenega razmerja. Če prepričanje

69. T. Reid, *op. cit.*, str. 106b-107a.

70. *Ibid.*, 129b.

o obstoju zunanjega predmeta ni izraz naknadne sodbe, potem moramo samo to neposredno konstitucijo zavesti predmeta razumeti kot *izvorno sodbo*; še natančneje, prvo »naravno« dejanje duha ob pojavitvi čutnih modifikacij moramo obravnavati po modelu sojenja. Sama zavest o obstoju predstav v duhu, ki po Reidu nastane z naknadno razgradnjo v naravi neločljivo povezanih operacij, torej že *predpostavlja neko sodbo* in tudi sama predstava je vedno že pogojena z njo. Sodba se ne izoblikuje s sintezo vnaprej danih predstav, temveč je, obratno, sama danost predstav *rezultat analize izvorne sodbe*.

Konstitucija objekta

Tetens je očitno pozorno prebral Reidovo delo. V četrtem in petem poskusu, v katerih obravnava vlogo mišljenja pri konstituciji objektivnega spoznanja in način našega »poznavanja« objektivne eksistence zunanjih reči, se na ključnih mestih argumentacije pogosto opre nanj in natančno povzame njegove glavne poudarke. Ko ob primeru občutka trdote ponazarja razliko med občutki in predstavami, Tetens npr. zapiše:

»Ta občutek trdote, pravi *Reid*, nima nič podobnega s trdoto v telesu, in tega seveda res nima. Je nekaj subjektivnega v duši, medtem ko je trdota telesa nekaj objektivnega v rečeh. Vendar pa ta občutek, dodaja, nima nič podobnega niti s *percepcijo* ali *idejo* trdote, ki nam to objektivno lastnost prikazuje kot v podobi.«⁷¹

Prav tako Tetens povzame Reidovo pojmovanje o vlogi sodbe pri oblikovanju predstave:

»*Reid* meni, da se morajo nekatere naše prve *sodbe* zgoditi še pred *enostavno aprehenzijo* stvari, to je, še pred idejami subjekta in predikata in da morajo neposredno slediti čutnemu vtisu od zunaj.«⁷²

71. J. N. Tetens, *op. cit.*, I, str. 342.

72. *Ibid.*, str. 473.

Tetens v osnovi sprejema obe ključni Reidovi tezi. Če se mu zdi njegovo pojmovanje kje prekratko, potem se to nanaša predvsem na dejstvo, da se je Reid pri premagovanju »bistvene razlike« med »čutnimi predstavami« in »senzacijami« vse prehitro zatekel k »učinku instinkta«. ⁷³ To delovanje miselne moči je namreč zaradi svoje instinktivnosti nujno zakonito, zato mora biti temeljna naloga filozofske refleksije prav podrobneje razčleniti elemente, ki nastopajo pri oblikovanju predstave. Opirajoč se na Reida, se Tetens zato vpraša:

»Nekateri si predstavljajo, da ideje sluha, vonja in okusa ne morejo biti nič drugega kot jasni občutki, senzacije ali *občutja*, vendar ne predstave in ideje. ... Če pa jih obravnavamo kot ideje objektov, imajo na sebi še neko lastnost več, s čimer postanejo ideje ali, kot pravi Reid, percepcije. Z njimi je namreč povezana predstava, da imajo svoj izvor v *zunanjih* rečeh in da predstavljajo nekaj *objektivnega* in realnega. To je najpomembnejši dodatek miselne moči, in tu je vprašanje, ali se ta pridruži na kak drugi način in po drugih zakonih mišljenja kot so tisti, po katerih ideje nasploh prejmejo svojo formo od miselne moči.« ⁷⁴

S takšno zastavitvijo je Tetens povezal v nedeljivo celoto dva sicer ločena problema, vprašanje o izvoru prepričanja o obstoju zunanjega predmeta in vprašanje o izvoru same forme predstave oziroma ideje. Njegova stava je, da nam bo rekonstrukcija zakonitih miselnih operacij, ki so potrebne za oblikovanje predstave, obenem tudi pojasnila, kako pridobijo predstave tisto lastnost več in napotujejo na dejanski zunanji objekt. Posebej velja poudariti, da prepričanje o obstoju predmeta vključuje sodbo in da potemtakem po tej zastavitvi *forma predstave sovпада s strukturo sodbe*. ⁷⁵

73. *Ibid.*, str. 340.

74. *Ibid.*, str. 341-342.

75. Cf. J. Tetens, *op. cit.*, I., str. 26: »Iz predstav nastanejo *ideje* ali *misli*. Same po sebi še niso to. Podoba meseca je le materija za idejo meseca. Manjka ji še forma: *ideja* vsebuje poleg *predstave* še *zavest*, zaznavo in razlikovanje, in predpostavlja primerjavo in sodbe, kolikor jo imamo za idejo nekega predmeta. To zadnje so učinki *občutja* in *miselne moči*, ki jih je vsaj v mislih mogoče ločiti od *predstave*, čeprav je v naravi tesno povezana z njimi.«

V tej analizi konstitucije zunanjega objekta Tetens po pričakovanju izhaja iz danosti množstva čutnih modifikacij, ki kot goli občutki še niso predstave. Temu sledi samodejen odziv spontanosti zmožnosti duše, ki na neki način povežejo občutke med seboj v neko celoto. Ker pa občutki sami po sebi ne izpričujejo nobene podobnosti, še zlasti ne takšne, ki bi jim že na faktični ravni podelila enotnost, je treba pojasniti, od kod izhaja ta enotnost ali enost, ki jo terja pojem celote. Tetens jo najde v *enotnosti samega dejanja* poenotitve. Čeprav so namreč občutki kot taki res razpršeni,

»... pa je zame vendarle *en* občutek in *en* in isti *akt zavesti*, s čimer vzamem skupaj vsoto občutkov, ali karkoli že, in jo obravnavam kot *en* občutek. V tem aktu ne opazim nobene raznoterosti in nobenega zaporedja in nobenih delov, oziroma četudi jih pozneje opazim, jih ne razločim med seboj. V občutku tvorijo *poenoteno celoto*.«⁷⁶

Povsem v skladu s svojim splošnim stališčem, da je temelj predstave vedno v dejavni zmožnosti duše, Tetens tudi enotnost predstave izvaja neposredno iz dejstva, da je samo dejanje duha ali »akt zavesti« (!) že zaradi pravilnosti svojega delovanja bistveno nekaj enovitega. Dejanje zahteva zakon delovanja, zakon pa nujno prinaša enotnost. Zato občutki, kljub vsej svoji vsebinski raznoterosti, znotraj tega dejanja niso obravnavani *kot* raznoteri, podobno pa se tudi samo dejanje konstitutivno zaslepi za zaporednost in s tem časovnost, ki je potrebna za njegovo realizacijo.

Poenotena celota je tudi prvi rezultat, ki se ga lahko duh neposredno zave; prva zavest je odmev dejanja, zato vsaj po tej plati celota nastopa kot nekaj preprosto danega. Ker pa vanjo vstopa tudi množstvo čutnih vtisov, ki so bili zunanji povod samega dejanja in sedaj tvorijo notranje elemente celote, je tako dobljena enotnost vedno *enotnost množstva*. Pri tem enotnost zastopa moment objekta samega, medtem

76. *Ibid.*, str. 389.

ko množstvo ponuja vsebino za njegovo opredelitev; natančneje, znotraj množstva vtisov so nekateri vtisi bolj izstopajoči od drugih, tako da se najopaznejša poteza tako rekoč zlepi z objektom in ga poimenuje, druge pa nastopajo kot njegovi predikati:

»Takšen občutek, ki je *cel nedeljen*, hkrati navzoči občutek in ki se v *eni* neizločeni, z drugimi povezani potezi odlikuje od drugih po lažji aperceptibilnosti, je tak, iz katerega miselna moč naredi idejo o neki *reči* in njenih *lastnostih*.«⁷⁷

Nadaljnja opredelitev reči je nato delo analize poenotene celote predstave, ki zaradi bogastva materialne podlage nudi potencialno neskončno množstvo lastnosti za razgradnjo.⁷⁸ Pri tem ne smemo pozabiti, da za Tetensa predstava neposredno napotuje na svoj objekt in da je zato prva enotnost množstva, ki nastane z aktom zavesti, prav enotnost objekta samega. Toda naj to celoto imenujemo objekt ali predstava, v vsakem primeru velja, da je njena konstitucija rezultat *sinteze duha*; da ima zaradi dvojnosti enotnosti in množstva tudi sama neko dvojno strukturo, ki je sorodna *sodbi*; da je oblikovanje prve jasne zavesti in prve eksplicitne sodbe *naknadno in analitično*; in da je nazadnje celotna zavestna spoznavna dejavnost zgolj podrobnejša

77. *Ibid.*, str. 390. – Tetens se je tu morda opiral na Herderja, ki je v nagrajeni razpravi o izvoru jezika iz leta 1772 podal podoben opis nastanka spoznanja. Cf. npr. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Werke, II, str. 103-104: »Človek izpriča zmožnost refleksije, če moč njegove duše deluje tako svobodno, da lahko v celotnem oceanu občutkov, ki šumi po njej skozi vse čute, izloči, da tako rečemo, en val, ga zadrži, usmeri pozornost nanj in se ove, da ga opaža. Zmožnost refleksije izpriča, če se lahko iz celotnih sanj lebdečih podob, ki drsijo mimo njegovih čutov, zbere v en moment budnosti, se svobodno pomudi pri eni podobi, jo vzame predse v svetli, mirnejši luči in si izloči značilnost, da je to ta predmet in noben drugi. Zmožnost refleksije torej izpriča, če lahko ne le živo ali jasno spozna vse lastnosti, temveč pri sebi pripozna eno ali več kot razločilno lastnost; prvi akt tega pripoznanja da razločen pojem, on je prva sodba duše.«

78. Cf. J. N. Tetens, *op. cit.*, I, str. 391: »Videti je, da gre še možna razgradnja v *neskončno* ali da je vsaj za nas brez konca. Vsak tak občutek in njemu ustrežna predstava ima tako rekoč neko temno brezno, ki ga ne moremo razgraditi.«

analiza izvorne sinteze. Tako lahko Tetens pozitivno odgovori na svoje začetno vprašanje, da ima spoznanje zunanjih predmetov, vključno s prepričanjem o njihovem obstoju, za svoj temelj res tiste operacije duha, s katerimi občutki prejmejo formo predstave.

Subjekt spoznanja

Po predstavi in objektu je tretja velika tema, ki je pomembna za nastanek Kritike, še Tetensova obravnava subjekta spoznanja. Njegovo stališče lahko povzamemo s tremi tezami: subjekt spoznanja je bistveno vpet v konstitucijo spoznavnega objekta; za njegovo spoznanje veljajo isti splošni pogoji spoznanja nasploh; tudi jaz je spoznaven le kot pojav.

Prva teza neposredno izhaja iz Tetensove teorije o oblikovanju objekta spoznanja. Videli smo, da se predmet, vključno s prepričanjem o njegovem obstoju, konstituira kot rezultat navzven naperjenega »akta zavesti«, ki se sam odvija »instinktivno«. Isto velja tudi za pojem objektivne eksistence, ki se vzpostavi skozi analizo dejanj izvorne sinteze. Toda ali je lahko, se sedaj sprašuje Tetens, »ali je lahko izločena predstava in pojem *subjektivne eksistence*, ne da bi bil izločen tudi pojem *objektivne zunanje eksistence*? Ali lahko človek pozna in razlikuje svoj jaz, ne da bi hkrati prejel pojem o *nekem dejanskem objektu*, ki ni njegov jaz?«⁷⁹ Vprašanje je seveda retorično in odgovor negativen. Če naj bo subjekt spoznan kot nekaj obstoječega, potem si mora subjekt najprej oblikovati pojem eksistence; in ker si ta pojem pridobi šele na podlagi predhodne konstitucije predmeta spoznanja, ki je izvorno naperjeno na zunanji objekt, spoznanje subjekta vedno že predpostavlja spoznanje objekta.

Tetens ve, da nekateri drugi psihologi kljub podobnim izhodiščem to razmerje obrnejo in trdijo, da subjekt primarno poenoti svoje vtise

79. *Ibid.*, str. 379.

v vseobsegajočo celoto jaza in njegovih predstav. Tedaj bi bil ovinek preko zunanjih predmetov nepotreben, saj bi lahko subjekt pridobil pojem eksistence neposredno skozi konstitucijo svojega jaza kot objekta. Proti takim psihologom se Tetens še enkrat retorično vpraša:

»Ali je res mogoče poenotiti celotni skupek vseh občutkov v *eno* eksistenco in ga strniti v *eno* predstavo, še preden so se same od sebe oblikovale razločene in izločene kopice? In preden ni prišlo do te izločitve, kako naj bi nastala ideja kake dejanske reči in našega jaza kot reči?«⁸⁰

Ta pot je nesprejemljiva ne le zato, ker so prvi čutni vtisi vedno dani od zunaj in tvorijo izhodišče za spoznanje tujega predmeta, temveč tudi zaradi tega dodatnega razloga, da lahko jaz spozna samega sebe le kot točko identitete več objektivnih spoznanj. Videli smo, da se objektivno spoznanje vzpostavi kot celota, ki pod sabo skriva neskončno množstvo temnih določil. Ta določila je nato mogoče z analizo prevesti v eksplicitno obliko, in po predpostavki bi morali na ta način priti tudi do jaza kot subjektivnega temelja spoznanja. Vendar bi bil v tem primeru subjekt v celoti pripet na ta konkretni objekt, postal bi tako rekoč eno od njegovih določil. Subjekt v pravem pomenu je lahko le toliko, kolikor mu uspe pridobiti neko lastno konsistenco *nasproti* objektu; to pa je spet možno le, če tvori neko skupno točko, katere identiteta se razteza skozi več objektov. Tetens zato sklepa, da se identiteta jaza vzpostavi šele na podlagi dejstva, da je »temni temelj«, ki je navzoč ob vsaki celoti občutka in predstave, »vedno isti«.⁸¹

Že zaradi vpetosti konstitucije subjektive identitete v proces izgradnje spoznanja zunanjih predmetov jaz torej nima primata nepo-

80. *Ibid.*, str. 412.

81. Cf. *ibid.*, str. 394: »In v tem celotnem občutku je njen *temni temelj* vedno isti, ... če namesto ene odlikujoče poteze zaznam kot navzočo v sebi kako drugo. Ta temelj celotnega občutka je pri *vseh* posebnih spremembah, v občutku in v predstavi, isti. Od tod pojem *identitete našega jaza*.«

srednega dostopa do samega sebe. Toda tudi ko gre za spoznanje subjektovega duha in njegovih določil, Tetens vztraja, da zanj veljajo isti splošni pogoji spoznanja, kot jih je sicer razvil za spoznanje materialnega sveta. Tudi tu morajo biti torej najprej dane pasivne modifikacije duha, ki jih v primeru duha samega dostavlja tako imenovani *notranji čut*.

»K predstavam *notranjega čuta* sodijo 1) *predstave*, ki jih imamo o svojih *duševnih stanjih*, o ugodju in neugodju in podobno. ... 2) Imamo *predstave notranjega čuta o samodoločitvah svojih sil*, o svojih dejavnostih in njihovih učinkih; o takih, ki jih pripisujemo spoznavni sili duše, o *čutenju in občutenju*, o *načinih mišljenja* in celo o *predstavnih dejavnostih*.«⁸²

Čeprav je Kant tožil, da so filozofi pred njim notranji čut kar naravnost poistovetili z apercepcijo kot dejavno zmožnostjo samozavedanja, je vsaj Tetens notranji čut dosledno pojmoval kot čut. To pomeni, da subjektova lastna dejanja, in mednje Tetens eksplicitno uvršča tudi dejavnost mišljenja, celo samo dejavnost oblikovanja spoznanja zunanjega predmeta,⁸³ niso neposredno rezultirala v zavest ali predstavo, temveč so morala najprej pustiti trajne sledi v subjektivih organih, ki jih je subjekt šele nato na dejaven način preoblikoval v ustrezno samospoznanje.

»Tako imamo *predstave občutka* o posamičnih *dejavnostih* svojega mišljenja natanko v enakem smislu, kot imamo tiste o telesnih

82. *Ibid.*, str. 30.

83. Cf. *ibid.*, str. 49: »Ko se torej s kako navzven naperjeno težnjo moči mišljenja proizvede sprememba v predstavah, je s tem povezana neka sprememba v organih, ki jo duša zopet lahko občuti. Tako je razumljivo, kako lahko občutek akcije na ideje v duši sami nastane na enak način, kakor vtis na organ, ki ga proizvede zunanji objekt, povzroči neki občutek. To bi bil *občutek mišljenja*, namreč občutek učinka, ki je nastal iz neposredno predhodne dejavnosti. Trenutek dejavnega mišljenja in občutka te dejavnosti sta različna oziroma ju je mogoče imeti za taka. Ta občutek mišljenja ima sedaj lahko svoj *poobčutek* in ga ima, in s tem poobčutkom se lahko poveže zaznavanje in refleksija.«

predmetih, ki učinkujejo na naše čutne ude. Tukaj se spontani princip mišljenja, skozi katerega je modificirana duša, nahaja v *duši sami*; pri zunanjih občutkih prihaja ta modifikacija od zunanjega vzroka. V obeh primerih pa je nova sprememba povzeta, čutena in občutena; v obeh obstoji in nekaj časa vztraja naprej, in mora trajati vsaj tedaj, če naj bo opazna. To tvori *poobčutek* ali prvo predstavo občutka. V tem stanju je lahko zaznana, občutena z zavestjo, povezana z drugimi in razločena od drugih.«⁸⁴

V skladu s tem je subjektovo samospoznanje v dvojnem smislu zamaknjeno od domnevno neposrednega razmerja do samega sebe. Njegove dejavnosti so najprej posredovane skozi medij čutne pasivnosti, tako da je že po tej plati njegovo spoznanje odrezano od svojega predmeta. Prav tako pa se sedaj samo spoznanje dejansko vzpostavi z novim dejanjem duha, ki gole občutke preoblikuje v spoznanje objekta, ki je v tem primeru pač subjekt sam. Po obeh plateh je subjekt do samega sebe v natanko enakem odnosu kot do zunanjih objektov. Vedno tvorijo izhodišče pasivne spremembe čutov, in čeprav te v primeru notranjega čuta izhajajo od dejavnosti duha in ne od zunanjega objekta, se ta razlika s stališča subjekta dejansko zabriše, saj se dejavnosti duha odvijajo instinktivno, skrite pred subjektovo zavestjo.⁸⁵ Ker je zato učinek vedno ločen od svojega vzroka, so vsi občutki za subjekta nekaj tujega, danega od zunaj. Ko sedaj duh iz občutka naredi spoznanje, se objekt tega spoznanja prav tako kot pri materialnem predmetu bistveno nahaja na neki drugi ravni,⁸⁶ izvržen je v objektno sfero, ki je za subjekta vedno nekaj zunanjega. Ker spoznanje na podlagi svoje strukture vsak predmet spoznanja pretvori v objekt,

84. *Ibid.*, str. 50. – Cf. v tem aktivno-pasivnem samoodnosu bi lahko videli enega od virov Kantovega pojma avtoafekcije.

85. »Dejavnosti duše niso neposredni predmeti občutja, temveč so to le njihovi učinki, ki so v nas kot trpne modifikacije tistih dejavnosti.« (*Ibid.*, str. 640.)

86. »Predstava o kaki akciji je do same te akcije, ki je proizvedena skozi dejavno moč in potem občutena, v enakem razmerju kot je vsaka druga predstava do svojega občutka.« (*Ibid.*, str. 686.)

z vsemi značilnostmi objektnega sveta, je nazadnje tudi subjekt lahko spoznan le kot objekt: v tem smislu subjekt prav je objekt.

Ostane še vprašanje o ontološkem statusu tako spoznanega subjekta. Po Tetensovi teoriji čutnega zaznavanja lahko zunanje predmete zajamemo le v njihovi pojavnosti, ker pač ustroj čutnih organov vsaj deloma določa kvaliteto svojih modifikacij. Če bi bili naši čuti drugačni, kot pač so, potem bi bilo tudi naše spoznanje zunanjih reči drugačno. Tetens se sedaj vpraša, ali je potrebno ta argument aplicirati tudi na samospoznanje:

»Svoje čutenje, svoje predstavljanje, svoje mišljenje, hotenje in tako naprej poznamo vse do tod, da si oblikujemo ideje o teh operacijah svojega jaza, jih s pomočjo teh idej primerjamo in razlikujemo prav na enak način, kot to počnemo z idejami o učinkih in silah telesnih reči. Ker pa imamo ideje tako teh kot onih iz občutkov in ker so telesa in njihove lastnosti za nas le fenomeni, kaj bodo potem za nas tiste spremembe duše, o katerih nam daje predstavo notranji čut? So čutenje, mišljenje, hotenje prav tako le fenomeni?«⁸⁷

In odgovor? Zaradi strukturne identitete med zunanjim in notranjim spoznanjem ta ne more biti drugačen kot pritrdilen.

»Naše predstave o duši in njenih spremembah so prav tako kot ideje o telesih le pojavi.«⁸⁸

87. J. N. Tetens, *op. cit.*, II, str. 152.

88. *Ibid.* – V navedenem citatu Tetens sicer uporabi izraz *Schein* (videz) in ne *Erscheinung* (pojav), vendar je očitno, da gre le za zamenjavo besed in ne pojmov. Verjetno pa ima Kant v mislih prav to izjavo, ko na številnih mestih poudarja, da moramo strogo razlikovati med videzom in pojavom.

Trditev lahko podkrepimo na skoraj otipljiv način. Tezo o pojavnem statusu subjektovega samospoznanja prvič najdemo v refleksiji 4998 iz let okoli 1776-1778, torej prav iz časa, ko je Kant bral Tetensove razprave: »V izkustvu sta pojav in realni pojem. Izkustvo naših sprememb vsebuje golo pojavno formo časa in pojem biti. Oboje skupaj tvori nekaj, kar daje v polju izkustva pravilen temelj. Prvo, torej: s tem aficirani pojem eksistence, pa ne gre dlje in nima nobene notranje realnosti, temveč le vrednost pogojene forme naših predstav, tj. to ni reč ali njena

Kot smo videli, je razlika med obema vrstama spoznanja le v tem, da se enkrat zadnji vzrok nahaja izven duha, medtem ko drugič izhaja iz njega samega, in še tedaj je zaradi odsotnosti zavesti ta vzrok pravzaprav enako zunanji.⁸⁹ V vsakem primeru nastane zaznava naknadno, na podlagi vtisov, ki jih je pustilo njegovo dejanje, ti pa so vsaj deloma odvisni od narave čutnih organov. »Drugačen organ bi torej podal drugačno predstavo o aktu čutenja.«⁹⁰

S to potezo je zabit še zadnji žebelj v krsto racionalne psihologije, v kateri lahko vidimo pravzaprav glavnega nasprotnika celotne Tetensove teorije spoznanja. Nauk, da je duša misleča substanca, ki se neposredno zaveda vsega, kar se dogaja v njej, namreč skoraj samodejno potegne za seboj tudi pojmovanje, da so vse notranje modifikacije predstave (vsekakor vsaj za dušo) in da se duša lahko dokoplje do spoznanje predmeta le s posredovanjem teh predstav. Navedene teze se med seboj podpirajo do te mere, da bi morala že modifikacija ene od njih povzročiti prevrat v celotni koncepciji duha in spoznanja. Tetens je bil le dovolj dosleden, da je prevrat izpeljal do konca. Pri njem subjektov jaz ne le nima neposrednega dostopa do lastne notranjosti, njegovo samospoznanje ni le posredovano skozi ovinek navzven v objektni svet, temveč je tudi sam za sebe le pojav.

afekcija sama na sebi, temveč le čutna predstava tega.« (Ak. A., XVIII, str. 56.) No, v refleksiji 4999, ki neposredno sledi prejšnji in pravzaprav tvori njeno nadaljevanje, pa lahko preberemo: »Pojav in videz sta dvoje. Prvo se zvede na to, kako je predmet dan, drugo, kako je mišljen. Aparenca v pojavu temelji na sodbi o afekciji, in če je resnična, vseeno ostane fenomen.« (*Ibid.*) Naša teza je, da sta obe refleksiji natančen odmev in historični zapis Kantovega branja Tetensa: v prvi je Kant povzel Tetensov nauk o pojavnosti jaza in se nato v drugi na pravzaprav imaginaren način razmejil od njega.

89. Cf. J. N. Tetens, *op. cit.*, II, str. 154: »Notranje modifikacije, katerih občutek tvori naš *samoobčutek*, pa se od vtisov od zunaj razlikujejo po tem, da imajo druge vzroke, ki jih proizvedejo. Nastanejo od znotraj in iz moči duše same. Ta reagira, ko občuti, je dejavna, ko misli, določa samo sebe, ko hoče, in puščene sledi teh dejanj so tisto, iz česar jemljemo svoje predstave o zmožnosti duše.«

90. *Ibid.*, str. 155-156.

Videli pa smo, da je prav sprejemanje temeljnih postavk tradicionalnega pojmovanja duše kot misleče substance Kantu onemogočalo, da bi uspešno izpeljal svoj projekt. V vsakem primeru velja, da je Kant vse do leta 1777 pojmoval dušo kot nasebno substanco, da je bila zavest predmetov bistveno posredovana skozi zavest predstav in da razloček med občutki in predstavami ni bil dovolj jasno začrtan, da bi mogel prevzeti nosilno breme argumentacije. Nasprotno je Kant pozneje faktično pristal pri Tetensovih stališčih in vsaj v osnovi razrešil svoj problem.

Kritika čistega uma se lahko začne.

Slavoj Žižek

EDINI DOBRI BLIŽNJK JE MRTVI BLIŽNJK

Na večer 7. novembra leta 1942, ko je Hitler na svojem posebnem vlaku, ki je počasi sopihal skozi Turingijo, s svojimi pribočniki razpravljajal o glavnih novicah dneva, je prišlo do skrivnostnega dogodka. Ker so zavezniška bombardiranja poškodovala tire, je moral vlak pogostokrat upočasniti svoje napredovanje:

»Medtem ko so večerjo postregli na izbranem kitajskem porcelanu, se je vlak znova ustavil na stranskem tiru. Nekaj metrov stran je na svoj odhod čakal bolnišnični vlak in ranjeni vojaki so tako iz svojih skupaj stisnjenih ležišč pokukali naravnost v razsvetljeno jedilnico, v kateri je bil Hitler sredi pogovora. Nenadoma je pogledal navzgor v strahospoštovanja polne obraze, ki so strmeli vanj. Hudo besen je nemudoma ukazal, naj spustijo zavese, ter tako svoje ranjene bojovnike pahnil nazaj v temo njihovega puščobnega sveta.«¹

Čudež tega prizora je podvojen: vsak je na svoji strani tisto, kar je videl skozi okenski okvir, izkusil kot fantazmatsko prikazen: pri Hitlerju je šlo za morasto videnje rezultatov svoje lastne vojaške avanture; vojaki pa so bili priča nepričakovanemu srečanju s samim Vodjo. Pravi čudež bi bil, če bi se skozi okno iztegnila roka – če bi, denimo, Hitler segel k ranjenemu vojaku. A kajpak je šlo ravno za takšno srečanje, za natanko takšen vdor v njegovo realnost, ki se ga je Hitler vselej bal, zaradi česar je, namesto da bi iztegnil roko, v paniki ukazal, naj spustijo zavese...

1. William Craig, *Enemy At the Gates*, Penguin Books, Harmondsworth, London 2000, str. 153.

Kako naj potem prodremo skozi to pregrado in vzpostavimo stik z realnim Drugim? Obstaja dolga literarna tradicija, ki je srečanje iz oči v oči s sovražnim vojakom povzdignila v Avtentično vojno izkušstvo (o čemer pričajo spisi Ernsta Jüngerja, ki je v svojih spominih slavil takšna srečanja med boji v strelskih jarkih v prvi svetovni vojni): vojaki pogosto fantazirajo o uboju sovražnega vojaka v soočenju iz oči v oči, o tem, da mu pogledajo v oči, preden ga zabodejo. Daleč od tega, da bi takšen mistični krvni stik preprečeval nadaljnji spopad, nasprotno, služi natanko kot njegova lažna »spiritualna« legitimizacija. Nadaljnji korak v stran od takšne obskurantistične ideologije prinašajo takšni sublimni trenutki solidarnosti, kakršen se je zgodil v bitki za Stalingrad, ko so na Silvestrovo leta 1942 ruski igralci in glasbeniki obiskali oblegano mesto, da bi vojakom dvignili moralo. Violinist Mihail Goldstein se je v strelskem jarku namenil vojakom prirediti koncert:

»Melodije, ki jih je ustvaril, je prek zvočnikov poneslo do nemških jarkov in nenadoma je streljanje prenehalo. Glasba je v nenavadni tišini pritekala izpod Goldsteinovega loka.

Ko je končal, so ruski vojaki obsedeli v tišini. Iz drugega zvočnika, na ozemlju pod nemškim nadzorom, je glas prelomil ta urok. V polomljeni ruščini je zaprosil: 'Zaigraj še kakega Bacha. Ne bomo streljali.'

Goldstein je pograbil svojo violino in pričel igrati živahno Bachovo gavoto.«²

Problem tega violinskega nastopa je seveda v tem, da je dejansko funkcioniral kot zgolj kratek sublimni trenutek začasne prekinitve: takoj zatem se je streljanje nadaljevalo. Ta nastop torej ne le ni preprečil streljanja, temveč ga je s tem, ko je podal skupno ozadje dveh vpletenih strani, celo ohranil. Tvegali bi hipotezo, da streljanja ni preprečil ravno zato, ker je bil še preveč plemenit in »globok«: tisto, kar bi opravilo nalogo, je nekaj veliko bolj površinskega. Mnogo

2. William Craig, *op. cit.*, str. 307-308.

učinkovitejše izkustvo univerzalne človečnosti, tj. nesmiselnosti konflikta, v katerega smo vpleteni, lahko privzame obliko enostavne izmenjave pogledov, ki povedo vse. Med demonstracijami proti apartheidu v Južnoafriški republiki, ko so beli policisti razpodili in zatem zasledovali črne demonstrante, je policist z gumijastim pendrekom v roki stekel za črno gospo. Gospa je nenadoma nepričakovano izgubila enega od čevljev. Policist je avtomatično zvest »dobrim maniram« pobral čevelj in ji ga podal. V tem trenutku sta izmenjala poglede in se oba zavedla nesmiselnosti situacije, v kateri sta se znašla – po takšni gesti vljudnosti, tj. potem ko je policist izgubljeni čevelj pobral, ji ga podal, ter počakal na to, da ga je obula, je bilo enostavno NEMOGOČE, da bi še naprej tekel za njo ter jo udaril s pendrekom. Potem ko ji je vljudno pokimal, se je obrnil in odkorakal stran... Morala te zgodbe NI v tem, da je policist nenadoma odkril svojo notranjo dobroto, drugače rečeno, v tem primeru NIMAMO opravka s primerom naravne dobrote, ki premaga rasistični ideološki trening. Nasprotno, po vsej verjetnosti je bil policist – kar zadeva njegovo psihološko držo – standardni rasist. Tisto, kar je v omenjenem primeru zmagalo, je bil enostavno njegov »površinski« trening v vljudnosti.

Ko je policist iztegnil roko, da bi gospe podal čevelj, je bila ta gesta več kot zgolj moment fizičnega stika. Beli policist in črna gospa sta dobesedno živela v dveh različnih družbeno-simbolnih univerzumih brez možne neposredne komunikacije: za vsakogar od njiju je bila ločnica, ki je ločevala oba univerzuma, za hip začasno razveljavljena – kot da bi v vsakdanjo realnost posegla roka iz nekega drugega, spektralnega univerzuma. – Toda za to, da bi se ta čudežni trenutek razveljavitve simbolnih pregrad spremenil v nek trajnejši dosežek, potrebujemo še nekaj drugega – na primer to, da so nam skupne obscene šale. V bivši Jugoslaviji so o vsaki etnični skupini krožile šale, ki so ožigosale neko njeno določeno potezo – Črnogorci naj bi bili izjemno leni, Bosanci neumni, Makedonci lopovski,

Slovenci skopi... Pomenljivo je, da je bilo z naraščanjem etničnih napetosti ob koncu osemdesetih let teh šal vse manj: v devetdesetih, ko so izbruhnile sovražnosti, jih dejansko ni bilo več slišati. Daleč od tega, da bi bile te šale enostavno rasistične, bile so, še posebej tiste, v katerih se srečajo pripadniki različnih nacionalnosti – »Slovenec, Albanec in Srb so šli po nakupih, in ...« –, ena izmed ključnih oblik dejanskega obstoja uradnega »bratstva in enotnosti« Titove Jugoslavije. V tem primeru standardne obscene šale, ki smo si jih vsi pripovedovali, niso funkcionirale kot sredstvo za izključitev drugih, ki niso »vključeni vanje«, temveč kot sredstvo njihove vključitve, kot vzpostavitev minimalnega simbolnega pakta. Indijanci (prvotni prebivalci Amerike) kadijo pregovorno pipo miru, medtem ko si moramo mi, z bolj primitivnega Balkana, izmenjavati obscenosti. Da bi vzpostavili dejansko solidarnost, skupno izkustvo visoke kulture ne zadošča – z Drugim si moramo izmenjati v zadrego spravljajočo idiosinkrazijo obscenejšega užitka.

Med služenjem vojaškega roka sem se sam spoprijateljil z vojakom albanske narodnosti. Kot je znano, so Albanci zelo občutljivi za žaljivke, ki spolno namigujejo na njihove bližnje družinske člane (mamo, sestro). Moj albanski prijatelj me je dejansko sprejel tedaj, ko sva opustila površinsko igro vljudnosti in spoštovanja ter drug drugega pozdravila s formaliziranimi žaljivkami. Prvo potezo je napravil on: nekega jutra me je namesto z običajnim »Zdravo!« pozdravil z »Jebem ti mamó!«. Vedel sem, da je bila to ponudba, na katero sem primerno odgovoril – tako sem mu odvrnil nazaj: »Daj, izvoli – potem ko opraviš s tvojo sestro!« Ta pozdrav je kmalu izgubil svoj odkrito obsceni in ironični značaj ter postal formaliziran: čez nekaj tednov se oba sploh nisva več trudila s celotno frazo – ko sva se zjutraj videla, je on samo pokimal in rekel »Mamó!«, na kar sem mu sam enostavno odvrnil »Sestro!«... Pričujoči primer jasno podaja nevarnosti takšne strategije: obscena solidarnost vse prepogosto nastopi v škodo tretje stranke – v tem primeru vsebuje moško-zavezujočo

solidarnost v škodo žensk. (Si lahko predstavljamo obrnjeno različico, v kateri bi mlada ženska svojo prijateljico pozdravila z »Jebem ti moža!«, na kar bi ji ta odgovorila: »Izvoli – potem ko končam s tvojim očetom!«?) Nemara se nam ravno zato razmerje med Jacqueline in Hilary du Pre zdi tako »škandalozno«: dejstvo, da je imela Jacqueline s privoljenjem svoje sestre ljubezensko afero s sestrinim možem, je tako neznosno zato, ker vsebuje obrat standardne lévi-straussoske logike menjave žensk kot predmetov menjave med moškimi – v tem primeru je bil moški predmet menjave med ženskama.

Gre pa še za nek drug problem, za problem oblasti in avtoritete: primer mojega obscenega rituala z albanskim vojakom deluje zgolj zato, ker je med mano in Albancem obstajala predpostavljena enakost – oba sva bila navadna vojaka. Če bi bil jaz, na primer, častnik, bi bilo veliko bolj tvegano in praktično nezamisljivo, da bi on napravil prvo potezo. Če pa bi bil on častnik, bi bila situacija še veliko bolj obscena: njegova gesta bi bila ponudba lažne obscene solidarnosti, ki bi zakrivala osnovna oblastna razmerja – paradigmatični primer »postmoderne« izvajanja oblasti. Tradicionalni lik avtoritete (šef, oče) vztraja pri tem, da ga obravnavamo s pravim spoštovanjem, tj. glede na formalna pravila avtoritete; izmenjava obscenosti in posmehljivih opazk se mora dogajati za njegovim hrbtom. Dandanašnji šef ali oče pa, nasprotno, vztraja, da ga obravnavamo kot prijatelja, na nas se naslavlja z vsiljivo domačnostjo, nas bombardira s spolnimi namigi, nas povabi na kozarček ali pa nam pove vulgarno šalo, vse to pa naj bi vzpostavilo moško povezanost, medtem ko razmerje avtoritete (naše podreditve šefu) ne le ostaja nedotaknjeno, temveč ga celo obravnavajo kot neke vrste skrivnost, ki jo je treba spoštovati in o njej ne govoriti. Za podrejenega je takšna konstelacija mnogo bolj klavstrofobična od konstelacije tradicionalne avtoritete: dandanes smo oropani zasebnega prostora ironije in posmehovanja, saj se gospodar nahaja na obeh ravneh, je tako avtoriteta kot prijatelj.

Toda ta zagonetka ni tako nepristopna kot je morda videti na prvi pogled: v vsaki konkretni situaciji vselej že »spontano« vemo, za

primer česa gre, tj. če je izmenjava obscenosti »avtentična« ali ponarejena intimnost, ki zakriva razmerja podrejenosti. Pravi problem je mnogo radikalnejši: ali je neposredni stik v Realnem, brez spodaj nahajajočega se simbolnega okvira, sploh možen? Stik z realnim Drugim je inherentno krhek – vsak tak stik je izjemno prekaren in krhek, avtentično ponujena roka Drugemu se lahko vsak trenutek sprevrne v nasilni vdor v intimni prostor Drugega... Videti je, da podaja izhod iz te zagate logika družbene interakcije, ki jo še najbolj podajajo mojstrovine Henryja Jamesa: v tem univerzumu, kjer vlada največja taktnost, kjer imajo odkrito eksplozijo čustev za skrajno vulgarnost, je vse povedano; tudi do najbolj bolečih odločitev pride, najbolj delikatna sporočila sporočijo naprej – vse to pa se kljub temu zgodi v preobleki formalne konverzacije. Tudi tedaj, ko izsiljujem svojega partnerja, to storim z vljudnim nasmehom, ko mu hkrati ponujam čaj in pecivo... Ali to potemtakem pomeni, da, medtem ko brezobzirni neposredni pristop zgreši srčiko Drugega, taktno poplešavanje lahko vzpostavi stik z njim? V svojem delu *Minima moralia* je Adorno nakazal skrajno dvoumnost takta, ki je jasno razločljiva že pri Henryju Jamesu: spoštljivo obravnavanje občutljivosti drugega, skrb, da ne bi oskrunili njegove ali njene intimnosti, lahko zlahka preide v brezobzirno neobčutljivost za bolečino drugega.³

Delo Atoma Egoyana *Exotica* se spoprijema s krhkim statusom meje, ki javnost loči od zasebnega prostora. Ko si s tujci delimo skupni prostor – recimo, ko raznašalec ali serviser vstopi v naše stanovanje –, se vljudno ne zmenimo drug za drugega, brzdajoč se, da bi ne prodrli v zasebnost drugega (kaj si želijo, kaj so njihove skrite sanje); *Exotica* pa nenehno krši to mejo in med dvema oseba, ki sta se znašli skupaj po kaki uradni dolžnosti, nenadoma vzpostavi intimni kontakt. Lacanovski veliki Drugi je, med drugim, tudi eno izmed imen za ta Zid, ki nam omogoča, da ohranimo pravo

3. Prim. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997, str. 32-33.

distanco, ter nam zagotavlja, da nas bližina drugega ne bo preplavila – ko se pogovarjamo z uradnikom, »ne postanemo osebni«. (Paradoks je v tem, da ta Zid ni zgolj negativen: istočasno poraja tudi fantazme, kaj se skriva za njim, kaj drugi resnično želi.) Naš poznokapitalistični vsakdan vsebuje utajitev izkustva drugega, ki ji ni para:

»Zato da lahko, ko srečamo brezdomca, ki se je stisnil v vežo, nadaljujemo s svojo hojo, zato da uživamo v večerji, ko so otroci lačni, zato da lahko ponoči počivamo, ko je bolečina nenehna – atomizirana dnevna funkcija zahteva, da sistematično izključimo naša čustva do drugih in naše povezave z njimi (z besedami vladajoče kulture naša ekonomija sestoji iz individuumov, ki spoštujejo individualnost drugih). Zadaj za karikaturu sočutnega liberalca se nahaja resnica politike: kako čutiš, je razvidno iz tega, kako deluješ.«⁴

Tu ne gre za individualno psihologijo, temveč za kapitalistično subjektivnost kot formo abstrakcije, ki je določena s samo mrežo »objektivnih« družbenih razmerij in vpisana vanjo:

»Ravnodušnost do nekega določenega dela ustreza družbeni formi, v kateri individui z lahkoto prehajajo od enega dela k drugemu in je zanje določena vrsta dela naključna, zato indiferentna. Delo tu ni postalo samo v kategoriji, temveč tudi v dejanskosti sredstvo za ustvarjanje bogastva nasploh in je prenehalo biti kot določitev zraščeno z individui v neki posebnosti. Takšno stanje je najbolj razvito v najmodernejši formi obstoja meščanske družbe – v Združenih državah. Tu se torej abstrakcija kategorije 'delo', 'delo nasploh', delo *sans phrase*, izhodišče moderne ekonomije, šele praktično uresniči.«⁵

-
4. Anna Kornbluh, »The Family Man«, neobjavljeni rokopis, UCLA, marec 2001.
 5. Karl Marx, »Uvod [k Očrtom kritike politične ekonomije]«, v *Kritika politične ekonomije 1957/58*, Temeljna izdaja, I/8. zvezek, Delavska enotnost, Ljubljana 1985, str. 35. Ko je Kierkegaard skrajno zlo modernosti umestil v kraljestvo anonimne Javnosti, ki se opira na tisk (dnevno časopisje), je njegova silovita kritika merila na isto abstrakcijo: »Abstrakcija tiska (dnevnega časopisa, dnevnika, ni politična konkretnost in zgolj individuum v abstraktnem smislu), združena z brezstrastnostjo in reflektivnostjo dobe, rodi fantom abstrakcije, javnost.« (Sören Kierkegaard,

Na isti način kot je Marx razvil, kako je znotraj tržne ekonomije abstrakcija vpisana v samo individualno izkustvo (delavec neposredno izkusi svoj posamezni poklic kot naključno aktualizacijo svoje delovne zmožnosti, ne pa kot organsko sestavino svoje osebnosti; »odtujeni« ljubimec izkusi svojega spolnega partnerja kot naključni nadomestek, ki zadovolji njegovo potrebo po spolni/emocionalni zadovoljitvi itn.), je abstrakcija vpisana tudi v to, v kakšnem razmerju smo do drugih na najbolj neposredni ravni: NE ZMENIMO se zanje v osnovnem pomenu besede, zvajamo jih na nosilce abstraktnih družbenih funkcij. In pri tem je kajpada poanta v tem, »da imajo sistemi oblasti/moči za posledico emocionalne izoblikovanosti«;⁶ temeljno »hladnost« poznokapitalističnega subjekta dopolnjuje/zakri-va fantom bogatega zasebnega emocionalnega življenja, ki služi kot ekran fantazme, ki nas varuje pred uničujočim izkustvom Realnega trpljenja drugega. Dandanes je stara šala o bogatašu, ki svojemu služabniku ukaže »Vrzi ven tega revnega brezdomeca – kot občutljiva duša ne morem gledati, kako ljudje trpijo!«, bolj na mestu kot kadarkoli. Nujna cena za to abstrakcijo je, da sama sfera zasebnosti »postvari«, sprevrne se v področje preračunanih zadovoljitev: je še kaj bolj depresivno anti-erotičnega kot pregovorni poziv yuppija svojemu partnerju/partnerki: »Preživiva skupaj nekaj kvalitetno izrabljene- nega časa!« Nič čudnega, da obrat te distance vsebuje brezobzirne in ponižujoče vdore v intimni prostor drugega: od spovednih pogovornih oddaj na televiziji do mest na medmrežju, kjer lahko z dna stranišča opazujemo druge, kako opravljajo potrebo. Splošno znano dejstvo je, da je mnogo lažje zaupati svoje najintimnejše sanje in strahove

The Present Age, Harper & Row, New York 1964, str. 64.) »Abstrakcija« je tu, drugače rečeno, za Kierkegaarda tudi »realna«: ne označuje teoretske označitve, temveč samo dejansko življenjsko izkustvo, način, na katerega so posamezniki v medsebojnem razmerju, ko »razpravljajo o problemih« iz neangažirane pozicije zunanega opazovalca – v tem primeru sebe »abstrahiramo« iz potopljenosti v konkretno situacijo.

6. Anna Kornbluh, *op. cit.*

popolnim tujcem, kot pa tistim, ki so nam blizu: fenomeni, kot so kibernetične klepetalnice in psihoanalitično zdravljenje, očitno računajo na ta paradoks. Dejstvo, da to povemo tujcu, ki je povsem izven našega kroga poznanstev, zagotavlja, da naša spoved ne bo še bolj pretresla zapletenega položaja strasti, v katerega smo vpleteni – ker ni eden izmed naših bližnjih, je tujec na nek način sam veliki Drugi, nevtralni prejemnik/hranitelj naših skrivnosti. Toda dandanašnji »skupni solipsizem« se giblje na drugi ravni: ne le, da tujce uporabimo za to, da jim zaupamo skrivnosti ljubezni in sovraštev, ki strukturirajo naša razmerja z ljudmi, ki jih poznamo in ki so nam blizu; zdi se, kot da bi se samih teh razmerij udeleževali zgolj na ozadju zagotovljene distance. Zadeve, ki so imele vse do sedaj status izjeme (kot pregovorna strastna noč seksa, ki jo preživimo s popolnim tujcem, vedoč, da bo naslednje jutro vsak od naju šel svojo pot in da se nikoli več ne bova srečala), se postopoma vsiljujejo kot nova norma.

To izginotje ločnice med javnim in zasebnim pomeni, da podrobni detajli intimnega življenja postajajo del javnih osebnosti in so vsakomur dostopni v knjigah ali pa na medmrežju in niso več neka obscena skrivnost, o kateri se šepeta v zasebnosti – malce nostalgичno konservativno rečeno se škandal nahaja v samem dejstvu, da ni več škandala. Začelo se je z modeli in filmskimi zvezdami: (ponarejen) video posnetek Claudie Schiffer, ki strastno cuclja dva penisa hkrati, je bil objavljen tako rekoč vsepovsod; če na internetu iščemo podatke o Mimi MacPherson (mlajši sestri bolj znanega avstralskega modela Elle MacPherson), naletimo na medmrežna mesta, ki predstavljajo njeno izjemno ekološko dejavnost (vodi namreč družbo, ki opazuje kite), intervjuje z njo kot poslovno žensko, mesta s »spodobnimi« fotografijami, PLUS ukraden video, kako masturbira in se ljubi s svojim ljubimcem. In kaj reči o zadnji knjigi Catherine Millet,⁷ v kateri ta svetovno priznana umetnostna kritičarka (med drugim je

7. Catherine Millet, *La vie sexuelle de Catherine M.*, Seuil, Pariz 2001.

bila tudi kuratorica razstave *Documenta*) v hladnem brezstrastnem stilu, brez sramu ali krivde – in v skladu s tem tudi brez vsakršnega navdušenja ali transgresije – opisuje podrobnosti svojega burnega spolnega življenja, vse do rednih udeležb v velikih orgijah, v katerih jo je penetriralo (ali pa se je z njimi kako drugače poigravala sama) na desetine anonimnih penisov. Tu ni vnaprejšnjih meja – lahko si predstavljamo, da bo v bližnji prihodnosti kak politik/političarka (sprva diskretno) dovolil/a, da trdi posnetek njegovega oziroma nje-nega spolnega odnosa javno kroži, da bi s tem volilke in volilce prepričal/a o svoji privlačnosti ali potenci. Pred skoraj sto leti, leta 1912, je Virginia Woolf zapisala, da se je človeška narava spremenila – nemara bi bilo primerneje, če bi ta motto uporabili za označitev radikalnega premika v statusu subjektivnosti, ki ga nakazuje dandanašnje izginevanje razcepa med javnim in zasebnim, ki je razviden tudi iz tako imenovanih »reality soaps« fenomenov kot je Big Brother.⁸

V pogojih poznega kapitalizma je naše čustveno življenje tako povsem razcepljeno: na eni strani imamo sfero »zasebnosti«, intimnih očiščevanj emocionalne iskrenosti in intenzivnih angažmajev, ki ravno služijo kot ovire, ki nas zaslepijo za večje trpljenje; na drugi strani obstaja (metaforično in dobesedno) ekran, prek katerega gledamo to večje trpljenje: vsakodnevno nas bombardirajo s televizijskimi poročili o etničnem čiščenju, posilstvih, mučenjih, naravnih katastrofah, s katerimi globoko simpatiziramo in ki nas včasih spodbudijo, da se angažiramo v humanitarnih dejavnostih. Celó tedaj, ko je ta angažma

8. Kljub temu radikalnemu prelomu pa dandanašnja digitalizacija označuje vrh metafizične tradicije v pravem pomenu besede. Adorno nekje omenja, da je vsaka velika filozofija variacija ontološkega dokaza za božje bivanje: poskus, da bi iz misli neposredno prešli do biti, ki ga je prvi formuliral Parmenid s svojo zatrditvijo istosti mišljenja in biti. (Celo Marx spada v to linijo: ali njegova ideja »razredne zavesti« ni ravno ideja o mišljenju, ki neposredno poseže v družbeno bit, kar je zgledno razvil Georg Lukács v svojem delu *Zgodovina in razredna zavest*?) In ali kibernetična digitalna tehnologija – njen poskus, da bi prešla »od biti k Tistemu«, tj. da bi izhajajoč iz formalno-strukturirane reda proizvedla samo trdnost biti, potemtakem ni zadnja stopnja tega razvoja?

kvazi-»poosebljen« (kot sta, na primer, fotografija in pismo otroku v Afriki, ki mu pomagamo z rednimi finančnimi prispevki), tu plačilo konec koncev ohranja svojo temeljno subjektivno funkcijo, kakršno ima v psihoanalizi: denar damo zato, da trpljenje drugih ohranimo na pravi distanci, kar nam omogoči, da se prepustimo emocionalni simpatiji, ne da bi našo varno izolacijo ogrozili z njihovo realnostjo. Ta žrtvina razdvojenost je resnica diskurza viktimizacije: jaz (trpinčeni) proti drugim (v Tretjem svetu ali brezdomcem v naših mestih), s katerimi z distance simpatiziram. V nasprotju s tem ideološko-emocionalnim izmečkom, pa se avtentično DELO Ljubezni ne nahaja v pomoči drugim s tem, da jim takorekoč mečemo drobtinice bogastva prek varne pregrade: gre prej za to, da to pregrado podremo, za to, da neposredno sežemo k izključenemu trpečemu Drugemu.

Takšno avtentično delo ljubezni je treba zoperstaviti antirasizmu, namenjenemu zgolj dobremu počutju v stilu *Ugani, kdo pride na večerjo*, v katerem je črni zaročenec belega dekleta iz zgornjega srednjega sloja izobražen, bogat itn. – edina njegova napaka je barva njegove kože: dekletovi starši zlahka premagajo oviro in ljubijo TAKŠNEGA »bližnjega«; kako pa je s pregovornim Afro-Američanom iz filma Spika Leeja *Doing the Right Thing*, ki belce draži s tem, da hodi naokoli z glasnim kasetarjem? Je TO tisti presežni in vsiljivi užitek, ki naj bi se ga bili naučili tolerirati – ali ne gre za idealnega subjekta »kulturnega nadlegovanja«?⁹ In ali obsedenost s »spolnim nadlegovanjem« ni tudi neke vrste netoleranca – oziroma primer »ničelne tolerance«, če uporabimo priljubljen orwellovski termin uveljevalcev zakona – do užitka drugega? Ta užitek je po svoji definiciji presežen – vsak poskus, da bi definirali njegovo »pravo

9. Situacija v Poljski v devetdesetih podaja enkratni primer takšne ljubezni do bližnjega: nepričakovano prijateljstvo med generalom Jaruzelskim in Adamom Michnikom, starim disidentom – TO sta prava bližnjika, drug drugemu radikalna tujca, prihajajoč iz dveh različnih (ideoloških) univerzumov, kljub temu pa sta zmožna vzpostaviti stik.

mero«, spodleti, saj sta spolno zapeljevanje in snubitev kot takšna vsiljiva, moteča. In ali potemtakem temeljni motiv boja proti »nadlegovanju« ni ideja o tem, da ima vsak posameznik pravico, da ga PUSTIJO PRI MIRU NJEGOVI BLIŽNJIKI, da je zaščiten pred njihovim vsiljivim užitkom?

Zakaj se v Hamburgu tri železniške postaje, namenjene vožnjam na dolge razdalje, glavna postaja, Hamburg-Hauptbahnhof, potem pa še Hamburg Dammtor in Hamburg-Altona, nahajajo na isti liniji? Razliko med prvima dvema, navidezno »iracionalno« dejstvo, da je le korak od glavne postaje še ena postaja, postaja Dammtor, je mogoče zlahka pojasniti: vladajoči razred je hotel postajo, kjer lahko njegovi člani vstopijo na vlak, ne da bi jih pri tem motili pripadniki nižjih razredov. Skrivnostnejši je obstoj tretje postaje – postaje Altona. Ni čisto jasno, od kod izhaja sam termin: medtem ko po enih virih napoteva na dejstvo, da so imeli dansko naselbino za »vse preblizu« (»all to nah«) samemu Hamburgu, se nekoliko verjetnejša razlaga zdi, da ime izhaja iz »all ten au«, »pri potoku«. Ne glede na sam izvor imena pa ostaja dejstvo, da se vse od šestnajstega stoletja dalje meščani Hamburga nenehno pritožujejo nad tem izvorno danskim naseljem severo-zahodno od mestnega središča. Kar zadeva teorijo, ki izvor imena išče v frazi »vse preblizu«, lahko ob njej le ponovimo star italijanski pregovor: »se non e vero, e ben' trovato« – tudi če na ravni dejstev ni resnično, je dobro izraženo! Po Freudu je na takšen način organiziran simptom: kot histerična obtožba, ki na ravni dejstev očitno ni resnična, kljub temu pa je »dobro izražena«, kolikor v njej odzvanja nezavedna želja. In na isti način je simbolna funkcija tretje postaje, postaje Altona, v tem, da vsiljivce, ki so vselej »vse preblizu«, drži na pravi distanci, hkrati pa tako služi premestitvi/mistifikaciji osnovnega družbenega antagonizma (razrednega boja) v ponarejeni antagonizem med »nami« (našo nacijo, v kateri so vsi razredi združeni v isto družbeno telo) in »njimi« (tujimi vsiljivci).

Povezava teh dveh nasprotij podaja minimalne koordinate tistega, kar je Ernesto Laclau konceptualiziral kot boj za hegemonijo. Ključna

poteza pojma hegemonija se nahaja v naključni povezavi med znotrajdružbenimi razlikami (elementi ZNOTRAJ družbenega prostora) in mejo, ki loči Družbo samo od ne-Družbe (kaosa, skrajne dekadence, razpusitvijo vseh družbenih vezi) – meja med Družbenim in njegovo zunanostjo, ne-Družbenim, se lahko artikulira zgolj v preobleki razlike (s tem, da se mapira v razliko) med elementi družbenega prostora. Boj znotraj družbenega telesa (med glavno postajo in postajo Dammtor, vladanim in vladajočim razredom) vselej po strukturni nujnosti zrcali boj med družbenim telesom »kot takim« (»mi vsi, delavci in vladajoči«) in tistimi, ki so zunaj (»njimi«, tujci, ki so »vse preblizu«, v Altoni). Drugače rečeno, razredni boj je konec koncev boj za pomen družbe »kot take«, boj za to, kdo se bo vsilil kot zastopnik družbe »kot take«, ter s tem svojega drugega degradiral v zastopnika ne-Družbenega (uničenjem družbe, grožnjo družbi). Mar to pomeni, če poenostavimo, da boj množic za emancipacijo predstavlja grožnjo civilizaciji kot taki, saj lahko civilizacija uspeva zgolj v hierarhičnem družbenem redu? Ali pa gre za to, da je vladajoči razred parazit, ki grozi, da bo družbo povlekel v samouničenje, tako da je edina alternativa socializmu barbarstvo? To kajpak ne pomeni, da je način, na katerega smo v odnosu do »njih«, sekundaren in da bi se morali enostavno osredotočiti na antagonizem, ki »našo« družbo preči od znotraj: to, v kakšnem razmerju smo do »njih«, do tretjega elementa, je ključni pokazatelj tega, kakšno je naše dejansko razmerje do inherentnega antagonizma. Ali osnovna operacija dandanašnjega proto-fašističnega populizma ne sestoji natanko v tem, da združi interpelacijo delavskega razreda z rasistično interpelacijo (»kozmpolitske multinacionalke kot pravi sovražnik naših poštenih delavcev«)? Zaradi tega, če vzamemo skrajni primer, v dandanašnjem Izraelu »Ljubi svojega bližnjega!« za Žide pomeni »Ljubi Palestine!« ALI PA NE POMENI NIČ.¹⁰

10. Medtem ko brezpogojno zavračamo izraelsko okupacijo Zahodnega brega, se moramo kajpada nič manj brezpogojno zoperstaviti anti-semitskim izbruhom v

Sodišča v večini zahodnih družb poznajo ukrep, ko izrečemo »sklep o prepovedi približevanja«: ko nekdo nekoga toži zaradi nadlegovanja (zaradi zasledovanja, zaradi tega, ker mu/ji je predlagal nevzdržne spolne ponudbe itn), lahko nadlegovalcu zakonsko prepovemo, da bi se zavestno približal žrtvi na več kot sto metrov. Ne glede na to, kako nujen je ta ukrep glede na očitno realnost nadlegovanja, pa se v njem vendarle nahaja nekakšna obramba pred realnim želje Drugega: ali ni očitno, da se v tem, ko nekemu odkrito razkrijemo svojo strast do njega oziroma nje, nahaja nekaj neznosno nasilnega? Strast po definiciji poškoduje svoj objekt, in četudi naslovnik rade volje zavzame to mesto, tega ne more storiti brez vsaj trenutnega strahu in presenečenja. Oziroma, če znova variiramo Heglovo reklo, da se »Zlo nahaja v pogledu, ki okrog sebe povsod vidi zlo«: netoleranca do Drugega se nahaja v samem pogledu, ki povsod okoli sebe opaža netolerantne vsiljive Druge. Še posebej moramo biti nezaupljivi do moške obsedenosti s spolnim nadlegovanjem žensk: če le malce popraskamo po »pro-feministični« politično korektni površini, takoj pod njo naletimo na dobri stari moško šovinistični mit o tem, kako so ženske nemočna bitja, ki bi jih bilo treba zavarovati ne le pred vsiljivimi moškimi, temveč konec koncev tudi pred njimi samimi. Problem ni v tem, da bi se ženske ne zmogle same ubraniti, temveč v tem, da bi lahko pričele v spolnem nadlegovanju UŽIVATI,

Zahodni Evropi, ki se upravičujejo kot »izvožena intifada«, tj. kot geste solidarnosti z zatiranimi Palestinci (od napadov na sinagoge v Nemčiji do številnih anti-semitskih incidentov v Franciji jeseni leta 2000). Tu ne more biti nobenega »razumevanja«: ne more biti nobenega mesta za logiko »Te napade na Žide v Franciji je pač treba razumeti kot reakcijo na izraelsko vojaško brutalnost!«, kakor tudi ne za logiko »Saj izraelsko vojaško reakcijo nenazadnje lahko razumemo – koga pa bi ne bilo strah po holokavstu in po dvatisoč letih anti-semitizma!«. Tudi tu se moramo zoperstaviti dvojnemu izsiljevanju: če smo pro-palestinski, smo *eo ipso* anti-semitski, in če smo proti anti-semitizmu, moramo *eo ipso* že biti pro-izraelski. Rešitev NI kompromis, »prava mera« med dvema skrajnostima – prej gre za to, da je treba v OBEH smereh iti do konca, v obrambi pravic Palestinec kakor tudi v boju proti anti-semitizmu.

tj. da bi možko vsiljevanje v njih sprožilo samodestruktivno eksplozijo presežnega spolnega užitka... Skratka, osredotočiti se moramo na vprašanje, kakšno vrsto subjektivnosti vsebuje obsedenost z različnimi načini nadlegovanja. Ali ne gre za »narcisistično« subjektivnost, za katero je vse, kar storijo drugi (se nanjo naslovijo, jo le bežno pogledajo) potencialna grožnja, tako da velja, kot se je dolgo nazaj izrazil že Sartre »l'enfer, c'est les autres«?

In ali ne gre za to tudi pri vse obsežnejši prepovedi kajenja: najprej so vse urade razglasili za mesta, kjer se ne kadi, za območja, ki so »smoke-free«, zatem so za takšna mesta razglasili letalske polete, nato restavracije, letališča, bare, privatne klube, naposled so v nekaterih študentskih kampusih prepovedali kajenje celo petdeset metrov okoli vhodov v zgradbe, potem je – v enkratnem primeru pedagoške cenzure, ki spominja na slavno stalinistično prakso retuširanja slik politične nomenklature – US Postal service z znamk, na katerih je bil portret bluesovskega kitarista Roberta Johnsona in Jacksona Pollocka, zbrisala cigareto, vrhunec pa nemara predstavljajo nedavni poskusi, da bi prepovedali celo prižiganje cigaret na pločniku in v parku? Christopher Hitchens je upravičeno opozoril ne le, da je medicinski dokaz o »pasivnem kajenju« na izjemno trhljih nogah, temveč da so same te prepovedi, ki so namenjene »našemu lastnemu dobremu«, »v temelju nelogične, in da napovedujejo nadzorovani svet, v katerem bomo živeli brez bolečine, varno – in dolgočasno«. ¹¹ Ali tarča te prepovedi ni zopet presežni, tvegani užitek Drugega, ki ga uteleša dejanje »neodgovornega« prižiganja cigarete in globokega inhaliranja

11. Christopher Hitchens, »We Know best«, Vanity Fair, maj 2001, str. 34. In ali ni iste »totalitarne« vizije pogosto mogoče razločiti v nasprotovanju smrtni kazni? Foucaultovsko rečeno, ali ukinitvev smrtne kazni ni del neke določene »biopolitike«, ki ima zločin za rezultat družbenih, psiholoških, ideoloških itn. okoliščin: pojem moralno/legalno odgovornega subjekta je ideološka fikcija, katere funkcija je prikritje mreže oblastnih razmerij, individuumi niso odgovorni za zločine, ki jih storijo, zato jih ne smemo kaznovati? In ali ni hrbtna plat te teze, da tisti, ki nadzirajo okoliščine, nadzirajo tudi ljudstvo?

z nesramnim ugodjem – v nasprotju s clintonovskimi yuppieji, ki tisto počno brez inhaliranja (ali pa seksajo brez dejanske penetracije, uživajo hrano brez maščobe ...)?)¹² Tisto, kar dela kajenje za tako idealno tarčo, je, da tu zlahka pokažemo na pregovorno »pištolo, iz katere se še kadi«, politično korektnega agenta konspiracije, tj. velike tobačne družbe, s tem pa zavidanje užitka Drugega preoblečemo v sprejemljivo proti-korporacijsko tarčo. Skrajna ironija pri tem ni le to, da protikadilska kampanja in protikadilski zakoni sploh še niso prizadeli profitov tobačnih družb, temveč to, da bo večina milijard dolarjev, za katere so tobačne družbe že pristale, da jih plačajo, namenjena medicinsko-farmaceutskemu industrijskemu kompleksu, ki je v Združenih državah Amerike, denimo, najmočnejši industrijski kompleks, dvakrat močnejši od neslavnega vojaško-industrijskega.

Tisto, zaradi česar je film Freda Waltona *When a Stranger Calls* tako zanimiv, je nepričakovani obrat po prvih dvajsetih minutah, ki podajajo standardno zgodbo o anonimnem morilcu, ki z nenehnimi telefonskimi klici nadleguje varuško, samo v hiši z dvema otrokoma: potem ko ga opazimo (in spoznamo, da je bil ves čas že v hiši ter klical iz druge telefonske linije, medtem pa je oba otroka že ubil), smo vrženi v NJEGOVO subjektivno perspektivo. Ta sprevrnitev pripovedne perspektive izdaja jasno RAZREDNO konotacijo: medtem ko se prvi (in zadnji) del filma dogaja v okolišu zgornjega srednjega razreda (do zločinov pride, medtem ko varuška čuva otroke, mati in oče pa sta tačas na zabavi; morilčevo vprašanje »Ste preverili, kako je z otroki?« je dejansko naslovljeno na starše). Ne le, da patološki nadlegovalec/morilec pripada nižjim razredom; portretiran je tudi kot skrajno moteči bližnjik, čigar pozive k prijateljstvu in obupne prošnje po komunikaciji brezobzirno zavrnejo (v razsutem baru za nižje razrede ga pretepejo, ljudje, ki hodijo po ulici, se zanj ne zme-

12. Za povrh je pojem nevarnosti »pasivnega kajenja« očitno del post-aidsovskega strahu ne samo pred neposrednim stikom z drugim, temveč tudi pred bolj eteričnimi stiki (»nevidne« izmenjave tekočin, bakterij, virusov...).

nijo). Ta zavrnitev podaja tudi ključni motiv njegovih napadov: na koncu drugega dela filma (v katerem prevladuje njegova pripovedna perspektiva) ga vidimo skritega v smetnjaku, kako ponavlja svojo mantro: »Nihče me ne vidi! Nihče me ne sliši! Ne obstajam!« S tega stališča subjektivnega neobstoja preide k dejanju in zagreši svoje grozljive zločine.

Na začetku Kieslowskijevega *Dekaloga 8* se nahaja izjemni prizor: sredi univerzitetnega predavanja o etiki vstopi v veliko predavalnico anonimni napol izžeti mladenič (brezdomni pijanec?) in zmeden pogleduje okoli sebe. Vsi prisotni so v zadregi in obenem vznemirjeni, a ne vedo, kaj naj storijo; dokler mu na koncu nek formalno oblečeni študent črne polti (študent iz kake afriške države?) v angleščini ne reče: »Get out!«, in vsiljivec zapusti prostor.¹³ Ironija tega prizora je dvojna: prvič, ne le, da se udeleženci, ki intenzivno razpravljajo o ljubezni do svojega bližnjega, očitno ne zmenijo za bližnjika, ki je v stiski, temveč ga tudi vržejo ven. Drugič, oseba, ki najde izhod iz slepe ulice s tem, da nesrečnemu bližnjiku ukaže, naj gre ven, je črni študent – zgledni primer rasne netolerance v deželah realnega socializma, v katerih so lokalni študentje afriške študente zaničevali, saj so jih imeli za privilegirane tujce, finančno in politično privilegirane, a intelektualno nesposobne, za povrh pa so ti z zapeljevanjem belih deklet predstavljali tudi spolno grožnjo.

V veličastnem poglavju II C »Ljubi svojega bližnjega« v svojem delu *Works of Love*, Kierkegaard razvije trditev, da je idealni bližnjik, ki naj bi ga ljubili, mrtvi bližnjik – edini dobri bližnjik je mrtvi bližnjik. Njegov način sklepanja je presenetljivo preprost in dosleden: v nasprotju s pesniki in ljubimci, pri katerih objekt ljubezni odlikuje neka posebna poteza, njegove izjemne lastnosti, »ljubiti svojega bližnjega pomeni enakost«: »Opusti vsa razlikovanja, da lahko ljubiš svojega bližnjega.«¹⁴ Toda šele v smrti izginejo vsa razlikovanja:

13. Na ta prizor me je opozoril Ken Rinehard (UCLA).

14. Sören Kierkegaard, *The Works of Love*, Harper & Row, New York 1994, str. 75.

»Smrt izbriše vsa razlikovanja, medtem ko je posebna nagnjenost vselej v odnosu do razlikovanj.«¹⁵ Nadaljnja posledica tega sklepanja je ključno razlikovanje med dvema popolnostima: popolnostjo objekta ljubezni in popolnostjo same ljubezni. Ljubimčeva, pesnikova ali prijateljeva ljubezen vsebuje popolnost, ki spada k objektu ljubezni, zaradi česar je ravno nepopolna kot ljubezen; v nasprotju s to ljubeznijo

»bližnjik nima nobene izmed odličnosti, ki jo ima ljubljene, prijatelj, omikana, občudovana, redka in izjemna oseba v obilju – ravno iz tega razloga pa ima ljubezen do bližnjega vse popolnosti [...]. Erotično ljubezen določa objekt; prijateljstvo določa objekt; edino ljubezen do bližnjega določa ljubezen. Ker je bližnji vsak človek, brezpogojno vsak človek, so tako dejansko z objekta odstranjena vsa razlikovanja. Pravo ljubezen lahko prepoznamo po tem, da je njen objekt brez vsakršne nadaljnje podrobnejše določitve ali razlike, kar pomeni, da je to ljubezen mogoče prepoznati zgolj z ljubeznijo. Ali ni to najvišja popolnost?«¹⁶

Kantovsko rečeno: tisto, kar skuša tu artikulirati Kierkegaard, so obrisi ne-patološke ljubezni, ljubezni, ki bi bila neodvisna od svojega (naključnega) objekta, ljubezni, ki (če zopet parafraziramo Kantovo definicijo moralne dolžnosti), je ne motivira njen določeni objekt, temveč zgolj FORMA ljubezni – ljubim zaradi same ljubezni, ne pa zaradi tistega, kar odlikuje objekt ljubezni. Tako je posledica tega stališča nenavadna, če že ne kar naravnost morbidna: popolna ljubezen je POVSEM INDIFERENTNA DO LJUBLJENEGA OBJEKTA. Nič čudnega, da je bil Kierkegaard tako obseden z likom don Juana: ali Kierkegaardovi krščanski ljubezni do bližnjega in don Juanovim serijskim zapeljevanjem ni skupna ta ključna indiferenca do objekta? Za don Juana ravno tako ni bilo pomembno svojstvo zapeljanega objekta: končna poanta Leporellove dolge liste osvojitve,

15. *Op. cit.*, str. 74.

16. *Op. cit.*, str. 77-78.

ki jih razvrsti glede na njihove značilnosti (starost, nacionalnost, fizične poteze), je v tem, da so te značilnosti indiferentne – edino, kar šteje, je čisto numerično dejstvo dodajanja novega imena na ta spisec. Mar natanko v tem določenem smislu don Juan ni pravi krščanski zapeljivalec, saj so bile njegove osvojitve »čiste«, ne-patološke v kantovskem smislu, storjene zavoljo samih sebe, ne pa zavoljo kakršnihkoli partikularnih ali naključnih lastnosti njihovih objektov? Preferenčni pesnikov ljubezenski objekt je tako mrtva oseba (paradigmatično ljubljena ženska): potrebuje jo mrtvo, zato da bi v svoji poeziji artikuliral žalovanje (oziroma, v poeziji dvorske ljubezni je sama živa ženska povzdignjena v status pošastne Reči). V nasprotju s pesnikovo fiksacijo na posamezni mrtvi objekt pa kristjan tako rekoč še živega bližnjika obravnava kot že mrtvega, pri čemer zbrise vse njegove razlikovalne lastnosti. Mrtvi bližnjik pomeni: bližnjik, oropan motečega presežka užitka, ki ga dela za neznosnega. Tako je očitno, kje Kierkegaard goljufa: v tem, ko nam skuša prodati kot avtentično težko dejanje ljubezni tisto, kar je dejansko pobeg pred tem, da bi se potrudili poskusiti z avtentično ljubeznijo. Ljubezen do mrtvega bližnjika pomeni na lahek način pridobljeno zmago: uživa v svoji lastni popolnosti, indiferentna je do svojega objekta. Kaj pa bi pomenilo ne le »tolerirati«, temveč ljubiti drugega ZARADI NJEGOVE LASTNE NEPOPOLNOSTI?

Je ta ljubezen do mrtvega bližnjika zares zgolj Kierkegaardova teološka idiosinkrazija? Ob nedavnem obisku San Francisca sem med poslušanjem bluesovske plošče v prijateljevem stanovanju nesrečno izustil pripombo: »Sodeč po barvi glasu je pevka zagotovo črnka. Čudno, da ima takšno nemško zveneče ime – Nina.« Seveda so me takoj opomnili na politično nekorektnost: nekogaršnje etnične identitete ne smemo povezovati s fizično potezo ali imenom, saj to samo podpira rasne klišeje in predsodke. Na moje nadaljnje povpraševanje, kako naj potem identificiramo etnično pripadnost, sem dobil jasen in radikalen odgovor: nikakor ne s pomočjo posamezne poteze,

saj je vsaka takšna identifikacija zatirajoča, s tem ko osebo omeji na njeno partikularno identiteto... Mar to ni popoln sodoben primer tega, na kar je meril Kierkegaard? Ljubimo svoje bližnje (v tem primeru Afro-Američane) zgolj, kolikor so implicitno oropani vsake partikularne značilnosti – skratka, kolikor jih obravnavamo kot že mrtve. In kaj potemtakem s tem, da bi jih ljubili ZAVOLJO enkratno ostre melanholične lastnosti njihovih glasov, ZAVOLJO čudovite libidinalne kombinatorike njihovih imen (ime vodje antirasističnega gibanja v Franciji pred dvema desetletjema se je glasilo Harlem Désir!), drugače rečeno, ZAVOLJO idiosinkrazije njihovih načinov užitka?

Lacanovo ime za to »nepopolnost«, za to oviro, zaradi katere koga LJUBIM, je *objet petit a*, »patološki« tik, ki ga dela za enkratnega. V avtentični ljubezni drugega ne ljubim preprosto kot živega, temveč ga ljubim zaradi samega motečega presežka življenja v njem. Tega se v nekem pomenu zaveda celo splošna modrost: kot pravijo, je na popolni lepoti nekaj hladnega, občudujemo jo, a zaljubimo se v NEPOPOLNO lepoto, in to zaradi same njene nepopolnosti. Vsaj za Američane je v popolnosti Claudie Schiffer nekaj preveč hladnega: v nekem pomenu se je lažje zaljubiti v Cindy Crawford zaradi njenih zelo majhnih nepopolnosti (slavne majhne pike blizu njene ustnice – njenega *objet petit a*). Ta Kierkegaardov neuspeh tudi pojasnjuje probleme, ki nastopijo, ko kierkegaardovsko triado estetskega, etičnega in religioznega apliciramo na področje spolnih razmerij: kaj je religiozni način erotičnega, če je estetski način zapeljevanje in če je njegov etični način poroka? Je sploh smiselno govoriti o religioznem načinu erotike v natančno določenem kierkegaardovskem pomenu besede? Lacanova poanta je, da je ravno to vloga dvorske ljubezni: Dama v dvorski ljubezni razveljavi etično raven občih simbolnih obvez in nas bombardira s povsem arbitrarnimi preizkušnjami na način, ki je podoben religiozni razveljavitvi etičnega; njeni preizkusi so enakovredni božjemu ukazu Abrahamu, naj zakolje svojega sina Izaka. In v nasprotju s tistim, kar je videti na prvi pogled, da namreč

tu žrtvovanje doseže svoj vrhunec, se šele tu končno soočimo z Drugim kot Rečjo, ki uteleša presežek užitka nad golim ugodjem.

Na natanko isti način kot Kierkegaardova ljubezen do mrtvega bližnjika, ta tragična vizija dvorske ljubezni ni le lažna, temveč konec koncev nekrščanska. V Hitchcockovem filmu *Vrtoglavica* se Judy, ki je iz nižjega razreda in zaradi svoje ljubezni do Scottieja skuša izgledati ter delovati kot fatalna in eterična Madeleine iz višjega razreda, izkaže za Madeleine: to JE ena in ista oseba, saj je bila »prava« Madeleine, ki jo je Scottie srečal, že ponaredek. Toda ta identiteta Judy in Judy-Madeleine še toliko bolj naredi vidno absolutno drugost Madeleine glede na Judy – Madeleine, ki nikjer ne obstaja, je prisotna zgolj v preobleki eterične »avre«, ki obkroža Judy-Madeleine. Na strogo podoben način krščanstvo zatrjuje, da za videzom ni NIČ – nič drugega kot neopazni x, ki Kristusa, tega običajnega človeka, spremeni v Boga. V ABSOLUTNI identiteti človeka in Boga je božje zgolj čisti *Schein* za drugo dimenzijo, ki jo izžareva Kristus, ta bedni stvar. Šele tu ikonoklazem privedemo do njegovega sklepa: tisto, kar je dejansko »zadaj za podobo«, je x, ki iz človeka Kristusa naredi Boga. Natanko v tem smislu krščanstvo sprevrne židovsko sublimacijo v radikalno desublimacijo: ne desublimacijo v pomenu enostavnega zvajanja Boga na človeka, temveč desublimacijo v pomenu sestopa sublimnega Onstrana na vsakdanjo raven. Kristus je »ready-made Bog« (kot se je izrazil Boris Groys): je popolnoma človeški, inherentno nerazločljiv od drugih ljudi na natanko isti način, kot je Judy nerazločljiva od Madeleine v *Vrtoglavici* – zgolj nezaznavni »nekaj«, čisti videz, ki ga nikoli ne moremo utemeljiti v substancialni lastnosti, ga dela za božjega.

Mirna Juvanec

UDG 141 (2017)

Članek objavljen v reviji *Umetnost in kultura*, 141 (2017), 17-27. URL: <http://www.umetnostinikultura.si/revija/141-2017/17-27>

POVZETKI

KOMIČNA RAZSEŽNOST PSIHOANALITIČNEGA IZKUSTVA

Alenka Zupančič

UDK: 159.964.2:792.22

Čeprav pri Lacanu ne najdemo komentarjev komedije, ki bi jih bilo mogoče primerjati z njegovimi komentarji tragedije, je vendarle mogoče najti vez med analizo in komedijo. Najprej na nivoju konceptualizacije analitičnega izkustva, ki ga Lacan definitivno postavi v znamenje objekta, nato na nivoju vica in komedije, kjer gre v obeh primerih za razmerje želje in zadovoljitve, njuno razliko pa avtorica ponazori s pomočjo Molièrja in Marivauxa. Različen status tako Drugega kot objekta v humorju in komičnem nemara še najbolj izstopa v komični ljubezni, v kateri drugi ni zveden na zrcalo subjekta, temveč je na nek način vselej »zveden na objekt«. Kot diskurz, ki je nekakšen varuh heterogenosti in kontingentnosti, je diskurz psihoanalize tako na strani »komične ljubezni«.

Ključne besede: Lacan, vic, komedija, Molière, Marivaux, komična ljubezen

DESPOTIZEM TELESA PRI DIDEROTU

Miran Božovič

UDK: 141.12 "17"

Članek obravnava podvojitev govornih organov v Diderotovem zgodnjem erotičnem romanu *Les Bijoux indiscrets*. Premisa romana –

govoreči »dragulji« oziroma ženski spolni organi – Diderotu omogoči, da v enem in istem telesu sooči dve koncepciji duše, spiritualistično in materialistično. Za razliko od spiritualizma, ki ga zagovarja glas, ki prihaja iz glave, je spontana filozofija »indiskretnih draguljev« neprikriti materializem.

Ključne besede: duh, telo, materializem, filozofija 18. stoletja

KANTOV SENZACIONIZEM IN TETENSOVA SPODBUDA

Zdravko Kobe

UDK: 165.62

Članek tvori dopolnilo k avtorjevi študiji o Kantovem predkritičnem razvoju. Na podlagi refleksij iz estetike v prvem delu dokazuje, da je Kant okoli leta 1770 razvil argumentacijski program, ki je izhajal iz nepredstavnosti prvih modifikacij čutnosti in je pojem spoznanja razumel kot vzpostavitev predmetnega odnosa, vendar je bil obsojen na neuspeh, ker je Kant še vedno sprejemal stališče substancialnosti jaza. V drugem delu je prikazan odločilni vpliv, ki ga je imel za oblikovanje Kantove kritične filozofije Tetens (in prek njega Reid).

Ključne besede: transcendentelni idealizem, senzacionizem, spoznavna teorija, Immanuel Kant, Johann N. Tetens, Thomas Reid

EDINI DOBRI BLIŽNJIK JE MRTVI BLIŽNJIK

Slavoj Žižek

UDK: 159.964.2

Kako vzpostaviti stik z realnim Drugim, ne da bi se avtentično ponujena roka Drugemu že naslednji trenutek sprevernila v nasilni vdor v njegov intimni prostor? Avtor najprej skozi številne primere (Hitlerjevo srečanje z lastnimi vojaki, Goldsteinov koncert sredi bitke za Stalingrad, obscene šale) prikaže najprej eno plat omenjenega problema, nato pa s primeri, ki ilustrirajo izginotje ločnice med javnim in zasebnim, vse večje vdore v intimni prostor drugega, vseobče javno razkrivanje najintimnejših podrobnosti in vse večje nadlegovanje v takšni ali drugačni obliki, ki ga za nas predstavlja užitek Drugega, tudi ostale paradokse, ki so povezani s tem vprašanjem. Obenem pokaže, kako se »rešitev« tega problema, ki Drugega oropa vsake partikularnosti in ki na različne načine utaji izkustvo drugega, sklada s Kierkegaardovim pojmovanjem popolne ljubezni kot povsem indiferentne do ljubljenega objekta: svoje bližnje ljubimo zgolj, kolikor jih obravnavamo kot že mrtve.

Ključne besede: Drugi, bližnjik, realno, užitek, Kierkegaard, ljubezen

ABSTRACTS

THE COMICAL DIMENSION OF PSYCHOANALYTIC EXPERIENCE

Alenka Zupančič

Though there are no Lacan's commentaries of comedy comparable to his commentaries of tragedy, there is, however, a link between comedy and psychoanalysis. First at the level of analytic experience, which is for Lacan definitively marked by the object, then at the level of joke and comedy itself. There is a certain relationship between desire and satisfaction in both, their difference is shown with the examples taken from Molière and Marivaux. Different status of the Other and the object in humour and the comical is perhaps best exemplified in »comical love«, where the other is not the mirror of the subject. As a certain kind of guardian of heterogeneity and contingency the discourse of the psychoanalysis is on the side of »comical love«.

Key words: Lacan, joke, comedy, Molière, Marivaux, comical love

DIDEROT AND THE DESPOTISM OF THE BODY

Miran Božovič

The article considers the multiplication of speech organs in Diderot's early erotic novel *Les Bijoux indiscrets*. The main plot device of the novel – the talking »jewels« or female sex organs – enables Diderot

to confront two different conceptions of the soul, the spiritual and material, in one and the same body. The article then argues that, unlike the spiritualism propounded by the head, the spontaneous philosophy of the »indiscreet jewels« is one of forthright materialism.

Key words: mind, body, materialism, 18th century philosophy

KANT'S SENSATIONISM AND TETENS' INCENTIVE

Zdravko Kobe

The article is a supplement to author's study on Kant's pre-critical development. It argues, using the Reflections on Aesthetics around 1770, that Kant actually developed an argumentative strategy based on non-representational character of first sensible modifications, defining the experience as existence of intentional relation, yet was unable to bring in the completion since, by the time, he still accepted the basic tenets of rational psychology. Secondly, the article purports to give evidence to the decisive role of Tetens, and partially Reid, in formation of Kant's Critical Philosophy.

Key words: transcendental idealism, sensationism, theory of knowledge, Immanuel Kant, Johann N. Tetens, Thomas Reid.

THE ONLY GOOD NEIGHBOUR IS A DEAD NEIGHBOUR
 of Slavoj Žižek

How to reach out to the Real Other without to revert this inherently fragile and extremely precarious contact into a violent intrusion into the Other's intimate space? Through numerous examples (Hitler's traumatic encounter with his soldiers, Goldstein's concert during the battle for Stalingrad, obscene jokes) author shows what would such an encounter be. There is, however, simultaneously the obverse and paradoxical side of maintaining distance to the Other, the growth of brutal and humiliating intrusions into the others' intimate space. The contemporary trend to avoid the encounter with the Other's intruding enjoyment is that one should love one's neighbours only insofar as they are implicitly deprived of all their particular characteristics - in short, insofar as they are treated as already dead. This is entirely in accordance with what Kierkegaard develops as the perfect love: the ideal neighbour that we should love is a dead one - the only good neighbour is a dead neighbour.

Key words: the Other, neighbour, the real, enjoyment, Kierkegaard, love

DIDEMOT AND THE IMPOTENCE OF THE BODY

Mirna Hožovič

The article considers the multiplication of speech registers in Didemot's early erotic novel *Les Bijoux indigents*. The main plot device of the novel – the talking «jewels» or female sex organs – enables Didemot

PROBLEMI 1-2/2002, letnik XL

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

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnica uredništva: Simona P. Grilec

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 P. Grilec

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 800 izvodov

Naročnina za leto 2002: 5425 SIT

Cena te številke: 2821 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.

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

RAZPOL 11

Zbornik
MAZOHIZEM IN ZAKON

David Hume
DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

Slavoj Žižek
KRHKI ABSOLUT

Sigmund Freud
OČRT PSIHOANALIZE

Zbornik
GANDHI IN SATJAGRAHA

Immanuel Kant / Sigmund Freud
KRITIKA ČISTEGA UMA 1/4 /
INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

Fredric Jameson
POSTMODERNIZEM

Alenka Zupančič
NIETZSCHE
FILOZOFIJA DVOJEGA

G. W. F. Hegel
PREDAVANJA O ESTETIKI
DRAMSKA POEZIJA

Slavoj Žižek
»STRAH PRED PRAVIMI SOLZAMI«
KRZYSZTOF KIESLOWSKI IN ŠIV

Jacques-Alain Miller
O NEKEM DRUGEM LACANU

Uroš Grilc
O FILOZOFIJI PISAVE
NA POTI K DERRIDAJU

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE II
KRITIKA ČISTEGA UMA

ISSN 0555-2419



9 770555 241012