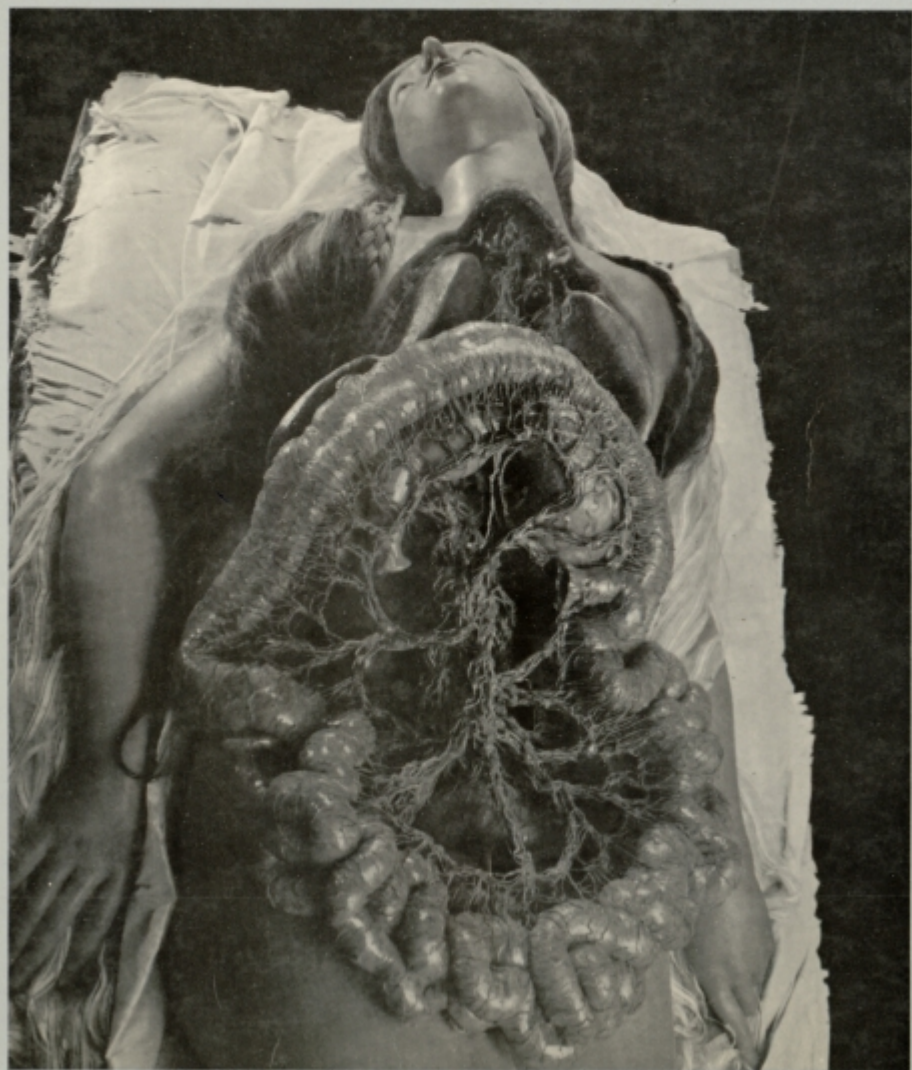
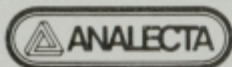


# RAZPOL

6

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA





Zoja Skušek-Močnik  
GLEDALIŠČE KOT OBLIKA  
SPEKTAKELSKJE FUNKCIJE

Slavoj Žižek  
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Braco Rotar  
GOVOREČE FIGURE

Rastko Močnik  
MESČEVO ZLATO

Mladen Dolar  
STRUKTURA  
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha  
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Valentin Kalan  
TUKIDIDES, LOGOS  
ZGODOVINE IN RAZREDNI BOJ

Zbornik  
GOSPOSTVO, VZGOJA, ANALIZA

Nenad Miščević  
JEZIK KOT DEJAVNOST

Jure Mikuž  
PODOBA ROKE

Slavoj Žižek  
FILOZOFIJA SKOZ  
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud  
DVE ANALIZI

Zbornik  
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek  
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Zbornik  
OD GALILEJA DO PLATONA

## **Liminaire**

### **Lacan**

La direction de la cure et les principes de son pouvoir

### **Clinique**

Jacques-Alain Miller, La leçon des psychoses

### **»Dieu est inconscient«**

Miran Božovič, Le Dieu travesti

### **Les connexions du champ freudien**

Joan Copjec, Le surmoi de tailleur

### **La psychanalyse avant la lettre**

Thomas d'Aquin, De aeternitate mundi Matjaž Vesel, Le problème de l'éternité du monde

### **Les graphes de Lacan**

Slavoj Žižek, Le schéma du phantasme sadique

### **Cabinet de lecture**

Stojan Pelko, »Analyser deleuzement«

Slavoj Žižek, Le perroquet parjure ou pourquoi le »sociologisme vulgaire« est-il une composante nécessaire de la réflexion dialectique

## **RAZPOL 6**

Publikacija Freudovskega polja

Direktor Freudovskega polja: Judith Miller

Izdaja: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana

Odgovorni urednik: Miran Božovič

Uredniški svetovalec: Jacques-Alain Miller

Uredništvo: Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek

## **RAZPOL 6**

Une publication du Champ freudien

Directrice du Champ freudien: Judith Miller

Edité par: La société pour la psychanalyse théorique, Ljubljana

Rédacteur en chef: Miran Božovič

Conseiller éditorial: Jacques-Alain Miller

Comité de rédaction: Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek



Éditions  
La direction de la revue se base sur les principes de son journal

Clément Rosset

Jacques-Alain Miller, La figure des psychiques

2025

Milan Bultrini, Le lieu du travail

Les conceptions de champ freudien

Jean Coppey, Le regard de l'autre

La psychanalyse avec le sexe

Thomas d'Aquino, L'Inconscient masculin et le monde. Yves, Le problème de l'éternel du monde

Les graphes de Lacan

Slavoj Žižek, Le schéma du graphisme

Contact de lecture

Stjepan Peko, L'Analyse de l'investissement

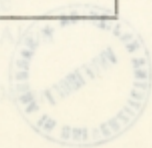
Slavoj Žižek, Le perroquet perché ne peut-il le voler? L'objet générique vulgaire: est-il nécessaire de le définir? L'objet générique



2 1 -02- 1991

Mreža **Scilicet II** obsega poleg **Ornicar?**, revije Freudovskega polja, ki izhaja 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: **Ornicar?**; italijanščino: **La Psicanalisi**; nemščino: **Wo es war**; portugalsščino: **Falo**, slovenščino in srbohrvaščino: **Razpol**; in španščino: **El Analiticon**.

Naslovi publikacij mreže **Scilicet II**: **Newsletter of the Freudian Field**, Department of English, The University of Florida, Gainesville, FL 32611, USA; **Ornicar?**, 31 rue de Navarin 75009 Paris, Francija; **La Psicanalisi**, Via Francesco Dall'Ongaro 43, 00152 Roma, Italija; **Wo es war**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Vošnjakova 8, ali Hora Verlag, 1195 Wien, Nussdorf, Hackhofergasse 8—10, Avstrija; **Falo**, Rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; **Razpol**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Vošnjakova 8; in **El Analiticon**, Muntaner 499, 5<sup>o</sup>, 4a, 08022 Barcelona, Spanija.



a

Sedanji trenutek, ko se vsi kot kuga izogibajo marksizmu, brišejo marksistične sledi za sabo s hitrimi preimenovanji in podobnim, je primeren, da Šola pove, kako stoji glede marksizma. Gotovo, da imamo danes opraviti z zgodovinskim porazom marksizma, vendar je ta poraz bolj dvoumen, kot pa se zdi na prvi pogled: ta poraz je hkrati potrditev postavke, da je Kapital temeljna dejanskost sodobne planetarne civilizacije, da je Kapital tisti »rizom«, ki se razrašča v vse smeri in »deteritorializira« sleherno samoniklo zavezanost. Če kaj dokazuje zlom realnega socializma v Vzhodni Evropi, potem to, da je demokratični entuziazem bil sredstvo, ki se ga je v »zvijačnosti uma« poslužil Kapital, da si je priključil nova območja. Spomnimo se le (bivše) DDR: moralični zanos Novega foruma je mimo, zamenjala ga je divja kolonizacija s strani zahodnega kapitala. Edina resna dilema, ki danes stoji pred družboslovno teorijo, je zato: je Kapital, kapitalaska organiziranost družbe, tista zadnja resnica, ali pa je Kapital možno zares postaviti pod vprašaj? Vse ostalo — boj demokracije proti totalitarizmu, boj za človekove pravice proti avtoritarni državi, boj za ohranitev avtohtonih tradicij ipd. — je v zadnji instanci blef, pa naj se v ta blef investira še tako močna moralična energija. Celo smeri, ki ohranjajo kritičnost do sodobnega kapitalizma (večina »zelenih« strank, civilne državljanske pobude, če naj niti ne omenjamo raznoterih vrnitev k nacionalnim »koreninam«), hitijo zagotavljat, kako v osnovi nikakor ne postavljajo pod vprašaj nemotene cirkulacije Kapitala, kako jim gre konec koncev le za to, da bi tej cirkulaciji omogočile bolj trdne in dolgoročno varne pogoje.

Tu pa je psihoanaliza enoznačno proti. Če je v čem njen smisel, je v tem, da ostaja zavezana subjektu, ki oziroma kolikor se upira



## VODENJE ZDRAVLJENJA IN PRINCIPI NJEGOVE MOČI

Poročilo s kolokvija v Royaumontu od 10. do 13. julija 1958<sup>1</sup>

### I. KDO DANES ANALIZIRA

1. O tem, da analiza vsebuje poteze analizantove osebe, se govori kot o nečem povsem samoumevnem. Pravi dokaz drznosti pa bi se zdel, če bi se zanimali za posledice, ki jih v analizi pušča oseba analitika. To vsaj potrjuje tisti drget, ki nas spreleti ob zdaj moderni temi o kontra-transferju, kar nedvomno še prispeva k prikrivanju njegove pojmovne nejasnosti: samo pomislite, kakšno plemenitost duše izpričujemo s priznanjem, da smo v bistvu narejeni iz istega testa kot tisti, katere gnetemo.

Tu sem zapisal nekaj neprijetnih besed. Vendar jih tisti, katere zadevajo, laže prenesejo zdaj, ko že brez vsakega olepševanja priznavamo, da se pod imenom psihoanalize ukvarjamo s »čustveno prevzgojo pacienta«. ((22))<sup>2</sup>

Če postavimo analitikovo dejanje na ta nivo, postane to načelna pozicija, z ozirom na katero se bo vse, kar bi lahko rekli o kontra-transferju, četudi ne bi bilo povsem brez pomena, zdelo kot nepotrebno odvrčanje od problema. Kajti sleparija, ki jo hočemo tu pregnati<sup>3</sup>, je zunaj tega vprašanja.

---

<sup>1</sup> Prvo poročilo z mednarodnega kolokvija, ki ga je na ta datum sklical Francoško združenje za psihoanalizo, objavljeno v 6. številki revije *La Psychanalyse*.

<sup>2</sup> Stevilke med dvema oklepajema se nanašajo na opombe na koncu tega poročila.

<sup>3</sup> Izraz uporabljamo, da bi proti duhu neke družbe obrnili termin, s pomočjo katerega bi jo lahko ocenili, če se stavek, v katerem se Freud primerja s predsokratiki (*Wo es war, soll Ich werden*) tu za francosko rabo prevaja z: Jaz mora pregnati Tisto. (*Le Moi doit déloger le Ça*.)



Vendar zato ne razkrivamo tistega, kar je v današnji psihoanalizi antifreudovskega. Kajti glede tega ji moramo biti hvaležni, ker se je sama razkrinkala z bahanjem, da je presegla tisto, česar sicer niti ne pozna, saj je od Freudove doktrine obdržala ravno dovolj, da se lahko zaveda, koliko je to, kar izjavlja o svojih izkušnjah, neskladno.

Pokazati nameravamo, kako se nemoč, da bi utemeljili neko *praxis*, zvede, kot je že v navadi v človeški zgodovini, zgolj na uveljavljanje moči.

2. Psihoanalitik prav gotovo usmerja zdravljenje. Prvo načelo tega zdravljenja, ki se ga najprej nauči in ki ga srečuje skozi vso svojo učno dobo, dokler ni že povsem prežet z njim, pravi, da psihoanalitik ne sme usmerjati pacienta. Usmerjanje zavesti v smislu moralnega vodenja, kakor bi ga razumel verni katolik, je tu popolnoma izključeno. Če psihoanaliza odpira nove probleme moralni teologiji, ti ne zadevajo vodenja zavesti, s čimer bi radi spomnili, da probleme odpira tudi vodenje zavesti.

Vodenje zdravljenja pa je nekaj drugega. Sestavljeno je najprej iz tega, da subjekt sprejme analitično pravilo, torej direktive, katerih navzočnosti ne moremo zanikati že v samem principu takomenovane »analitične situacije« z izgovorom, da bi jih subjekt najbolje sprejel, ne da bi o njih sploh razmišljal.

Te direktive se v uvodni komunikaciji kažejo v obliki navodil, od katerih lahko, če jih analitik vsaj malo komentira, pričakujemo, da bodo celo z modulacijami v besedilu vodila doktrino, ki jo iz njih analitik gradi do zanj pomembne točke. Vendar zaradi tega ni nič manj odvisen od množice predsodkov, ki pri pacientu čakajo na istem mestu: v skladu s predstavo, ki si jo je pod vplivom splošno razširjenega mnenja ustvaril o postopku in koncu te operacije.

To nam v zadostni meri dokazuje, da se že od začetnih direktiv problem vodenja ne more izoblikovati na enopomenski komunikacijski liniji, zato se moramo torej ustaviti pri tej fazi in razjasniti, kaj ji sledi.

Recimo le, da v tej fazi, če se omejimo na njeno bistvo, pacienta poskušamo pripraviti do tega, da pozabi, kako gre samo za besede, kar pa ne opravičuje analitika, da bi na to pozabil tudi on.

3. Vrh tega pa smo napovedali, da se nameravamo naše teme lotiti s strani analitika.

Recimo, da pri vlaganju v skupni projekt pacient ni edini, ki s svojimi problemi prispeva nek delež. Tudi analitik mora plačati:

— plačati z besedami<sup>4\*</sup>, če jim preobrazbe, ki jih prestajajo v analitični operaciji, omogočajo, da delujejo kot interpretacija.

— toda tudi plačati s svojo osebo<sup>5\*</sup>, kolikor jo, kakorkoli že, ponudi kot podlago za posamezne fenomene, ki jih je analiza odkrila v transferju.

— bomo mar pozabili, da mora plačati tudi s tistim, kar je bistveno v njegovem najintimnejšem mišljenju, saj je vtikal svoj nos v nekaj, kar gre do srčike bitja<sup>6\*</sup> (*Kern unseres Wesens*, pravi Freud ((6)): ali bi lahko edini ostal zunaj igre?

Naj tisti, ki držijo z nami, ne bodo v skrbeh zame ob misli, da se tukaj znova izpostavljam nasprotnikom, ki so vedno veseli, če me lahko napotijo k moji metafiziki.

Kajti prav iz njihove domišljave ideje, da so sami dovolj učinkoviti, se rojeva takle sklep: analitik ne zdravi toliko s tem, kar reče ali naredi, kot s tem, kar je ((22)). Očitno od avtorja nihče ne zahteva pojasnjevanja takega sklepa, od njega ne pričakujejo niti sramovanja, ko se z zdolgočasnim nasmeškom ob zasmehovanju, kateremu je izpostavljen, sklicuje na dobroto, na svojo dobroto (treba je biti dober, brez transcendence v kontekstu), da bi s tem zaključil nerešljivo debato o transferni nevrozi.<sup>7</sup>

Toda kdo bi bil tako krut, da bi zasliševal tistega, ki se šibi pod bremenom kovčka, ko pa nam že njegova drža nakazuje, da je kovček poln opek?

Vseeno pa je bitje le bitje, kdorkoli se že na to sklicuje, in pravico imamo, da ga povprašamo, kaj neki tu počne.

4. Spet bom torej analitika pestil z vprašanji, kolikor sem ta analitik jaz sam, in tako odkril, da je toliko manj prepričan v svojo dejavnost, kolikor bolj ta dejavnost zadeva njegovo bitje.

Kot razlagalec tistega, kar mi je predstavljeno preko besed ali preko dejanj, odločam o svojem oraklju in ga izgovarjam po svoji volji, poleg Boga edini gospodar na svoji ladji in seveda da-

<sup>4\*</sup> »payer de mots« = zadovoljiti nekoga s (praznimi) besedami.

<sup>5\*</sup> »payer de sa personne« pomeni tudi ne varčevati s trudom.

<sup>6\*</sup> »l'être« pomeni tako bit kot bitje pa tudi osebo. Glede na kontekst poskušamo uporabljati najbolj ustrezen prevod.

<sup>7</sup> »Comment terminer le traitement analytique«, *Revue française de Psychanalyse*, 1954, IV, str. 519 in drugod v knjigi. Za razumevanje vpliva take vzgoje je treba prebrati še: Ch.-H. Nodet, »Le psychanalyste«, *L'évolution psychiatrique*, 1957, IV, str. 689—691.

leč od tega, da bi lahko presodil učinek svojih besed; toda ravno ker se tega zavedam in ker poskušam na to misliti, sem, drugače rečeno, vedno svoboden glede trenutka in števila, kakor tudi glede izbire svojih interpretacij. Do te mere, da se zdi, kot bi bila vsa pravila postavljena tako, da v ničemer ne ovirajo moje dejavnosti izvrševalca, ki je soodnosna z vidikom »materialnega«, s katerega moja akcija motri to, kar je povzročila.

5. Kar pa se tiče uporabe transferja, mi je tu, nasprotno, svoboda odtujena s podvojitvijo, ki ji je podvržena moja oseba, in vsi vemo, da je tu treba iskati skrivnost analize. To pa nam ne preprečuje, da ne bi bili v tem učenem primeru prepričani v svoj napredek: namreč, da moramo psihoanalizo obvarovati kot situacijo dveh. Nedvomno tu postavljamo pogoje, ki jo omejujejo, kljub temu pa drži, da tako zasnovana situacija omogoča izraziti (in to brez prevare, ki bi bila večja kot je zgoraj navedena »čustvena prevzgoja«) načela dresure šibkega Jaza po Jazu, kateremu radi pripisujemo možnost izpolniti ta posel, saj je močan. Tega ne priznavamo povsem brez sramu, kar nam dokazujejo popravki, ki presenečajo s svojo nerodnostjo, kot na primer tisti, ki trdi, da ne smemo popustiti zahtevi po »ozdravljenju od znotraj«<sup>8</sup>. Toda glede tega je samo še bolj značilno spoznanje, da se subjektova privolitev, ob spominu na ta prehod, izvrši šele naknadno, za že prej predpisanim rezultatom.

Teh zablod ne razgrinjamo iz užitka, ampak zato, da bi njihove težave spremenili v opozorilne znake na naši poti.

Dejansko vsak analitik (četudi je eden tistih, ki takole zaidejo) vedno občuti transfer ob začudenju nad najmanj pričakovanim učinkom razmerja med dvema osebama, ki naj bi bilo takšno kot so druga. Pravimo, da se mora tu sprijazniti s fenomenom, za katerega ni odgovoren, in znana nam je vztrajnost, s katero je Freud poudarjal njegovo spontanost pri pacientu.

Pred kratkim so analitiki začeli v pretresljivih analizah, s katerimi nas razveseljujejo, rade volje namigovati, da naj bi ta vztrajnost, ki so jo dolgo zagovarjali, pri Freudu izražala nek beg

---

<sup>8</sup> Bralcem obljubljam, da jih v tem, kar bo sledilo, ne bomo več utrujali s tako neumnimi izrazi, ki tukaj ne koristijo ničemur drugemu kot temu, da pokažemo, na kateri točki je zdaj analitični diskurz. Glede tega smo se že opravičili tujim poslušalcem, ki so imeli nedvomno v svojih jezikih na razpolago ravno toliko neumnosti, ki pa mogoče niso bile tako plehke.

pred dolžnostjo, ki jo predvideva pojem situacije. Kot vidite, smo na tekočem s tem, kar se dogaja.

Toda neprisiljeno navdušenje njihove kretnje, s katero čustva, rojena v kontra-transferju, vržejo na tehtnico, kjer se situacija uravnoteži s težo čustev, to navdušenje je prej znak bede zavesti, ki je sorazmerna z nemogućnostjo, da bi spoznali pravo naravo transferja.

O tistem, kar izmed svojih fantazem analizant naloži osebi analitika, ne bi mogli modrovati kot o nečem, kar nek idealen igralec ugotovi o namerah svojega nasprotnika. Nedvomno tudi tu obstaja neka strategija, toda nikar se ne slepimo z metaforo ogledala, ker naj bi ta ustrezala enotni površini, ki jo za pacienta predstavlja analitik. Zaprt obraz in zlepljena usta tu nimajo istega namena kot pri bridžu. Analitik si s tem prej pokliče na pomoč tisto, kar v tej igri imenujemo smrt, toda zato, da bi oživil še četrtega, ki bo tu partner analizanta in pri katerem si bo analitik z vsemi močmi prizadeval, da bi mu lahko bral iz roke; taka je teža — recimo temu — samozatajevanja, ki jo analitiku nalaga njegov zastavek v analizi.

Metaforo bi lahko razvijali naprej, če bi analitikovo igro presojali glede na to, ali se bo postavil na pacientovo »desno« ali na njegovo »levo« stran, torej v položaju igralca za ali pred četrtim, to pomeni igralca za ali pred tistim s smrtjo.

Zanesljivo pa je, da imajo analitikova čustva le eno možno mesto, to je mesto smrti; in da bi jo vzpodbudili, se igra nadaljuje, ne da bi vedeli, kdo jo vodi.

Zato je torej analitik manj svoboden v svoji strategiji kot v svoji taktiki.

6. Pojdimo še dlje. Analitik je še manj svoboden v tem, kar presega strategijo in taktiko: namreč v svoji politiki, v kateri bi bilo zanj bolje, če bi se orientiral glede na svoj manko biti (manque à être) kot pa glede na svojo bit (être).

Drugače povedano; njegova akcija na pacientu mu uhaja izpod kontrole z idejo, ki si jo o tem ustvari, če ne začne ponovno iz tega, zaradi česar je le-ta mogoča, če si ne zapomni nesmisla njegove razčetrjenosti, da bi lahko v temelju pregledal strukturo, iz katere vsaka akcija posega v realnost.

Za današnje psihoanalitike je to razmerje do realnosti samo-umevno. Izostanek tega razmerja ocenjujejo pri pacientu po od nekdanj veljavnem načelu avtoritete vzgojiteljev. Zanašajo pa se

na didaktično analizo, ki naj bi analitikom zagotavljala neko zadovoljivo ceno; nenehno se zdi, da je včasih v tem zoperstavljanju problemom človeštva, ki se obrača nanje, njihovo mišljenje nekoliko lokalno. To ni nič drugega kot odlaganje vprašanja osebnega položaja.

Ne pomirimo se niti takrat, ko analitični postopek zasnujejo kot omejevanje subjektivnih zablod, ki jih pripisujejo njegovemu transferju ali njegovemu odporu, spoznajo pa jih v razmerju do realnosti, saj pri tem začudeno vpijejo o »čisto enostavni situaciji«, ki naj bi jo nudila analiza in zaradi katere naj bi jo bilo moč pretehtati. Pojdite no, vzgojitelj še zdaleč ni vzgojen, če lahko tako lahkomišelnost presoja izkušnjo, ki jo je vendarle moral tudi sam doživeti.

Glede na to domnevamo, da bi ti analitiki eksperiment usmerili drugače, če bi se — da bi si ga izmislili — morali zanašati na svoj občutek za realnost: samo zamislite si spotakljive privilegije. Ker sami to nejasno slutijo, so tako zelo natančni pri obrambi njegovega modela.

Ugotavljamo, da so pri upravičevanju tako očitno dvomljive zamisli nekateri ljudje preko oceana čutili potrebo, da bi vanjo vpeljali neko trdno vrednoto, neko stopnjo merila realnega: to je avtonomni *ego*. To je domnevna celota, sestavljena iz najrazličnejših funkcij, ki lahko služijo kot opora subjektivnemu občutku prirojenosti. Imamo jo za avtonomno, ker je zavarovana pred konflikti osebnosti (*non-confictual sphere*). ((14)) V tem prepoznavamo obrabljeno utvaro, ki jo je že najbolj akademska introspektivna psihologija zavrgla kot nevzdržno. Vseeno pa se ta korak nazaj proslavlja kot vrnitev v naročje »obče psihologije«.

Kljub temu pa ta pojem razrešuje vprašanje analitikove biti (être)? Američanom se ponuja skupina nedvomno manj enakih kot avtonomnih *egov* (toda po kakšnem znamenju porekla se prepoznavajo v tej samozadostnosti svoje avtonomije?), da bi jih vodila k *happiness*, ne da bi s tem omajala egoistične ali ne-egoistične avtonomije, ki s svojimi nekonfliktnimi sferami tlakujejo *American way* do tja.

7. Povzemimo: če bi se analitik ukvarjal samo z odpori, bi jih pred interpretacijo dvakrat preveril, kar dejansko tudi počne, vendar bi bil tako oproščen te previdnosti.

---

<sup>9</sup> V Franciji je bil zgoraj citirani doktrinar biti pri tej rešitvi odločen: psihoanalitikova bit je prirojena (*La P. D. A.*, I, str. 136).

Ko pa bo podal to interpretacijo, jo bodo sprejeli, kot da prihaja od osebe, kakršna je analitiku določena v transferju. Ali bo privolil v to, da se okoristi s tako pomoto glede osebe? Analitikova morala temu ne ugovarja pod pogojem, da ta rezultat interpretira, brez česar bi bila analiza le nespodoben namig.

Ta pozicija je nesporna, vendar pa se bo analitikov govor še vedno imel za govor, ki prihaja od Drugega iz transferja, in subjektov izstop iz transferja bo tako odlagan *ad infinitum*.

Zaradi tega, kar subjekt misli, da analitik je (da je to kar je drugje), se torej interpretacija lahko vrne na mesto, od koder bo vplivala na razporeditev odgovorov.

Toda kdo bo tam povedal, kdo je analitik in kaj je od njega v tej stiski, ko mora interpretirati, ostalo? Edino, kar nam lahko odgovori, je, da si to upa povedati sam, da je pač človek. Edino vprašanje je torej, ali nam odgovori ali ne: kljub temu pa se ravno tu obrne, ne samo zaradi nesramnosti uganke, ampak zato, ker gre v tem odgovoru za bit, in to še kako. Kasneje bomo videli, da ta kako ni enostaven.

Tako se torej raje zadovolji s svojim Jazom in z realnostjo, katere košček pozna. Toda v tem jazu se znajde iz oči v oči s svojim pacientom. Kaj storiti, če sta si sovražna? Na tem mestu prebrisano računamo na bistrournost, ki mora biti tu na razpolago in ki smo jo ob priliki imenovali zdravi del *jaza*, tisti del, ki misli tako kot mi.

C. Q. N. R. P. D., lahko zaključimo in se tako spet znajdemo pri začetnem problemu, pri tem, da moramo analizo zastaviti na novo.

Ali pa da jo popravimo: tako da transfer obravnavamo kot posebno obliko odpora.

Mnogi učijo tako. Njim zastavljamo vprašanje iz naslova tega poglavja: Kdo je analitik? Tisti, ki z izkoriščanjem transferja interpretira? Ali tisti, ki uveljavlja svojo predstavo o realnosti?

Vprašanje, ki lahko močno zbode tiste, katerim je namenjeno, in ki se mu je teže izogniti kot vprašanju: kdo govori?, ki jim ga je eden mojih učencev na račun pacientov trobil na ušesa. Njihov odgovor je nestrpen<sup>10</sup>; tepec naše vrste bi bil ob spremenjenem vprašanju bolj mučno tavitološki, če bi moral reči: jaz.

Čista resnica.

<sup>10</sup>\* besedna igra: »... sur le compte du patient. Car leur reponse d'impatients...«, ki postavlja nasprotje med »patient« = pacient, a tudi: potrpežljiv, in »impatient« = nepotrpežljiv.

## II. KAKŠNO JE MESTO INTERPRETACIJE

1. Vse kar smo do zdaj povedali, nam ne daje odgovorov na vsa vprašanja, ki bi si jih o tej temi postavljali kak začetnik. Vendar menimo, da smo pri naštevanju trenutno kočljivih problemov glede smeri analize, kolikor ta sodobnost odseva njeno trenutno rabo, upoštevali pravo razmerje.

Imenovali smo torej najmanjše mesto, ki ga zavzema interpretacija v psihoanalitični sodobnosti — to ne pomeni, da se je izgubil njen smisel, marveč da je dostop do tega smisla vedno težaven. Noben avtor se s tem problemom ne spopade, ne da bi prej odstranil vsakršno možnost drugih verbalnih posegov poleg interpretacije: razlag, nagrad, odgovorov po želji... Postopek začne dajati prve rezultate, ko se približa središču zanimanja. Predpisuje, da lahko celo izjava, ki naj bi subjekt privedla do zavedanja (*insight*) kakega svojega ravnanja (še posebej v pomenu odpora), dobi katerekoli drugo ime, na primer soočenje, četudi je to soočenje subjekta s svojim lastnim rekanjem, ne na da bi ga bilo zato potrebno imenovati interpretacija, ampak le rekanje, ki nekaj razjasni.

Ganljivo je prizadevanje kakega avtorja, ki hoče popačiti teorijo oblike (*Gestalttheorie*), da bi v njej našel metaforo, ki bi mu omogočila izrazito to, kar interpretacija prinaša kot rešitev neke namerne dvoumnosti, kot zaključek neke nepopolnosti, ki se kljub vsemu realizira šele naknadno.

2. Zavedamo se, da se nam tu izmika narava subjektive preobrazbe, in to je toliko bolj boleče, ker mišljenju uide v trenutku svojega udejanjenja. Kajti noben pokazatelj ni zmožen razkriti, kje deluje interpretacija, če radikalno ne dopustimo ideje o funkciji označevalca, ki se polasti subjekta tam, kjer se mu ta podredi, in ga nato zapelje.

Da bi interpretacija lahko razvozlala diahronijo nezavednih po navljanj, mora v sinhronijo označevalcev, ki se tu rojevajo, vpeljati nekaj, kar bo nenadoma omogočilo prevod — točneje: to, kar omogoča funkcija D drugega pri utajitvi koda, saj se manjkajoči element pojavi v zvezi z njim.

Taka vloga označevalca pri lokalizaciji analitične resnice se od trenutka, ko avtor odločno vztraja pri povezavah izkušnje z definicijo aporij, razkrije med vrsticami. Prebrati moramo le Edwarda Gloverja, da bi presodili, kakšno ceno mora plačati zaradi netočnosti tega termina: povsod, kjer gre za najbolj umestna sta-

lišča, vidi interpretacijo, ker je ne zna nikjer umestiti, celo v banalnem zdravniškem receptu, glede katerega je povsem brez ovinkarjenja razložil — ne da bi pri tem vedeli, če sam sebe razume — da je razvoj simptoma napačna interpretacija subjekta ((13)).

Tako zasnovana interpretacija postane nekakšen flogiston: očitno je v vsem, kar, če le količkaj razpihuje plamen domišljije, upravičeno ali pa neupravičeno razumemo v tem čistem razkazovanju, ki se pod imenom agresivnosti okorišča z današnjo tehniko (1931 — to je še dovolj novo, da se lahko še smatra za današnje. ((13)).

Interpretacija se bo samo zato, ker svoj vrhunec doseže v *hic et nunc* te igre, razlikovala od branja *signatura rerum*, v katerem Jung tekmuje z Boehmom. Biti naših analitikov bi se zelo slabo podalo, če bi mu v tem sledili.

Povsem nekaj drugega pa pomeni biti naravnani po Freudu, zaradi česar pa ni odveč, če znamo pogledati v mehanizem njegovega delovanja.<sup>11</sup>

3. Naš nauk o označevalcu je predvsem disciplina, v kateri se tisti, ki jih vzgajamo, zlomijo ob možnostih učinkovanja označevalca, kar je edina možna pot, preko katere lahko interpretacija s tem, da se vključi vanjo, doseže nekaj novega.

Utemeljena ni namreč v nikakršnem vnebohodu božanskih arhetipov, ampak v dejstvu, da ima nezavedno strukturo jezika, da se material v njem obnaša po zakonih, ki jih je odkril študij obstoječih jezikov, jezikov, ki se — ali pa so se — dejansko govorili.

Metafora o flogistonu, ki nam jo je pravkar navdihnil Glower, tudi sama vsebuje zmoto, ki jo je omenjala: pomen ne izžareva nič več življenja kot flogiston, ki pri zgorevanju uhaja iz teles. Mnogo bolje bi bilo, če bi o tem govorili kot o kombinaciji življenja z atomom O znaka<sup>12</sup>, znaka, kolikor ta konotira prisotnost ali odsotnost in, kar je najpomembnejše, prinaša ta *in*, ki ju povezuje, kajti v tem konotiranju prisotnosti ali odsotnosti prisotnost zasnuje na temelju odsotnosti, tako kot odsotnost oblikuje v prisotnost.

<sup>11</sup>\* besedna igra z »urarskimi« pomeni: »être à l'heure (de Freud)« = biti točen, biti naravnani po; »démonter l'horloge« = razstaviti urni mehanizem.

<sup>12</sup> O, ki ga bolj kot simbolično črko za kisik, omenjen v naši metafori, lahko preberemo kot nič, kolikor ta šifra simbolizira bistveno funkcijo mesta v strukturi označevalca.



Spomnili se bomo, da se Freud pri iskanju modela avtomatizma ponavljanja z zanesljivostjo napredovanja v svojem polju ustavi na križišču med igro zakrivanja (occultation) in med izmeničnim skandiranjem dveh fonemov, ki ju otrok prav presenetljivo sprega.

Dobro je, da se istočasno razkrije vrednost objekta, kolikor je nepomemben (to, kar nam otrok razkriva in spet zakriva), in podrejenost fonetske (phonétique) popolnosti glede na fonemsko (phonématique) razliko; tu Freudu nihče ne bo ugovarjal, da jo lahko z vso pravico takoj prevede s *Fort! Da!* iz nemščine, ki jo govori kot odrasla oseba ((9)).

Brez kakršnegakoli oplajanja simbolnega reda, ki obstaja pred infantilnim subjektom in po katerem se bo moral strukturirati.

4. Prihranili si bomo nalogo postavljati pravila interpretacije. Ne zato, ker jih ne bi bilo moč izoblikovati, ampak zato, ker so bila za njihovo interpretacijo potrebna izvajanja, ki nam zato, ker jih nismo mogli povzeti, ne morejo biti znana.

Omejimo se samo na opombo, da pri branju klasičnih komentarjev o interpretaciji vedno obžalujemo, ker vidimo, kako slabo so uporabili celo osnovna dejstva, ki smo jih izpostavili.

Kot primer: vsak na svoj način dokazuje, da v potrdilo utemeljenosti neke interpretacije ni pomembno novo pojmovanje, ki ga interpretacija rodi, saj bomo kriterij prej razpoznali v materialnem, ki se bo pojavilo takoj za tem pojmovanjem.

Toda psihologistično praznoverje je v mišljenju še vedno tako močno, da vedno znova izzove pojave, kakršen je subjektova privolitev, pri tem pa se popolnoma pozablja na rezultate Freudovih izjav o *Verneinung* kot obliki priznanja, glede katerih lahko rečemo vsaj to, da jih ne moremo imeti za solato.

Tako torej teorija razlaga, kako se odpor rojeva v praksi. Ravno to hočemo nakazati z izjavo, da v analizi ni drugega odpora kot je odpor samega analitika.

5. Najhuje pa je, da današnji avtorji narobe zastavljajo vprašanje analitičnih učinkov. Če sledimo njihovim izjavam, naj bi bila interpretacija zgolj jecljanje v primerjavi z začetkom bolj odprtega razmerja, v katerem se končno razumemo (nedvomno »od znotraj«). Interpretacija tu postane zahteva šibkosti, ki ji moramo priti na pomoč. Težko jo bomo pripravili, da pogoltne to idejo, ne da bi jo izpljunili. Oboje skupaj pa pomeni zelo nepripravno sredstvo.

Toda to je samo posledica analitikovih strasti: njegovega strahu, ne pred zmoto, ampak pred nevarnostjo; njegove želje, ne po tem, da bi zadovoljil, marveč da ne bi razočaral; njegove potrebe, ne po vladanju, ampak po zadržanju premoči. Ne gre za kontra-transfer pri tem ali onem: gre za posledice dvojnega razmerja — če ga terapija ne obvlada — in kako bi ga lahko obvladal, če v njem vidi ideal svojega delovanja.

*Primum vivere*, nedvomno: treba se je izogniti razdoru. Otroško in pošteno vljudnost pri vzgoji s tem namenom bi bilo mogoče označiti celo z imenom tehnika. Če pa to fizično nujnost pacientove prisotnosti pri zmenku zamenjujemo z analitičnim razmerjem, se močno motimo in začetnika za dolgo zavedemo na napačno pot.

6. S tega vidika transfer postane analitikovo jamstvo, razmerje do realnega pa teren, kjer se določa o izidu bitke. Interpretacija, ki smo jo odložili, dokler se transfer ne utrdi, je od tega trenutka podrejena omejitvi transferja.

Iz tega izhaja, da se vključi v *working-through*, kar lahko zelo enostavno razložimo kot delovanje transferja, ki služi kot alibi nekakšnemu maščevanju začetne sramežljivosti, se pravi neki vztrajni zahtevi, ki odpira vrata vsakemu pretiravanju pod zastavo okrepitve Jaza ((21—22)).

7. Toda ali smo opazili — v kritiko Freudovemu postopku, kot se nam kaže, na primer, pri Podganarju — da tisto, kar nas prese- neča kot predhodna indoktrinacija, izhaja iz dejstva, da deluje natanko v obrnjenem vrstnem redu? Pacienta namreč začne uva- jati v prvo razkritje njegove pozicije v realnem, kar povzroči pre- nagljenost, ne bojimo se reči — sistematizacijo simptomov ((8)).

Se en splošno znan primer: ko Doro (Freud) pripravi do spo- znanja, da je pri neredu v svetu njenega očeta, katerega uničenje je objekt njene zahteve, več kot samo sodelovala, da je bila pravzaprav njegovo središče in da ne bi mogel še naprej obstajati brez njene prizanesljivosti ((7)).

Dolgo sem poudarjal heglovski postopek te spremembe položaja lepe duše glede na realnost, ki jo je obtoževala. Ne gre za to, da bi jo prilagajali realnosti, ampak za to, da bi ji pokazali, da ji je še predobro prilagojena, saj vendar sodeluje pri njenem obli- kovanju.

Tu pa je konec poti, ki jo lahko prepotujemo skupaj. Kajti transfer je že opravil svoje delo, saj je pokazal, da gre za vse kaj drugega kot za razmerje Jaza do sveta.

Freud se tu očitno ni najbolje znašel v primerih, ki nam jih je pokazal. In ravno zato so tako dragoceni.

Takoj je namreč spoznal, da je bil tu princip njegove moči, po katerem se moč ni razlikovala od sugestije, vendar tudi to, da mu je ta moč odprla izhod iz problema le če je ni uporabil, kajti šele takrat se je transfer razvil v polni meri.

Od tega trenutka dalje se ne obrača več na tistega, ki je v njegovi bližini, in to je razlog, zaradi katerega se noče z njim soočiti iz oči v oči.

Interpretacija je pri Freudu tako drzna, da pri njeni vulgarizaciji ne prepoznavamo več njenega preroškega pomena. Kadar razkrije neko nagnjenje (kar imenuje *Trieb*, nekaj povsem drugega kot instinkt), nam svežina odkritja prikrije to, kar je glede nastopa označevalca vsebovano v *Trieb*. Toda ko Freud privleče na dan to, česar ne moremo imenovati drugače kot subjektova črta usode, se pred dvoumnostjo razsodbe sprašujemo o Tereziasovem obličju.

Razvozlavanje teh črt namreč tako malo zadeva subjektov Jaz, kot tudi to, kar lahko predstavlja *hic et nunc* v dvojnem razmerju, da nam v primeru Podganarja pride prav dogovor, ki je urejal poroko njegovih staršev, torej to, kar se je dogajalo pred njegovim rojstvom — Freudu tu razkrije zapleteno stanje: komaj še rešena čast, ljubezenska prevara, družbeni kompromis in določitev dolga ter veliki vsiljeni scenarij tega stanja, ki mu je tudi privedel pacienta, se zdijo kot preris skrivnih znakov — in kar je končno pogojevalo zagate, v katerih blodita njegovo moralno življenje in njegova želja.

Najhuje pa je, da je dostop do tega materiala odprla interpretacija, v kateri je Freud iz dejstva, da je Podganarju oče prepovedal uzakonjenje plemenite ljubezni, sklepal, čemu se je Podganar zaobljubil, da bi tako razložil pečat nezmožnosti, ki, po Freudu, določa to vez v vseh njenih oblikah. Najmanj, kar lahko rečemo o tej interpretaciji, je, da je netočna, saj jo na laž postavlja prav tista realnost, ki jo sama predpostavlja, vendar je vseeno resnična, ker Freud v njej pred nami intuitivno odkrije to, kar smo prispevali k funkciji Drugega v obsesivni nevrozi, in sicer s ponazoritvijo, da lahko to funkcijo v obsesivni nevrozi zasede tudi mrtvec in da jo v tem primeru lahko najbolje zasede oče, saj ji, ker je dejansko mrtev, pridruži tudi pozicijo, ki jo je Freud spoznal kot pozicijo absolutnega Očeta.

8. Naj nam tisti, ki nas berejo, in tisti, ki sledijo našemu predavanju, oprostijo, ker vedno znova naletijo na primere, ki jih stalno trobim v njihova ušesa.

Vzrok temu ni samo dejstvo, da se za ponazoritev področja, na katerem deluje interpretacija, ne morem sklicevati na svoje lastne analize, saj interpretacije, ki se izkaže kot koekstenzivna zgodbi, ne moremo zaupati v komunikacijski sredini, kjer se vrši večina naših analiz, ne da bi s tem tvegali razkritje anonimnosti našega primera. Kajti v tem primeru mi je uspelo o njem povedati dovolj, ne da bi povedal preveč, se pravi razložiti moj primer, ne da bi ga kdorkoli, razen prizadetih, prepoznal.

Vzrok ni niti v tem, da bi imel Podganarja za primer, ki ga je Freud ozdravil, kajti če bi dodal, da ne verjamem, da pri tragičnem zaključku njegove zgodbe z njeno smrtjo na bojnem polju analiza ni imela nobene vloge, kaj vse bi dal na razpolago za zasmehovanje tistim, ki o Freudu slabo mislijo!

Pravim, da se v vodenju zdravljenja, urejenem, kakor sem poznoril, kot proces, ki gre od izravnavanja subjektivega razmerja do realnega k razvoju transferja in nato k interpretaciji, da se torej v tem vodenju nahaja tisto obzorje, v katerem so se Freudu razkrila temeljna odkritja, ki nam še vedno služijo in ki zadevajo dinamiko in strukturo obsesivne nevroze. Nič več, a tudi nič manj.

Zdaj se postavlja vprašanje, če nismo tega obzorja izgubili, ker smo obrnili vrstni red.

9. Rečemo lahko, da so nove poti, s katerimi naj bi uradno potrdili napredovanje raziskovalca, dokaz zmede terminov, in potrebni so posamični primeri, da bi jih razjasnili. Ponovno bomo torej uporabili primer, ki je že prispeval svoj delež k našemu poučevanju; popolnoma jasno je, da ga je izbral dober avtor, ki je poleg tega že zaradi svojega izvora posebno občutljiv za pojem interpretacije. Gre za Ernsta Krisa in za primer, ki ga je, ne da bi hotel to prikriti, povzel po Melitti Schimideberg ((15)).

Gre za subjekt, ki je bil zavrt v svojem intelektualnem življenju in še posebej nesposoben priti do objave svojih raziskav — to pa zaradi nagnjenja k prepisovanju, ki ga očitno ni bil sposoben obvladati. Taka je osebna drama.

Melitta Schimideberg jo je razumela kot ponovitev neke delinkvence iz otroštva; subjekt je kradel sladkarije in knjige — v tej smeri se je torej lotila analize nezavednega konflikta.

Ernst Kris si pripisuje zaslugo, da se je primera lotil z bolj metodično interpretacijo ki vodi od površine v globino rečenega. Dejstvo, da priznava vpliv Hartmanove psihologije *ega*, saj je mislil, da mora biti njen privrženec, ni bistveno za ocenitev tistega, kar se bo zgodilo. Ernst Kris spremeni perspektivo primera in namerava subjektu ponuditi *insight* ponovnega začetka iz situacije, ki je samo ponovitev njegove prisile, toda v kateri se Kris, kar je hvale vredno, ne zadovolji z rekanjem pacienta; in ko le-ta trdi, da je ideje za svoje pravkar končano delo vzel iz nekega drugega dela, kar je, ko se je nanj spet spomnil, lahko, prepozno, tudi preveril, takrat pregleda obe deli in odkrije, da nič ne presega tega, kar je nujna posledica istega raziskovalnega polja. Skratka, ko se prepriča, da njegov pacient ni plagiator, kadar misli, da je, mu namerava dokazati, da hoče biti plagiator in si s tem onemogočiti, da bi to res bil — temu se pravi analiza obrambe pred nagnjenjem, ki se tu kaže kot nagnjenje do tujih idej.

To intervencijo lahko smatramo za zmotno iz preprostega dejstva, ker predvideva koncentričnost obrambe in nagnjenja, ki sta torej takorekoč vlita eden v drugega.

Dokaz za njeno dejansko zmotnost je ravno tisto, kar ima Kris za njeno potrditev. V trenutku, ko namreč meni, da lahko bolnika vpraša, kaj si misli o tako spremenjeni situaciji, le-ta čez čas odvrne, da že nekaj časa po koncu njunih srečanj pohajkuje po ulici, polni malih privlačnih restavracij, in na jedilnih listih išče ime svoje najljubše jedi: sveži možgani.

Priznanje, ki se nam bolj kot potrdilo pravilnosti intervencije z materialom, ki iz nje izhaja, kaže kot korektiva *acting out* v samem razmerju, ki ga ustvarja.

Ta gorčica, ki jo pacient dobi šele po večerji<sup>13\*</sup> se meni prej zdi znak gostitelju, da je pri postrežbi naredil napako. Četudi posiljuje voljo, je vseeno *hint*; nedvomno prehodni simptom, ki opozarja analitika: udarili ste mimo.

Dejansko ste udarili mimo, ponavljam z mislijo na Ernsta Krisa, kakor se ga spominjam s Kongresa v Marienbadu, kjer sem se, dan po svojem predavanju o stadiju ogledala, poslovil, da bi se šel seznanit z duhom časa, polnega napovedi, na olimpiado v Berlin. Prijazno mi je poočital: »Tega se ne dela«, že takrat nagnjen k spoštljivosti, ki mogoče tu preusmerja njegov postopek.

<sup>13\*</sup> Izraz »la moutarde après le diner« figurativno pomeni nekaj, kar ni več potrebno, oz. kar prihaja prepozno.

Vas to zavaja, Ernst Kris, ali pa vas zavaja samo poštenost vaših namer, kajti tudi vaša razsodba je nedvomno poštena, le da so stvari izkrivljene.

To, da naš pacient ne krade, tu ni pomembno. To, da ne ... Ne, da ne: to, da krade nič. To bi mu bilo treba dopovedati.

Popolnoma nasprotno od tega, kar si mislite, obramba pred krajo ni tisto, kar ga prepriča, da krade. Prepriča ga samo dejstvo, da je v njem neka misel, ki mu ne pade na misel, oziroma se mu svita le od daleč.

Nepotrebno bi ga bilo torej vključiti v to pravdo ob delitvi, v kateri niti sam Bog ne bi mogel opaziti, kaj mu je sunil njegov tovariš, medtem ko sta se prepirala za košček slanine.

Ta želja po svežih možganih naj vam osveži vaše lastne pojme in vas spomni na funkcijo metonimije v izjavah Romana Jakobsona, h kateri se bomo kmalu vrnili.

O Melitti Schmideberg govorite, kot da je zamenjala delinkvenco z Onim. Jaz o tem nisem tako prepričan — če se sklicujem na članek, kjer omenja ta primer, mi njegov naslov sugerira neko metaforo.

Pacienta imate za obsedenca, toda iz stiske vam pomaga s svojo fantazmo o hrani: s tem vam pri diagnozi ponudi četrt ure prednosti pred sodobno nozologijo: mentalna izguba teka (anoreksija). Hkrati s tem, da boste terminoma vrnili njun pravi smisel, ju boste tudi osvežili, saj ju je splošna raba privedla do dvomljivega slovesa etimološkega podatka.

Izguba teka nas v tem primeru — kar se tiče mentalnega, kar se tiče želje, ki rojeva misel — privede do skorbuta, ki vlada na splavu, kamor sem vkrcal vitke device.

Zdi se mi, da ima njihov simbolično pogojeni odpor precej zveze s pacientovo mržnjo do tega, o čemer razmišlja. Za razmišljanje že njegov oče, kakor pravite, ni imel dovolj sredstev. Mogoče ga je od tega odvrnilo dejstvo, da se je v tem proslavil njegov stari oče (grand-père)? Kako bi to lahko vedeli? Prav gotovo imate prav, da v označevalcu: velik (grand), ki je vključen v pojem sorodnosti, vidite samo izvor tekmovanja z očetom za največjo ulovljeno ribo. Toda zdi se mi, da noče ta povsem formalna tekma povedati: nimamo kaj speči.

Vaš postopek, ki menda začenja pri površini, nima torej nič skupnega s subjektivim popravkom, ki smo ga prej izpostavili v Freu-

dovi metodi, v kateri poleg tega ni pogojen z nikakršno topično prednostjo.

Tudi dejstvo, da je ta popravek pri Freudu dialektičen in da izhaja iz subjektivnih rekanj, da se lahko nato k njim vrne, pomeni, da interpretacija ne more biti točna, razen kadar je... interpretacija.

Tu bi bilo napak sklepati iz objektivnega, četudi samo zato, ker je plagiatorstvo relativno glede na trenutne družbene običaje.<sup>14</sup>

Toda tudi ideja, da površina ni bistvena raven, je nevarna. Zato, da se ne bi motili glede mesta želje, je potrebna drugačna topologija.

Izbrisanje želje z zemljevida, potem ko se je spet skrila v pacientovi pokrajini, ni ravno najboljši zaključek, ki bi izhajal iz Freudove lekcije.

In tudi ne način, da bi se rešili globine, saj je še vedno vidna na površini kakor lišaji, ki ob prazničnih dneh cvetijo na obrazu.

### III. KAKO DALEČ SMO PRI OBRAVNAVI TRANSFERJA

Ce hočemo sestaviti natančno zgodovino del, ki so obravnavala transfer še v času, ko je Freud, utemeljitelj pojma, nadaljeval svoje delo in tudi še potem, ko nam ga je že zapustil, se moramo sklicevati na delo našega kolega Daniela Lagacha. Predmet tega dela je mnogo širši in k obravnavi pojma uvede razlikovanje strukture, ki je bistveno za njegovo kritiko. Naj vas samo spomnimo na zelo umestno alternativo, ki jo v svoji zaključni verziji začrta med potrebo po ponavljanju in med ponavljanjem potrebe.

Tako delo — v primeru, da smo v našem predavanju uspeli iz njega izpeljati vse nujne zaključke — s svojo razporeditvijo pokaže, kako omejena so pogosto stališča, na katera se osredotočajo razprave, in še posebno, kako je običajna uporaba termina, kadar ostane kar se le da splošna, v sami analizi še vedno povezana z njegovim najbolj spornim pojmovanjem: v njem vidi zaporedje ali vsoto pozitivnih ali negativnih čustev pacienta do svojega analitika.

<sup>14</sup> Primer: v ZDA, kjer je Kris končal, je objava vredna truda in predavanje, kakršno je moje, se mora vsak teden zavarovati pred tatvinami, katerim bo vedno nudilo dovolj priložnosti. V Franciji moje ideje z infiltriranjem prodrejo v okolje, kjer spoštujejo ukaze, ki prepovedujejo moj nauk. Zaradi tega prekletstva lahko moje ideje služijo le za šopirjenje nekaterih gizdalinov. To niti ni pomembno: praznina, ki jo vzdržujejo, pa če me citirajo ali ne, omogoči, da slišijo nek drug glas.

Pri presoji tega, kar smo že dosegli v naši znanstveni skupnosti, lahko rečemo, da se nismo niti sporazumeli niti izjasnili glede naslednjih točk, kjer bi bilo to kljub vsemu nujno: ali gre za isti rezultat odnosa do analitika, ki se kaže v primarnem zaljubljanju na začetku zdravljenja in v spletu zadovoljitev, zaradi katerih je ta odnos tako težko prekiniti, kadar nevroza transferja očitno presega zgolj pojem analitičnega sredstva? Ali odnos do analitika s svojo osnovno frustracijo v času, ki sledi analizi, še vedno vzdržuje sklop: frustracija, agresija, regresija, kamor naj bi se umeščali najplodnejši rezultati analize? Kako naj razumemo medsebojno odvisnost fenomenov, če je njihovo ozemlje preplavljeno s fantazmami, ki očitno implicirajo analitikovo osebnost?

Razlaga teh trdovratnih nejasnosti se je izoblikovala v izjemno bistrovidni študiji: vsakokrat, ko smo hoteli pregledati probleme transferja, nam razhajanja v tehniki, ki so dokazovala nujnost vprašanja, niso puščala prostora za resnično kritiko samega pojma.

2. Ker je ta pojem tako pomemben za analitično delovanje, bi se tu radi pridružili mnenju, da nam lahko služi kot merilo za omejenost<sup>15\*</sup> teorij, ki ga obravnavajo. To pomeni, da se ne bomo zmotili, če jih bomo ocenjevali glede na njihovo rabo transferja. Tak pragmatizem je upravičen. Raba transferja je namreč tesno povezana z njegovim pojmom in četudi je v praksi še tako slabo razvita, lahko le potrjuje omejenost teorij.

Z druge strani pa sočasen obstoj teh delnih teorij še ne dopušča njihovega dopolnjevanja. To pomeni, da imajo neko bistveno napako.

Da bi vnesli malo reda, se bomo omejili na tri izmed teh pristranskih teorij, četudi bomo s tem tudi sami podlegli pristranskosti, ki pa bo zaradi svoje izpostavljenosti manj nevarna.

3. Genetizem,<sup>16\*</sup> kolikor hoče analitske fenomene utemeljiti v tu udeleženih razvojnih momentih in črpati iz takoimenovanega neposrednega opazovanja otroka, bomo povezali s posebno tehniko: tehniko, ki vidi bistvo tega postopka v analizi obrambe.

Ta povezava je zgodovinsko dokazana. Lahko bi celo rekli, da drugače ni upravičena, saj se ne more izoblikovati drugače kot z neuspehom vzajemnosti, ki jo predvideva.

---

<sup>15\*</sup> Lacan izmenoma uporablja pojma »partialité« = delnost, omejenost, pristranskost in »particularité« = posebnost, delnost.

<sup>16\*</sup> »le génétisme« = nauk, po katerem čutno dojemanje zunanjega sveta ni naravno, ampak pridobljeno.



S tem lahko ponazorimo začetek upravičenega zaupanja v pojem nezavednega Jaza, s katerim je Freud preusmeril svojo doktrino. Prehod k hipotezi, da bi morali tudi njemu podrejeni mehanizmi obrambe izražati nek zakon, ki bi bil podoben oziroma ustrezen zaporedju faz, s katerim je Freud poskušal pojavljanje nagonov pripisati fiziologiji — to je korak, glede katerega nam v knjigi *Mehanizmi obrambe* predlaga Anna Freud, da bi ga preizkusili v praksi.

To bi lahko bila priložnost za plodno kritiko očitno kompleksnejšega odnosa med razvojem in strukturami, ki ga je Freud uvedel v psihologijo. Toda operacija je zdrsnila na nižji nivo, saj je bilo mnogo vabljujeje poskusiti, da bi v opazne etape senzo-motoričnega razvoja in naraščajočih sposobnosti razumnega ravnanja uvedli mehanizme, ki domnevno izhajajo iz njihovega napredovanja.

Lahko bi rekli, da pričakovanja, ki jih je Anna Freud gojila glede te raziskave, niso bila izpolnjena: ta za tehniko poučna pot nam ni razkrila ničesar, četudi so podobnosti, ki nam jih je pokazalo z analizo podprto opazovanje otroka, včasih zelo prepričljive.

Pojem *pattern* kot alibi za neuspelo tipologijo podpira tehniko, ki se — da bi lahko nadaljevala z odkrivanjem času neprimernega *patterna* — rade volje nagiba k njegovemu ocenjevanju glede na njegovo različnost od *pattern*, ki v svoji prilagodljivosti vidi jamstvo svoje ustreznosti.<sup>17\*</sup> Brez sramu ni mogoče govoriti o kriterijih za uspeh, ki naj bi zaključil to delo: prehod na višjo plačilno stopnjo, zasilni izhod v zvezi s tajnico, ki je izravnala izgubo moči, strogo omejenih v zakonu, poklic in politična skupnost, vse to se nam ne zdi vredno poziva k Neslogi med nagoni življenja in smrti, ki je izražen v analitikovem *planning* oziroma v njegovi interpretaciji — četudi le zato, da bi svoj predmet okrasil z domišljavim pridevnikom »ekonomski« in ga, v popolnem nasprotju s Freudovo mislijo, nato nadaljeval kot igro dveh podobnih sil v njenem konfliktu.

4. Manj degradirana v svojem analitičnem profilu se nam zdi druga stran, kjer se razkrije to, kar se izmika transferju: os objektnega razmerja.

Tako kot genetizem ima ta teorija, ne glede na njeno trenutno omalovaževanje v Franciji, plemenito poreklo. Z njo je začel Abraham in pojem delnega objekta je njegov izvirni prispevek. Na tem

<sup>17\*</sup> zvočna igra s podobnostjo besed »conformisme« = prilagodljivost in »confirmité« = ustreznost.

mestu ne bomo dokazovali njene vrednosti. Bolj nas zanima pokazati njeno povezanost z omejenostjo stališča, ki ga Abraham izlušči iz transferja, da bi ga v njegovi nepresojnosti predstavil kot zmožnost ljubezni: to naj bi bil pri bolniku bistveni element, iz katerega bi razbrali stopnjo njegove ozdravljivosti, in predvsem edini element, kjer bi spodletelo zdravljenje psihoze.

Dejansko gre tu za dve enačbi. Transfer, označen kot seksualen (*Sexualübertragung*), je že v samem principu ljubezni, ki smo jo v francoščini označili s pridevnikom »objectal« (v nemščini: *Objektliebe*) — objekten. Sposobnost transferja kaže dostop do realnega. Ne moremo dovolj poudariti vsega, kar ima tu značaj načelne peticije.

V nasprotju s predvidevanji genitizma, ki bi bil rad utemeljen z vrsto formalnih pojavljanj v subjektu, se Abrahamova perspektiva pojasni v smotrnosti, ki se sklicuje na svojo instinktivnost v svojem bahanju z zorenjem neizrekljivega objekta, objekta z velikim O, ki obvladuje fazo objektnosti (pomensko različna od objektivnosti zaradi svojega afektivnega bistva).

Ta ektoplazmatska koncepcija objekta je hitro razkrila svoje pasti s svojo degradacijo v nesposodno dihotomijo, ki se izoblikuje, če predgenitalno naravo postavimo nasproti genitalni.

Ta primarna tematika se brez formalnosti nadaljuje tako, da se predgenitalni naravi pripisuje skupaj nametane poteze irealizma, večjega ali manjšega avtizma, omejevanja zadovoljitve z obrambo, zavarovanosti objekta z izolacijo, ki ga dvojno varuje pred nanj konotirajočimi učinki uničenja — to je zmes vseh pomanjkljivosti objektnega razmerja, ki naj bi ponazorila vzroke od tod izhajajoče skrajne subjektive odvisnosti. Seznam bi bil kljub svoji vnaprejšnji zmedenosti koristen, če ne bi bil kot nalašč za negativ formulaciji o »prehodu iz predgenitalne v genitalno obliko«, kjer nagoni »nimajo več značaja nezadržne, neomejene, brezpogojne, uničujoče potrebe po posedovanju. Resnično so nežni, ljubeznivi, in četudi se subjekt zato z njimi ne izkaže za velikodušnega, torej — nesebičnega, ter če so ti objekti« (tu se avtor spomni na moje pripombe) »tako skrajno narcisoidni kot v prejšnjem primeru, je tu sposoben razumevanja, prilagajanja drugemu. Sicer pa notranja struktura teh objektnih razmerij kaže, da je udeležba objekta v njegovem lastnem užitku nepogrešljiva za subjektovo srečo. Konvencije, želje, potrebe po objektu (kakšna solata! (1)) so upoštevane v največji meri«.

To pa kljub vsemu ne preprečuje, da »Jaz tu ne bi imel trdnosti, ki se ne more kompromitirati z značilnega Objekta. Ostaja neodvisen od svojih objektov.«

»Njegova ureditev je taka, da je metoda mišljenja, ki jo uporabljaja, brezpogojno logična. Sam od sebe se ne vrača k zastarelemu načinu razumevanja realnosti in v primeru, da imata čustveno mišljenje in magično verovanje zgolj postransko vlogo, simbolizacija ne zavzame večje širine in pomembnosti, ki jo ima v običajnem življenju (1). Stil odnosov med subjektom in objektom spada med najpopolnejše (sic).«<sup>18</sup>

To je torej obljubljeni tistim, ki se »na koncu uspele analize zavejo velikanske razlike med tistim, kar so nekoč imeli za seksualni užitek, in tistim, kar doživljajo zdaj.«

Razumljivo je, da je za tiste, ki takoj občutijo ta užitek, »spolno razmerje, bodimo odkriti, brez zgodovine.« ((21))

Brez druge zgodovine, razen da se nezadržno sprega v glagolu: stalno se tolči po zadnjici, katerega mesto je tu, tako se nam zdi, označeno za bodočega sholiasta, ki bo tu našel svojo neponovljivo priložnost.

5. Če moramo dejansko slediti Abrahamu, ki nam predstavlja razmerje objekta s tipično ponazoritvijo v dejavnosti zbiratelja, mogoče njegovo pravilo ni določeno v tem poučnem protislovju, ampak ga je treba iskati v kaki slepi ulici, ki utemeljuje željo kot tako.

Zato se nam objekt kaže kot razbit in razkrojen in mogoče je to kaj drugega kot patološki dejavnik. In kaj ima z realnostjo opraviti ta absurdna himna spolni harmoniji?

Moramo mar iz naše izkušnje izbrisati ojdipovsko dramo, ki si jo je vendar Freud moral izmisliti ravno kot razlago najbanalnejših zaprek iz ponižanj (*Erniedrigungen*) v ljubezenskem življenju, pa naj je le-to še tako popolno?

Ali moramo ravno mi pod nakodrano ovčjo kožo Dobrega Pastirja skriti Erosa, črnega Boga?

Sublimacija je nedvomno na delu pri tem žrtvovanju, ki žari iz ljubezni, toda potrudimo se iti malo dlje v strukturi sublimnega in ga ne zamenjajmo s popolnim orgazmom, čemur Freud vsekakor ugovarja.

Najhuje je, da se zaradi tega duše, ki so sposobne najnaravnejše nežnosti, začenjajo spraševati, če zadovoljujejo blazne normative

<sup>18</sup> Opomba avtorja pričujočega poročila.

spolnega razmerja. Novo breme, ki smo ga po zgledu tistih, ki jih preklinja Evangelist, naložili na ramena nedolžnih.

Toda če bo imel naš nauk kak učinek v času, ko se ne bo več vedelo, na kaj so se v praksi sploh nanašale te razvnete izjave, si bomo vendarle lahko domišljali, da je naša večina uspela vzpodbuditi seksualno lakoto pri hormonsko zaostalih osebah — da je torej služila fiziologiji, h kateri nismo pravzaprav nič prispevali, ker smo o njej dejansko prav malo vedeli.

6. Piramida, četudi je krivoverna, mora imeti vsaj tri ploskve. Tista, ki pokriva tu opisan kot v zevajoči odprtini koncepta transferja, si, če lahko tako rečemo, prizadeva spet zvezati njene robove.

Če je zasluga transferja vrnitev v realnost, ki jo predstavlja analitik, in če gre tu za to, da Objekt dozori v topli gredi zaprte situacije, ne ostane analizantu (dovolite nam ta izraz) za pod zob noben drug objekt več kot le analitik.

Od tu izhaja pojem intersubjektivne introjeksijske, ki se kot naša tretja zmeta umešča v dvojno razmerje.

Gre namreč ravno za združujočo pot — njene različne teoretične priloge, ki jo prilagajajo mestu, na katero se nanaša, lahko le nadaljujejo metaforo z njenim variiranjem glede na nivo operacije, ki jo imamo za zanesljivo: introjeksijska pri Ferencziju, identifikacija z analitikovim Nadjazom pri Stracheyu, končni narcisoidni trans pri Balintu.

Pozornost bi radi obrnili na jedro te mistične potrošnje in če bomo morali spet napadati to, kar se dogaja pred našimi vrati, bo to zato, ker vemo, da analitična izkušnja črpa svojo moč iz posameznega.

Zdi se nam torej vredno razkriti pomembno vlogo, ki jo ima v zdravljenju fantazma faličnega razdejanja (*dévoration*), ki gre na račun analitikove podobe, in sicer v njeni povezanosti s smerjo zdravljenja, ki jo, kot objekt dvojnega razmerja, v celoti umešča v izgradnjo distance med pacientom in analitikom.

Kajti kljub slabosti teorije, s katero nek avtor sistematizira svojo tehniko, še vedno drži, da v resnici analizira in da je v zmoti razkrita povezanost na tem mestu zagotovilo, da smo dejansko zašli na nepravo pot.

Tu je prikazana privilegirana funkcija faličnega označevalca v načinu prisotnosti subjekta v želji, vendar v izkušnji, ki jo lahko označimo kot slepo: in to zato, ker nimamo nikakršne orientacije

glede resničnih razmerij v analitični situaciji, ki je lahko, tako kot vsaka druga situacija, v kateri se govori, samo zatrta, kadar jo hočemo vnesti v dvojno razmerje.

Ob nepoznavanju, in to upravičenem, narave simbolne vključitve in izključujoč dejstvo, da se porabi vse, kar je realnega v analizi, se bo v osnovnih postavkah mojega predavanja pokazalo, da lahko vse, kar nastaja, razumemo le kot imaginarno. Kajti ni nam treba poznati načrta hiše, da bi z glavo zadeli ob njene zidove: za to ga popolnoma nič ne potrebujemo.

Sami smo temu avtorju nekoč med debato pokazali, da — če ostanemo pri imaginarnem razmerju med objekti — ne moremo obravnavati več nič drugega razen razsežnosti distance. Naš namen pa ni bil ravno ta, da bi bilo te razsežnosti v izobilju.

Če distanco postavimo kot edino dimenzijo, v kateri se odvijajo razmerja neuravnovešene osebe do objekta, se pojavijo nepremostljiva protislovja, ki so dovolj razvidna tako znotraj sistema kot tudi v nasprotni usmeritvi, ki jo bodo različni avtorji, da bi uredili svoje vtise, izvedli iz iste metafore. Preveč ali premalo distance — to se bo najbrž zamenjevalo do prave zmešnjave. Ferenczi pa meni, da nevroze ne določa objektova distanca, ampak prej njegova prevelika intimnost v razmerju do subjekta.

Uporaba tehnike odloča o tem, kaj hoče vsakdo izmed njih povedati, in tehnika približanja (*rapprocher*) — naj je učinek termina, če ga v angleškem tekstu ne prevedemo, še tako zabaven — razkriva v praksi neko težnjo, ki meji na obsesijo.

Le težko si predstavljamo, da ideal, predpisan v zmanjševanju te distance na ničlo (*nil* v angleščini), onemogoča, da bi avtor spoznal, kako se je tu skoncentriral njegov teoretski paradox.

Kakorkoli že, nedvomno se ta distanca razume kot univerzalni parameter, ki določa spreminjanje tehnike (četudi se nam razpravljanje o njenih razsežnostih zdi še tako malenkostno) za ozdravitev nevroze.

Vsega, kar tako pojmovanje dolguje posebnim okoliščinam obsesivne nevroze, ne moremo v celoti pripisati objektu.

Zdi se celo, da tako pojmovanje ne more iz rezultatov, ki jih dobi pri obsesivni nevrozi, izvleči nobene posebne prednosti. Kajti če se tako kot Kris sklicujemo na ponovno analizo, lahko zatrdimo, da je ta tehnika, ki ima nedvomno svoje dobre strani, uspela v kliničnem primeru čiste obsesije nekega moškega izzvati izbruh zaljubljenosti,

ki kljub svoji platoničnosti ni bila nič manj divja in ki zaradi dejstva, da se je usmerila na prvi dostopni objekt istega spola, ni bila nič laže ozdravljiva.

Oznaka prehodne perverzije lahko tu zadovolji le vnetega optimista, vendar le za ceno priznanja (v tej ponovni vzpostavitvi tako dolgo zapostavljenega tretjega v razmerju), da ni dobro preveč pričakovati od možnosti, ki jih daje bližina v razmerju do objekta.

7. Tehnika je zaradi svoje dekonceptualizacije utrpela zelo veliko škodo. Omenili smo že odkritja divje analize, pri kateri smo bili boleče presenečeni, ker se zaradi nje ni vznemirila nobena kontrola. Mislili smo, da morajo kot znak uspešnega zaključka transferja stavek »čutiti svojega analitika« vzeti dobesedno.

Zanimivost tega primera je ravno v nehotenem humorju, ki ga je čutiti na tem mestu. Celó Jarrya bi presenetil. Skratka, tak potek lahko pričakujemo, če vzamemo zares razvoj analitične situacije. Poleg okusa je voh res edina dimenzija, ki omogoča, da se distanca zreducira na nič (*nil*), tokrat v realnem. Koristi, ki bi jih od tega lahko imeli smer zdravljenja in principi njegove moči, pa so vprašljive.

Toda zaporniški vonj, ki plava po tehniki, ki se, kot pravimo, obnaša kot bi le približno ocenjevala razdaljo,<sup>19\*</sup> ni samo smešen. Slušatelji mojega seminarja se spominjajo vonja po urinu, ki sproži preobrat v primeru prehodne perverzije, pri katerem smo se ustavili, da bi ocenili to tehniko. Ne moremo reči, da bi bil brez zveze z naključjem, ki je bilo povod za opazovanje, saj je pacient med skrivnim opazovanjem dekletca skozi špranjo v straniščni steni nenadoma prestopil svoj libido, ne da bi ga, na videz, za to kaj vnaprej določalo: otroška čustva, povezana s fantazmo falične matere, so se od tega trenutka dalje gibala v smeri fobije ((23)).

Kljub vsemu pa to ni neposredna povezava in nič bolj pravilno ne bi bilo ta voyerizem razlagati kot sprevrženo razkazovanje, ki ga implicira atipičnost fobije iz upravičeno postavljene diagnoze: pod pritiskom pacientove bojzani, da bi ga zaradi njegove velikosti zamehovali.

Rekli smo že, da analitičarka, ki ji dolgujemo to pomembno publikacijo, v njej dokazuje izjemno bistrovodnost, ko se vztrajno vrača k interpretaciji sanj, kjer se je v vlogi zasledovalca pojavil oklep, povrh vsega oborožen z brizgalko Flytox, kot s simbolom falične matere.

<sup>19\*</sup> »juger au piffomètre« = približno oceniti razdaljo.

Ali ne bi morala raje govoriti o očetu, se sprašuje? In dokaže, da jo je od tega odvrnila očetova neudeležnost v pacientovi zgodbi.

Moji učenci bodo verjetno obžalovali, da ji nauk mojega seminarja ni mogel pomagati, saj vedo, na podlagi katerih principov sem jih naučil razlikovati falični objekt v obliki označevalca, ki se trudi nadomestiti manko Drugega, od temeljnega fetiša vsake perverzije, ki nastopa kot objekt, zaznan v zarezi označevalca.

Se mar zato ta nadarjena začetnica ni spomnila na dialog oklepov iz Bretonovega *Discours sur le peu de réalité*? Ta bi ji pokazal pravo pot.

Toda kako bi si to lahko želeli, če pa je bila ta analiza pod nadzorstvom usmeritve, ki jo je silila k stalnemu nadlegovanju pacienta, da bi ga povrnila v realno stanje. Zakaj bi se čudili, da ima — v nasprotju s špansko kraljico — analitičarka noge, saj to sama poudarja s strogostjo svojih pozivov k redu sedanjosti.

Ta postopek seveda ni povsem brez pomena pri uspešnem izidu *acting out*, ki je bil tu na preizkušnji, kajti tudi analitičarka, ki se tega sicer ni zavedala, se je stalno vračala k intervenciji kastracije.

Zakaj pa bi morali to vlogo pripisovati materi, za katero v anamnezi tega opazovanja vse dokazuje, da je vedno delovala bolj kot zvodnica?

Oslabeli Ojdip je bil odškodovan, toda vedno na način, ki razorožuje s svojo naivnostjo — s popolnoma nenaravnim, če ne samovoljnim klicanjem na pomoč osebe analitičarkinega moža, ki je bilo še podprto z dejstvom, da je bil ravno on, tudi sam psihiater, dobavitelj<sup>20\*</sup> tega pacienta.

To ni običajna okoliščina. Vsekakor jo je treba odkloniti kot zunanjo glede na analitično situacijo.

Grajane stranske poti zdravljenja nam same po sebi ne zbujejo pridržkov glede njegovega rezultata in šaljivost (verjetno ne brez škodoželjnosti) honorarja za zadnje srečanje, ki je bil dejansko cena za onačšačenje, ne zbuja slabih domnev glede bodočnosti.

Postavimo pa lahko vprašanje meje med analizo in prevzgojo, kadar je sam njen postopek usmerjen v zmagujoče vzpodbude njenih realnih učinkov. V tem opazovanju bi bilo treba primerjati biografske podatke s tvorbami transferja: prispevek razvozlanja zavesti je resnično minimalen. Do te mere, da se sprašujemo, če ni

<sup>20\*</sup> »la pourvoir« = izpeljanka iz glagola »pourvoir« = poskrbeti za, preskrbeti, omožiti koga in besede »pourvoyeur« = dobavitelj.

njen večji del ostal nedotaknjen pri izolaciji uganke, ki je bila pod imenom prehodne perversije predmet tega poučnega predavanja.

8. Bralec, ki ni analitik, naj se ne zmoti: tu z ničemer nočemo zmanjšati vrednosti dela, ki ga upravičeno označuje vergilski pridevnik *improbis*.

Nimamo drugega namena kot opozoriti analitike na zdrsneve, ki jo doživlja tehnika zaradi tega nepoznavanja pravega mesta, kjer se rojevajo njeni učinki.

Pri njihovih neutrudnih poskusih, da bi definirali svojo izkušnjo, ne moremo reči, da bi bila s skromnejših pozicij ali celo z usmeritvijo k fiktivnemu ta izkušnja zmeraj neplodna.

Genetičnih raziskav in neposrednega opazovanja še zdaleč ni treba prekiniti zgolj zaradi analitične dejavnosti. In s ponovno obravnavo teme o objektnem razmerju v letniku našega seminarja smo pokazali pomen pojmovanja, po katerem opazovanje otroka črpa iz kar najbolj natančne ponovne razjasnitve funkcije materinstva<sup>21\*</sup> v genezi objekta: govorimo o pojmu prehodnega objekta, kot ga je uvedel D. W. Winnicott in ki je ključni pojem za razjasnitev geneze fetišizma ((27)).

Res pa je, da obstajajo očitne negotovosti pri razumevanju velikih Freudovih konceptov v sorazmerju s slabostmi, ki bremenijo praktično delo.

Radi bi pojasnili, da sorazmerno z zagatami, ki jih tako raziskovalci kot tudi skupine občutijo pri iskanju svojega avtentičnega delovanja, popačijo le-to v smislu uveljavljanja svoje moči.

To moč postavljajo na mesto razmerja do bitja, v katerega se umešča ta dejavnost, in tako zmanjšujejo svoje možnosti, torej možnosti besede v njeni vzvišeni zanesljivosti. Zato torej nekakšen povratek potlačitve, pa naj bo še tako čuden, iz ambicij, ki se najmanj lahko primerjajo z dostojanstvom teh možnosti, privleče na dan ta jezikovni nesmisel o pristopu k bitju kot elementu realnega, saj vladajoči diskurz zavrača vsako vprašanje, ki ga ošabna plitkost ne bi že prej dopustila.

#### IV. KAKO POSTOPATI S SVOJIM BITJEM

1. Vprašanje analitike biti se pojavi zelo zgodaj v zgodovini analize. Ne preseneča nas, da ga je postavil tisti, ki mu je problem

<sup>21\*</sup> »maternage«: tehnika, ki med analitikom in pacientom vzpostavlja odnos, podoben odnosu med materjo in dojenčem.



analitskega delovanja delal največ skrbi. Dejansko lahko rečemo, da stoji Ferenczijev članek *Introjection et transfert* iz leta 1909 na začetku tega problema in da daleč prehitava vsa kasnejše razvita vprašanja topike.

V Ferenczijeve razumevanju transferja kot zdravnikove introjeksijske v subjektovi ekonomiji zdravnikova oseba ni več nosilec prisile ponavljanja, neprilagodljivega vodenja ali pa oseba iz fantazme. V transferju vidi združitve, v ekonomiji subjekta, vsega, kar v duetu psihoanalitik predstavlja kot *hic et nunc* utelešene problematike. Mar avtor ne doseže skrajne meje z izjavo, da lahko pridemo do zaključka zdravljenja le z zdravnikovim priznanjem bolniku, da tudi on sam trpi zaradi zapuščenosti.<sup>22</sup>

2. Ali moramo res plačati ta davek komičnosti, da bi v subjektivem manku biti prepoznali jedro analitične izkušnje, samo polje, na katerem se razvije nevrotikova strast?

Zunaj ognjišča madžarske šole (njegova žerjavica je zdaj že razkopana in se je skoraj že spremenila v pepel) so samo Angleži s svojo hladno objektivnostjo znali izraziti to praznino, ki jo občuti nevrotik, ko hoče upravičiti svoj obstoj, in s tem hkrati izraziti razliko med medčloveškim razmerjem, njegovo toplino ter vabljenostjo, in med tem razmerjem do Drugega, kjer bitje vidi svoje mesto.

Naj bo dovolj, če citiramo Elo Scharpe in njene umestne opazke pri opazovanju pravih nevrotikovih skrbi. Njihova moč je v neke vrste naivnosti, ki odseva iz upravičeno slavne osornosti njenega terapevtskega in pisateljskega stila. Ni ravno običajno, da postane prav nečimrna, ko od analitika, ki hoče razbrati namere analizantovega diskurza, zahteva vsevednost.

Moramo ji biti hvaležni, da je v šolah za praktike na prvo mesto postavila literarno izobrazbo, četudi ni opazila, da na seznamu minimalnega čtiva, ki jim ga ponuja, prevladujejo domišljajska dela, v katerih pod prosojnim zastorom glavno vlogo igra falični označevalci. To enostavno dokazuje, da je izbor lahko pogojen z izkušnjo ravno tako, kot je lahko uspešno načelno določanje.

3. Spet so bili Angleži, domačini ali tudi ne, tisti, ki so najbolj kategorično določili konec analize s subjektivno identifikacijo z analitikom. Mnenja glede tega, ali gre za njegov Jaz ali za njegov Nadjaz, so gotovo različna. Strukture subjekta, kakršno je razvil

<sup>22</sup> Popravek teksta v predzadnjem stavku in v prvi vrstici naslednjega odstavka (1966).

Freud, ni tako lahko obvladati brez razlikovanja simbolnega od imaginarnega in realnega.

Recimo samo, da take izjave, ki hočejo šokirati, ne nastajajo, ne da bi nekaj tlačilo tudi tiste, ki jih izjavljajo. Dialektika fantazmat-skih objektov, ki jo je v prakso uvedla Mélanie Klein, se v teoriji poskuša prevajati s termini identifikacije.

Kajti subjekt te delne ali pa ne delne, vsekakor pa pomembne ob-  
jekte — prsi, iztrebki, falos — nedvomno doseže ali pa izgubi, uni-  
čijo ga ali pa jih obvaruje, predvsem pa on je ti objekti v skladu z  
mestom, na katerem delujejo v njegovi temeljni fantazmi; ta način  
identifikacije nam samo kaže patologijo strmine, na katero je po-  
tisnjen subjekt v svetu, kjer so njegove potrebe zvedene na menjal-  
ne vrednosti, saj ta strmina sama nima nobene druge možnosti kot  
trpinčenje, ki ga z oštevilčenjem označevalec nalaga njegovemu živ-  
ljenju.

4. Zdi se, da bi moral biti psihoanalitik, da bi lahko pomagal  
subjektu, rešen te patologije, ki ima očitno svoje mesto v nič manj  
kot železnem zakonu.

Zato si torej predstavljamo, da bi moral biti psihoanalitik sre-  
čen človek. Konec koncev, ali ga ne prihajamo prositi ravno za srečo,  
in kako bi nam jo lahko dal, če je ne bi vsaj malo imel, pravi zdrava  
pamet?

Bodimo natančni, humanistični napredek od Aristotela do sve-  
tega Frančiška (Saleškega) ni razrešil aporij o sreči.

Vemo, da izgubljammo čas z iskanjem srajce srečnega človeka, in  
temu, kar imenujemo srečna senca, se je bolje izogniti, zaradi zla,  
ki ga razširja.

Ravno v odnosu do biti mora analitik izbrati svojo operacijsko  
raven in možnosti, ki mu jih v ta namen ponuja didaktična analiza,  
ne sme obravnavati samo glede na problem, ki ga analitik, njegov  
vodnik, ima za rešenega.

Obstaja beda bitja, ki je kolegi iz previdnosti in iz navideznega  
sramu, ki zagotavlja nadvlado, ne upajo izpustiti iz rok.

Morali bi izoblikovati etiko, ki bi vključevala Freudova odkritja  
glede želje: da bi lahko na njen vrh postavili vprašanje analitikove  
želje.

5. Dekadenca, ki zaznamuje analitično razmišljanje posebno na  
tem področju, nas mora presenetiti, če smo vsaj malo dovzetni za  
odmev prejšnjih del.

Z razumevanjem cele vrste stvari si analitiki v celoti predstavljajo, da je razumevanje samo sebi namen in da je to lahko samo *happy end*. Vendar pa jim primer fizikalne znanosti lahko pokaže, da največja odkritja še ne pomenijo nujno, da vemo, v kaj se spuščamo.

Včasih je bolje ne razumeti, da bi lahko mislili — še tako dobro lahko razumemo vse o mlatilnicah, pa to ne bo rodilo nobene misli.

Tak je bil celo začetek behavioristov: odpovedati se razumevanju. Toda ker na našem področju, ki je *antiphysis*, ni bilo nobenega drugega prepričanja, so enostavno uporabili, ne da bi razumeli, to, kar mi razumemo: priložnost, da se naš ponos spet zbudi.

Vzorec tega, kar smo sposobni ustvariti glede morale, predstavlja pojem žrtvovanja. To je fantazma obsedenca, ki sam sebe ne razume; ta fantazma pravi: vse za drugega, za bližnjega, ne da bi razkrila tesnobo, ki jo vzbuja Drugi (z velikim D), ko ni naš bližnji.

6. Psihoanalitikov ne nameravamo učiti, kaj pomeni misliti. To sami vedo. Toda tega niso sami dojeli. Naučili so se od psihologov. Misel je poizkus dejanja, ljubeznivo ponavljajo. (Tudi Freud se je pustil prevarati, pa vendar ostaja vztrajen mislec, čigar dejanje se konča z mislijo).

V resnici je misel analitikov razkrajajoče se dejanje. To nam pušča nekaj upanja, da bodo v primeru, če jih pripravimo do razmišljanja o tem, ob ponovnem začetku dejanje še enkrat premislili.

7. Analitik je človek, ki mu govorimo in ki mu govorimo brez zadržkov. Zato je tu. Kaj to pomeni?

Vse, kar se da povedati o asociacijah idej, je samo psihologistična preobleka. Indukcijske besedne igre so daleč; vrh tega pa že po njihovem protokolu ni ničesar, kar bi bilo manj svobodno.

Subjekt, ki ga v analizi spodbujamo k govorjenju, v tem, kar pove, v resnici ne pokaže prav veliko svobode. Ne zato, ker bi ga omejevala strogost njegovih asociacij: nedvomno ga dušijo, toda pomembneje je, da se iztečejo v svobodno besedo, ki bi bila zanj lahko boleča.

Nič ni strašnejšega kot povedati nekaj, kar bi lahko bilo resnično. Kajti če je bilo resnično, bo postalo popolnoma resnično, in Bog ve, kaj se zgodi, če se nekaj, kar je resnično, ne more več povrniti v dvom.

Je mar v tem analitikov postopek: več resnice? Že slišim, kako bedaki mrmrajo o mojih intelektualističnih analizah, ko sam z vso hitrostjo poskušam v njih obvarovati neizrekljivo.

«Bolj kot komurkoli drugemu mi je jasno, da je naše poslušanje usmerjeno k tistemu, kar je onkraj diskurza, če si le izberem pot poslušanja,<sup>23\*</sup> ne pa avskultacije. Seveda ne avskultacije odpora, napetosti, histeričnega krča, bledice, adrenalinske razbremenitve (*sic*), kjer naj bi se preobrazil močnejši Jaz (*resic*) — moje poslušanje je razumevanje/poslušanje.

Poslušanje (*entendre*) me ne sili k razumevanju (*comprendre*). To, kar slišim (*entendre*), je še zmeraj diskurz, pa naj je še tako malo diskurziven kot na primer interjekcija. Kajti interjekcija spada v red jezika in ne v red ekspresivnega krika. To je del diskurza, ki po svojih sintaktičnih učinkih v določenem jeziku ne zaostaja za nobenim drugim delom.

Z ničemer ne morem ugovarjati temu, kar slišim (*entendre*), če od tega nič ne razumem (*comprendre*) oziroma sem, če že kaj razumem, prepričan, da se motim. To pa mi še zmeraj pušča možnost odgovora. V podobnem primeru to storimo zunaj analize. Molčim. Vsi, tudi jaz, so prepričani, da govorca goljufam. Zakaj?

Goljufam ga, ker me nekaj sprašuje.<sup>24\*</sup> Ravno zato, da bi mu odgovoril. Toda prav dobro ve, da bi bile to samo besede. Kakor besede kogarkoli drugega. Sploh ni prepričan, da bi mi bil hvaležen za dobre besede, še manj pa za slabe. Od mene ne zahteva teh besed. Zahteva . . ., ker govori: njegova beseda je neprehodna, nima nobenega objekta.

Seveda se njegova zahteva razvija v polju implicitne zahteve, zaradi katere je tu, da bi jo ozdravil, da bi jo razkril samemu sebi, da bi spoznal psihoanalizo, da bi se usposobil kot analitik. Vendar ve, da ta zahteva lahko počaka. Njegova trenutna zahteva nima nič skupnega s tem, sploh ni njegova, saj sem mu konec koncev dal priložnost za govorjenje. (Edino subjekt je tu prehodan.)

Uspelo mi je, skratka, to, kar bi hoteli tako zlahka uresničiti v polju vsakdanjega trgovanja: s porabo sem ustvaril povpraševanje (*demande*).

8. Toda to je, lahko bi rekli, radikalna zahteva.

Nedvomno ima gospa Macalpine prav, ko v samem analitičnem pravilu išče gibalno transferja. Še vedno nekoliko zaide, ko odsotnost

<sup>23\*</sup> Avtor se tu igra z različnimi pomeni samostalnika »entendement«, kasneje tudi z njegovim glagolom »entendre«, ki lahko pomeni tako slišati kot razumeti in tudi razumeti se.

<sup>24\*</sup> Avtor se tu igra z večpomenskostjo glagola »demander«, ki pomeni tako vprašati kot zahtevati, pa tudi povpraševati.

vsakega objekta imenuje odprta vrata k infantilni regresiji ((24)).

To je prej ovira, saj vsakdo, najprej pa otroški psihoanalitiki, ve, da je za negovanje razmerja z otrokom potrebno kar precej majhnih objektov.

S posredovanjem zahteve se vsa preteklost odpre prav do nežnega zaklada prvega otroštva. Subjekt je vedno samo zahteval, samo preko tega je lahko živel, mi pa to nadaljujemo.

Na tak način se lahko uresniči analitična regresija in tako se tudi dejansko kaže. Omenjamo jo, kot da bi se subjekt začel otročje obnašati. Nedvomno se lahko tudi to zgodi in takšno spakovanje ni ravno najboljše znamenje. Vsekakor odstopa od tega, kar običajno razumemo kot regresijo. Kajti regresija je samo znak povratka običajnih označevalcev v zahtevek, ki so že zastarane, v sedanjost.

9. Če se vrnemo na začetek, ta situacija pojasni osnovni transfer in ljubezen, v obliki katere se včasih pojavi.

Kajti če ljubezen pomeni dajati tisto, česar nimamo, prav zares drži, da lahko subjekt čaka, da bi to dobil, saj mu psihoanalitik ne more dati ničesar drugega. Toda tudi tega nič mu ne da in bolje je tako: in zato se mu za ta nič plačuje, najraje obilno, da bi jasno pokazali, kako se v nasprotnem primeru vse skupaj ne bi ravno izplačalo.

Toda dejstvo, da se osnovni transfer najpogosteje pojavlja le kot senca, tej senci ne preprečuje sanjati in ponavljati svoje zahteve tudi takrat, ko ni več ničesar moč zahtevati. Taka zahteva po prazni biti bo zato samo še čistejša.

Opazili pa bomo, da analitik kljub vsemu »daje« svojo prisotnost, toda zdi se mi, da je to že nujno vključeno v njegovo poslušanje in da je tudi pogoj za besedo. Zakaj naj bi torej tehnika zahtevala, naj bo ta prisotnost tako diskretna, če to ne bi držalo? Šele kasneje se bo razkrila njegova prisotnost.

Konec koncev pa je najmočnejše zavedanje njegove prisotnosti vezano na trenutek, ko subjekt lahko samo molči, ko se torej ustraši celo sence zahteve.

Analitik torej dopušča zahtevo, vendar ne zato, da bi, kot pravimo, subjekta opeharil, ampak da bi se ponovno pokazali označevalci, ki vsebujejo njegovo frustracijo.<sup>25\*</sup>

---

<sup>25\*</sup> Besedna igra med besedama »frustrer« = opehariti, prikrajšati koga za kaj in »frustration« = nezadovoljnost, opeharjenje.

10. Spodobi se opomniti, da se primarna identifikacija pojavi že v najstarejši zahtevi. To je tista identifikacija, ki izhaja iz materinske vse-mogočnosti, torej tista, ki označevalnemu aparatu ne samo obesi zadovoljitev potreb, ampak jih tudi razkosa, filtrira glede na strukturo označevalca.

Potrebe se podrejajo enakim običajnim pogojem označevalca v njegovem dvojnem registru: sinhronemu registru nasprotja med nereduktibilnimi elementi, diahronemu registru substitucije in kombinacije, s čimer jezik, če seveda ne zapolni vsega, strukturira vsako medčloveško razmerje.

Od tu izvira neodločnost, ki smo jo opazili v Freudovih izjavah o razmerju Nadjaza in realnosti. Nadjaz seveda ni izvor realnosti, kakor nekje zatrjuje, vendar pa mu Nadjaz začrtuje njene tirnice, preden v nezavednem najde prve idealne sledi, v katerih se pojavljajo nagnjenja, potlačena v nadomestitvi potreb z označevalcem.

11. Od tega trenutka nam ni več treba še naprej iskati gibala identifikacije z analitikom. Lahko je še tako različna, vedno bo ostala identifikacija z označevalci.

Analitik ima sorazmerno z napredovanjem analize izmenoma opraviti z vsemi izrazi subjektive zahteve. Kot bomo kasneje povedali, mora nanje še zmeraj odgovarjati le s pozicije transferja.

Kdo navsezadnje ne poudarja pomembnosti tega, kar bi lahko imenovali permisivna hipoteza analize? Vendar sploh ni potreben poseben političen režim, da bi to, kar ni prepovedano, postalo obvezno.

Analitiki, ki so — recimo temu — fascinirani z učinki frustracij, zavzemajo le pozicijo sugestije, ki omeji subjekt na ponovitev zahteve. Nedvomno pa je to tisto, kar razumemo kot »čustveno prevzgojo«.

Dobrota je nedvomno tu bolj potrebna kot drugje, vendar ji ne bo uspelo odzdraviti zla, ki ga je povzročila. Analitik, ki subjektu želi dobro, bo ponovil tisto, za kar je bil vzgojen, celo v spremenjeni situaciji. Še tako zmotna vzgoja ni imela nikoli drugega motiva kot le dobrobit subjekta.

Obstaja teorija analize, ki v nasprotju z obzirno artikulacijo analize pri Freudu kot gibalo simptomov pojmuje le strah. Ta teorija rojeva prakso, v kateri se pojavlja to, kar sem drugje imenoval obscena in kruta podoba Nadjaza, v kateri nevroza transferja nima drugega izhoda, kot da bolniku skozi okno pokažemo smejoči se obraz narave z besedami: »Kar pojdite. Zdaj ste priden otrok ((22)).«

## V. ŽELJO JE TREBA RAZUMETI DOBESEDNO

1. Sanje so konec koncev samo sanje, tako se danes govori. Mar dejstvo, da je Freud v njih razpoznal željo, nima več nobenega pomena?

Željo, ne pa nagnjenj. Kajti treba je prebrati *Traumdeutung*, da bi vedeli, kaj pomeni to, kar Freud imenuje želja.

Ustaviti se moramo pri besedi *Wunsch* in *Wish*, ki je njena angleška oblika, da bi ju ločili od želje, saj šum razmočenih petard, v katerem se raztopita, ne spominja nič manj kot na pohotnost. To so želje.<sup>26\*</sup>

Te želje so lahko pobožne, nostalgične, zoprne, šaljive. Neka dama lahko sanja sanje, ki jih ni vzpodbudila nobena druga želja kot želja, da bi Freudu, ki ji je predstavil teorijo o sanjah kot želji, ponudila dokaz, da v njih česa takega ni. Zapomniti si moramo, da se ta želja izraža v precej pretkanem diskurzu. Nič manj pomembno pa ni upoštevati posledice dejstva, da se Freud tu zadovolji s tem, da željo po sanjah in potrditev svojega pravila razpozna kot tisto, kar po njegovem mišljenju pomeni želja.

Kajti še bolj čudaški je, ko sanje o kazni svojevoljno razlaga kot željo po tem, kar ta kazen kaznuje.

Ne ustavljajmo se pri etiketah na predalčkih, čeprav jih mnogi razumejo kot sad znanosti. Berimo tekste; sledimo Freudovi misli po stranpoteh, na katere nas vodi, in ne pozabimo, da je, medtem ko jih je obžaloval z mislijo na znanstveni diskurz, trdil, da ga je k njim prisilil njegov objekt.<sup>27</sup>

Vidimo torej, da je ta objekt identičen stranpotem, saj nas v svojem delu že pri prvem ovinku, ki obravnava sanje neke histeričarke, privede do dejstva, da se v njih s premestitvijo — tukaj, točneje, z aluzijo na željo nekoga drugega — zadovolji večerna želja, še podprta v svoji vzvišeni poziciji z željo, ki je povsem druge vrste — Freud jo določa kot željo po nezadovoljeni želji ((7)).<sup>28</sup>

<sup>26\*</sup> Lacan tu uporabi besedo »le voeu«, ki v francoščini poleg »le désir« pomeni željo, ki pa ima bolj poudarjen moralen pomen (tudi voščilo, zaobljuba).

<sup>27</sup> Pismo 118 (11-IX-1899) Fliessu v *Aus den Anfängen*, Imago pub., London.

<sup>28</sup> Poglejmo si te sanje, kakor so po pacientkini pripovedi zapisane na str. 152 v *G. W.*, II—III: »Hotela bi pripraviti večerjo. Ostalo mi je le nekaj prekajenega lososa. Pade mi na pamet, da bi šla nakupovat, ko se spomnim, da je nedelja popoldan in da so vse trgovine zaprte. Rečem si,

Preštejmo vse odklone, ki tu služijo temu, da bi željo privedli do geometrično rastoče moči. Z enim samim pokazateljem ne bi mogli označiti njihove stopnje. Kajti pri teh odklonih moramo razločevati dve dimenziji: želja po želji, drugače povedano — želja, ki jo izraža neka druga želja (histeričarkina želja po tem, da bi imela nezadovoljeno željo, je izražena v želji po kaviarju: želja po kaviarju je njen označevalec), se umešča v drug register kot želja, ki je nadomestila neko drugo željo (v sanjah prijateljčina želja po prekajenem lososu nadomešča pacientkino željo po kaviarju, kar pomeni zamenjavo enega označevalca z drugim).<sup>29</sup>

2. To, kar smo takole našli, ni prav nič mikroskopsko, nič bolj kot ne potrebujemo nobenih posebnih inštrumentov za spoznanje, da ima list strukturne značilnosti rastline, od katere je bil odtrgan. Tudi če smo rastlino vedno videli samo brez listov, nam bo takoj jasno, da je list, bolj verjetno kot pa košček kože, del te rastline.

Želja iz histeričarkinih sanj, tako kot tudi katerakoli druga malenkost, ki bi jo na njeno mesto postavili v tem Freudovem tekstu, povzema to, kar z dokazovanjem skupne strukture nezavednih mehanizmov (zgostitev, premestitev...) razlaga cela knjiga: razmerje želje do te značilnosti jezika, ki označuje freudovsko nezavedno in tako premesti središče našega pojmovanja subjekta.

Mislím, da bodo moji učenci znali ceniti ta moj pristop k temeljnemu nasprotju med označevalcem in označencem, s katerim ponazarjam moč jezika, vendar jim kljub razlagi njegovega delovanja puščam še dovolj odprtih problemov.

Naj vas spomnim na avtomatizem zakonov, preko katerih se v označevalni verigi izražata:

a) zamenjava nekega termina z drugim, kar ustvarja učinek metafore;

b) kombinacija nekega termina z drugim, kar ustvarja učinek metonimije ((17)).

Če jih apliciramo na ta primer, ugotovimo, da nam Freud — upoštevajoč, da je v sanjah naše pacientke edino, kar lahko ponudi, prekajeni losos, torej objekt želje njene prijateljice, s predpostavko, da prekajeni losos tu zamenjuje kaviar, ki ga ima za označevalec pacientkine želje — ponuja sanje kot metaforo želje.

da bom telefonirala kakim dobaviteljem, toda telefon je pokvarjen. Tako se moram torej odpovedati želji, da bi pripravila večerjo.«

<sup>29</sup> Freud utemeljuje histeričarkino identifikacijo z razlago, da ima prekajeni losos za prijateljico enak pomen kot kaviar za pacientko.



Toda kaj je metafora drugega kot rezultat dejanskega pomena, torej prehod subjekta k pomenu želje?

Ce je subjektova želja tu predpostavljena kot implicitna njegovemu (zavestnemu) diskurzu, torej kot predzavedna — kar je očitno, saj je njen mož pripravljen zadovoljiti njeno željo, toda pacientka, ki ga je prepričala o obstoju te želje, noče, da bi glede nje karkoli ukrenil, in treba je res biti Freud, da bi to imenovali željo po nezadovoljeni želji — moramo iti še naprej, da bi zvedeli, kaj taka želja pomeni v nezavednem.

Toda Freud pravi, da sanje niso nezavedno, ampak kraljevska pot vanj. To nam potrjuje, da v svojem postopku uporablja učinek metafore. Sanje razkrivajo ta učinek. Komu? K temu se bomo kmalu vrnili.

Zaenkrat si oglejmo dejstvo, da je želja, označena kot nezadovoljena, tako označena z označevalcem: kaviar, ki ga označevalec simbolizira kot nedosegljiv. Toda od trenutka, ko se označevalec kot želja prikrade v kaviar, je želja po kaviarju njegova metonimija, ki je postala nujna zaradi manka biti, v katerem je vsebovana.

Metonimija je, kot vas učim, učinek, ki ga omogoča dejstvo, da ne obstaja noben pomen, ki se ne bi nanašal na kak drug pomen — v tem se oblikuje njihov najbolj skupni imenovalec, namreč kanček smisla (običajno zamenjan z nepomembnim<sup>30\*</sup>), kanček smisla, ki se izkaže za temelj želje in ji tako prisodi poteze perverzije, ki jih rade volje razkrivamo v današnji histeriji.

V resnici pa je želja metonimija manka biti.

3. Vrnimo se zdaj h knjigi z naslovom: *Razlaga sanj (Traumdeutung)*, ki bi jo bilo bolje imenovati prerokovanje, ali še bolje pomenjanje.

Freud si nikdar ne dela utvar, da je tu izčrpal psihološke probleme sanj. Preberimo jo, da bi ugotovili, da se teh tako malo obravnavanih problemov (še vedno so redke ali pa nezadostne raziskave o prostoru in času v sanjah, o njihovih čutnih sposobnostih, o barvnih ali atonalnih sanjah, o tem, ali so v njih možni vonj, okus in otip, če že obstajajo vrtoglavica, nabreklost in teža) Freud ni dotaknil. Trditev, da je Freudova doktrina psihologija, je prav nerodna dvoumnost.

<sup>30\*</sup> Avtor tu uporabi samostalniško obliko pridevnika »insignifiant«, ki pomeni neznaten, torej sinonim prej uporabljenega »le peu de« (kanček), pa tudi ne-, brez-pomemben.

Freud še zdaleč ne vzpodbuja te dvoumnosti. Nasprotno, opozarja nas, da ga v sanjah zanima samo njihova zgradba. Kaj to pomeni? Točno to, kar mi imenujemo jezikovna struktura sanj. Kako bi se Freud tega lahko zavedal, če pa je Ferdinand de Saussure to strukturo izrazil šele kasneje? V tem prekrivanju njunih lastnih terminov je še toliko bolj pretresljivo, da je Freud to strukturo že prej predvidel. Toda kje jo je odkril? V pomenskem toku, ki je skrivnosten ravno zaradi dejstva, da subjekt ne ve niti tega, kje naj se pretvarja, da je on tisti, ki ga ureja.

Popolnoma nasprotno od tega, da se tu prepozna kot subjekt, bi bilo, če bi mu omogočili, da bi se prepoznal kot tisti, ki želi, kajti potoček želje teče kot po stranskem kanalu verige označevalcev in subjekt mora ubrati prečno pot, če hoče ujeti svoj lastni *feed-back*.

Želja si samo podredi tisto, kar analiza subjektivira.

4. To nas spet privede k vprašanju, ki smo ga prej zapustili: komu sanje razkrivajo svoj pomen, preden se pojavi analitik? Ta pomen obstaja pred njegovim branjem, kot tudi pred znanostjo razvozlavanja tega pomena.

Oboje nam dokazuje, da sanje obstajajo prav zaradi spoznanja . . . toda našemu glasu se ne posreči dokončati: želje. Kajti željo — če govori Freud resnico o nezavednem in če je analiza potrebna — lahko dojamemo le z interpretacijo.

Vendar pravimo: zgradba sanj črpa iz želje . . .; zakaj našemu glasu ne uspe dokončati: po spoznanju, kot da bi druga beseda, ki je bila še malo prej prva in ki je s svojo lučjo zasenčila drugo, ugasnila. Kajti konec koncev se med spanjem ne moremo pustiti prepoznati. In sanje, pravi Freud, ne da bi v tem videl najmanjše protislovje, služijo predvsem želji po spanju. Predstavljajo narcisoiden umik *libido* in tudi umik realnosti.

Razen tega pa nas izkušnja uči, da se — če se mojim sanjam uspe spojiti z mojo zahtevo (ne z realnostjo, kot neustrezno pravimo, ki lahko obvaruje moje spanje) ali s tem, kar se tu kaže kot njej enakovredno, z željo drugega — zbudimo.

5. Sanje so konec koncev samo sanje. Tisti, ki jih danes imajo za neuporabne za analizo, so, kot smo videli, našli zanesljivejše in direktnejše poti, da bi pacienta povrnili k dobrim načelom in k normalnim željam, tistim, ki zadovoljujejo prave potrebe. Katere? Potrebe vseh ljudi vendar, stari moj! Če vas je tega strah, se požvižgajte na svojo psihoanalizo, povzpnite se na Eifflov stolp in poglejte, kako lep je Pariz. Škoda, da nekateri preskočijo ograjo že na prvi

ploščadi, in da so ti ravno eni izmed tistih, ki so svoje potrebe spet spravili v prave meje. Negativna terapevtska reakcija, bi rekli.

Hvala Bogu! Odpor pri vseh ne gre tako daleč. Simptom kot plevel enostavno spet požene — prisila ponavljanja.

Seveda pa je to le nesporazum: z obuditvijo spomina ne ozdravimo. Spomin se vrne zato, ker ozdravimo. Odkar smo odkrili ta obrazec, reprodukcija simptomov ni več problem, problem je samo reprodukcija analitikov; reprodukcija bolnikov je razrešena.

6. Sanje so torej samo sanje. Izpod peresa psihoanalitika, ki bi bil rad poučen, lahko celo preberemo, da je to produkcija Jaza. To dokazuje, da ne tvegamo preveč, če hočemo ljudi prebuditi iz sanj: pogledjte, nadaljujejo se pri belem dnevu in to pri tistih, ki sploh ne uživajo v njih.

Toda tudi ti morajo, če so psihoanalitiki, prebrati to, kar pravi Freud o sanjah, saj drugače ni mogoče dojeti tega, kar razume z željo nevrotika, s potlačenim, z nezavednim, z interpretacijo, s samo analizo, niti se ni mogoče približati čemurkoli že v njegovi doktrini. Ogladali si bomo vire malih sanj, ki smo jih za svoj predmet sunili zgoraj.

Kajti ta želja naše duhovite histeričarke (tako jo je označil Freud) — govorim o njeni budni želji, o njeni želji po kaviarju — je želja zadovoljene ženske, ki pa ravno to noče biti. Njen mož, mesar, se namreč na to dovolj spozna, da lahko glede zadovoljitev, ki jih vsakdo potrebuje, postavi piko na i in naravnost pove svoje mnenje slikarju, ki na Bog ve kateri nepomembni risbi laskavo nariše njegov zanimiv obraz: »Še tega se je manjkalo! Kos stegna dobre vlačuge, to potrebujete, in če mislite, da vam ga bom jaz dal, si ga lahko obesite, že veste kam.«

To je torej moški, čigar žena ne bi smela imeti vzroka za pri-  
toževanje, genitalni značaj, ki torej verjetno tako, kot je treba, skrbi, da njegovi ženi, potem ko jo poljubi, ni več treba dajati pobude. Razen tega nam Freud ne prikriva, da je zelo zaljubljena vanj in da ga stalno izziva.

Vendar pa noče, da bi bile njene edine prave želje zadovoljene. Želi si novih nemotiviranih želja in da bi bila prepričana o njihovi nemotiviranosti, jih noče zadovoljiti. Zato torej lahko na vprašanje: Kaj si želi duhovita mesarka? odgovorimo: kaviar. Toda ta odgovor nič ne pomaga, kajti spet ravno ona noče kaviarja.

7. V tem pa ni vsa skrivnost tega odgovora. Še zdaleč ni zaprt v tej slepi ulici, ampak v njej najde ključ za pokrajine, ključ za

pokrajino želja vseh duhovitih histeričark na svetu, pa naj so mesarice ali ne.

Freud to dojame z enim svojih hitrih pogledov od strani, s katerimi preseneti resnico in spotoma zavrne tiste abstrakcije, v katerih pozitivni razum rade volje vidi razlago vseh problemov: npr. Tardeu tako drago oponašanje. V posameznem mora preizkusiti tisto, kar ima za gibalno histerične identifikacije. Verjetno se naša pacientka identificira s svojo prijateljico zato, ker je neposnemljiva v svoji nezadovoljeni želji po prekajenem lososu, in pri Bogu, kaj če ga ravno On prekaja.

Tako torej pacientkine sanje odgovarjajo prošnji njene prijateljice, ki bi rada prišla k njej na večerjo. In ne vemo, kaj bi jo, razen tega, da se pri njih dobro je, lahko pripravilo k temu, če ne dejstvo, na katero je naša mesarka vedno pozorna: da namreč njen mož o njej vedno govori z zadovoljstvom. Suhica, kakršna je, pa ni ravno ustvarjena za to, da bi bila všeč njemu, ki ima rad same okrogline.

Mogoče pa ima tudi on kako željo, ki ga omejuje tudi ko je že povsem zadovoljen? Gre za isto gibalno, ki bo v sanjah prijateljicino željo spremenilo v neuspeh njene prošnje.

Kajti nič ne pomaga, če je prošnja preko pravkar dobljenega telefona še tako simbolizirana. Pacientkin klic ne uspe; prav zabavno bi bilo vedeti, če bi se druga bila pripravljena zrediti, da bi se lahko mož ob njej naslajal.<sup>31\*</sup>

Toda: kako bi lahko ljubil drugo (kaj ni dovolj, da jo njen mož samo opazuje, pa bo pacientka že tako mislila?) moški, ki se ob njej ne bo mogel zadovoljiti (on, ki tako ljubi kos stegna)? Tako smo torej dokončno pojasnili vprašanje, na splošno imenovano vprašanje histerične identifikacije.

8. To vprašanje postane tudi naš predmet. V čem se ženska identificira z moškim in kako lahko kos prekajenega lososa zavzame mesto želje Drugega?

Ker ta želja ničemur ne zadostuje (kako bi s tem edinim kosom prekajenega lososa lahko sprejeli vse te ljudi), se moram na koncu koncev (in sanj) odpovedati svoji želji, da bi pripravil večerjo (torej svojemu iskanju želje drugega, ki je skrivnost moje želje). Vse je spodletelo in vi pravite, da so sanje uresničitev želje. Kako si to predstavljate, profesor?

<sup>31\*</sup> Avtor tu uporabi glagol »s'en régaler«, ki pomeni uživati, pa tudi gostiti se, dobro jesti.

Ob takem vprašanju psihoanalitiki že nekaj časa ne odgovarjajo več, saj so se že sami nehali spraševati o željah svojih pacientov: omejujejo jih na njihove zahteve, kar poenostavlja njihovo nalogo, da bi jih spreobrnil k svojim lastnim zahtevam. Tak naj bi bil najprimernejši postopek in tudi oni so ga vzeli za svojega.

Zgodi pa se, da se želja ne da tako hitro spraviti s poti, ker je preveč očitna, postavljena prav na sredino prizorišča, kot tukaj na mizo pojedine, v obliki lososa, ki je na srečo prav ljubka riba in pri kateri zadostuje, da jo, kot v restavraciji, ponudimo prekrito s tankim zastorom, da bi se odstranitev tega zastora lahko primerjala s tisto, ki je zaključevala antične misterije.

Biti falos, pa čeprav majhen falos. Kaj ni to poslednja identifikacija z označevalcem želje?

To se ne zdi povsem samoumevno pri ženski in nekateri med nami nočejo več imeti opravka s to besedno uganko. Ali se bomo o vlogi označevalca učili zato, da bi si ponovno naprtili kompleks kastracije in željo po penisu; Bog nas tega obvaruj — ko se je Freud znašel na tem križišču, ni več vedel, kam bi pobegnil, saj je onstran videl samo še puščavo analize.

Da, toda privedel jih je prav do sem in to mesto ni bilo tako nevarno kot transferna nevroza, pri kateri nimate druge možnosti kakor da pacienta, s prošnjo, naj pazljivo odide in tako svoje muhe odnese s sabo, naženete.

9. Kljub vsemu povejmo, kaj strukturira željo.

Želja se ne kaže v intervalu, ki ga za sabo izdolbe zahteva, saj subjekt pri artikulaciji verige označevalcev na dan prinese manko biti s svojim klicem, da bi njegovo dopolnitev dobil od Drugega, če je Drugi, mesto besede, tudi mesto tega manka.

To, kar naj bi torej Drugi zapolnil, je ravno to, česar nima, kajti tudi njemu manjka bit, to, kar se imenuje ljubezen, toda tudi sovraštvo in nevednost.

Vsaka zahteva, ki presega v sebi izraženo potrebo, pa predstavlja tudi strast biti (*passion de l'être*) in ravno za to ostane subjekt toliko bolj prikrajšan, kolikor bolj je zadovoljena potreba, izražena v zahtevi.

Še več, zadovoljitev želje se tu kaže le kot vaba, v kateri se izniči zahteva po ljubezni, tako da subjekt povrne v spanec, v katerem obiskuje predpekel biti, ki se oglaša v njem. Kajti bit jezika je ne-bit stvari in ker je Freud odkril željo na njenem mestu v

sanjah, nam kot pouk že od nekdanj zadostujejo sramotni napori misli, da bi se umestila v realnost.

Biti ali ne biti, spati, mogoče sanjati takoimenovane najbolj preproste otroške sanje (nedvomno »preproste« kot je analitska situacija), ki enostavno kažejo čudežne ali prepovedane objekte.

10. Toda otrok ne zaspi vedno takole v naročju biti, še posebej če se v to meša Drugi, ki ima ravno tako mnenje o njegovih potrebah in ga namesto s tistim, česar nima, pita z zadušljivim močnikom tistega, kar ima. To pomeni, da svojo skrb zamenjuje z dajanjem svoje ljubezni.

Ravno otrok, ki ga hranimo z največ ljubezni, odklanja hrano in se s svojo zavrnitvijo igra kot z željo (mentalna anoreksija).

To so meje, kjer bolj kot kjerkoli drugje dojamemo, da sovraštvo spreminja ljubezen v plačilno sredstvo, kjer pa se nevednost ne odpušča.

Navsezadnje, mar otrok, ki noče zadovoljiti materine zahteve, ne zahteva, da bi mati imela neko željo, ki se njega ne tiče, kajti ta pot mu manjka na njegovem potovanju k želji?

11. Eno izmed načel, ki izhajajo iz teh premis je, da:

— če je subjektova želja zaradi obstoja diskurza dejansko pogojena s tem, da se mora izraziti z neskončno vrsto označevalca;

— če moramo na drugi strani, kot smo pokazali zgoraj z odprtjem dialektike transferja, utemeljiti pojem Drugega z velikim D kot mesto rojstva besede (drugo prizorišče, *ein anderes Schauplatz*, o katerem govori Freud v *Traumdeutung*);

— moramo domnevati, da je želja človeka, ki je nastal iz živali, izročene jeziku, želja Drugega.

To meri na povsem drugo funkcijo kot je prej omenjena funkcija primarne identifikacije (kajti ne gre za subjektovo povzdigovanje insignij drugega), namreč na okoliščino, da mora subjekt poiskati strukturo, ki sestavlja njegovo željo v istem breznu, ki ga odpira učinek označevalcev pri tistih, ki zanj predstavljajo Drugega, kolikor jim je podvržena njegova zahteva.

Mogoče tu lahko mimogrede odkrijemo vzrok za delovanje zakrivanja, ki nas je zadržalo pri prepoznavanju želje sanj. Želje sanj ne nosi subjekt, ki — ko govori — pravi »Jaz«. Kljub vsemu pa je to, izgovorjeno na mestu Drugega, diskurz, diskurz, katerega gramatika kot tako je Freud začel formulirati. Zato torej želje, ki jih oblikujejo, nimajo železne sklanjatve, da bi tako s svojim izrazom preoblikovale povedni naklon.

To nam, z ozirom na lingvistiko, pokaže, da je takoimenovani glagolski vid tukaj dovršen (pravi pomen *Wunscherfüllung*).

Ta ex-sistenca (*Entsellung*) (1) želje v sanjah pojasnjuje, da pomenjanje sanj prikriva željo v njih, medtem ko njeno gibalo ni več samo problematično.

12. Želja se oblikuje zunaj zahteve, ki s povezovanjem subjektovega življenja z njegovimi okoliščinami v njem omeji potrebo, toda ta se odpira tudi znotraj zahteve, saj zahteva kot brezpogojna zahteva prisotnosti ali odsotnosti predstavlja manko biti v treh oblikah nič, ki je osnova zahteve po ljubezni, osnova sovraštva, ki zanika bit drugega, in osnova neizrekljivosti tega, česar v zahtevi ne poznamo. V tej utelešeni aporiji — o kateri lahko s podobo povemo, da si je svojo okorno dušo izposodila pri žilavih poganjkih ranjenega nagnjenja, svoje nežno telo pa pri smrti, uresničeni v označevalni sekvenci — se želja uveljavi kot absolutni pogoj.

Se manj kot ta nič iz plesa pomenov, ki vznemirjajo ljudi, pa bi lahko bila želja vrtana sled tekme kot pečat označenca na ramenu govorečega subjekta. Ni toliko čista strast kot čista akcija označevalca, ki se konča v trenutku, ko ji živo bitje, spremenjeno v znak, vzame njen pomen.

Na tem prelomnem mestu straši podoba okrvavljene krpe: funt mesa kot plačilo za življenje, ki ga spremeni v označevalec vseh označevalcev in ga kot takega ne moremo več povrniti imaginarnemu telesu; to je zgubljeni falos balzamiranega Ozirisa.

13. Kot je ugotovil Freud, je funkcija tega označevalca kot takega ključ za to, kar moramo vedeti, da bi lahko končali njegove analize: in če hočemo priti do tega konca, ga ne moremo nadomestiti z nobeno zvijačo.

Kot ilustracijo bomo opisali pripetljaj s konca analize nekega obsedenca, ki se je torej dogodil po dolgotrajnem naporu, v katerem ni zadostovalo samo »analizirati agresivnost subjekta« (drugače povedano, to je bilo pomembno toliko kot lanski sneg<sup>22\*</sup>), ampak je moral subjekt spoznati, kakšno je bilo njegovo mesto v igri, s katero je eden njegovih staršev hotel uničiti željo drugega. Spoznati svojo nesposobnost, da bi lahko karkoli želel, ne da bi

<sup>22\*</sup> Neprevedljiva besedna igra: Lacan izraz »collin-tampon« (ki v stavku »s'en moquer comme de collin-tampon« pomeni brigati se za kaj toliko kot za lanski sneg) postavi v frazo »jouer à collinmaillard« (namesto collin-maillard), ki pomeni igrati se slepe miši; s tem vključi oba pomena in že vnaprej napoveduje igro enega njegovih staršev.

uničil Drugega, in s tem spoznati svojo željo samo, kolikor je želja Drugega.

Da bi prišli do te točke, smo mu razkrili, kako se je v vsakem trenutku trudil obvarovati drugega, in pri tem smo uporabili vse besedne zvijače, ki razlikujejo drugega od Drugega (mali a od velikega A) in ki ga pripravijo do tega, da ložo, rezervirano za dolgočasenje velikega A, spremeni v prostor za cirkuške igre drugih dveh (malega a in Jaza, njegove sence).

Nedvomno prestopanje na mestu v tem tako dobro raziskanem kotu obsesivne nevroze ne zadostuje, da bi pacienta privedli do te centralne točke, niti da bi spoznali to točko in ga kasneje do nje vodili po poti, ki ne bo nikoli najkrajša. Ni nam samo treba rekonstruirati načrt labirinta, ne iskati že odkritih načrtov. Predvsem potrebujemo splošno kombinacijo, ki nedvomno ureja njihovo raznovrstnost, ki pa nam, kar je še bolj koristno, razkriva optične prevare ali, bolje, očitno spreminjanje labirinta. Kajti eno in drugo je prisotno v tej obsesivni nevrozi, zgradbi kontrastov, ki jih še nismo dovolj spoznali in ki jih ne moremo v celoti pripisovati videzu fasade. Sredi tolikih zapeljivih, upornih, hladnokrvnih poz moramo odkriti bojazni, ki se oblikujejo pri teh uspehih, zamere, ki ne onemogočajo velikodušnosti (poudarimo, da se obsedenci ne znajo žrtvovati), mentalne nestanovitnosti, ki utrjujejo neuničljivo zvestobo. Vse to se vzajemno giblje v analizi, seveda ne brez lokalnih sramotitev; sramotilni voz je še vedno tu.

Tako je torej nas subjekt, ki nam nima več kaj povedati, prišel do točke, kjer nam bo zaigral partijo kart,<sup>33\*</sup> precej nenavadno po tem, kar razkriva glede stukture želje.

Recimo, da bi nas ta subjekt v zrelih letih, kot pravimo v šali, in brez iluzij rade volje slepil z eno svojih menopavz, da bi tako opravičil svojo nepričakovano nemoč in poudaril našo.

Dejansko morajo ob redistribuciji *libido* nekateri objekti zgubiti svoje mesto, tudi če je to nepremestljivo.

Skratka, subjekt je pri svoji ljubici impotenten in ker mu pade na pamet, da bi uporabil odkritja o funkciji potencialnega tretjega v paru, ji predlaga, naj gre za preizkus spat s kakim drugim moškim.

---

<sup>33\*</sup> Neprevedljiva besedna igra: »jouer un tour« pomeni zagosti jo komu, »bonneteau« je igra s kartami, »jouer un tour de bonneteau« pa združuje oba pomena.



Toda dejstvo, da ona ostane na mestu, ki ji ga je namenila nevroza, in da se je analiza tu dotika, izhaja iz njenega že dolgotrajnega strinjanja z željami pacienta, še bolj pa z nezavednimi zahtevami, ki slonijo na teh željah.

Ne bo nas presenetilo niti dejstvo, da isto noč nepretrgoma sanja te sanje, ki nam jih, v naše razočaranje, še sveže prinese.

Ima falos, pod obleko čuti njegovo obliko, kljub temu pa ima tudi vagino in kljub temu si želi, da bi ta falos vstopil vanjo.

Pri tem soočenju se našemu pacientu pri priči spet vrnejo njegove sposobnosti, kar svoji stari tudi briljantno dokaže.

Kakšno interpretacijo naj potegnemo iz tega?

Ob prošnji, s katero se je pacient obrnil na svojo ljubico, smo uganili, da nas že dolgo moleduje za potrditev svoje potlačene homoseksualnosti.

To je učinek odkritja nezavednega, ki ga je Freud zelo hitro predvidel: med regresivnimi zahtevami se bo ena pripoved prepajala z resnicami, ki jih je natočila analiza. Analiza: povratek iz Amerike, je preseгла njegova pričakovanja.

Toda naše mnenje glede tega vprašanja je ostalo odklonilno.

Poglejmo si dejstvo, da sanjačka ni nič bolj ljubezniva, ker v scenariju ni nobenega koadjutorja. To bi celo začetnika, vzgojenega po naših načelih, prepričalo, da bi enostavno zaupal tekstu. Vendar mi ne analiziramo njenih sanj, ampak njihov učinek na našega pacienta.

Spremenili bomo naš postopek in ji v njih razkrili to, v zgodovini manj znano, resnico, ki smo jo prispevali mi: da je odklanjanje kastracije, če nanjo kaj spominja, v prvi vrsti odklanjanje kastracije drugega (najprej matere).

Resnično mnenje ni znanost in zavest brez znanosti<sup>34\*</sup> je samo zaveznik nevednosti. Od naše znanosti naj si prihodnost zapomni samo to, da je v primeru iskala posamezno.

Tu imamo izjemno priložnost pokazati podobo, formulirano z naslednjimi termini: želja nezavednega je želja Drugega — uspeh teh sanj nam namreč sugerira, da so sanje nastale, da bi pacientovo željo zadovoljile zunaj njegove zahteve. Kljub temu, da to niso pacientove sanje, nimajo za nas nič manjšega pomena, saj analizantu (če že on, kot je v navadi, o njih ne govori nam) govorijo na enak način, kot bi to lahko storil analitik.

<sup>34\*</sup> Zvočna igra s podobno zvenečimi besedami »science« (znanost) in »conscience« (zavest).

To je tudi priložnost, da pacientu razkrijemo funkcijo označevalca, ki jo ima falos v njegovi želji. Kajti kot tak v sanjah falos deluje, tako da bi mu spet omogočil uporabljati organ, ki ga predstavlja, kar bomo dokazali z mestom, na katerega merijo sanje v strukturi, ki vsebuje njegovo željo.

Poleg tega, da je ženska sanjala, mu o tem tudi govori. Ali je dejstvo, da v tej pripovedi nastopa s falosom, edino, kar ji spet povrne erotično vrednost? Posedovanje falosa dejansko ne zadočuje za povrnitev pozicije objekta, ki jo vključi v fantazmo, iz katere naš pacient kot obsedenec lahko vzdržuje svojo željo v nemogočem, ki varuje njen položaj metonimije. Ta položaj zahteva v njegovem izboru igro skrivnic, ki jo je analiza zmotila, vendar jo ženska nadaljuje z zvijačo, katere grobost prikriva njeno prefinjenost — ta je kot nalašč za ilustracijo učenosti, ki jo vsebuje nezavedno.

Našemu pacientu namreč posedovanje falosa nič ne koristi, saj si želi biti ta falos. In ženina želja ga prepusti njegovi tako, da mu pokaže to, česar nima.

Katerokoli opazovanje bi imelo pojav kastratirajoče matere za zelo pomemben, četudi bi anamneza dajala še tako malo povoda za to. Tu pa je njeno razkazovanje upravičeno.

Zdi se nam, da smo tako z vsem zaključili. Toda s tem nimamo v interpretaciji česa početi, saj bi nas omenjanje te interpretacije ne pripeljalo daleč, razen k povrnitvi pacienta na ravno tisto točko, kjer se zmuzne med željo in svojim zaničevanjem: prav gotovo zaničevanjem zadirčne matere, ki hoče omalovaževati preveč ognjevito željo, katere podoba mu je zapustil oče.

Iz tega pa bi se naučili manj kot iz tistega, kar nam pove njegova ljubica: da si je — kljub temu, da je v sanjah imela falos — le-tega še ravno tako močno želela. S tem se je dotaknila njegovega lastnega manka biti.

Manko, ki izvira iz eksodusa: njegova bit je vedno drugače. Lahko bi rekli, da jo je »shranil na stran«. Ali to omenjamo zato, da bi utemeljili problem v želji? Prej zato, ker je problem sama želja.

Ne bomo se torej pustili pretentati jamstvu, ki ga subjektu daje dejstvo, da ima sanjačka falos, jamstvu za to, da ji ga torej ne bo treba vzeti njemu — s tem bi radi pokazali, da je to jamstvo premočno, da bi ne bilo nezanesljivo.

V nasprotnem primeru bi namreč dokazali, da ne vemo, da to jamstvo ne bi potrebovalo tolikšne teže, če se mu ne bi bilo treba

vtisniti v znak, in da s tem, ko pokažemo ta znak kot tak ter ga postavimo tja, kjer ne more stati, znak postane učinkovit.

Položaj želje, ki obsedenca ne izpusti iz rok, je samo znak (ki jo po njegovem mnenju kazi) izvora njenega objekta: tihotapstvo.

Prav poseben izraz milosti je, če si predstavljamo same izmečke narave. V tem se skriva neka naklonjenost, ki pri našem pacientu vedno čaka na sprejem. In le če jo bo odslovil, ji bo nekega dne pustil vstopiti.

14. Pomen, ki ga ima obvarovanje mesta želje v smeri zdravljenja, zahteva, da to mesto določimo glede na učinke zahteve, ki so trenutno edini vsebovani v principu moči zdravljenja.

Prav analiza je odkrila, da mora spolni akt svoje mesto dejansko najti v nezavedni artikulaciji želje, in ravno pri tem nam ni nikoli padlo na pamet, da bi popustili pacientovi iluziji, češ da omogočenje njegove zahteve po zadovoljitvi želje ne bi v ničemer rešilo njegovega problema. (Še manj pa, da bi se sklicevali na klasični: *coitus normalis dosim repetatur.*)

Zakaj pa po drugi strani menimo, da je za napredovanje zdravljenja pomembnejše ukvarjanje z drugimi zahtevami — z izgovorom, da naj bi te bile regresivne?

Vzemimo še enkrat za izhodišče dejstvo, da je predvsem za subjekt njegova beseda sporočilo: saj se izoblikuje na mestu Drugega, ker ima na tem mestu Drugega (in celo v njegovem času) svoj začetek.

To je jasno razvidno iz besede, ki jo kar najbolj odkritosrčno da subjekt. Svoji ženi ali svojemu gospodarju, na katera se, da bi ju prepričal, obrača s: ti si... (eden ali drugi), pri čemer s tem, da sam zase zamrmra smrtno povelje, ki nam ga dvoumnost francoščine prinese na ušesa, pojasni, kaj je on.<sup>35\*</sup>

Ker se želja, kot vidimo tu, vedno pokaže v zahtevi, ni zato nič manj zunaj nje. Je pa tudi znotraj zahteve, s katero bi subjekt pri predstavitvi na mesto drugega (s povratnim soglasjem) — ne toliko zakril svojo odvisnost kot — utrdil ravno tisto bitje, ki ga je z njim predlagal.

To pomeni, da bi odvezo, ki bi ga povrnila k njegovi želji, lahko dala samo beseda, ki bi odstranila pečat, s katerim je njegovo govorčenje označilo subjekt.

<sup>35\*</sup> Lacan tu igra na homofonijo med »tu es... (ti si...)« in »tuez (ubijte)«.

Toda želja ni nič drugega kot nemožnost te besede, ki kot odgovor na prvo lahko samo podvoji ta pečat z dovršitvijo razcepa (Spaltung), ki določa, da se subjekt sprijazni s tem, da je subjekt samo takrat, ko govori.

(To simbolizira poševna črta plemenito pankrtskega izvora, ki jo zarišemo na S subjekta, da bi ga označili kot ta subjekt: \$.)<sup>36</sup>

Regresija, ki jo analiza postavi v ospredje (nedvomno časovna regresija vendar pod pogojem, da preciziramo, da gre za čas spominjanja), se nanaša zgolj na označevalce (analne, oralne) zahteve. Ustrežajočo pulzijo zadeva le preko njih.

Redukcija zahteve na njeno mesto lahko pri želji proizvede videz redukcije zaradi razbremenitve potrebe.

To je samo posledica analitikove neokretnosti. Kajti če so označevalci zahteve utemeljevali frustracije, v katerih se je naselila želja (Freudova *Fixierung*), je želja lahko težavna le na njihovem mestu.

Vsak odgovor na zahtevo/vprašanje v analizi, bodisi da nagradjuje ali pa frustrira, transfer spet privede do sugestije.

Freud je odkril, da med transferjem in sugestijo obstaja neko razmerje — tudi transfer je sugestija, toda ta sugestija se uveljavlja le potem, ko se pojavi zahteva ljubezni, ki ni zahteva nobene potrebe. Ta zahteva se kot taka pojavi le kolikor je subjekt subjekt označevalca in to nam omogoča, da jo ocenimo glede na potrebe, iz katerih izhajajo ti označevalci; temu se analitiki, kot vidimo, ne izogibajo.

Vendar pa identifikacije z vsemogočnim označevalcem zahteve, o kateri smo že govorili, ne smemo zamenjati z identifikacijo z objektom zahteve ljubezni. Le-ta je prav tako regresija — Freud vztraja pri tem in z njo razume drugi način identifikacije, ki ga v drugi topiki opredeli v delu: *Množična psihologija in analiza Jaza*. Toda tu gre za drugo regresijo.

Tu je *exit*, ki omogoča izstop iz sugestije. Ker identifikacija z objektom transferja izvira iz zahteve ljubezni, odpira sekvenco transferja (odpira jo in ne zapira), tj. pot, kjer se bodo razkrile identifikacije, ki z zaviranjem to regresijo še poudarjajo.

<sup>36</sup> (§ ◇ D) in (§ ◇ a) iz našega grafa, ki ga povzemamo v *Subversion du sujet*, str. 817. Znak ◇ vsebuje naslednja razmerja: ovitje — razvoj — spojitev — ločitev. Zveze, ki jih izraža v teh dveh oklepajih, omogočajo branje zaprečenega S: S v *fading* v zarezi zahteve: S v *fading* pred objektom želje. Z imenom: pulzija in fantazma.

Ta regresija pa ni nič bolj odvisna od potrebe v zahtevi kot je lahko sadistična želja izražena v analni zahtevi, kajti mišljenje, da je iztrebek že sam po sebi škodljiv objekt, je zgolj zmotno razumevanje. (Tu govorimo o tem, kar je v razumevanju škodljivega, pri čemer se je Freud opiral na Jaspersa. »Razumete:—« — uvodne besede, s katerimi hoče na nekoga, ki ničesar ne razume, napraviti vtis tisti, ki mu nima česa razložiti.) Ko pa subjekt razkrije zahtevo, da bi bil rad drek, je bolje zavzeti malo distance. Beda bitja, ki smo jo že prej omenjali.

Kdor svojih didaktičnih analiz ne zna privedi do tega obrata, kjer s tesnobo spozna, da so bile vse zahteve, navedene v analizi (še najbolj pa tista, ki je vsebovana že v njenem principu, namreč zahteva po tem, da bi postal analitik, in ki torej zapade), zgolj transfer, ki naj bi na njenem mestu zadržal željo, nestanovitno ali dvoumno glede svoje problematike — ta sploh ne ve, kaj mora dobiti od subjekta, da bi utrdil smer analize ali da bi jo vsaj preiščeno interpretiral.

Ta razglabljanja nam potrjujejo, da je analiziranje transferja povsem naravno. Kajti transfer je že sam po sebi analiza sugestije, kolikor se v njem subjekt na mestu svoje zahteve postavlja v pozicijo, ki mu jo dopušča le njegova želja.

Da bi lahko še naprej zadržali ta okvir transferja, mora torej frustracija prevladovati nad nagrado.

Subjektov odpor, ki se upira želji, je zgolj njegova želja obdržati svojo željo. Kot tako bi jo morali uvrstiti v red pozitivnega transferja saj ta želja, razen učinkov zahteve, ohranja smer analize.

Kot vidimo, te trditve vnašajo neke spremembe v že sprejeta stališča glede te teme. Če smo s tem komu dokazali, da tu obstaja neka pomota, smo dosegli svoj namen.

15. Sem se umeščajo nekatera opažanja glede tvorbe simptomov.

Freud je po svojem prepričljivem proučevanju subjektivnih fenomenov: sanj, lapsusov in šal, glede katerih kategorično zatrjuje, da so strukturalno enaki (za nas učenjake pa je to seveda mnogo pod nivojem pridobljene izkušnje — pridobljene po katerih poteh! — da bi nam sploh padlo na pamet, da bi se k temu vrnili) — Freud je torej stokrat poudaril: simptomi so med determiniranimi. Za lopatko, uporabljano v vsakodnevnem mlatenju, ki nam bo v prihodnosti omogočila omejiti analizo na njene biološke temelje, je to samo po sebi umevno; to je tako lahko izreči, da tega nihče niti več ne sliši. Toda kaj je še za tem?

Pustimo ob strani moje opazke o tem, da je naddeterminacijo mogoče natančno dojeti le v strukturah jezika. Kaj to pomeni pri simptomih neuroze?

To pomeni, da se bodo med učinke, ki pri subjektu ustrezajo določeni zahtevi, vmešali učinki pozicije glede na drugega (na drugega, ki je tu njegov bližnji), ki jo zavzema kot subjekt.

»Ki jo zavzema kot subjekt« pomeni, da mu jezik omogoča, da se ima lahko za strojevodjo, celo za režiserja celotnega imaginarnega ulova, v katerem bi bil drugače zgolj živa marioneta.

Fantazma je prava ilustracija te izvirne možnosti. Zato je torej vsak poskus, da bi jo omejili na imaginarno, ker ne poznamo njene neuspeha, trajen nesmisel, iz katerega se kleinovska šola, ki je šla tu zelo daleč, ne more izkopati, saj poleg tega ne upošteva kategorije označenca.

Ko pa je pojem nezavedne fantazme enkrat definiran kot podoba, ki funkcionira v označevalni strukturi, nam več ne povzroča težav.

Recimo, da je fantazma po svoji osnovni rabi tisto, s čimer se subjekt ohranja na nivoju svoje minevajoče želje, minevajoče toliko, kolikor mu sama zadovoljitev zahteve odvzame njen objekt.

Toda kako naj vendar ravnamo s temi nevrotiki, ki so tako občutljivi? Ti ljudje, beseda družinskega očeta, so nerazumljivi.

Ravno to smo že davno in že zmeraj govorili, analitiki pa se še vedno ubadajo s tem. Bedak to imenuje iracionalno, ne da bi sploh opazil, da Freudovo odkritje potrjuje najprej zanesljivost (kar takoj poniža našega razlagalca) tega, da je realno racionalno, nato pa zanika, da bi bilo racionalno realno. Tako lahko pove, da je neracionalno v želji posledica prehoda iz racionalnega kot realnega, se pravi iz jezika, v realno, kolikor se je racionalno v njem že vkopalo v svoje rove.

Kajti paradoks želje ni privilegij nevrotika; ta se prej zaveda paradoksa, ki je v njegovem načinu kljubovanja želji. To ga v redu človeškega dostojanstva ne postavlja na prav slabo mesto in ni ravno v čast povprečnim analitikom (to ni vrednotenje, ampak ideal, ki so ga v kategorični zaobljubi formulirali prizadeti), ki na tej točki ne dosežejo tega dostojanstva: presenetljiva razlika, ki so jo vedno z dovolj zavitimi besedami zabeležili analitiki... drugi, ne da bi vedeli, v čem se ti drugi razlikujejo, saj sami ne bi nikoli pomislili, da bi poiskali to razliko, če ne bi morali najprej nasprotovat zablodi prvih.

16. Pozicija nevrotika na mestu želje, to pravimo kot povzetek fantazme, torej označuje subjektov odgovor na zahtevo, drugače povedano, pomen njegove potrebe.

Toda ta fantazma nima nič skupnega s pomenom, v katerega se fantazma vmeša. Ta pomen dejansko prihaja od Drugega, kolikor je od njega odvisno, če bo zahteva izpolnjena. Toda fantazma seže do sem samo zato, da bi se znašla na poti, po kateri se vrača širši tok, ki s tem, da privede zahtevo prav do meja biti, subjekt pripravi do tega, da se začne spraševati glede manka, kjer se pojavi kot želja.

Neverjetno je, da analiza tu ni izpostavila določenih, kljub vsemu že od vekomaj očitnih značilnosti človekove dejavnosti kot take. Govoriti hočemo o tistem, zaradi česar je ta človekova dejavnost gesta, ki se opira na njegovo pesem. Ta stran dejanja, podviga, uspeha, ki ga zaduši simbol, to, kar mu podeljuje značaj simbolnega (vendar ne v smislu odtujevanja, ki ga ta termin navadno označuje), zaradi česar končno govorimo o prehodu k dejanju, ta Rubikon, katerega lastna želja je v zgodovini vedno prikrila koristi njegovega uspeha, vse to, k čemur analitiku (zato ker vsebuje vse njegove zvijače) odpira kvazi-eksperimentalen dostop izkušnja v analizi takoimenovanega *acting out*, analitik v najboljšem primeru poniža do subjektovega povratka v bolezen, v najslabšem pa do terapevtove napake.

Zaprepadeni smo ob tem lažnem analitikovem sramu pred dejanjem, v katerem se nedvomno skriva pravi sram: sram pred njegovim dejanjem, enim izmed najvišjih, kadar se poniža do podlosti.

Kaj je namreč drugega analitikovo posredovanje, ki sporočilo transferja, ki bi ga moral interpretirati, skuša degradirati do varljivega pomena realnosti, ki je zgolj mistifikacija?

Točka, na kateri današnji analitik dojame transfer, je namreč ta razlika, ki jo določi med fantazmo in tako imenovanim prilagojenim odgovorom. Prilagojenim na kaj drugega kot na zahtevo Drugega? In v čem bi bila ta zahteva bolj ali manj stanovitna kot dobljeni odgovor, če se analitik ne bi imel za pooblaščenega, da v okviru lastne realnosti lahko zanika vsako vrednost fantazme?

Na cedilu ga pusti celo način njegovega postopka, ko mora na ta način vstopiti v fantazmo in se kot imaginarna hostija ponuditi fikcijam, v katerih se odraža posurovela želja, nepričakovani Odi-

sej, ki se žrtvuje kot krma, da bi Kirkin svinjak lahko sploh obstajal.

In ne recite mi, da tu kogarkoli obrekujem, kajti ravno na tem mestu se tisti, ki ne morejo drugače izraziti svoje prakse, vznemirijo in se sprašujejo: kaj ne nudimo subjektu ravno s fantazmami nagrade, v kateri obtiči analiza? To vprašanje si stalno ponavljajo, ne da bi se znali otresti nemira nezavednega.

17. To je najboljši način, kako današnji analitik pusti svojega pacienta na povsem imaginarni točki identifikacije, in histerik ostane njen ujetnik, saj njegova fantazma implicira to ujetje.

S te iste točke pa ga je Freud v vsem prvem delu svoje kariere poskušal čimprej potegniti, tako da je izsilil klic ljubezni objektu identifikacije (za Elisabeth von R. ... je bil to njen svak ((5)), za Doro M. K.; pri mladi homoseksualki iz primera ženske homoseksualnosti mu je bilo bolj jasno, vendar se je ustavil pri mnenju, da nanj v realnem meri le negativni transfer).

Potrebno je bilo poglavje o identifikaciji v delu *Množična psihologija in analiza Jaza*, da bi Freud jasno spoznal ta tretji način identifikacije, ki ga pogojuje to, da na njem sloni želja, natančneje pa ga označuje brezbržnost njenega objekta.

Toda naši psihoanalitiki so vztrajni: ta brezbržni objekt je substanca objekta, jejte moje telo, pijte mojo kri (posvetni poziv prihaja izpod njihovega peresa). Skrivnost analizirantovega odrešenja je ta imaginarna toplina, pri kateri je analitik tisti, ki se žrtvuje.

Kako naj bi torej Jaz, s katerim si tu dozdevno pomagajo, dejansko ne popustil pod udarcem še močnejše alienacije, v katero vodijo subjekt? Psihologi so že pred Freudom vedeli (čeprav tega niso tako izrazili), da je — če je želja metonimija manka biti — Jaz metonimija želje.

Tako se torej izvrši končna identifikacija, s katero se hvalijo analitiki.

Kolebajo pa glede tega, ali gre za Jaz ali za Nadjaz pacienta, ali, še boljše, — zdaj je čas, da to povemo — to jih prav nič ne briga, tisto, s čimer se pacient identificira, pa je njihov močni Jaz.

S tem, da je pokazal vlogo ideala, ki jo lahko v genezi voditelja igra še tako nepomemben objekt, je Freud v pravkar citiranem članku zelo dobro predvidel tak izid.

Analitična psihologija se ne obrača zaman vedno bolj k množični psihologiji in celo k enako imenovani psihoterapiji.



Poglejmo si, kakšne so posledice tega v sami analitični skupini. Ni res, da bi se analizanti zaradi poučnosti prilagajali podobi svojega psihoanalitika na kateremkoli nivoju že. Analizanti iste analize so prej med sabo povezani z neko potezo, ki je v ekonomiji vsakega od njih lahko povsem sekundarna, toda v tej potezi se kaže nespособnost analitika pri njegovem delu.

Tako torej tisti, ki problem želje omejuje samo na odgrnitev zatoru strahu, pušča vse tiste, ki jih vodi, zavite v ta mrtvaški prt.

18. Znašli smo se torej pri prebrisanem principu te moči, ki je zmeraj obrnjena v slepo smer. To je moč<sup>37\*</sup> delati dobra dela, nobena moč nima drugega cilja. Zato je torej moč neskončna.<sup>38\*</sup> Vendar gre tu za nekaj drugega, gre za resnico, samo za resnico, za resnico o učinkih resnice. V trenutku, ko se je Ojdip odpravil na to pot, se je že odpovedal moči/oblasti.

Kam torej vodi smer zdravljenja? Mogoče bi za označitev njene premočrtnosti zadostovalo preučiti njena sredstva.

Opozorimo na to:

1. Da ima beseda tu vse sposobnosti moči, posebej sposobnosti zdravljenja.

2. Da smo praviloma zelo daleč od tega, da bi subjekt vodili k polni besedi ali h koherentnemu diskurzu, ampak ga puščamo svobodnega, da to poizkusi sam.

3. Da subjekt ravno to svobodo najslabše prenaša.

4. Da je zahteva pravzaprav ravno tisto, kar analiza postavi v oklepaj, če izvzamemo dejstvo, da analiza ne zadovolji nobene zahteve.

5. Da je subjekt, če ni nobene ovire za priznanje želje, voden ravno k temu.

6. Da v zadnji analizi upiranje temu priznanju lahko izhaja samo iz nezdružljivosti želje z besedo.

Verjetno se bodo še našli nekateri, ki bodo celo pri mojem običajnem razgovoru presenečeni, ker bodo naleteli na te trditve v mojem diskurzu.

Tu čutimo analitikovo pekočo skušnjava, da bi vsaj malo odgovoril na zahtevo/vprašanje.

Še več, kako naj subjektu preprečimo, da analitiku ne bi pripisoval tega odgovora v obliki zahteve po ozdravitvi, in to v skladu

<sup>37\*</sup> Avtor tu v njeni večpomenskosti uporablja besedo »pouvoir« — moč, ki v tem primeru pomeni sposobnost, kasneje pa še oblast.

<sup>38\*</sup> Igra z dvema pomenoma besede »la fin« = cilj in konec.

s perspektivo diskurza, ki mu ga toliko bolj upravičeno podtakne, ker si ga je naša avtoriteta lahkomišelnop naprtila.

Kdo nas bo še lahko rešil te Nesusove tunike, ki smo si jo sami stkali: analiza odgovarja vsem željam zahteve, in sicer po uveljavljenih pravilih? Kdo bo očistil to ogromno gnojišče Avgijeve kornjušnice, analitično literaturo?

Kateremu molku se mora zdaj zavezati analitik, da bi mu uspelo iznad tega močvirja zagledati dvignjen prst Leonardovega *Svetega Janeza* in da bi s tem interpretacija spet odkrila horizont, ki ga je bitje zapustilo in v katerem naj bi se razprostirala njegova aluzivna učinkovitost?

19. Ker gre za razumevanje želje in ker željo lahko razumemo le dobesedno in ker samo črkovne<sup>39\*</sup> mreže determinirajo, naddeterminirajo mesto nebeškega ptiča, kako bi torej od ptičarja ne zahtevali, da mora biti v prvi vrsti izobraženec?

Kdo izmed nas je poskušal izraziti, kakšno vlogo je za profesorja literature iz Züricha, ki je začel preučevati Freudovo delo, imel literarni delež v tem delu?

To je samo namig. Pojdimo še naprej. Poglejmo, kaj tu govori o analitiku (o »biti« analitika), o njegovi lastni želji.

Kdo bi bil pri Freudu še lahko tako naiven, da bi se še omejeval na to podobo urejenega dunajskega buržuja, zaradi katere je bil njegov obiskovalec André Breton močno začuden, saj je ni krasila nobena Menadina obsedenost? Mar ne bomo sedaj, ko nam je na razpolago samo še njegovo delo, v njem prepoznali ognjene reke, ki ničesar ne dolguje izumetničeni reki Françoisu Mauriacu?

Kdo je znal bolje kot on z razkrivanjem svojih sanj presti vrv, po kateri drsi obroček, ki nas veže z bitjo, in med stisnjenimi dlanmi, ki si ga v igri človeške strasti podajajo, prižgati njegov kratek sijaj?

Kdo je bolj kot ta zapečkar grajal tiste, ki se polasčajo užitka in na ramena drugih nalagajo breme potrebe?

Kdo je tako vztrajno kot ta klinik, zavezan realizmu trpljenja, izpraševal življenje o njegovem smislu, ne zato, da bi lahko rekel, da nima smisla (kar je najlažji način, kako si lahko umijemo roke), ampak da bi lahko rekel, da ima samo en smisel, v katerem smrt nosi željo?

<sup>39\*</sup> Igra z večpomenskostjo besede »le lettre« = črka, ki v zvezi »à la lettre« pomeni dobesedno; kasneje avtor uporabi še njeno izpeljanko »le lettré« = izobraženec.

Človek želje, ene želje, ki ji je proti svoji volji sledil na poteh, kjer se ogleduje v čutenju, gospodovanju in vedenju, toda samo on, poučen o pokopanih skrivnostih, je znal razkriti njen označevalec, ki mu ni primere: ta falos, katerega sprejemanje in dajanje sta za nevrotika enako nemogoča, bodisi da ve, da ga Drugi nima, ali tudi, da ga ima, saj je v obeh primerih njegova želja drugače: v tem, da bi bil ta falos; človek, moški ali ženska, lahko sprejme to, da ga ima ali da ga nima, šele od trenutka, ko odkrije, da ni falos.

Sem se umešča ta zadnja *Spaltung*, preko katere je subjekt povezan z Logosom in o kateri je Freud začel pisati ter nam na končni točki dela o razsežnostih biti podal rešitev »neskončne« analize, saj je smrt tja postavila besedo Nič.

Prevedla Suzana Koncut

#### OPOZORILO IN VIRI

To poročilo je izbrani del našega poučevanja. Naše predavanje na Kongresu in odgovori nanj so ga kasneje preoblikovali.

Tam smo predstavili graf, ki natančno izraža tu predlagane smeri za polje analize in za njeno vodenje.

Tu po abecednem redu avtorjev navajamo vire, na katere s številkami v oklepajih opozarja naš tekst.

Uporabili smo naslednje okrajšave:

G. W.: Freud, *Gesammelte Werke*, izdano pri Imago publishing, London. Rimska številka, ki sledi, označuje zvezek.

S. E.: *Standard edition* v angleškem prevodu, izdano pri Hogarth Press, London. Ista opomba.

I. J. P.: *International Journal of Psychoanalysis*.

The P. Q.: *The Psychoanalytic Quarterly*.

La P. D. A.: delo z naslovom: *La psychanalyse d'aujourd'hui*, izdano pri P.U.F., na katero se sklicujemo le zaradi naivne preprostosti težnje, ki v njem poskuša omalovaževati smer zdravljenja in principe njegove moči v psihoanalizi. Delo, ki navzven nedvomno razširja psihoanalitsko misel, vendar jo navznoter tudi ovira. Avtorjev, ki tu niso sodelovali z nikarkršnim strogo znanstvenim prispevkom, ne bomo navajali.

(1) ABRAHAM (Karl): »Die psychosexuellen Differenzen der Hysterie und der Dementia praecox« (I. Mednarodni Psihoanalitični Kongres, Salzburg, 26. april 1908), *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*, 2. zvezek, julij 1908, Neue folge, Bd. 19, str. 521—533, in *Klinische Beiträge zur Psychoanalyse* (Int. Psych. Verlag, Leipzig-Vien-Zurich, 1921); »The psycho-sexual differences between Hysteria and dementia praecox«, *Selected papers*, Hogarth Press, str. 64—79.

(2) DEVEREUX (Georges): »Some criteria for the timing of confrontations and interpretations«, april 1950, I. J. P., XXXII, 1 (jan. 1951), str. 19—24.

(3) FERENCZI (Sandor): »Introjektion und Übertragung«, 1909, *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*, I, str. 422—457; »Introjection and transference«, *Sex in psychoanalysis*, Basic Books, N. Y., str. 35—93.

(4) FREUD (Anna): »Das Ich und die Abwehrmechanismen«, 1936, pogl. IV: Die Abwehrmechanismen. Cf. Versuch einer Chronologie, str. 60—63 (*Intern. psychoanal. Verlag*, Dunaj, 1936).

(5) FREUD (Sigmund): *Studien über Hysterie*, 1895, G. W., I, Fall Elisabeth von R..., str. 196—251, str. 125—127. — *Studies on Hysteria*, S. E., II, 158—160.

(6) FREUD (Sigmund): *Die Traumdeutung*, G. W., II—III. Cf. pogl. IV: Die Traumstellung, str. 152—156, 157, 163—168. Kern unseres Wesens, str. 609. — *The interpretation of dreams*, S. E., IV, pogl. IV: Distortion in dreams, str. 146—150, 151, 157—162 in 603.

(7) FREUD (Sigmund): *Bruchstück einer Hystere-Analyse (Dora)*, končano 24. jan. 1901 (cf. pismo 140 iz *Aus den Anfängen*, dopisovanje s Fliessom, objavljeno v Londonu): G. W., V, cf. str. 194—195. — *A case of hysteria*, S. E., VII, str. 35—36.

(8) FREUD (Sigmund): *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909, G. W., VII. cf. v I. d), Die Einführung ins Verständnis der Kur (Uvod v razumevanje zdravljenja), str. 402—404 in opomba na str. 404—405, potem: I. f) Die Krankheitsveranlassung: Freudova odločilna interpretacija o tem, kar imenujemo subjekt bolezni, in še I. g) Der Vaterkomplex und die Lösung der Rattenidee, str. 417—438. — *Notes upon obsessional neurosis*, S. E., X. Cf. v I. d) Initiation into the nature of treatment, str. 178—181 in opomba na str. 181. Potem: I. f.) The precipitation cause of the illness, in g) The father complex and the solution of the rat idea, str. 195—220.

(9) FREUD (Sigmund): *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, G. W., XIII: cf., če je to še potrebno, str. 11—14 pogl. II. — *Beyond the pleasure principle*, S. E., XVIII, str. 14—16.

(10) FREUD (Sigmund): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921, G. W., XIII. pogl. VII: »Die Identifizierung«, str. 116—118. — *Group psychology and analysis of the ego*, S. E., XVIII, str. 106—108.

(11) FREUD (Sigmund): *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937, G. W., XVI, str. 59—99, prevedeno pod naslovom: *Analyse terminée (!) et analyse interminable (!!)* — naši klicaji zadevajo standarde, ki se uporabljajo v francoskih prevodih Freudovih del. Ta prevod omenjamo, ker v izdaji G. W., zvezek XVI, 1950, ne obstaja, cf. str. 280), *Rev. franç. Psychan.*, XI, 1939, št. 1, str. 3—38.

(12) FREUD (Sigmund): *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, G. W., XVII, Schriften aus dem Nachlass, str. 58—62. Datum rokopisa: 2. jan. 1938 (nedokončano). — *Splitting of the ego in the defensive process*, *Collected papers*, V, 32, str. 372—375.

(13) GLOVER (Edward): »The therapeutic effect of inexact interpretation: a contribution to the theory of suggestion«, *I. J. P.*, XII, 4 (okt. 1931), str. 399—411.

(14) HARTMAN, KRIS and LOEWENSTEIN, skupinske objave v *The psychoanalytic study of the child*, od 1946 naprej.

(15) KRIS (Ernst): »Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy«, *The P. Q.*, XX, št. 1, jan. 1951, str. 21—25.

(16) LACAN (Jacques): Naše poročilo iz Rima, 26.—27. sept. 1953: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, v *La psychanalyse*, zvezek 1, P. U. F., cf. str. 237.

(17) LACAN (Jacques): *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, 9. maj 1957, v *La Psychanalyse*, zvezek 3, str. 47—81, P. U. F., cf. str. 493.

(18) LAGACHE (Daniel): »Le problème du transfert« (poročilo s XIV Conférence des Psychanalystes de Langue Française, 1. nov. 1951), *Rev. franç. Psychan.*, XVI, 1952, št. 1—2, str. 5—115.

(19) LECLAIRE (Serge): »A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses« (Congrès de Bonneval, 15. april 1957), *Evolution psychiatrique*, 1958, fasc. 2, str. 377—419.

(20) MACALPINE (Ida): »The developement of the transference«, *The P. Q.*, XIX, št. 4. oct. 1950, str. 500—539, posebej 502—508 in 522—528.

(21) *La P. D. A.*, str. 51—52 (o »predgenitalnem« in »genitalnem«), passim (o ojačanju Jaza in njegovi metodi), str. 102 (o distanci do objekta, o principu metode zdravljenja).

(22) *La P. D. A.*, cf. po vrsti str. 133 (čustvena redukcija), str. 133 (nasprotovanje P. D. A. Freudu glede bistvenega pomena odnosa v dvoje), str. 132 (ozdravljenje »od znotraj«), str. 135 (ni toliko pomembno, kaj analitik reče ali naredi, ampak to, kar je) in str. 136, ect, passim, in še 162 (o slovesu na koncu zdravljenja), str. 149 (o sanjah).

(23) R. L.: »Perversion sexuelle transitoire au cours d'un traitement psychanalytique«, *Bulletin d'activités de l'Association des Psychanalystes de Belgique*, št. 25, str. 1—17; 118, rue Froissart, Bruselj.

(24) SHARPE (Ella): »Technique of psychoanalysis«, *Coll. Papers, Hogart Press.*, cf. str. 81 (o potrebi, da bi upravičili svojo eksistenco), str. 12—14 (o znanju in nujnih tehnikah analitika).

(25) SCHMIDEBERG (Melitta): »Intellektuelle Hemmung und Esstörung«, *Zeitschrift für pädagogik.*, VIII, 1934.

(26) WILLIAMS (J. D.): *The compleat strategist*, The Rend Series, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York; Toronto, London.

(27) WINNICOTT (D. W.): »transitional object and transitional phenomena«, 15. jun. 1951, v *I. J. P.*, XXXIV, 1953, str. 11, 29—97. Prevod v *La psychanalyse*, zvezek 5, str. 21—41, P. U. F.

Jacques-Alain Miller

## O NAUKU PSIHOZ

V skladu s predpisom tega srečanja bo moj nastop kratek.\* Kratek bo tudi zato, ker meri na eno točko, na eno samo, pretanjeno, izginjajočo, neznatno vendar tudi ekstremno točko: na samo ost, kjer se odigrava — kjer se razkriva tisto, kar bi lahko upravičeno imenovali psihoanalitično izkustvo psihoze. In kratkost, če že ne celo ihtavost, ne pristaja slabo temu, kar velja tukaj prikazati.

Svoj razmislek bom vpeljal z nekim vprašanjem: ko nam Lacan kot primer svobodnega človeka ponudi norca, ali gre pri tem le za neokusno, nečloveško, zares peklensko duhovito domisljico? Zakaj kdo je praktično bolj nesvoboden kot duševni bolnik, ki — če ni nekako s strani vključen v družbeno življenje — ne sme prosto tekati okoli, razen če ni odet v kak kemični prisilni jopič? Ime govori samo zase. Ali ni imeti ga za svobodnega preprosto zasmehovanje? In mar ni potrebno tega razumeti kot neumestno muho, ki lahko pride iz ust samo tistemu, ki je razbil vse vezi človeškega bratstva?

Pravim, da ne. In če te trditve, da je norec svoboden človek, ne razumemo kot to, kar je, namreč prav kot aksiom psihoanalitičnega izkustva psihoze, nam bo ta za vselej ostala zakrita. Ali se ne bi morali prej ozavesti, da se je naš strukturalizem zvedel na nekakšno vnovično pogrevanje mehanizmov — pa najsi bo to mehanizem označevalca —, če smo danes postali gluhi za bistveno razsežnost tistega, kar je artikulirano v izreku, da je norec svoboden človek? Mar mislimo, da smo o kavzalnosti psihoze povedali vse, če že formule, ki

---

\* Besedilo predavanja, ki ga je imel Miller leta 1987 na jesenskem zasedanju École de la Cause Freudienne o psihoanalitičnem izkustvu psihoze.

smo jih prevzeli od Lacana, poženemo v tek kot gole mehanizme — formule, kot so neuspeh očetovske metafore, izključitev Imena-Očeta in cela vrsta drugih, ki smo si jih v njegovem tekstu zopet priklicali v spomin? Lacan sam ni bil tega mnenja, saj še v letu 1967, torej deset let po svojem delu »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, pravi: »Norec je svoboden človek.«

Če tako pogosto navajamo Lacanove izreke, mar tega ne počnemo zato, ker bi radi prikrili presenečenje, ki nam ga vzbuja, ali pa ker bi se radi svečano spomnili nanj. In če to presenečenje še ni usahnilo pod vplivom našega motoviljenja, potem nemara še imamo kako možnost, da se česa naučimo.

Kdo lahko zase reče, da je na višini tega, kaj vsebuje v sebi dejstvo — na katerega tako često opozarjamo —, da Lacan še leta 1973 žalost in manijo, ki ju razvrsti drugo ob drugi, zvaaja na nič drugega kot na neko moralno strahopetnost? Ali pretiravam, če rečem, da vsakič, ko navedemo te iz *Télévision* povzete Lacanove stavke, v nas ostane občutek nekega globokega nerazumevanja, neke pojmovne nemoči — nemoči, ki pa morda podaja natančno merilo konsekvencnosti, ki jo je za nas dosegla tako teorija kot tudi praksa psihoanalize? Ne mislite, da s tem koga kritiziram, tudi nase naslavljam to opozorilo, opozorilo, ki se ujema z Lacanovim, in sicer v točki, da se zanj psihoza vpisuje v okvir dolžnosti prave besede (le *devoir de bien dire*), se pravi v register etike. Če psihoze ne vnesemo v register etike, se mi zdi nemogoče lotiti se izkustva psihoze s tiste strani, ki je Lacanova in ki ni nič manj kot premišljevanje mišljenja, zakaj »mišljenje se odvija le po etični poti«. Vendar sama beseda etika zopet spada k tistim, ki jih radi razvrednotimo, da bi v tem, za kar gre, zadušili tisto, kar bi bilo potrebno povzdigniti. In morda se bomo temu približali, če bo v tej dvorani zadonela beseda svoboda. Prav res, svoboda v psihozi!

Zame ni nobenega dvoma, da Lacanu strukturalna razdelava izključitve kot bistvenega pogoja psihoze, ki jo je izpeljal v letu 1958, nikoli ni odtujila teze, ki jo je postavil v svojem »Predavanju o psihični kavzalnosti« in ki se je leta 1967 zopet pojavila v njegovem govoru ter leta 1973 v njegovem spisu. Prav teza o svobodi v psihozi je bila tista, ki je, tako se mi zdi, edina sposobna razlikovati nevrološke bolezni od prave psihoze. In če teoretik Henri Ey to spregleda, pa mora klinik v njem vendarle narediti prostor za ta razloček, s tem da za specifični kriterij psihoze postavi reakcijo osebnosti. Če opominjam na to referenco, za katero se nemara zdi,

da prihaja iz daljne preteklosti, potem počnem to zaradi tega, ker debata »Ey in Lacan« ni bila nikoli zaključena, ker se dandanes nadaljuje in ker smo mi poklicani, da v njej kot analitiki zagovarjamo svojo pozicijo proti tistim nasprotnikom, ki imajo več prihodnosti kot organski dinamiki, kajti gre za praktike molekularne biologije, ki s svoje strani z vso pravico izhaja iz diskurza znanosti in ne iz kake hermafroditske ideologije. Če je lahko Lacan pred štiridesetimi leti v teoriji Henrija Eya navkljub temu, da gre za križanca dinamične psihologije, gestaltpsihologije in jacksonizma, razbral nek temeljni mehanizem, ki izhaja iz predsodka, ki v materiji vidi kartezijansko razsežnost, mehanizem, ki »konec koncev vselej počiva na molekularni interakciji v razsežnostnem modusu partes extra partes« — če je torej Lacan Eya lahko zvedel na nekakšen kartezijanski mehanizem, mar ni tedaj res, da lahko mukotrpne elaborate kakega Changeuxa, ki se je razpoznal v naslovu »nevronalni človek«, ki sem mu ga posodil, z vso pravico vnesemo v isto vrsto in ga tako pripravimo do pripoznanja njegove sorodnosti s »človekom strojem«. Toda čemu to, če pa temu obnovljenemu nevronalnemu človeku od la Mettrieja ne znamo zoperstaviti nič drugega kot nekakšnega označevalskega človeka stroja? Nič ne bi bilo bolj oddaljeno od lacanovske usmeritve. In v istem času, ko Lacan identifikacijo postavi prav za samo psihično kavzalnost — vsekakor jo v tem obdobju zvaja na razrešujoči proces imaga in še ne na učinkovanje označevalca —, pravi, da je norost najbolj zvesta spremljevalka svobode.

Videti je, da ponavljamo, kakor to počne Lacan, ko navaja sama sebe, da brez norosti ne le da ni mogoče razumeti človekove biti, temveč to tudi ne bi bila človekova bit, »če ne bi v sebi nosila norosti kot mejo svoje svobode«. A kakšno veljavo ima ta razlaga, če se ne upošteva teze, na kateri sloni, namreč, da ni nobena identifikacija učinkovita, da ni nobena poteza, nobeno znamenje na subjektu operativno brez neke odločitve biti. Mar je treba to odločitev biti zanemariti pod pretvezo, da je, po Lacanovih besedah, neutemeljiva? Pa saj nam izkustvo analize vendar ne pove ničesar, če nas ne pouči, da te odločitve ne more nič nadomestiti.

Bi to neutemeljivo odločitev biti razpoznali bolje, če bi ji znova dali že obrabljeno ime, ki ga ima med nami: subjektivacija? Toda ali nam ta beseda čisto ne služi za to, da psihotiku zavrnamo vsako pretenzijo po odločitvi biti — medtem ko, nasprotno, zavrnitev obče veljavnih identifikacij ravno v psihozi vendar toliko očitneje po-



kaže, kakšen pomen ima pri tistem, ki se odloča, subjektivna pozicija biti? Ravno zato, ker identifikacije niso nič, če niso privlačne, je norost nekaj drznega, prav drznost svobode. Zakaj norost je v tem, da se človek osvobodi privlačnosti identifikacij, ki imajo masoven učinek, in pusti drznosti norosti, da ga »zapelje v skušnjavo« — beseda izvira od Lacana.

Smo zaradi svojega strukturalizma postali tako zelo mehanistični, da smo izključitev nekega označevalca zdaj pripravljene pripoznati kot izvorno in nepogojeno danost, ne da bi pri tem več opazili, da stoji ta izključitev v vzajemnem odnosu z neko odločitvijo biti, se pravi z neko subjektivno pozicijo subjekta? Bojim se, da je temu tako — če pomislim na to, koliko prepričevanja je bilo potrebno mobilizirati, da se psihotiku, po navadi iz naše skupine, ne bi odreklo statusa subjekta.

Neutemeljivost odločitve pa je vendarle kompatibilna z bistvenim momentom izključitve. In mar se to ne sliši natanko enako kot tisto, kar pove Freud o izvorni identifikaciji, tisti, ki je izmed vseh identifikacij najbolj privlačna, najbolj neutemljiva, namreč identifikaciji z očetom v njeni prvi obliki? Debatati o norosti je uspelo do te mere otopeti formulo izključitve, da v njej ne moremo več razbrati tega, da analitično ni misljiva brez upoštevanja subjektivne pozicije. In lahko bi se celo vprašali, ali ne bi nemara v naši rabi znova obudili izraz »zavržba«, ki ga Lacan nikakor ni opustil in se vselej znova pojavlja pod njegovim peresom, vsakič natanko tedaj, ko poudarja pozicijo biti v psihozi.

Govoril sem o »neutemljivi odločitvi biti« v njegovem »Predavanju o psihični kavzalnosti« — izraz, ki se v tem besedilu večkrat ponovi, na primer, ko omenja« nedojemljivo soglasje svobode —, vendar pa nič manj navzoč tudi v samem osrčju njegovega spisa »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«. Gotovo, Lacan potegne zaključek, da je izvorna izključitev tista, ki obvladuje vprašanje psihoze, vendar jo še vedno obdrži kot problem; in ko v njegovih »Spisih« odpremo strani 114—115, ugotovimo, da — brž ko izvorno izključitev zajame kot problem — vpelje to zavržbo očetovske prevare. S tem je narejeno dovolj, da ni mogoče dvomiti: psihoza si — vsaj zanj — še prav posebej zasluži, da se jo vnese v register etike, in lahko bi vzbudili dvom pri tistih, ki bi menili, da bi bilo treba teorijo analitičnega izkustva psihoze reducirati na možno ali nemožno inverzibilnost izključitve, njeno prakso pa na nekakšno kirurško presajevanje, medtem ko gre v psihozi za razvitje

subjektivne pozicije biti, ki lahko v določenih okoliščinah postavi pod vprašaj tisto, kar psihoanaliza skriva v sebi ravno kot prevaro — logično prevaro, prevaro subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, ki pa se podvoji, ko se le-ta odene v očetove cape, ki jih ne bi potreboval. Vsekakor je to tisto, kar skriva v sebi izkustvo psihoz, ki je Lacana poučilo do te mere, da je bil primoran lotiti se poskusa, da odpre tisto, čemur se je v osrčju spisa »O vprašanju . . .« dejansko še odpovedal — to je tisto slavno »nemara preuranjeno« —, namreč, da odpre pot onstran Freuda.

Tukaj ne mislimo peti hvalnice psihozi, še manj svobodi. To namreč ni obvezna analitika, temveč lahkomišelnežev, ki dobro vedo, da je norost zavržba nezavednega, se pravi zavržba diskurza gospodarja kot prevare — v tem je puntarska, celo revolucionarna —, pravim jim lahkomišelneži, ker v psihotiku ne razpoznajo gospodarja, ki ga tekorekoč uteleša ali ga rodi — ko pa je vendar paranoik tu zato, da jih pouči o tem.

»Človek je rojen svoboden, in glej, povsod leži v verigah.« To je svetu zalučal tisti, ki je nato postal »samotni sprehajalec«. Analitik, ki ni samotni sprehajalec, temveč sedi sredi družbe, lahko zopet pograbi te besede le, če jih spremeni na tale način: človek je rojen v verigah, v verigah označevalca, in glej, povsod leži v verigah — z izjemo dejanskega duševnega bolnika, ki je zavrzel očetovo zavezanje, vendar za ceno svoje duše, še celo oblike svojega telesa. Užitka ni hotel zamenjati za označevalca očeta in zatu mu je užitek ostal intimen, medtem ko je bil zanj označevalec očeta izključen. Od tu naprej svoboda dejansko je njegova usoda, saj vzroka svoje želje ni postavil v Drugega. Ali je vedel, da bo s tem po logični poti posvečen v ljubljenca Drugega in da ga bo ta do nadležnosti zasledoval s svojo vsiljivostjo.

Kot tak, kot psihotičen, subjekt, tudi če včasih kaj terja, ne postavlja nobene zahteve, kajti da bi lahko postavil zahtevo, bi moral pristati na to, da bi bil objekt iztrgan in dejansko predan Drujemu. »Zahteva je modalna« pomeni, da vselej vsebuje zanikanje — zahteva se lahko samo na podlagi potlačitve in le pod tem pogojem lahko kdo sliši analitika reči: »Ne bi me iskali, ko me ne bi bil že našel, kajti jaz sem ti ekstimen in s tem, da pozabljaš, da sem tukaj, hlepiš po meni«.

Nasprotno pa pri izključitvi ni modalnosti, temveč je tako kot razlaga, apofantična: nekaj je tu ali pa ni, vendar ne nekoliko ali nemara ali pozneje.

»Moralna strahopetnost«, Lacan je ne pripiše psihozi temveč maniji, v vrsti, ki jo tvori skupaj z žalovanjem — strahopetnost pred označevalcem, ki je, natanko vzeto, odstranjen — siderne vrvi so odvržene in vezi so popuščene. A če je izraz »strahopetnost« pritegnil nase pozornost, potem bomo mi potegnili na plano izraz »pogum« in z njim označili tisto konstrukcijo blodnje, ki tam v svojem prizadevanju poskuša s pravo besedo *par excellence* — z občutkom dolžnosti. Psihoza kot poskus rigoroznosti nikakor ni moralna strahopetnost. In prav njej, njenim najodličnejšim predstavnikom, Cantorju ali Joyceu, se moramo zahvaliti za najbolj dragocene orise fantazme.

Se celo več: vsaka logika stoji v vzajemnem odnosu do neke izključitve. Korak izključitve kot zavržbe privlačnosti identifikacij je brez dvoma pogoj za vsako iznajdbo gotove vednosti, ki se jo da preveriti v realnem.

V tem oziru se mi zdi, da pelje pot, ki jo je za obravnavo psihoze nakazal Lacan, skozi to pri Schreberju osrednjo potezo, potezo stvarjenja — in nenazadnje je iznajdba vednosti zgolj ena od rubrik stvarjenja. Problematika obravnave se ne izčrpa v aporiji tako imenovane inverzije, ki se zna hitro izteči v aporije vzpostavitve nekega okvirja in presajevanja, kolikor se ne menimo za izbiro psihoze — dejansko se lahko ne menimo zanjo, vendar ne v psihoanalitičnem izkustvu psihoz. Zato se mi zdi povsem razumljivo, da je Lacan od samega začetka svojega ukvarjanja s psihozo problematiko inverzije zamenjal s problematiko prevoja (*rebroussement*), to je tistega prevoja, ki pelje simptom do njegove prevojne točke, tja, kjer lahko cvetijo učinki stvarjenja. In na tem mestu se v njegov seminar vključi nek Joyce, za katerega ne moremo ravno reči, da se je v svojem odnosu do govornice odlikoval s kakršnokoli strahopetnostjo.

Na poti tega prevoja se lahko pripeti, da se subjekt pusti zapejljati kaki identifikaciji, ki je združljiva z identifikacijo njegovih bližnjikov. V tem primeru se bo lahko imel za srečnega.

No, kako pa se ga spremlja na tej poti. Kot priča? Kot tajnik? Kot asistent? Kot sopotnik? Recimo, da se ga spremlja predvsem kot bližnjik. In če gre to stvarjenje tako daleč, da postane analitik odjemalec — kakor je včeraj omenila Colette Soler —, vidim v tem le do skrajnosti prignano logiko.

Tukaj zaključujem s tem ponovnim razmislekom psihoze med svobodo in logiko, brez katerega, tako se mi zdi, diferencirana klinika psihoze ne bi bila več kot nekakšna zoologija.

Prevedel Zdravko Kobe

## BOG TRANSVESTITOV

V eni izmed *case studies*, ki jih najdemo v znamenitih *Hipokrat-skih spisih*, natančneje, v spisu z naslovom *O zraku, vodi in kraju*, beremo naslednjo razlago nenavadne bolezni, imenovane *anandria*, kar dobesedno pomeni nemožatost oziroma pomanjkanje moškosti, ki je zelo razširjena pri Skitih, tj. pri nomadskem ljudstvu, ki je živelo nekje v okolici nekdanjega Maiotskega jezera oziroma današnjega Azovskega morja.<sup>1</sup> Avtor — ni mogoče reči, ali gre res za Hipokrata ali pa za katerega izmed njegovih učencev — najprej ugotavlja, da je med Skiti veliko število moških podobnih evnuhom, skopljenecem, rezancem, torej impotentnih; impotentni Skiti — praviloma gre za premožne in nikoli za revne Skite — so celo transvestiti, saj se odevajo v ženska oblačila, se obnašajo in govorijo kot ženske. Sami Skiti to bolezen razlagajo kot božjo kazen: sklepajo namreč, da so se tako ali drugače pregrešili zoper bogove. Po njihovem prepričanju gre torej za bolezen nadnaravnega, božjega izvora.<sup>2</sup>

Ob tem avtorjevo pozornost pritegne dejstvo, ki je na ozadju njihove interpretacije impotence kot božje kazni videti paradokсно, namreč dejstvo, da za to boleznijo praviloma bolehajo premožni

<sup>1</sup> *Aër.* 22; Hippocrates, I, Loeb Classical Library, London 1948, str. 126—130; *Hippocratic Writings*, Penguin, Harmondsworth 1983, str. 165—167.

<sup>2</sup> O tako imenovani »ženski bolezni« (*théleia nousos*) pri Skitih poroča tudi Herodot v svojih *Zgodbah* (Hdt. I. 105): s to boleznijo naj bi Afroditina kaznovala tiste Skite, ki so oplenili njeno svetišče v Askalonu, in njihove potomce (*Zgodbe*, prevedel A. Sovrè, DZS, Ljubljana 1953, I, str. 98); Aristotel pa nekje (*EN* 1150 b 14) omenja dedno »mehkužnost« (*malakia*) skitskih kraljev (*Nikomahova etika*, prevedel K. Gantar, CZ, Ljubljana 1964, str. 249).

Skiti, revni pa ne. Zakaj je to dejstvo v očeh hipokratskega zdravnika videti paradokсно? Če je impotenca res božja kazen, zakaj so potem impotentni prav premožni Skiti, se pravi tisti, ki bogovom pogosto darujejo, ker jim pač imajo kaj darovati? Mar ne bi bilo povsem utemeljeno pričakovati, da bodo impotentni prav revni Skiti, se pravi tisti, ki bogovom nimajo česa darovati in se celo pritožujejo nad njimi — če seveda drži, da se bogovi čaščenja veselijo in so zato ljudem naklonjeni? Prav nepremožni in ne premožni so tisti, ki bi morali biti kaznovani za tovrstne grehe pri božičastju, sklepa avtor.

Očitna inkonsistentnost v ravnanju bogov hipokratskega zdravnika utrjuje v prepričanju, da ta bolezen — nič bolj kot katerakoli druga — pač ne more biti božjega izvora. Temeljna misel hipokratske medicine je namreč v tem, da ima vsaka bolezen svoj naravni vzrok. Materialistična drža hipokratskih zdravnikov, ki se zrcali v zavrnitvi nadnaravnega izvora bolezni, je po svoje presenetljiva. Hipokratska medicina bi bila nemara primerljiva le še s predsokratsko *mainstream* filozofijo. Hipokratiki bi bili nemara lahko celo bolj subverzivni od samih predsokratikov: medtem ko ima naš avtor tako rekoč ironičen odnos do bogov, do vpletenosti nadnaravnih dejavnikov v nastanek bolezni, pa je bilo še za Talesa, prvega jonskega materialista, *pánta plére theón*, vse polno bogov.<sup>3</sup>

Sam hipokratski zdravnik vzrok impotence pojasnjuje takole: kaj še lahko pomeni dejstvo, da je nek Skit premožen, drugi pa reven — razen tega, da lahko prvi bogovom daruje več kot drugi? Ker so Skiti nomadsko ljudstvo, ki se seli iz kraja v kraj, je seveda razumljivo, da imajo premožni Skiti v lasti konje, revni pa najbrž ne in morajo zato hoditi peš. Vzrok impotence bi bilo potemtakem moč povezati prav z dolgotrajno ježo — ta namreč premožne Skite od revnih razdvaja na enak način kot bogočastje —, ki jo navadno spremljajo otrplost kolkov, protin in krčne žile. Skiti se skušajo nevšečnosti, ki spremljajo dolgotrajno ježo, otresti s puščanjem krvi, in sicer tako, da zarežejo v žilici, ki potekata za ušesi. Krvavitvi sledi slabost in tej dolgotrajen spanec — ko pa se zbudijo, so teh nevšečnosti nekateri sicer ozdravljeni in nekateri ne, vsi pa so si nakopali novo nevšečnost, namreč impotenco. Sami sklepajo, da so se pregrešili zoper bogove, hipokratski zdravnik pa, da so prav z rezom nehote prekinili semenovod, ki naj bi potekal za ušesi, in s

<sup>3</sup> A. Sovrè, *Predsokratiki*, SM, Ljubljana 1946, str. 32; prim. Platon, *Zakoni*, prevedel J. Košar, Maribor 1982, str. 363.

tem povzročili impotenco. Prav to in nič drugega je vzrok temu, da so impotentni samo premožni Skiti, revni pa ne. Ker revni Skiti ne jezdijo, ker jih torej ne pestijo otrplost kolkov, protin in krčne žile in ker potemtakem nimajo nobenega razloga za tovrsten kirurški poseg, je razumljivo, da težav s spolno močjo pač ne morejo imeti.<sup>4</sup>

Tako o Bogu in impotenci sodi hipokratski zdravnik. Nas pa zdaj zanima nekaj drugega, namreč to, kako o Bogu sodijo tisti Skiti, ki po več neuspehlih poskusih spolne združitve ugotovijo, da so impotentni in ki si zdaj — prej kot s pretresom svoje bogaboječe drže — belijo glavo z vprašanjem, s čim so se pregrešili zoper Boga, da jih je kaznoval z nemožatostjo. Zanima nas torej to, kako je Bog videti v očeh tistih Skitov, ki kljub očitni inkonsistentnosti v ravnanju Boga niso privzeli zdravnikove ateistične drže, pač pa so se s svojo nemožatostjo sprijaznili, se odeli v ženska oblačila in se začeli obnašati kot ženske — z eno besedo, to, kako je Bog videti v očeh transvestitov?

Transvestiti se pred obličjem Boga nahajajo v precej nevzdržni situaciji — ta situacija pa je dvakrat nevzdržna. Prvič je nevzdržna zato, ker jim Bog kljub dejstvu, da ga častijo, ni naklonjen: sami si namreč skušajo z bogatimi darovi pridobiti njegovo naklonjenost, on pa jim očitno ni naklonjen, saj bolehajo za boleznijo, ki jo povzroča prav on sam. In drugič zato, ker je Bog v svojem ravnanju videti neizprosni, neuklonljiv: za nemožatostjo namreč bolehajo prav vsi bogaboječi Skiti, in samo bogaboječi Skiti — med tistimi, ki Bogu nimajo česa darovati in bogočastje zanemarjajo, med tistimi, ki se obenem pritožujejo nad njim, med tistimi, ki bi po besedah hipokratskega zdravnika *moral*i biti kaznovani za tovrstne grehe pri bogočastju, z eno besedo, med brezbožci, pa ni nikogar, ki bi bil impotenten.

---

<sup>4</sup> S problemom impotence pri Skitih se spoprijemajo naslednje razprave: L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, Vrin, Pariz 1953, str. 254—255; A. Thivel, 'Le «divin» dans la Collection hippocratique', *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Brill, Leiden 1975 str. 68—70; J. Pigeaud, 'L'anandrie des Scythes', *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, Droz, Ženeva 1983, str. 49—51; G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*, CUP, Cambridge 1984, str. 28 in 31. Pozornost naštetih avtorjev v prvi vrsti velja sami zdravnikovi argumentaciji ob zavrnitvi nadnaravnega, božjega izvora bolezni — tako, denimo, G. E. R. Lloyd v zdravnikovem obrazcu sklepanja prepozna modus tollens *avant la lettre*, itn. —, se pravi njegovi ateistični drži, in ne bogaboječi drži nemožatih Skitov.

Da bi jasneje uvideli nevzdržno situacijo, v kateri se — pred obličjem Boga — nahajajo nemožati Skiti, si oglejmo še nek drug podoben primer, namreč primer, ki ga navaja Spinoza v znamenitem *Dodatku* k I. knjigi *Etike*. Ob tem morda ne bo odveč opozoriti na naslednje: medtem ko imamo sami opraviti s partikularnim sklepom, do katerega se je ob nekem povsem določenem pojavu, ob nemožatosti, dokopalo neko izbrano pogansko ljudstvo, pa gre Spinozi v prvi vrsti za splošen obrazec sklepanja, ki so ga ob analognih pojavih, ob »hudih urah, potresih, boleznih« itn., razvili pogani, deloma pa prevzeli tudi kristjani. Kar nas ob tem zanima, je to, zakaj sklepanja samih Skitov ne bi bilo mogoče vpeti v Spinozov splošni obrazec.

Spinozi gre v *Dodatku* za to, da bi pokazal, kako se nikoli ne moremo dokopati do spoznanja o tem, kakšne namene ima Bog, kakšni cilji usmerjajo njegovo delovanje. Spinoza se dejstvu, da božjih namenov in ciljev njegovega delovanja ne moremo spoznati, kajpada ne čudi — če nam ostajajo prikriti, če so v naših očeh neizsledni, je temu tako enostavno zato, ker Bog pač nima nikakršnih namenov, ker si pač ne postavlja nikakršnih ciljev itn. Spinozo ob primeru, ki ga povzemamo, zanima sama geneza prepričanja — in sicer prepričanja, ki je v njegovih očeh zmotno —, da so namreč božji nameni nedoumljivi. Zanima ga torej, kako so se pogani dokopali do prepričanja, ki ga Pavlovo *Pismo Rimljanom* povzema takole: »O globočina bogastva in modrosti in vednosti božje! Kako nedoumljive so njegove sodbe in neizsledna njegova pota!«<sup>5</sup>

Nastanek tovrstnega prepričanja Spinoza utemeljuje s finalističnimi oziroma smotnostnimi razlagami. Ker ljudje sami vselej delujemo zavoljo nekega namena, ker naše delovanje vselej usmerjajo določeni cilji, si zato navadno domišljamo, da tudi Bog ravna tako, da ima torej neke namene, da njegovo delovanje usmerjajo določeni cilji. Tako se v nas zakorenini predsodek, da Bog ničesar ne stori zaman. Tovrstna finalistična razlaga pa se praviloma mora izteči v prepričanje o nedoumljivosti božjih namenov — in sicer tisti trenutek, ko odpove, spodleti. Namreč zakaj?

Po Spinozi namreč ljudje v naravi »med tolikanj koristnimi stvarmi« odkrijejo tudi celo vrsto »škodljivih«, kot so »hude ure, potresi, bolezni«<sup>6</sup> itn. Zastavek njihove finalistične razlage koristnih in škodljivih stvari je v tem: koristne stvari so bile ustvarjene eno-

<sup>5</sup> *Rimlj* 11, 33.

<sup>6</sup> Spinoza, *Etika*, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1963, str. 127.



stavno zato, ker so koristne in dobre, do hudih ur, potresov in bolezni pa domnevno prihaja »zaradi tega, ker se bogovi jeze nad krivicami, ki da so jim jih prizadejali ljudje, ali nad grehi, ki da so jih zagrešili pri bogočastju«. <sup>7</sup> Če so bile koristne stvari ustvarjene v prid ljudem, torej z namenom, da bi bogovi »ljudi navezali nase in da bi jim ljudje izkazovali najvišje časti«, <sup>8</sup> pa so škodljive stvari razumljene kot kazen za krivice, ki jih ljudje prizadenemo bogovom, oziroma za grehe, ki jih zagrešimo pri bogočastju.

Ta finalistična razlaga je kajpada morala spodleteti tisti trenutek, ko so ljudje uvideli, »da doleti škoda ali korist bogaboječe ljudi prav tako kot brezbožce«, <sup>9</sup> se pravi tisti trenutek, ko so uvideli, da se koristne in škodljive stvari ne pojavljajo v skladu s predpostavljenimi pravili občevanja med ljudmi in bogovi, tj. koristne pri bogaboječih in škodljive pri brezbožcih, pač pa ene in druge tako pri prvih kot pri drugih — z eno besedo, takrat, ko so uvideli, da kot naklonjenost bogov ne obide brezbožcev, tako tudi njihova jeza oziroma nenaklonjenost ne prizanaša bogaboječim. Finalistična razlaga koristnih in škodljivih stvari je torej nujno spodletela takrat, ko so uvideli, da so tako koristne stvari kot tudi »hude ure, potresi, bolezni« itn. *lawless* pojavi.

In ta trenutek imajo po Spinozi dve možnosti: prva je v tem, da se otresejo »zakoreninjenega predsodka«, <sup>10</sup> da Bog sploh ima kakšne namene in mu jih potemtakem odrečejo — nagrajevanje oziroma kaznovanje je pač zgubilo svoj smisel, ker koristne oziroma škodljive stvari, kot *lawless* pojavi, ne zrcalijo več nikakršne naklonjenosti oziroma nenaklonjenosti —, druga pa v tem, da ugotovijo, kot pravi Spinoza, »da sodbe bogov daleč prekašajo človeško dojemljivost«. <sup>11</sup> Soočeni s to alternativo, so se pogani odločili za drugo možnost, torej v prid nedoumljivosti božjih namenov in ne v prid njihovi odsotnosti, pravi Spinoza.

V čem je razlika med situacijo, v kateri se — pred obličjem Boga — nahajajo poganska ljudstva, ki jih opisuje Spinoza, in situacijo, v kateri se nahajajo Skiti? Z drugimi besedami, zakaj Skiti svojega položaja pred obličjem Boga ne morejo reflektirati na enak način kot Spinozova poganska ljudstva? Kaj je tisto, kar jim otežuje in

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 127—128.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 128.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

tako rekoč onemogoča, da bi se dokopali do istega sklepa kot Spinozovi pogani?

Ker so v očeh Spinozovih poganov »hude ure, potresi, bolezni« itn. *lawless* pojavi, je ravnanje Boga v najslabšem primeru videti svojeglavo, muhasto. Na osnovi tovrstnega ravnanja Boga pogani sklepajo, da so njegovi nameni — ker mu jih pač niso pripravljene odreči — nedoumljivi.

Kar pa nemožatim Skitom, transvestitom tak sklep otežuje in tako rekoč onemogoča, je prav dejstvo, da je nemožatost v njihovih očeh — za razliko od »hudih ur, potresov, bolezni« itn., ki v očeh Spinozovih poganov veljajo za *lawless* pojave — *lawlike* pojav: za nemožatostjo namreč bolehajo prav vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti, med brezbožnimi Skiti pa ni nikogar, ki bi bil impotenten. Na osnovi tovrstnega ravnanja Boga pa se transvestiti pač ne morejo dokopati do sklepa o nedoumljivosti njegovih namenov. Če Bog ničesar ne stori zama, potem njegovi nameni z nemožatostjo v očeh transvestitov nikakor ne morejo biti nedoumljivi, pač pa zlobni, nizkotni, umazani. Da bi se transvestiti na osnovi prepričanja o božji etiologiji impotence lahko dokopali do sklepa o nedoumljivosti božjih namenov, bi pač morali imeti opraviti s sporadično boleznijo, se pravi z boleznijo, ki bi se pojavljala občasno, neredno, tu in tam, med revnimi in premožnimi oziroma med brezbožci in bogaboječimi — z eno besedo, morali bi imeti opraviti z *lawless* in ne z *lawlike* pojavom. Samo v tem primeru bi bilo ravnanje Boga v očeh transvestitov videti svojeglavo, muhasto, njegovi nameni z nemožatostjo nedoumljivi in njegova pota neizsledna.

Ravnanje Boga torej tako v očeh Spinozovih poganov kot v očeh nemožatih Skitov, transvestitov odstopa od predpostavljenih pravil igre — ta bi namreč od njega terjala, da bi škodljive stvari, se pravi »hude ure, potresi, bolezni« itn. na eni strani in nemožatost na drugi, doletele prav brezbožce, bogaboječim pa prizanesle —, a medtem ko je Bog v primeru »hudih ur, potresov, bolezni« itn., ki doletijo tako brezbožce kot bogaboječe, v svojem odstopanju videti zgolj inkonsistenten, pa je v primeru nemožatosti, za katero bolehajo prav vsi bogaboječi, brezbožci pa sploh ne, v njegovem ravnanju mogoče prepoznati nek neugrešljiv obrazec. Če namreč v nobenem od obeh primerov ni mogoče uzreti *lawlike* ravnanja v skladu s predpostavljenimi pravili, če je vse, kar lahko prepoznamo, zgolj odstopanje od pravil, in če je to odstopanje v prvem primeru videti *lawless*, pa

je v drugem videti *lawlike*. Če Bog Spinozovih poganov s svojim *lawless* odstopanjem od pravil le-ta zgolj krši in s tem razveljavlja, pa Bog nemožatih Skitov, transvestitov s svojim *lawlike* odstopanjem tako rekoč vpeljuje neka nova, drugačna pravila.

Ali ni torej videti, kot da imamo pri Skitih opraviti z nekim paradoksnim božanstvom? Z božanstvom, v očeh katerega bogočastje ni nekaj, s čimer bi si pridobili njegovo naklonjenost? Z božanstvom, v očeh katerega zanemarjanje bogočastja ali celo brezboštvo ni nekaj, kar bi bilo treba kaznovati? Ali ni torej Bog v očeh nemožatih Skitov, transvestitov videti skrajno perverzen, saj tisto, kar imajo sami za vrlino, tako rekoč kaznuje, tisto, kar imajo za greh, pa tako rekoč nagrajuje? Videti je namreč, da je bogaboječim nenaklonjen, brezbožcem pa naklonjen: medtem ko je prve obsodil na nemožatost in jih tako rekoč spremenil v ženske, pa je druge obdaroval z nezmanjšano spolno močjo. Ali ni torej v njegovih očeh prav bogočastje greh, brezboštvo pa vrlina?

Novo razsežnost v rekonstrukcijo bogaboječe držе nemožatih Skitov vnese Thivelova interpretacija, po kateri nemožatost ni *tò páthos*, bolezen, kot zmotno domneva hipokratski zdravnik, pač pa rezultat obredne kastracije.<sup>12</sup> Po tej interpretaciji bi torej Skiti s takšnim ali drugačnim rezom — prav gotovo ne z rezom za ušesi — nemožatost povzročali namenoma, še vedno pa bi jo imeli za božjo kazen, natančneje, za kazen, ki jo namesto Boga izvršijo sami. Zdaj torej nemožatost ni več nekaj, kar bi na vsem lepem opazili in se nato začeli spraševati, kaj smo zagrešili, da nas je Bog kaznoval na ta način, pač pa nekaj, kar namenoma povzročimo sami, ko pač uvidimo, da smo si z nekim svojim dejanjem takšno kazen zaslužili. Na ozadju te interpretacije pa si nemožatega Skita enostavno ni več mogoče predstavljati kot nekoga, ki si beli glavo z vprašanjem, ali se sploh je — in če se je, s čim se je — pregrešil zoper Boga: nekdo, ki je pripravljen vzeti nase breme tako drastične kazni in jo celo sam izvršiti namesto Boga, pač mora vedeti, da nima povsem čistih rok — in s čim si jih je umazal.

Torej prav vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti se z nekim svojim dejanjem pregrešijo zoper Boga — in obenem vedo, da so se prav s tem dejanjem pregrešili zoper Boga.

V čem je univerzalna krivda nemožatih Skitov? V čem je njihov greh? Ker greh sam ostaja zavit v skrivnost, ker je vse, kar nam je

<sup>12</sup> A. Thivel, 'Le «divin» dans la Collection hippocratique', *op. cit.*, str. 69.

dostopno, zgolj *kazen* za ta greh, pogledjmo, kaj je moč o njem reči na osnovi same kazni.

*Prvič.* Ker so kaznovani vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti, to najbrž pomeni, da tudi grešijo prav vsi bogaboječi Skiti brez izjeme in samo bogaboječi Skiti. Torej univerzalnost kazni pomeni univerzalnost greha: kot je kazen omejena izključno na univerzum bogaboječih Skitov, znotraj tega univerzuma pa prizadene vse njegove pripadnike, tako je najbrž tudi greh omejen izključno na univerzum bogaboječih Skitov, znotraj tega univerzuma pa ga napravijo vsi brez izjeme. Že sama ekskluzivnost univerzuma oziroma množice kaznovanih dovolj zgovorno priča o tem, da imamo opraviti z nekim paradoksnim grehom — namreč z grehom, ki ga zagrešijo bogaboječi, brezbožci pa ne, z nečim, česar so krivi bogaboječi, brezbožci pa ne.

*Drugič.* Ker so vsi, ki so kaznovani, kaznovani z enako kaznijo, to najbrž pomeni, da so se vsi v enaki meri pregrešili zoper Boga in da imajo njihovi grehi v očeh Boga bržčas enako težo.

V očeh 'brezobzirnega skeptika' Filona — se pravi v očeh junaka Humovih *Dialogov o naravni religiji* — bi se vsi naštetih elementi povezali v enoznačen, nedvoumen odgovor na vprašanje, v čem je krivda nemožatih Skitov, v čem je njihov greh. Bog jih kaznuje prav zato, bi rekel Filon, ker ga častijo: kar je torej v njihovem ravnanju grešnega, je prav njihovo bogočastje samo.

V misli, da bi nam bil Bog lahko nenaklonjen kljub našim prošnjam, moledovanju, darovom in dobrikanju — oziroma natančneje, da bi nam bil lahko nenaklonjen prav zaradi tovrstnega čaščenja — ni namreč po Filonu nič nenavadnega, nič presenetljivega. Če bi Filon vedel za žalostno usodo nemožatih Skitov, bi najbrž rekel, da se le-ti od svojega Boga pač ne bi mogli nadejati česa drugega.

In kakšen je Bog Skitov? Kako si Skiti predstavljajo svoje božanstvo? Očitno je, da imamo pri Skitih opraviti z antropomorfnimi podobi Boga — torej z Bogom v človeški podobi, z Bogom, ki ga odlikujejo človeške strasti.

Problem je seveda v tem, kako naj vemo, katere človeške strasti so v očeh Skitov odlikovale tega Boga. Vsaj eno izmed le-teh, ki so mu jo Skiti brez dvoma morali pripisovati — brez te povsem določene strasti bi namreč prošnje, moledovanje, darovi in dobrikanje ostali neuslišani —, je mogoče izluščiti iz samega njihovega bogočastja. Skiti namreč Boga prosijo, moledujejo, mu prinašajo

darove in se mu dobrikajo prav z namenom, da bi si pridobili njegovo naklonjenost. Ker se sami tega veselijo, najbrž domnevajo, da bo tudi Bogu povšeči, če ravnaajo tako — in da jim bo to hvaležno vračal z naklonjenostjo. Toda prav s tovrstnim bogočastjem, s katerim si skušamo pridobiti njegovo naklonjenost, po Filonu dosežemo ravno nasproten učinek — nakopljemo si njegovo nenaklonjenost, jezo, prezir itn. Še več, reči bi bilo moč celo to: četudi nas je doslej pustil pri miru, bi nas od tega trenutka naprej preziral.

Katero strast v Bogu predpostavlja tovrstno bogočastje? Po Filonu tovrstno bogočastje, se pravi prošnje, moledovanje, darovi in dobrikanje, v Bogu predpostavlja neko željo, namreč nenehno željo po hvaljenju, ta želja pa po Filonovem prepričanju velja za eno izmed najbolj umazanih, nizkotnih strasti. In ko enkrat tvegamo tako absurden korak, kot je ta, da rečemo, da Boga odlikuje tako zelo umazana, nizkotna strast, kot je nenehna želja po hvaljenju, moramo — če naj bomo v svoji drži konsistentni — napraviti še nek manj absurden korak in reči, da ga nemara odlikujejo tudi druge strasti, zlasti še, če so le-te manj umazane, manj nizkotne od tiste, ki jo predpostavlja naše vsakokratno bogočastje — in med njimi najbrž tudi prezir do nas samih in naših domnev.

Filon namreč držo zagovornikov antropomorfne podobe Boga razčleni takole: ta drža je, prvič, absurdna in, drugič, inkonsistentna. Absurdno je domnevati, pravi Filon, da Boga odlikujejo človeške strasti in med njimi tudi ena izmed najbolj nizkotnih, namreč *restless appetite for applause*, nenehna želja po hvaljenju. Zakaj je takšna domneva absurdna? Enostavno zato, ker gre za neko skrajno umazano, nizkotno človeško strast, ki se kot taka Bogu pač ne poda. Inkonsistentno pa je domnevati, nadaljuje Filon, da Boga odlikuje ta strast, ne pa tudi ostale, zlasti še *disregard to the opinions of creatures so much inferior*, prezir do domnev, ki nastajajo v glavah tako zelo manjvrednih bitij, kot smo ljudje.<sup>13</sup> Nepripravljenosti zagovornikov antropomorfne podobe Boga, da bi bili v svoji drži konsistentni, seveda ni težko razumeti: takšna drža bi namreč od njih terjala, da v Bogu projicirajo prezir do njih samih in njihovih lastnih domnev.

Kar torej hoče reči Filon, je to, da enostavno ni mogoče reči, da Boga odlikuje želja po hvaljenju, prezir do nas samih in naših dom-

---

<sup>13</sup> Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, izd. R. H. Popkin, Hackett, Indianapolis 1988, str. 88.

nev pa ne: če namreč drži, da je želja po hvaljenju bolj umazana, bolj nizkotna strast kot pa prezir do nas samih in naših domnev, potem kajpada tisti trenutek, ko smo mu pripisali prvo strast, nimamo več nobenega razloga za to, da bi mu drugo odrekli.

Ce se zdaj še čudimo, da nam Bog kljub prošnjam, moledovanju, darovom in dobrikanju ni naklonjen, moramo to pač pripisati svoji lastni inkonsistentni drži. Če bi bila naša drža konsistentna, če bi torej uvideli, da mu s tem, ko mu pripišemo željo po hvaljenju, vselej pripišemo tudi prezir do nas samih in naših domnev, potem bi pač morali vedeti, kaj je tisto, kar lahko od njega pričakujemo tisti trenutek, ko si skušamo njegovo naklonjenost pridobiti tako, da ga častimo — pač nenaklonjenost, jeza, prezir itn.

V tej perspektivi Bog enostavno ne more ravnati drugače, pač pa nas tako rekoč *mora* prezirati: če bi namreč na naše bogočastje odgovoril z naklonjenostjo, če bi torej naše prošnje, moledovanje, darove in dobrikanje uslišal, bi to pač pomenilo, da se je vdal nizkotnejši od dveh svojih strasti. Če nas prezira, je manj nizkoten, kot pa bi bil v primeru, če bi na naše bogočastje odgovoril z naklonjenostjo.

V Filonovih očeh bi torej nemožati Skiti, transvestiti utelešali držo konsistentnih zagovornikov antropomorfne podobe Boga. Pred obličjem Boga se namreč obnašajo tako, kot da je le-ta njihov *message* razumel, vzel dobesečno: prinašate mi darove, hvalite me, častite me — *torej od mene pričakujete prezir*. Preziram vas, *because you asked for it*, ker ste sami tako hoteli. Je torej samopohaba bogaboječih Skitov znamenje tega, da so njegov namen — doumeli?

V samih *Dialogih* ne more biti nobenega dvoma o tem, kaj bi bilo tisto, česar bi bili v očeh Boga Humovega filozofskega teizma krivi, da bi si zaslužili njegov prezir: kar bi namreč v nas preziral, bi bila prav naša domneva, da ga odlikujejo človeške strasti. Po-  
glejmo.

»Če bi se bil ta Bog dejansko voljan čutiti užaljenega zaradi pregreh in neumnosti nespametnih smrtnikov, ki so njegovo lastno delo, bi se zagotovo najslabše godilo prav pristašem najbolj razširjenih praznoverij. Njegovo naklonjenost (*favor*) bi si zaslužili le redki posamezniki, filozofski teisti, ki imajo oziroma se skušajo dokopati do ustreznih pojmov o njegovih božanskih popolnostih. Do sočutja (*compassion*) in prizanesljivosti (*indulgence*) pa bi bili upravičeni samo filozofski skeptiki — ki so skoraj enako maloštevilni —, ki vsled naravnega ne-

zaupanja v svoje sposobnosti odlagajo oziroma poskušajo odlo-  
žiti sleherno sodbo o tako sublimnih in tako izrednih rečeh.«<sup>14</sup>

S čim bi ga užalili praznoverneži? Užalili bi ga prav s svojim »absurdnim, praznovernim in celo brezbožnim bogočastjem«, s katerim ga »ponižajo na raven navadnih smrtnikov, ki se sami vese-  
lijo prošelj, moledovanja, darov in dobrikanja.«<sup>15</sup>

S čim bi si pridobili njegovo naklonjenost filozofski teisti? Prav s svojim spoznanjem Boga in njegovih popolnosti, ki ne vključujejo človeških strasti: njihovo bogočastje namreč sovпада s samim spoznanjem Boga — »Boga časti, kdor ga pozna«,<sup>16</sup> povzema Hume Seneko —, s spoznanjem, ki »ne dopušča nikakršnega sklepa, ki bi vplival na človeško življenje ali predstavljal razlog kakršnegakoli dejanja oziroma opustitve dejanja.«<sup>17</sup>

In kaj bi v njem vzbudilo sočutje oziroma prizanesljivost do filozofskih skeptikov? Prav njihova skeptična drža, se pravi dejstvo, da se »o tako sublimnih in tako izrednih rečeh« vzdržijo sleherne sodbe.

Ker gre za Boga, ki je brez moralnih atributov, za Boga, ki človeških strasti ne pozna, z eno besedo, za Boga, ki je *entirely indifferent*, povsem ravnodušen, saj »dobremu pred zlim ne daje nič večje prednosti kot toplemu pred hladnim, suhemu pred vlažnim ali lahkemu pred težkim«,<sup>18</sup> to pač pomeni, da bi si pred obličjem svojih častilcev moral vedno znova nadeti ustrezno krinko, preobleko: krinko užaljenosti, krinko naklonjenosti in krinko sočutja oziroma prizanesljivosti. Če nemožati Skit, transvestit nastopa *larvatus pro Deo*,<sup>19</sup> zakrinkan pred obličjem Boga, pa bi Bog Humovega filozofskega teizma nastopil *larvatus pro homine*, zakrinkan pred obličjem človeka. S tem ko bi privzemal zdaj videz užaljenega, zdaj videz naklonjenega in zdaj spet videz sočutnega oziroma prizanesljivega Boga, pa bi sam ravnal kot — transvestit.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*; prim. Seneka, *Pisma prijatelju*, prevedel F. Bradač, Maribor 1966, str. 369.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 75.

<sup>19</sup> Tako je Descartesovo misel *larvatus pro deo*, nastopim zakrinkan (AT X, 213) po zgledu L. Brunschvicga — razstavil J.-L. Marion, prim. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Pariz 1986, str. 292.

Sklenimo. Za Boga Spinozovih poganov in za Boga judovsko-krščanske tradicije je ključnega pomena prav nasprotje med *lawlike* in *lawless* posegi v svet: Bog nastopi kot *suje*t *supposé savoir* prav kolikor se njegovi posegi kažejo kot *lawless*, 'nedoumljivi'. Kot taki namreč vzbudijo transfer in iskanje dodatnega pomena onstran očitnega pomena: česa sem kriv, ko pa sem sam zase prepričan, da zvesto sledim Njegovim ukazom? In obratno, v čem mu tisti, za katere sem prepričan, da ravnajo v nasprotju z Njegovo voljo, služijo bolj zvesto kot jaz? Z drugimi besedami, Bog kot instanca simbolne avtoritete, kot Ime-Očeta *nujno* predpostavlja nek *lawless* element: prav to mu šele podeli njegovo nedoumljivo globino. Brez tega *lawless* elementa bi bil Bog podoben bepravemu cepetavčku, saj bi neposredno, tako rekoč samodejno nagrajeval in kaznoval, brez vsakršnega 'globljega smisla' — z eno besedo, bil bi *psihotični* Bog.

Bog Skitov — in Bog Humovega filozofskega teizma —, ki je v svojem odstopanju od predpostavljenih pravil igre videti *lawlike*, se pravi Bog, ki dosledno kaznuje verujoče in nagrajuje neverujoče, pa je zgled *perverznega* nadjazovskega Boga. Uteleša namreč temeljni nadjazovski paradoks: kolikor bolj ubogamo, toliko bolj smo krivi; kolikor zvesteje sledimo njegovim ukazom, toliko bolj nas prezira. Ta Bog nas postavlja pred nemogočo izbiro: če se zanj ne zmenimo, smo brezbožci, če pa ga častimo, mu s tem pripišemo nizkotno strast častihlepja in si zato zaslužimo njegovo kazen.

Dosledna drža Humovega filozofskega teizma je torej prav obrat Pascalove — ki je sama v tem: četudi ne verjamemo v Boga, četudi smo prepričani, da ga ni, se obnašajmo, *kot da je*, molimo in ga častimo — in je potemtakem v tem: četudi verjamemo v Boga, četudi smo prepričani, da je, se obnašajmo, *kot da ga ni*, saj ga z vsakim čaščenjem, ki ni zgolj nezainteresirano, neprizadeto spoznanje, že užalimo in si nakoplujemo njegovo nenaklonjenost, jezo, prezir itn.

Miran Božovič



Joan Copjec  
KROJAŠKI NADJAZ

*Neprava ugodja nasproti uporabnim ugodjem*

Corbusier je nekoč opozoril, da ima v francoščini beseda *tip* dvojni pomen; ne nanaša se zgolj na vrsto, recimo zgradbe, temveč prav tako na moškega: *tip* je »moški«. Toda naslednjo trditve mu je omogočilo nekaj več kot ta besedna igra:

»Od tod, da *tip* postane moški, dojamemo možnost znatne raztegljivosti *tipa*. (Temu je tako) zato, ker je moški-*tip* kompleksna forma enotnega fizičnega *tipa*, ki ga lahko zadovoljivo standardiziramo. V skladu z istimi pravili bomo za ta fizični *tip* ugotovili opremo standardne nastavitve.«<sup>1</sup>

Te trditve omogoča zgodovinsko dejstvo, da je v istem trenutku, ko so bile zgradbe na novo klasificirane glede na njihovo uporabo, človek /man/ prestajal podobno reklasifikacijo. Čutne zaznave niso le prenehale prinašati temeljnih dejstev o zgradbah, prav tako so prenehale veljati za temeljna dejstva mišljenja, ki je preučevalo te zgradbe. Vzpon industrijskega sistema je začel s privilegiranjem »industrijskega značaja človeške vrste«,<sup>2</sup> ki se je izteklo v to, da je uporabnost postala tako *psihološko* kot arhitekturno načelo. To je pomenilo, da bo odslej trud ali *volja* (prej kot čutna zaznava) vzeta za temeljno dejstvo človeškega mišljenja /mind/; človeka samega se bo motrilo kot orodje, njegovo poslanstvo pa bo: »da je postavljen

---

<sup>1</sup> Corbusier v *L'architecture vivante*, avgust 1927, citira Vidler, »The Third Typology«, *Rational Architecture*, Brussels, Archives d'architecture moderne, 1978, str. 30.

<sup>2</sup> Georges Canguilhem, »What is psychology?«, v: *Ideology & Consciousness*, vol. 7 (1980), str. 46.

na svoje mesto in se loti dela,<sup>3</sup> tako kot stroj. Na človeka se je gledalo kot na bitje, ki samo sebe usmerja k delu in ne, kot so mislili prej, h kontemplaciji.<sup>4</sup> To je vodilo k svojevrstnemu povnanjenju psihe, saj je veljalo, da človeško mišljenje samo sebe ne more razumeti neposredno, temveč se prej dojema odraženo v sledih, ki jih pusti za seboj njegov trud. Definicija človeka se je torej lepo prilegala empirizmu.

Tako v človeški sferi kot v arhitekturi je to redefiniranje povzročilo, da je bilo precej pozornosti namenjene vprašanju oblačenja.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 47. Čeprav daje Canguilhem v svoji razpravi prednost utilitarizmu, vidi to kot nekaj, kar prej napoveduje definicijo človeka kot izdelovalca orodij, kot pa orodja. Vendar ne upošteva vprašanja ugodja, ki je bilo za utilitarizem osrednje in je osnova naši tezi, da je bil utilitarizem že instrumentalizem in ne le uvod vanj.

<sup>4</sup> Ta moment je pogosto poudarjen. Izreče ga Canguilhem, kot tudi Jacques Lacan (v *Le Seminaire VII: L'ethique de la psychoanalyse*, Pariz, Seuil, 1986 /slovenski prevod *Etiķe psihoanalize* je izšel leta 1988 v zbirki *Analecta*, pri založbi Delavska enotnost/) in izmišljeni Teufelsdröckh (v Thomas Carlyle, *Sartor Resartus, The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, zaporedno objavljeno v *Fraser's Magazine*, 1833—1834): »Cilj človeka je dejanje, in ne misel.« Glej tudi Edmond Doutte, *Missions au Marc*, Pariz, Paul Geuthner, 1914, kjer je potovanje v Marocco predstavljeno natanko kot podvig, pri katerem ima več opraviti napor volje kot lov za znanjem.

<sup>5</sup> Literatura o tem predmetu je obsežna; tu navajam le nekaj nedavnih in posebej relevantnih primerov: Elisabeth Wilson, *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1985; Peter Wollen, »Fashion/Orientalism/The Body«, *New Formations* št. 1 (1987); Kaja Silverman, »Fragments of a Fashionable Discourse«, v Tania Modleski, ur., *Studies in Entertainment*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; Annie Ochonisky, »La mode et le vêtement«, *L'Evolution Psychiatrique*, vol. 52, št. 1 (1987).

Zgodovina modernega kreatorstva se začinja okrog leta 1850 kot, v prvi vrsti, žensko kreatorstvo. Charles Frederic Worth je odprl svojo trgovino v Parizu leta 1858, s čimer je rojen fenomen »haute couture«. Toda do leta 1920 so narasle zahteve, naj se tudi ženske odpovedo zanimanju za individualne stile oblačenja in sprejmejo bolj uniformen izgled. V Angliji, na primer, je Moda Month Leage priporočala, kaj naj bi ženske nosile in bilo je več pobud za ministrstvo mode, ki bi usmerjalo ženske k pravilni družbeni noši. Najresnejši aspekt tega gibanja je izhajal iz tega, da se je začelo povezovati z rasno higijeno; na tej točki se je argument za sprejetje enostavnejšega stila obleke glasil, da bi to preprečilo tistim z nepriljubljenimi telesi, da bi jih prikriale in tako dobile (spolno) priložnost, da jih reproducirajo. V zvezi s tem glej J. C. Flugel, *The Psychology of Clothes*, tretja izdaja, London, The Hogarth Press, 1950. Tu vidimo, kako je načelo egalitarizma groteskno zaneslo v stran, pri

Pred nastopom industrializacije je bilo oblačenje pomemben pokazatelj družbenega statusa; služilo je za znamenje delitve razredov v različne skupine. Toda ko so »človeka« enkrat oblekli v funkcionalno definicijo, je stari režim oblačenja propadel in človek je bil podvržen novemu. Razlike v oblačenju med ljudmi so bile odpravljene in vsi razredi so sprejeli uniformnost in poenostavitev stila. Egalitarizem, ki je definiral dnevno poslovanje politike in dopuščal človeku, da se je definiral z delom bolj kot z rojstvom, se je torej kazal v izenačevanju in neizrazitosti njegovih oblačil.

Toda biti moramo previdni in opozoriti, da je bil predvsem moški /man/ (in pravzaprav ne človeštvo /mankind/) definiran s svojim delom in da je zgolj on smel izbrati svojo garderobo glede na to, kako je ustrezala delu. Na drugi strani pa so v tem istem času ženske postale podvržene novemu, modernemu pojmu mode: nadvse hitro in senzacionalno obnavljanje oblačil, preden so bila ta kakorkoli funkcionalno obrabljena. Od sredine devetnajstega stoletja pa tja v dvajseto je bila podoba ženske pogosto definirana in redefinirana z menjavanjem kod oblačenja. Medtem ko je podoba moškega ostala stalna in uravnovešena, se je njena vedno znova preoblikovala na ozadju pospešenih sprememb v stilih oblačenja.

Moderna zgodovina oblačenja je dobila svoj najslavnejši podrobni opis v knjigi *The psychology of Clothing*, ki jo je l. 1930 napisal J. C. Flugel. Ta knjiga najbolj slovi po opisih in analizah »velike moške odpovedi«, s katero so moški predali polje mode ženskam in namesto tega zasedli polje delovanja /function/. Vendar pa je bilo le malo pozornosti posvečene naslednjemu kolorariju te odpovedi: »V zadevah oblačenja«, piše Flugel, »je zavest modernega moškega, zaradi njegove zvestobe načelom dolžnosti, mnogo strožja in bolj neupogljiva kot zavest moderne ženske.«<sup>6</sup> Kako bi zdaj lahko pojasnili to valovanje nadjaza v polju krojaštva? Kaj je logika tega srečanja med etiko in obleko? Flugelova presenetljiva opažanja slonijo na tem, da obstaja vez med dolžnostjo in obleko, medtem ko smo doslej govorili zgolj o razmerju med obleko in funkcijo ali uporabnostjo. Čeprav je jasno, da je ta izenačitev moške preproste in uniformne oprave (njegove funkcionalne noše) z njegovo strožjo in bolj neupogljivo zavestjo odvisna od tega, da sprejmemo uporabnost in

---

čemer ga je ves čas podpiralo načelo maksimalne sreče: telo, je rečeno, mora biti primerno cenjeno, ne nujno zaradi njega samega, temveč zaradi bodočih generacij (str. 223).

<sup>6</sup> Flugel, str. 113

dolžnost kot ekvivalenta, je prav tako jasno, da ima *dolžnost* etični pomen, ki ga *uporabnost* nima, vsaj ne nujno. Torej, bodisi, da je njegov argument enostavno hokuspokus, ali pa je *uporabnost* v času, ko je Flugel pisal, dobila nek etični pomen. Izkaže se, da gre za zadnje. Hokuspokus je nazorno zgodovinski.

Sedaj vemo, kako se je moral počutiti Freud, ko je v *Nelagodju v kulturi* potožil, da je razprava o nadjazu pokvarila ogrodje njegovega teksta, saj se nenadoma zdi, da nas dosedanja razprava vpleta v etično razsežnost, ki je bila doslej neopažena. Če se ozremo nazaj, vidimo, da je bil še posebej izpuščen en koncept — koncept ugodja — in vendar je prav ta koncept obvladoval preobrazbo funkcionalnih vprašanj v moralna. Naj pojasnim:

Ko je izrekel zgodovinsko trditev, da mora etika oblačil slediti vrednotenju njihove funkcije, Flugel s poudarkom izreče, kaj mora biti njihova končna funkcija: »da zagotovijo maksimalno zadovoljstvo v skladu z 'načelom realnosti'«. <sup>7</sup> V tem primeru se izkaže, da je načelo realnosti tisto načelo, ki nam omogoči opustiti napacno, narcistično ugodje v prid pravemu ugodju, ki ga lahko prinese zgolj ljubezen drugih. Z drugimi besedami, izkaže se, da je Flugelovo načelo realnosti načelo (maksimalnega) ugodja.

Spominjate se, da smo začeli z navedki iz Durandovega dela. V arhitekturi se njemu pripisuje zasluga, da je začel z redefiniranjem tipa v okvirih uporabnosti. Če pogledamo njegovo znano delo *Précis des leçons d'architecture*, se skoraj neposredno spotaknemo ob stavek, ki ga zdaj ne bo mogoče spregledati: »V vseh časih in v vseh krajih so vse človeške misli in dejanja izhajala iz dveh načel: ljubezni do dobrobiti in odpora do vsake vrste bolečine.« <sup>8</sup> Ali po tem takem človeška konstrukcija arhitekture, kot vse ostalo, izvira iz načela ugodja in bolečine; ali pa izvira, kot smo rekli prej, iz načela uporabnosti? Durand ekonomično odgovori, da izvira iz

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 183

<sup>8</sup> J.-N. L. Durand, *Précis des leçons d'architecture données à l'École Royale Polytechnique*, Pariz, 1829, str. 6. Izmed zgodovinskih študij, ki sem jih prebrala o arhitekturi v tem času, le ena omenja tak aspekt Durandove teorije — Alberto Perez-Gomez (*Architecture and the Crisis of Modern Science*, Cambridge, MIT Press, 1984) označi ta stavek za »srhljiv«: »Ta materialistična premisa je postala temelj etike in estetike tehnologije in še vedno leži v osnovi najpopularnejših zgodovinskih in ideoloških pojmovanj, ki smo jih podedovali od devetnajstega stoletja. Sele po Durandu bo za arhitekturo pomembna, da priskrbi 'ugodje' ali da je 'prijetna' bolj kot zares pomembna.« (str. 299) Toda Perezu-Gomezu se zdi, na žalost, to pojmovanje problematično s fenomenološkega vidika.

obeh, in tako dvigne moderno arhitekturo na isti enačbi, ki se je je poslužil Jemery Bentham, da je formuliral svoj utilitarizem.

Lahko da Durand ne bi okleval, kot je Bentham, pri vprašanju, ali naj imenuje svoj temeljni nauk načelo koristnosti ali načelo ugodja, toda glede nujnosti ugodja v arhitekturi je bil daleč od omalovaževanja. V nasprotju z vsemi kritikami, ki smo jih slišali o tem, kako funkcionalizem, ali modernizem, ni zmožgal upoštevati pomembnosti ugodja, bi bilo točneje reči, da je bilo ugodje od samega začetka vzeto kot temeljno — *dokler ga je mogoče uporabiti*. Toda če to formuliramo tako, s tem prehitro preveč izgubimo. Durand ni izhajal iz trditve, da je ugodje uporabno; namesto tega je svoj *Précis* začel s predpostavko, da uporabnost lahko prinaša ugodje. Njegova argumentacija je v bistvu naslednja: ker iščemo ugodje, si prizadevamo obkrožiti se z uporabnimi stvarmi, ker nam zgolj te lahko, in nam dejansko nujno priskrbijo, ugodje — oziroma vsaj edino upoštevanja vredno ugodje. Saj v Durandovem tekstu pravzaprav nastopa več kot eno ugodje, čeprav zgolj eno sprejme kot legitimno, drugo pa odpravi kot napačno ugodje.

Tako kot Bentham tudi Durand poskusi opravičiti svoje načelo koristnosti s tem, da si zamisli njegovo sprewnitev. Pozivajoč nas, naj se vživimo v Medičejško Venero in Farneškega Herkulesa, pričara osebo, ki misli, da je ena glava bolj ljubka od druge, in ki torej postavi Venerino glavo na Herkulesovo telo in obratno.<sup>9</sup> Rezultat, pravi, bi bil absurden. Zlahka vidimo, da je tu strategija v tem, da naredi alternativo koristnosti kar se le da samorazvidno bedasto, da jo privede do absurda. Prav tako zlahka vidimo, da se ta argument za funkcionalizem zanaša na to, da smo že pristali na nujnost in primernost znanih, zaključenih form. Pravzaprav lahko rečemo, da naša vera v funkcionalizem izhaja iz naše vere v totalno formo, vere, da je *moč koristnost misliti izključno na podlagi predstave določujočega cilja ali forme*.

Benthamova obramba koristnosti poteka na podoben način. Alternativa koristnosti so predstavljene kot čisto destruktivne ali kot gole muhavosti. Vendar pa konec koncev Bentham pravi, da so vsa alternativna načela eno, vsa — pravi, poslužujoč se termina, v katerem se zraščata obe vrsti ugovorov — so »despotska«.

Ena izmed odlik Lacanovega seminarja o etiki je, da nam omočča videti Benthamovo obtožbo kot instanco kotlička, ki očita de-

<sup>9</sup> Durand, str. 20

spotu, da je črn.<sup>10\*</sup> Tako kot Durand začne Bentham opisno, z zapazanjem, da človeku uporabnost prinaša ugodje. Človek išče tiste stvari, ki so najbolj uporabne za maksimiranje njegovega lastnega ugodja in minimaliziranje njegove bolečine. Bentham nato sprevrne opis tega, kar je, v predpis o tem, kaj naj bi bilo: ugodje, pravi, mora biti maksimirano in bolečina minimalizirana. Človekovo zagledanost vase moramo sprevrniti v vestno predanost občemu blagru — največja sreča za največje število. Maksimiranje ugodja postane dolžnost. Družba je možna zgolj, če lahko ljudi pripravimo do tega, da žrtvujejo svoja zadovoljstva. Natanko ta maneuver povzroči Lacanov napad, Lacan ga vidi kot vir utilitaristične neetične »nagnjenosti k ekspanziji«;<sup>11</sup> in v istem tonu bo kasneje Jacques-Alain Miller govoril o »despotizmu« koristnosti.<sup>12</sup>

Ti napadi na utilitarizem takoj najdejo podporo v že znanih opazanjih. Če se spomnimo, da je bil kolonializem zgodovinski partner vzpona funkcionalizma, razumemo, na kaj mislita Lacan in Miller. Pomislimo na »prostrano dobrohotnost« industrializiranih narodov, na »civilizatorsko poslanstvo«, željo razdajati »dobrodelnost in humanost«, ki so bili gonilo imperializma. »Mednarodni stil« si predstavljamo kot poskus panoptično nastaniti ves svet pod isto streho. Toda lacanovska kritika utilitarizma preseže ta običajna zapazanja s tem, da umesti kleč raztegljivosti, ki je lastna uporabnosti, v načelo ugodja, ki je z njo povezano. Lacanov seminar o etiki nam omogoči sprevideti, da je pod utilitaristično podmeno, da uporabnost prinaša ugodje, na delu druga podmena: ugodje je uporabno. Ker si predstavlja, da lahko postavi ugodje v službo občega blagra, družbene celote, utilitarizem postane 1) tako zelo stvar tehnike in 2) raztegljiv.

<sup>10\*</sup> »kette calling the despot black«; neprevedljivo, gre za parafrazo angleškega rekla »the kettle calls the saucepan black« (dobesedno: »kotliček očita ponvi, da je črna« — poanta je seveda ta, da prvemu mnogo bolj pritiče ta lastnost).

<sup>11</sup> Lacan, *Le Seminar VII*, str. 230. V tem seminarju se na utilitarizem ne gleda kot na malo pomembno in nekako staromodno angleško teorijo, ki se predvsem ukvarja z distribucijo dobrin, temveč prej kot na najjasnejšo artikulacijo temeljnega načela modernega pojmovanja etike, ki je na začetku devetnajstega stoletja nadomestila aristotelsko koncepcijo. Besedo utilitarizem v tem tekstu uporabljam v tem širšem pomenu.

<sup>12</sup> Jacques-Alain Miller, »Jeremy Bentham's Panoptic Device«, *October*, št. 41 (poletje 1987); prvič objavljeno kot »Despotisme de l'utile«, *Ornicar?*, št. 3 (maj 1975).

Ko je enkrat padla odločitev, da je človekov cilj znan (da je ta cilj ugodje), je utilitarizem menil, da lahko usmerja in upravlja z ljudmi s pomočjo tega cilja ali motivacije. Prepričanje, da je človek v osnovi in neskončno vodljiv, je utilitarista spremenilo v inženirja, kreatorja strojev, ki usklajuje človekovo ugodje z njegovo dolžnostjo. Prav gotovo je to zapleteno prepričanje tisto, ki je vnašalo zmedo v prej navedene Corbusierove stavke. Medtem ko je kreator »strojev za življenje« dokazoval, da morajo biti zgradbe ukrojene za človeško rabo, je hkrati s tem govoril, da je človeka samega mogoče ukrojiti po zgradbah. Družbeni projekt funkcionalizma (Corbusierova »revolucija ali arhitektura«) je tako, kot projekt utilitarizma, temeljil na pojmovanju, da je človek v osnovi *upravljiv /ruly/*. Corbusierove lastne besed natančno navajajo predpogoje utopičnega poslovanja funkcionalizma: »možnost znatne raztegljivosti tipa.«

Benthamovo izpeljavo etike iz deskriptivne psihologije se pogosto opisuje kot izpeljavo *naj bi /ought/ iz je*. Zdaj se zdi primernejše reči, da je v utilitarizmu *naj bi* izpeljan iz *naj bi*. Imperativ »neskončno razširiti dobroto« izvira iz pojmovanja, da je mogoče človeka obravnavati kot ničlo. Definiran kot v bistvu stremeč za ugodjem postane popolnoma voljan. Ko je enkrat ugotovljen njegov nagib, je zagotovljena možnost manipuliranja z njim. Pohlepni imperializem funkcionalizma se ne nadeja odpora. Ker prihaja s tem, kar človek hoče — srečo — pričakuje, da se bodo njegovi podložniki predali njegovemu objemu. Zaradi tega je francoski kolonializem sprejel politiko »asimilacije«.

Lacanov seminar bi bilo treba brati ne le kot kritiko utilitarizma, temveč tudi kot kritiko »liberalne« kritike funkcionalizma in utilitarizma. Problem ni enostavno v tem, da je predrzno domišljati si, da vemo, kaj hoče nekdo drug — kolonialni podložnik, na primer, ker lahko to zase ve le on sam. Prav tako ne moremo reči, da je problem v tem, da je človek nekaj več, kot to dopuščajo racionalistični inženirji. Lacan ne začne z dodajanjem lastnosti, da bi izpolnil podobo človeka, temveč nasprotno z opozorilom, da je človek *manj*, kot si predstavljajo utopisti. Za manj ga naredi dejstvo, da je radikalno ločen od svojega blagra in ne more vedeti, kaj hoče. Razlika med utilitarnim in lacanovskim subjektom je razlika med nič in minus ena, med subjektom, ki ga poganja stremenje za maksimiranjem ugodja v njegovem lastnem večjem družbenem blagru, in subjektom, za katerega ugodje ne more delovati kot pokazatelj blagra, ker je ta zanj zgubljen. Na kratko, psihoanalitski subjekt — s tem, ko je

podvržen načelu *onstran* ugodja — *ne stremi k svojemu blagru*. To obveže psihonalizo, da reformulira svojo etiko na podlagi drugega načela, načela gona smrti. To stori Freud, ko v razpravo pritegne nadjaz iz zloma utilitarne logike. »Ekonomske probleme mazohizma« (1924) začne z enim svojih značilnih jedrnatih in izjemnih opazanj: če bi bil *smoter* življenja doseganje ugodja in izogibanje bolečini, bi samo načelo ugodja postalo nefunkcionalno in mazohizem, vključno z »moralnim mazohizmom«, ki vodi naše etično vedenje, bi bil nerazumljiv. To razmišljanje se nadaljuje v *Nelagodju v kulturi*, kjer Freud utemelji svoje etično načelo ne v kakšnem »oceanskem« nagibu, da bi svojo usodo zlili z usodo drugih (tj., da bi iskali svojo srečo v sreči vseh), temveč v grozljivem *odmiku* od tega nagiba, v moralnem gnusu, ki ga proizvede v nas.

### *Onstran načela dobrega bližnjika*

Najbolje lahko sledimo psihoanalitični kritiki utilitarizma, da se hkrati vrnemo k naši razpravi o Clérambaultu in njegovim maroškim fotografijam. Spomnino se, da nam je težave povzročilo dejstvo, da nam naša razlaga zgodovinskega privilegiranja koristnosti ni dala ustreznega opisa fotografij; preveč je ostalo nepojasnjene. Kaj je prečilo naš projekt?

Leta 1924, takoj ko je začel v okviru svojih predavanj o lepih umetnostih govoriti o draperiji, je Clérambault objavil svoj prvi — in, v osnovi, dokončni — opis tega, kar je imenoval *psihični avtomatizem*.<sup>13</sup> Skoraj od vsega začetka je čutil nelagodje ob terminu, ki ga je obravnaval kot neke vrste najden objekt. Za nekaj časa ga je enostavno okrajšal v »A. M.«, sčasoma pa ga je nadomestil s ter-

<sup>13</sup> G. G. de Clérambault, »Définition de l'automatisme mental«, v *Oeuvre Psychiatrique*, Paris, PUF, 1942, str. 492—494. Vendar pa je Clérambault izpopolnjeval ta koncept v okviru svojih predavanj iz l. 1919; prav tako so v njegovih zbranih delih objavljene tri študije primerov, opremljene s komentarji, iz leta 1920. Tu ni mesto za razpravo o tem pomembnem konceptu, toda bistveno je, da je Clérambault medtem, ko se je celotna psihiatrija ukvarjala z izpeljevanjem psihičnega avtomatizma iz deliričnih idej, dokazoval, da so te ideje (preganjavice, hipohondrije) drugotni učinki bolezni, ki nastanejo kot reakcije na patološko stanje. Za poučno razpravo o psihičnem avtomatizmu glej Jacques-Alain Miller, »Teachings of the Case Presentation«, v: Stuart Schneiderman, ur. in prev., *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan*, New Haven, Yale University Press, 1980.



minom, ki ga je iznašel sam, *sindrom pasivnosti*, ki ga je takrat okrajšal v »S«. Toda če je Clérambault najprej premislil svojo teorijo pod sposojenim terminom, je bilo to zato, ker je bil ta termin ključni koncept francoske psihiatrije v času, ko je pisal, in njegove razmisleke — naj so še tako drugačni od razmislekov njegovih sodobnikov — je uvajal prav problem, ki ga zaznamuje ta koncept.

Kot smo že rekli, je bil v devetnajstem stoletju *duh* /mind/ definiran kot volja, v smislu truda, dela. Ta definicija je sprevrnila predpostavljeno razmerje med dušo in telesom. Medtem ko so prej razumeli človeka kot »inteligenco, ki ji služijo organi«, so ga zdaj razumeli kot »živo organizacijo, ki ji služi inteligenca«. <sup>14</sup> Mišljenje je bilo v prvi vrsti nekaj, kar je služilo — postalo je instrument za neko funkcijo. Toda ko je bilo enkrat s to definicijo mišljenje postavljeno bolj v isto vrsto s strojem, so psihiatrijo zelo hitro začeli oblegati dvomi in vprašanja, kje potegniti meje med mišljenjem in strojem. Ta še vedno zaskrbljujoč položaj je postavil »psihični avtomatizem« na naslovno stran francoske psihiatrične teorije v zgodnjem devetnajstem stoletju. Dejstvo, da so bile razprave o dvomnosti besede *avtomatično* — ki lahko pomeni bodisi »delujoče samo od sebe, po svoji lastni volji, spontano, kot dejanja kreacije ali invencije« ali »neizprosno mehanično razvijanje, brez zavesti ali volje« — malodane *de rigueur* teoretskih esejev tega časa, je zgolj eno izmed najbolj priročnih znamenj, da je imela psihiatrija veliko težav pri usklajevanju definicije, ki ni grozila z izgubo mišljenja sploh — s svojo lastno definicijo. <sup>15</sup>

Čeprav so poskusi razrešiti do težavo zaposlovali velik del psihiatrične teorije in proizvedli številne različne pozicije, je prevladujoča smer razreševanja ležala v pojmovanju, da je mišljenje hierarhično strukturirano in se torej razteza od nižjih ravni napetosti in sintetiziranja moči do višjih ravni, od manjših do večjih ravni volje. Patološki avtomatizem je izhajal iz tega, da je popustila napetost ali oslabela volja in je tako mišljenje nazadovalo na nižjo, ohlapnejšo raven delovanja. Na nižjih ravneh je mišljenje proizvajalo ustaljene, mehanične odzive; na višjih ravneh pa kreativne in hotene. Ta hierarhija je priskrbela sredstva, s katerimi je psihiatrija

<sup>14</sup> Canguilhem, str. 44. Tu je seveda pomembno del Charlesa Darwina, ker je bilo z objavo *Izvora vrst* leta 1859 mišljenje razumljeno tudi kot bistveni instrument v boju za obstanek.

<sup>15</sup> Glej na primer Charles Blondel, »L'activité automatique et l'activité synthétique«, v: Georges Dumas, ur. *Nouveau traité de psychologie*, vol. IV, Pariz, Alcan, 1934.

misllila svoj lastni samo-definirani objekt: »patologijo svobode«. <sup>16</sup> Svobodo so obravnavali kot bistveno in *pozitivno* značilnost napredujoče volje, ki je naletela na ovire zgolj če je psiha zbolela in nazadovala na nižjo raven energije.

Vendar pa tudi s to rešitvijo psihiatrična teorija ni mogla zlahka ali konsistentno potegniti meje med hotenim in mehaničnim delovanjem — kar pa ne pomeni, da jo je bilo kje drugje lažje potegniti. Ko se je v definiciji človeka pojavila industrijska revolucija, ni bilo več mogoče z gotovostjo vedeti, da je človek kaj *drugega* kot stroj, in tako je bil iz prvotne definicije človeka kmalu izpeljan koncept človeka, ki ga je *mogoče umetno ustvariti*, človeka, ki ga lahko simulira stroj. <sup>17</sup> Dejansko je leta 1950 Alan Turing pokazal, da lahko, če aksiomatsko izhajamo iz te definicije, ustvarimo igro, ki dokaže, da razlik med človekom in strojem ni mogoče opaziti. <sup>18</sup>

Gre enostavno za to, da je bil človek v trenutku, ko je bil podvržen redefiniciji glede na uporabnost, podvržen tudi travmi, ki je izhajala iz dejstva, da ga ta definicija ni dokončno in nedvoumno zajela. Deloma je ušel definiciji. V srcu simbolnega univerzuma utilitarizma je torej zazijala razpoka, luknja, skozi katero se je človek, vsaj deloma, izmuznil. Če je naše razmerje do tehnologije v prvi polovici tega stoletja zaznamovala spremenljiva ambivalenca, vzrok ni bil le v tem, kot se to običajno razume, da se je tehnologijo povezovalo tako z napredkom kot — med vojno, ob industrijskih in železniških nesrečah, etc. — z uničenjem. Travmatično križanje pojmov človeka in stroja je oropala človeka koščka njegove eksistence in rekla bi, da se je tehnologijo začelo predstavljati kot utelešenje same nemožnosti človekove popolne indentitete. Tehnologija je utelešala človekovo mejo ne le zaradi svoje vloge v tedanjem

<sup>16</sup> Francoski psihiater Henry Ey je eden najbolj prominentnih zastopnikov tega pojmovanja in »evolucijske« psihiatrije, ki ji to pojmovanje pripada. Njegovo delo »Outline of an Organo-dynamic Conception of the Structure, Nosography, and Pathogenesis of Mental Diseases«, objavljeno v *Psychiatry and Philosophy* (Maurice Natanson, ur. New York, Springer, 1969), je jasno izražena pozicija, ki jo napada Lacan v »Propos sur la causalité psychique«.

<sup>17</sup> Glej Hugh Kenner, *The Counterfeiters*, New York, Doubleday, 1973, ki je izjemno živ prikaz te teze.

<sup>18</sup> Eden izmed namenov Turingovega članka je bil, da razkrije vprašanje »Ali lahko stroji mislijo?« kot brezpredmetno; glede na to, da je bil človek definiran s tem, kar je storil, bolj kot s tem, kar je mislil, kakšen smisel ima potem primerjava človeka in stroja glede na njuno zmožnost mišljenja?

dogajanju, temveč — in na temeljnejši način — ker je posegla v človekovo razumevanje samega sebe.<sup>19</sup>

Čeprav je mogoče to osnovno spodletelost razumevanja vedno, kot tudi tu, pripisati zgodovinsko kontingentnim pogojem, je vendarle strukturna nujnost in, kot pravi Freud v *Nelagodju v kulturi*, postavlja na laž načelo, na katerem temelji utilitarni projekt. Soočen z utilitaristično moralno zapovedjo: »Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe,« se Freud odzove z neprikritim in predrznim *nerazumevanjem*, z občutkom »presenečenja in začudenja« — »Zakaj naj bi...?«<sup>20</sup> Tega odziva ne smemo zamenjati s pomanjkanjem altruizma. Freud se ne obotavlja pritrditi Benthamu, da smo v osnovi altruistični, da bi se bili pripravljene žrtvovati za drugega. Toda ali se bo drugi pripravljen žrtvovati za nas? To je vprašanje, okrog katerega se vrte etika psihoanalize.

Vendar pa to vprašanje v *Nelagodju v kulturi* ne ostane votla točka, zgolj praznina v našem razumevanju; zapolnjena je s šokantno, škandalozno podobo — podobo zlobnega, pogubnega bližnjika, ki nam ne bo prizanesel z nobeno krutostjo v boju za njegovo lastno ugodje. Bližnjik, nam pove Freud, je naš nadjaz, sadistični vir moralnega zakona. Tako zamaje vse naše predstave o humanem in nepristranskem zakonu, ki bi prepovedoval nasilna dejanja in nalagal dejanja dobrote, ter namesto tega postavi to načelo — ki ga Bentham strogo izloki kot *nenaeelno* — kaprice, arbitrarnosti, destrukcije. V skladu s psihonalizo do vzpostavitev moralnega reda ne pride s poslušnostjo neki razumni ali soeetni zapovedi, naj žrtvuje mo svojo ugodje državi, temveč ker se umakemo pred nasiljem in obscenostjo nadjazovega pozivanja k *jouissance*,<sup>21</sup> k brezmejnemu in agresivnemu užitku. Umik pred zapovedjo, naj ljubimo svoj nadjaz kot samega sebe, ne odpre zapornic naše agresije ali našega

<sup>19</sup> Andreas Huyssen je v »The Vamp and the Machine: Technology and Sexuality in Fritz Lang's *Metropolis*« (*New German Critique*, št. 24—25 /jesen-zima 1981—1982/) pokazal, da medtem ko so androide v osemnajstem stoletju obravnavali kot tribut eloveškemu geniju, pa so jih v literaturi devetnajstega stoletja obravnavali kot grožnjo eloveški eksistenci. Kot pravi Huyssen: »Ni težko videti, da ta literarni fenomen odraža narašaeajočo tehnologizacijo eloveške narave in eloveškega telesa, ki je dosegla novo razvojno stopnjo v zgodnjem 19. stoletju.« (str. 225—226)

<sup>20</sup> Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, prev. James Strachey, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, vol. XXI, str. 109.

<sup>21</sup> Foucaultjevski poudarek na »pozivu k diskurzu« deluje na podlagi pozabe te druge kritične zapovedi.

užitka; nasprotno, postavi jima pregrado in postavi objekt naše želje izven dosega. S tem, ko se upiramo nadjazu, torej vztrajamo pri naši ločenosti od tega nedojemljivega dela našega bitja, ne pa, da se mu predajamo; z drugimi besedami, vztrajamo v podaljševanju konflikta z nami samimi. Edina maksima psihoanalize je tale: ne odstopi od svojega notranjega konflikta, od svojega razcepa.

To je nenavadno pojmovanje moralnega zakona, ki ga lahko razumemo le, če nadaljujemo s pojasnjevanjem njegovega nasprotovanja utilitarizmu. Morda smo prehitro šli mimo utilitaristične zavrnitve kaprice. Prikličimo si v spomin Durandov primer osebe, ki bi se vmešala v klasično skulpturo. Ker bi se ji zdela glava ene lepša od glave druge, bi ju ta oseba zamenjala; občudujoč obliko enega izmed udov bi ga nato pomnoževala in tako proizvedla, na primer, kip s štirimi rokami ali štirimi nogami, ustvarjajoč, kot pravi Durand, »pošast«. Kaj se tu zavrača in na podlagi katerih predpostavk? Groza, ki se tu prebujata, je očitno groza pred blodno nestabilnostjo; groza, ki ne počiva le na podobi arbitrarne spremembe, možnosti, da se neka nam že poznana oblika lahko nenadoma in samovoljno spremeni, temveč tudi na neuravnovešenosti spremenjene oblike same, na njenemu sprevačanju klasičnih proporcev in njeni »nepravični« (netočni in nepravilni) porazdelitvi udov. To je groza pred neharmoničnostjo, ki jo proizvede — kaj? Volja, ki je ne ovirajo pravila. Za tem leži domneva, da bi se individualna volja, če bi jo prepustili sami sebi, iztekla v polom družbe. Etika tako postane sprava enakosti med ljudmi — svobode njihovih individualnih volj — z uravnovešenostjo družbe.

Kot rešitev tega etičnega problema se ponudi recipročnost. Durandov primer se implicitno opira na simetrijo telesnih form, da bi ugotovil pravilnost simetrije; prav tako računa na to, da obstaja splošni konsenz glede mnenja o vrednosti klasične skulpture, torej na to, da se zdi ta *objektivno* preferenčna glede na katerokoli formo, ki bi jo zmešala muhavost osebnega okusa. Podobno Bentham v *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* dokazuje, da je kaprica nižje načelo kot koristnost, ker je le koristnost predmet javne razprave in verifikacije; kaprica vztraja na neutemeljenih okusih, o katerih ni mogoče razpravljati. Benthamova in Durandova družba sta, na kratko, intersubjektivna reda, ki ju drži skupaj delitev in menjava objektov: jezika, mnenj, lastnine, storitev in — kar je najbolj razvpito — žensk. Claude Lévi-Strauss se posluži tega istega modernega modela etike, ko v svoji slavni analizi sorod-

stvenih razmerij, predstavi tabu incesta kot neke vrste utilitaristično zapoved: človek se mora odpovedati *neposrednemu* ugodju endogamije, da bi prišel do večjega ugodja v eksogamiji in družbeni uravnoteženosti, ki mu jo omogoči njegova žrtev.

Psihoanalitsko nasprotovanje temu etičnemu modelu temelji na zelo drugačnem razumevanju prepovedi incesta. V nasprotju z utilitarizmom, ki prilepi na prepoved ugodja seznam nagrad — razširjena sorodstvena razmerja, ženske, lastnino, trgovske poti. Unites d'Habitation, *Seidlungen*,<sup>22</sup> sreča sama — psihoanaliza loči to prepoved od vsake obljube ugodja, razruši etično polje, pomete z vsemi dobrimi objekti. Psihoanalitska prepoved ne dela nagrade za *pogoj* žrtvovanja; prepoved moramo ubogati brezpogojno. *Ugodje* torej *nič ne koristi* pri zagotavljanju poslušnosti moralnemu zakonu.

Za psihoanalizo ni bistvena recipročnost posameznih subjektov v njihovem razmerju do kontingentnega področja *stvari*, temveč ner recipročno razmerje med subjektom in njegovo sublimno, nedosegljivo *Stvarjo*, tj. tistim delom subjekta, ki je več kot subjekt, z njegovo potlačeno željo. Prav tako podoba ženske, ki je ključnega pomena za moralni zakon, ni sestra, ki jo bomo zamenjali, ki jo bomo dali na razpolago širši skupnosti, temveč prej mati, ki je in mora ostati, v skladu s prepovedjo, subjektu nedostopna. Z drugimi besedami, moralna prepoved počiva na *nemogočem* objektu (ne, kot v utilitarizmu, na dejanskem objektu, ki ga tudi sicer lahko posedujemo), na materi, ki je nemogoča, ker je že nedosegljiva. Prav zato, ker je bil dobri objekt že izgubljen, želja že potlačena, zakon prepoveduje dostop do nje. To pomeni, da je potlačena želja razlog, ne posledica moralnega zakona. Subjekt ne *preda* svoje želje, da bi prišel do nagrad, ki jih družba ponuja kot vzpodbudo; namesto tega subjekt raje *ohrani* svojo željo, kot da bi popustil pred temi »patološkimi«<sup>22</sup> motivi, da se ji odreče. Daleč od tega, da bi mu ponudil kakšno ugodnost, sadistični zakon psihoanalize ponuja subjektu zgolj nadaljnje trpljenje, podaljševanje njegove ločitve od objekta želje.

Kaj se, v takšni razlagi, zgodi s pojmom psihične volje? S tem, ko ni več razumljena kot čisto pozitivna sila, zoperstavljena ali manipulirana z zunanjimi pogoji ali družbenimi zakoni, je volja dojeta kot sila, ki ji je zakon vselej že notranji. Moralnemu redu ne vlada gladka opozicija med individualno voljo in svetom družbe, pač pa opozicija, ki je volji notranja, s katero se obrne proti svoji lastni

<sup>22</sup> Unite d'Habitation je pol-komunalen stanovanjski kompleks, ki ga je projektiral Corbusier; *Seidlungen* so kompleksi delavskih prebivališč.

izpolnitvi. To je patološka volja, toda volja, katere patološkost je prej bistvena kot naključna. Ni je mogoče razumeti v okvirih pojma evolucijske psihologije »patologija svobode«, kjer je osnovna svoboda volje omejena na podlagi nekega naključja.

Psihoanaliza z nezaupanjem gleda na to pojmovanje svobode, ki ni le stalno kršena, temveč je tudi *definirana* s kontingentnimi vzroki in pogoji. Kajti ta svoboda je vselej razumljena kot subjektova zmožnost, da ravna v svoj lastni prid, medtem ko je ta prid vedno določen s posebnimi okoliščinami. S psihoanalitičnim konceptom volje je na novo konceptualizirana ta svoboda sama: subjektova edina svoboda je natanko v njegovi zmožnosti, da *ne upošteva* ali se osvobodi vseh okoliščin, vzrokov, pogojev, vseh obetov nagrad ali kaznovanja za njegova dejanja. Subjekt se ne določi s tem, da »izbere« svoje lastno dobro (iluzorično svobodo, ker dobro določi odločitev, in ne obratno), temveč s tem, da izbere, da *ne* bo deloval na podlagi pogojev, ki opredeljujejo njegov prid, torej tako, da deluje v nasprotju z lastnim blagom — celo do točke lastne smrti.

Mnogim bo očitno, da Freud ni prvi definiral svobode etičnega subjekta na ta negativen način, kot sposobnost upreti se vabi in položaju načela ugodja ter kot prostovoljno podvrženje gonu smrti. Pot psihoanalizi je utiral Kant, ko je etični imperativ umestil v področje radikalno onstran fenomenalnega in tako razcepil subjekt med obe področji, izmed katerih je eno podrejeno določitvam zgodovinskih pogojev in drugo ne. Vendar pa je tudi deloma zamašil vrzel, ki jo je tako dramatično odprl. Ko je pravilno obravnaval kategorični imperativ kot izjavo, je okrnil lingvistični zakon, saj ni upošteval instance izjavljanja te izjave. Medtem ko je utilitarizem dokazoval, da moramo delovati na tak način, da bomo z nekogaršnjimi dejanji vsi pridobili, je Kant dokazoval, da moramo delovati na tak način, da ne bo pridobil nihče. Dejansko pa nam psihoanaliza pove, da nekdo — Drugi — vselej pridobi pri žrtvovanju ugodja — in vselej na subjektov račun. S tem poudarkom hoče psihoanaliza ponovno postaviti nadjazovskega Drugega kot izjavljalca moralnega zakona in ohraniti razcep subjekta, ki ga je Kantova gesta grozila odpraviti. Ko so namreč iz izjave zbrisana znamenja izjavljanja in se potem-takem zdi, da prihaja od nikoder, lahko njen naslovnik sklepa, da zaseda prazno mesto izjavljanja: naslovnik se razume kot vir izjave. Natanko to se zgodi pri Kantu. Kant predpostavlja, da etični subjekt sliši glas vesti kot svoj.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Pri tej primerjavi Kanta s Freudom se naslanjam na Lacanov spis »Kant avec Sade« (*Ecrits*, Paris, 1966 /slovenski prevod »Kanta s Sadom«

Zakaj se psihoanaliza tako trudi izpostaviti krutega izjavljalca, sadistični nadjaz, ki izreka moralni zakon? Ker želi pokazati etično nujnost tega, da prisluhnemo drugosti tega glasu in da ohranimo svojo distanco do njega. Psihoanaliza vselej vztraja na tej in samo tej razcepljenosti subjekta, ne le zato, ker je poskus utemeljiti etiko na njeni utajitvi *napačen*, temveč — kar je pomembneje — ker je *neetičen*. Načelo maksimiranja sreče, na katerem temelji etika utilitarizma, je rezultat te utajitve; prav tako je odgovorno za nekaj naj-agresivnejših nasilij do naših bližnjih.

### *Fantazma in fetiš*

V dobro napisanem eseju »The Nuclear Sublime«<sup>24</sup> se Frances Ferguson ukvarja z istim razmerjem, ki nas zanima tukaj: z razmerjem med egalitarizmom, ki je poganjal utilitaristično zahtevo po razširitvi lastniških razmerij, in estetiko/etiko sublimnega razmerja subjekta do »ekstirnega«<sup>25</sup> objekta, ki je v subjektu, a je vendar več kot subjekt. V svojem argumentiranju Fergusonova ponudi fascinantno branje Mary Shelleyjinega *Frankensteina*, kjer predlaga, da je treba iznajdbo sublimne pošasti, ki jo je izdelal Victor Frankenstein, brati na ozadju »človekoljubnega, ozemeljskega imperializma« njegove družine, stalne asimilacije novih in novih varovancev v družino. V tej luči se zdi, da izum Frankensteina predstavlja njegov poskus ustvariti objekt, ki ga ni mogoče deliti, neprenosni objekt, ki bi bil odvisen zgolj od svoje zavesti in bi s tem izpričal svojo enkratnost. Z drugimi besedami, iznajdba pošasti razkriva nezadovoljstvo z omejitvami, vsiljenimi z »delom in koristnostjo« prena-

najdemo v *Razpol 5*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1989/). V ozadju Lacanovih naglašanj, da ne smemo spregledati diskurzivne narave moralnega imperativa, leži razlikovanje Emilea Benvenista med *histoire* in *discours*. Glede implikacij, ki jih ima to razlikovanje v filmski teoriji: »Če se tradicionalni film nagiba k temu, da razkrije vsa znamenja subjekta izjavljanja, je to zato, da bi lahko imel gledalec vtis, da je on sam ta subjekt, ... čista zmožnost gledanja« (Christian Metz, »History/Discourse: Note on Two Voyeurisms«, *Edinburgh '76 Magazine*). V »Sur le pouvoir politique et les mécanismes idéologiques« (*Ornicar?* št. 34 /1985/), uporabi Slavoj Žižek Lacanovo razlikovanje za definicijo ideologije.

<sup>24</sup> Frances Ferguson, »The Nuclear Sublime«, *Diacritics*, poletje 1984, str. 4—10; čeprav se ne strinjam z vsem, je to izjemno dober članek.

<sup>25</sup> Izpeljano iz besede *extimité*, ki jo je skoval Jacques Lacan, da bi opisal notranje, vendar neintimno razmerje med subjektom in njegovo potlačeno željo; sublimno razmerje.

seljenega sveta devetnajstega stoletja na točki, kjer so bile »človekove pravice« tako množično razširjene, da »se je zdelo, da si Viktor predstavlja, kako njegova identiteta odteka zaradi njegovih pravic, svojo svobodo je moral z nekom deliti«. »Odvračujoč se od načina, kako je pojem individualne svobode postal pretenak, da bi vzdržal svoje različne upravičence«,<sup>26</sup> Frankenstein uide klavstrofobičnemu svetu, prenasičenemu z utilitarnimi vrednotami, in išče zatočišče v sublimnem »snu o samo-afirmaciji«. Splošno je razširjeno mnenje, da je Frankensteinova pot paradigmatška, da sublimno postane v devetnajstem stoletju neke vrste beg pred gotsko prenatlačnostjo intersubjektivnega sveta lastninskih odnosov.

Sledeč Freudu bom postavila tezo, da je resnično prav nasprotno. To, od česar se odvrta svet »dela in koristnosti« devetnajstega (in dvajsetega) stoletja — prvenstveno — ni bližina njegovega bližnjega, temveč načelo, da mora biti moralni zakon utemeljen na odvrnitvi od Bližnjega. Drugače rečeno, družbeni svet utilitarizma definira prav poskus uiti sublimnemu zakonu, ki ga nalaga nadjaz, izogniti se kruti strogosti imanentnega zakona patološke volje. Utopične sanje o družbi, v kateri bi bila menjalna razmerja harmonična in univerzalna, si je izmislilo devetnajsto stoletje, da bi se izognilo prepoznanju spodletelega — in prepovedanega — razmerja posameznega subjekta do njegovega grozljivega, nadjazovskega Drugega — njegovega Bližnjega. Namesto da bi se utilitarizem odvrnil od obscenega/sublimnega dela samega sebe, ga raje ni hotel prepoznati, vzpostavljajoč se na izbrisu averzije, ki ga je izpodbijala.

Tu niso vprašljiva opažanja, da smo od začetka devetnajstega stoletja izkušali stalno naraščanje občutka intersubjektivne klavstrofobije. Vprašljiva je razlaga razvoja tega družbenega pekla. Kajti če je bohotenje pravic posameznikov naredilo ta svet zadušno prenasičen, se imamo za to zahvaliti načinu, kako so te pravice definirale posameznika, in *ne* naglemu naraščanju števila drugih subjektivnosti.

Na tej točki bi se bilo dobro spomniti, da je leta 1930 Walter Benjamin pripisal moderno dojemanje krčenja prostora propadanju avre. Ko je definiral avro kot »enkratno manifestacijo distance, pa naj je (objekt) še tako blizu«,<sup>27</sup> se je zdelo, da je Benjamin prvotno

<sup>26</sup> Ferguson, str. 9, 8. Zanimivo je opozoriti, da tudi Hugh Kenner vidi sublimno kot poskus transcendirati omejujoči svet dejstev (Kenner, str. 69).

<sup>27</sup> Waler Benjamin, »A Short History of Photography«, *Screen*, vol. 13, št. 1 (1972), str. 20.



slavil ta propad. Ker lahko zgubo distance obravnavamo kot zgubo prvenstva in avtoritete, ki jo ima ena stvar nad drugimi, postane ta zguba znamenje začetka ere, v kateri se je težilo k univerzalni enakosti stvari. Slaviti propad avre pomeni sprejeti nov etičen red, ki ne temelji, kot prejšnji, na modelu gospodar/hlapec, temveč na enakosti in suverenosti individuov.

Vendar pa je že od začetka jasno, da je Benjamin ravnodušen do izginotja te avrične lastnosti, da bi jo rad na nek način obnovil. S pojmom »optičnega nezavednega« — ki priča o nečem v fotografiji, filmu, osebi, kar leži onstran fotografije, filma ali osebe — začenja objektu vračati njegovo avro, njegovo distanco. In v njegovem opisu Atgetovih fotografij je ta ravnodušnost še posebej akutna. Ko jih hvali, češ da osvobajajo svoj objekt avre, opredeli moč teh fotografij praznih prostorov na tak način, da sugerira, da *posedujejo* avro. Te prostore poveže s prizorišči zločinov, z mesti, ki skrivajo grešne skrivnosti. Bodite pozorni, da te fotografije z ničemer ne *pričajo* o zločinu; prazne so natanko v pogledu pričevanj /evidence/. Ta manko ne zmanjša naših sumničenj o zločinu, prej je njihov vir, ali, drugače rečeno, kar nam v teh fotografijah zbudi pozornost, ni to, da pričajo o suspenzu, temveč to, da suspendirajo pričevanje. Benjaminu se zdi Atgetova fotografska praksa vzorčna, iz nje naredi pravo definicijo fotografove naloge, ki jo formulira takole: »odkriti krivdo . . . v svojih slikah.«<sup>28</sup>

Benjamin torej zahteva vpis tega, kar Lacan imenuje simbolno razmerje. Kajti kaj drugega opisuje Benjamin, če ne prav fenomen, ki ga Lacan opiše takole: »Če imamo opravka s strojem, vse, kar ne pride pravočasno, pače vstran in ne zahteva ničesar. To pa ne velja za človeka, pozornost je živa, in karkoli ne pride pravočasno, ostane v suspenzu.«<sup>29</sup> Skozi jezik človek ohranja simbolno razmerje do sveta, kar pomeni, da subjekt začne verjeti v neko realno, ki *presega* vse svoje sledi. Če se naša prijateljica ne prikaže ob dogovorjeni uri, jo čakamo in se sprašujemo, kje je. Naše čakanje ni odvisno od prejšnjih pričevanj o njeni eksistenci. Njene stalnosti ji ne dajejo empirična pričevanja, temveč prej simbolna, in zaradi tega jo pričakujemo tudi takrat, ko ni nobenega znamenja o njeni prisotnosti. Ko je Parrasios na steno naslikal zastor in tako povzročil, da se je

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 25

<sup>29</sup> Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, New York, Norton, 1988, str. 307—308.

Zeuksis začel spraševati, kaj je zadaj, je pokazal, da ne zahtevamo nobenega pričevanja o stvari, da bi anticipirali njeno eksistenco. Skozi simbolno razmerje smo sposobnosti zavzeti določeno distanco do neposrednega pričevanja, predpostavljajoč, da se je iz njega umaknilo tudi realno.

Natanko to simbolno razmerje — ta avra ali distanca — se je v devetnajstem stoletju izgubljala. Zakaj? Zaradi utilitaristične definicije subjekta, ki je razglašala, da je subjekt v resnici enak svojim sledem, da ga je mogoče popolnoma zajeti v njegovo uporabnost ali funkcijo. Delo ni le demokratiziralo družbe, prav tako je »izpostavilo simulacijo«.<sup>30</sup>

Vendar pa pogoj te utilitaristične definicije ni enostavno — kot mení običajna kritika — eliminiranje subjektive *notranjosti*, temveč, natančneje, eliminiranje subjektivega *notranjega manka* ali pomanjkljivosti. Utilitarizem, kot smo videli, ni nekompatibilen s pojmom notranje volje; vendar pa je nekompatibilen s pojmom volje, ki bi ovirala samo sebi, ki bi onemogočila svojo lastno izpolnitev. Utilitarizem v prvi vrsti beži pred dejstvom potlačene želje, oziroma, kar se tega tiče, pred zločinom, katerega prizorišče fotografira Atget — ker ne obstajata, čeprav lahko jasno vidimo njune učinke: v subjektivem občutku krivde in v fotografijah. Ker sta želja in zločin *retroaktivno* postavljena kot vzroka teh učinkov in nista nikoli obstajala v nobeni udejanjeni obliki, to razmerje vzrok/učinek ni kazno — to je, ni eksistenčno. Takšno razmerje bega utilitarizem, ki je odvisen od tega, da v vsakem učinku vidi pričevanje o nekem dejansko obstoječem vzroku.

Funkcionalna definicija subjekta je potemtakem tudi definicija subjekta kot čistega, pozitivnega gona k realizaciji in samo—afirmaciji. Ko torej Fergusonova opiše beg *k* sublimnem kot beg *k* samo—afirmaciji, naredi, tako kot ta utilitaristična definicija, sublimno za vzrok *klavstrofobije*, in ne, kot sama pravi, za sredstvo za pobeg iz nje. Kajti klavstrofobija, oziroma izgubljanje avre, ne izhaja zgolj iz dejstva, da definicija glede na uporabnost zmanjša našo distanco do realnega s tem, ko vidi objekt kot *prisoten* v njegovih sledih, temveč tudi iz dejstva, da se krivda, ki je tako zanikana v subjektu, vrne in prešije njegovo okolico. Ker krivda ni bila odkrita v fotografijah praznih okolij in onstran njih, okolje samo postane

---

<sup>30</sup> Canguilhem, str. 46.

napolnjeno s krivdo. Kar ostane zunaj subjekta, grozi, da bo s tem, ko je zunaj, nasprotovalo subjektovemu gonu za izpolnitvijo.

Od strahu pred množico<sup>31</sup> v devetnajstem stoletju do naše sedanje obsedenosti z nevarnostjo pasivnega kajenja (simptom, na katerega Fergusonova primerno opozori) je jasno, da je zgodovinsko izrojevanje simbolnega razmerja prisililo okolje — prostor, ljudi, stvari okrog nas — nositi breme, ki ga moderni subjekt ne bo prenesel v sebi. Pritisk drugih ljudi čutimo, ker so del tega okolja, ne pa enostavno zato, ker so drugi ljudje. Ta vzpon historicizma, biologizma, sociologizma, ki smo mu priča od devetnajstega stoletja dalje, je pokazatelj tega sodobnega suma — celo paranoje — o zvezi, ki ima moč, da nas pokvari.

Zdi se torej, paradokсно, da utilitaristično fantazmo maksimiranja ugodja, univerzaliziranja načela suverenosti in enakih pravic posameznikov, vzdržuje strukturni sum, da je nekje — v drugem — to načelo izostalo. Vključena, in to nujno, v fantazmo o brezhibni recipročnosti družbenih razmerij, je negacija tega načela tista, ki proizvaja fantazmo. Kajti za nekoga — za drugega — je treba strukturno predpostaviti, da se zoperstavlja temu načelu, in to po svoji lastni volji. Utilitaristični sistem se lahko kot tak vzpostavi in misli svojo totalnost samo tako, da vključi vase nek element, ki pozitivno uteleša nemožnost, ki jo sicer izključuje. Ta element je pozitivna volja drugega; ta je, psihoanalitično rečeno, simptom utilitarizma.<sup>32</sup>

Ta simptom je najbolje viden v dobro dokumentirani fantazmi erotičnih in despotskih oblačil prebivalcev kolonij. Kajti na robovih utilitaristične zavrnitve neuporabnega užitka in nefunkcionalnih oblačil, na meji celotne oprave največje sreče, vznikne fantazmatska figura — zagnjena, zavita v oblačila — katere obstoj, dojet kot grožnja, je trčil ob našo zavest. O tej fantazmi obstajajo nešteta pričevanja, nešteta poročila o prav posebni fascinantnosti, ki so jo imela oblačila o kolonijah za oči zahodnjakov in o nenehnem napre-

<sup>31</sup> Strah pred množicami in njihovo preučevanje sta se razvijala z roko v roki z utilitarizmom; za dobro splošno zgodovino tega obdobja glej Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London and Beverly Hills, Sage Publications, 1975.

<sup>32</sup> V poglavju »Ženska kot simptom« (*Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso 1986) Jacqueline Rose analizira način, kako se institucija filma zapre s tem, da vključi žensko na enak način.

zanju imperializma, da bi odstranil tančice, ki so prekrivale njegovega kolonialnega bližnjega.<sup>33</sup>

To prizadevanje pojasnjujejo z različnimi razlogi, od človeških do strateških. Vendar pa ne bo nobena racionalna razlaga pojasnila te fantazme, ki jo je mogoče razumeti le kot pozitivno utelešenje manka, ki ga je utilitarizem zanikal. Ključno v tej fantazmi je bilo presežno ugodje, neuporabna *jouissance*, ki naj bi jo zakrilo obsežno oblačilo, in predpostavljalo se je, da kolonialni subjekt, tako zastrt, uživa. Vsako prizadevanje odgrniti tančico je bilo očitno napad na nabuhlo prisotnost tega ugodja, ki se ni pustilo razpustiti v univerzalno mlako. Ali ni ta fantazmatska figura zastrtega kolonialnega subjekta nekakšna objektivirana, krojaška oblika freudovskega nadjaza? Ali se ni obsceni, nadjazovski bližnji, ki ga je utilitarizem zavrgel, vrnil v obliki tistih, ki so živeli v dobesedno neposredni bližini njegovega projekta, v obliki njegovih kolonialnih sosedov/bližnjih?

(Pričujoči tekst je prevod treh poglavij iz daljšega članka Joan Copjec, »The Sartorial Superego«, *October* št. 50, jesen 1989, MIT Press. Prevedla Alenka Zupančič.)

---

<sup>33</sup> Za dvoje najbolj očarljivih pričevanj se imamo zahvaliti Frantzumu Fanonu (»Algeria Unveiled«, v: *A Dying Colonialism*, New York, Grove Press, 1967) in Fatimi Mernissi (*Beyond the Veil*, Bloomington, Indiana University Press, 1987).

Tomaž Akvinski  
O VEČNOSTI SVETA

1. Ob predpostavki, da — v skladu s katoliško vero — svet ni bil od vekomaj, kot so zmotno trdili nekateri filozofi, temveč je imel začetek trajanja, kot izpričuje Sveto pismo, ki se ne more motiti, se je porodilo vprašanje, ali je mogel veselej biti (utrum potuerit semper fuisse).<sup>\*</sup> Da bi izluščili resnični odgovor na to vprašanje, je potrebno najprej razločiti tisto, v čemer se z nasprotno mislečimi strinjamo, in ono, v čemer se od njih razlikujemo.

Če si bi namreč to, da bi poleg Boga tudi svet lahko obstajal vselej, razlagali tako, kot da je poleg Boga tudi ta nekaj večnega in nekaj, česar Bog ni ustvaril, je to strašanska zabloda ne samo s stališča vere, temveč tudi za filozofe, ki priznavajo, da vse, kar na kakršenkoli način obstaja, lahko obstaja zgolj kot povzročeno (causatum) od tistega, ki ima najvišjo in najresničnejšo bit (esse).

Če pa bi menili, da je nekaj vselej bilo in je vendar bilo povzročeno od Boga z ozirom na vse, kar je v njem, je v tem primeru potrebno pogledati, ali ta trditev lahko stoji. Če bi kdo odgovoril, da je to nemogoče, bo to trdil bodisi zato, ker meni, da Bog ne more ustvariti nečesa, kar je vselej bilo, ali ker meni, da se to ni moglo zgoditi, tudi če bi Bog to lahko storil. Kar se tiče prvega, se vsi strinjajo, da je Bog, z ozirom na njegovo neskončno moč, lahko naredil nekaj, kar je vselej bilo.

2. Preostane nam torej, da pogledamo, ali je mogoče, da nastane nekaj, kar je vselej bilo. Če bi dejali, da se to ne more zgoditi, bi lahko to trditev razumeli samo na dva načina oziroma ta

<sup>\*</sup> 'De aeternitate mundi'; prevedeno po izdaji T. Akvinski, *Opuscoli e testi filosofici*, 1. zvezek, izd. B. Nardi, Bari 1915, str. 239—248.

trditev bi lahko bila resnična zaradi dveh razlogov: bodisi zaradi odsotnosti pasivne zmožnosti bodisi zaradi pojmovnega protislovja.

Za prvo bi lahko navedli tale primer: angel ni mogel biti angel prej, preden ni bil ustvarjen, kajti pred njegovim bivanjem ni bilo nobene pasivne zmožnosti, saj ni bil narejen iz že dane snovi (*ex materia praeiacenti*). In vendar je Bog mogel narediti angela in storiti, da angel nastane, saj ga je ustvaril in ta je bil ustvarjen. Če stvar razumemo tako, je potemtakem potrebno enostavno dopustiti, da, v skladu z vero, tisto, kar je Bog povzročil, ne more biti vselej, saj bi nasprotno pomenilo trditi, da je pasivna zmožnost vselej bila. To pa je krivoverno. Vendar pa iz tega ne izhaja, da Bog ne more narediti kakega bitja (*aliquot ens*), ki bi vselej bilo.

V drugem primeru se reče, da do nečesa ne more priti zaradi pojmovne protislovnosti. Tako npr. trditev in zanikanje ne moreta biti hkrati resnična, četudi bi Bog, kot menijo nekateri, to lahko storil. Drugi pa pravijo, da niti Bog ne more storiti česa takega, ker to ni nič. Vendar je očitno, da Bog tega ne more storiti, saj trditev, ki pravi, da lahko, ovrže samo sebe. Če pa bi vendar dejali, da Bog lahko stori, da se zgodi kaj takega, ta trditev ni krivoverna, četudi je, kot menim, neresnična; in sicer na enak način, kot trditev, da preteklosti ni bilo, vključuje v sebi protislovje. Zato Avguštin v knjigi *Zoper Fausta*: »Kdor pravi: 'Če je Bog vsemogočen, naj stori, da se tisto, kar se je zgodilo, ni zgodilo,'« ne vidi, da pravzaprav pravi: »'Če je Bog vsemogočen, naj stori, da tisto, kar je resnično, postane neresnično.'« In vendar so nekateri veliki možje pobožno govorili, da Bog lahko stori, da preteklost ni bila pretekla, pa to ni veljalo za krivoverno.

3. Pogledati je treba torej, ali obstajata pojmovna protislovnost med tem dvojim: nekaj je povzročeno od Boga in je vendar vselej bilo. Ne glede na to, koliko je ta trditev resnična, ni krivoverna: kajti Bog lahko stori, da je nekaj, kar je on povzročil, vselej bilo. Vendar menim, da bi bila neresnična, če bi vključevala pojmovno protislovnost. Če pa pojmovne protislovnosti ni, ta trditev ne samo da ni neresnična, temveč je tudi nemogoče, da bi lahko bilo drugače, in zmotno reči, da je drugače. Ker namreč spada k božji vsemogočnosti, da prekaša sleherni um in sleherni moč, izrecno okrnjuje božjo moč vsakdo, ki pravi, da si je mogoče med ustvarjenimi stvarmi zamisliti nekaj, česar Bog ne more storiti. Grehi tukaj niso nikakršen dokaz, saj ti kot taki niso nič.

Srž celotnega vprašanja je torej v tem, ali obstaja protislovje ali ne med tem, da je Bog ustvaril svet z ozirom na celotno substanco, in tem, da svet nima začetka trajanja. Da v tem ni nobenega protislovja, bomo pokazali takole: če bi bilo kako protislovje, bi tičal vzrok v eni izmed naslednjih postavk ali v obeh: bodisi ker mora biti delujoči vzrok po trajanju pred (praecedere duratione) svojim učinkom bodisi ker mora biti nebit po trajanju pred bitjo; prav zaradi tega pravimo, da je od Boga ustvarjeno nastalo iz nič.

4. Najprej je torej potrebno pokazati, da delujoči vzrok, se pravi Bog, po trajanju ni nujno pred povzročenim, če bi le tako hotel.

Prvič: noben vzrok, ki proizvede svoj učinek v trenutku (subito), po trajanju ni nujno pred svojim učinkom. Toda Bog je prav ta vzrok, ki proizvede svoj učinek ne preko gibanja (per motum), temveč v trenutku. Torej po trajanju ni nujno pred svojim učinkom. To nam kažejo vsi primeri trenutnih sprememb, kot so razsvetlitev in podobno. Prav tako pa je to moč dokazati z naslednjim sklepanjem: v katerikoli trenutek postavimo bivanje stvari, v isti trenutek lahko postavimo tudi začetek njenega delovanja, kar nam kažejo primeri vseh nastajajočih stvari (generabilis), kajti če nastane ogenj, se začne sproščati tudi toplota. Toda v trenutnem učinkovanju sta njegov začetek in konec istčasna, še več, eno in isto, kot velja za vse, kar je nedeljivo. V katerikoli trenutek torej postavimo delujoči vzrok, ki proizvede svoj učinek v trenutku, v isti trenutek lahko postavimo tudi konec njegovega delovanja (actio). A konec delovanja je hkraten s tistim, kar je narejeno. Zato se mu ne zdi protislovna trditev, da vzrok, ki proizvede svoj učinek v trenutku, po trajanju ni pred tistim, kar je povzročeno. Bilo bi pa to protislovno v zvezi s tistimi vzroki, ki proizvajajo svoje učinke preko gibanja, saj mora biti v tem primeru začetek gibanja po trajanju pred njegovim koncem. In prav zato, ker so ljudje navajeni opazovati tista dejanja (factiones), ki se odvijajo preko gibanja, ne razumejo zlahka, da delujoči vzrok po trajanju ni pred svojim učinkom. Zaradi tega se potem dogaja, da v mnogem neizkušeni in v malem izvedeni ljudje zlahka govorijo neumnosti.

Temu sklepanju ni mogoče oporekati, češ da je Bog vzrok, delujoč po volji (per voluntatem), kajti volja po trajanju ni nujno

pred svojim učinkom, prav tako pa ne tudi vzrok, delujoč po volji — razen če ne deluje s premislekom (ex deliberatione), česar pa Bogu še zdaleč ni mogoče pripisati.

5. Drugič: vzrok, ki proizvede celotno substanco stvari, v proizvajanju celotne substance ne more imeti manjše moči, kot jo ima vzrok, ki proizvede formo, v proizvajanju forme. Nasprotno, njegova moč je mnogo večja, saj ne proizvaja tako, da bi nekaj izvajal iz možnosti snovi (de potentia materiae), kot to počne vzrok, ki proizvaja formo. Tisti dejavnik, ki proizvaja zgolj formo, pa lahko pri tem doseže, da od njega proizvedena forma obstaja, brž ko obstaja on sam, kot vidimo v primeru razsvetljujočega sonca. S toliko večjo močjo lahko potemtakem Bog, ki proizvede celotno substanco stvari, naredi, da od njega povzročeno obstaja, brž ko obstaja on sam.

Nadalje: če je kak vzrok, iz katerega danosti v nekem trenutku ni mogoče v tem istem trenutku postaviti njegovega učinka, ki izhaja iz njega, je temu tako zgolj zaradi tega, ker temu vzroku nekaj manjka do celovitosti: celoviti vzrok in tisto, kar ta povzroči, sta namreč hkratna. Toda Bogu ni nikoli ničesar manjkalo do celovitosti. Brž ko on torej je (eo posito), lahko vedno postavimo tudi tisto, kar povzroči, in tako ni nujno, da je po trajanju pred slednjim.

Nadalje: volja prav nič ne zmanjšuje moči svojega nosilca, še zlasti to ne velja za Boga. Vsi pa, ki poskušajo ovreči Aristotelove razlage, s katerimi dokazuje, da so od Boga <ustvarjene> stvari vedno bile, saj da isto vedno ustvari isto, trdijo, da bi ta zaključek sledil, če Bog ne bi bil vzrok, delujoč po volji. Toda tudi če dopustimo, da je Bog vzrok, delujoč po volji, moramo kljub temu zaključiti, da je lahko storil, da je njegov učinek vedno bil.

In tako je razvidno, da v trditvi, da delujoči vzrok po trajanju ni pred svojim učinkom, ni pojmovnega protislovja; kajti tistega, kar vključuje pojmovno protislovje, Bog ne more storiti.

6. Sedaj nam preostane, da pogledamo, ali je pojmovno protislovje v tem, da bi nekaj narejenega vselej bilo, zaradi tega, ker je nebit po trajanju nujno pred svojo bitjo, zaradi tega torej, ker navadno rečemo, da je bit nastala iz nič. Toda da v tem ni nobene protislovja, lahko potrdimo s Anzelmovo izjavo v 8. poglavju *Monologiona*, kjer razlaga, na kakšen način lahko rečemo, da je stvaritev (creatura) narejena iz nič. »Tretjo razlago trditve, da je nekaj narejeno iz nič,« pravi, »dobimo, če si razlagamo, da je to



zares narejeno, da pa ni ničesar, iz česar bi to bilo narejeno. Poldoben smisel dobimo, če za človeka, ki se žalosti brez vzroka, rečemo, da je žalosten brez vzroka. Če torej omenjeni zaključek razumemo v tem smislu, da je razen najvišjega bistva vse, kar je po njem narejeno iz nič, se pravi, ne iz nečesa, potem se ne bomo zapletli v nobene nevšečnosti.« Iz tega je razvidno, da — kot pravi tudi ta razlaga — ni med tistim, kar je narejeno, in ničem takega zaporedja (ordo), da bi moralo to, kar je narejeno, sprva biti nič in potem nekaj.

7. Dalje: predpostavimo, da to zaporedje proti niču, ki je vsebovano v zgornji trditvi, vendarle sprejmemo, tako da bi bil pomen sledeč: stvaritev je narejena iz nič, se pravi, narejena je po (post) niču. Ta izraz »po« vsekakor vključuje zaporedje. Toda obstaja več vrst zaporedij: časovno in naravno. Če pa iz splošnega in občega ne izhaja posamično in posebno, potem ni nujno, da je z ozirom na trajanje najprej bilo nič in da je pozneje postalo nekaj, in to samo zato, ker se navadno reče, da je bila stvaritev po niču. Zadostuje, da je po naravi prej nič kot bitje. V vsakem bitju je namreč tisto, kar mu pripada po sebi, po naravi prej kot tisto, kar ima zgolj od drugega. Stvaritev pa ima bit zgolj od drugega; sama sebi prepuščena in sama po sebi vzeta pa je nič: zatorej je v sebi po naravi prej nič kot bit. Toda zato, ker nič po trajanju ni pred bitjo, še ni potrebno, da bi nič in bitje obstajala hkrati: če pravimo, da je stvaritev vselej bila, s tem namreč ne trdimo, da je bila v nekem trenutku nič, temveč da je njena narava takšna, da bi bila nič, če bi bila prepuščena sama sebi. Če tako rečemo, da je bil zrak vselej obsijan od sonca, bi morali pravzaprav reči, da je zrak postal svetel zaradi sonca. In ker vse, kar nastane, nastane iz izključujočega, se pravi iz tistega, kar ne more biti hkrati z onim, za kar pravimo, da nastane, bi morali prav tako reči, da je zrak iz nerazsvetljenega oziroma temnega postal svetel, vendar ne v tem smislu, da je zrak kdaj bil nerazsvetljen oziroma temen, temveč da bi bil takšen, če bi bil prepuščen sam sebi. To je še bolj jasno ob primeru zvezd in planetov, ki jih sonce vedno razsvetljuje.

8. Iz povedanega je torej razvidno, da ni nobenega pojmovnega protislovja v tem, ko rečemo, da je Bog nekaj naredil in da je to vselej bilo. Če bi bilo namreč v tem kako protislovje, potem je res čudno, kako da ga Avguštin ni videl, saj bi bila to najučinkovitejša pot za izpodbijanje večnosti sveta. Sam vendar v 11. in 12. knjigi

O božji državi z mnogimi razlogi udriha po njej. Kako potem, da je ta razlog pustil povsem ob strani? Zdi se celo, da namiguje, da v tem ni pojmovnega protislovja. Tako v 31. poglavju 10. knjige *O božji državi* govoreč o Platonikih pravi: »Kakor to razumejo oni, pri tem ne gre za začetek časa, temveč za začetek odvisnosti (initium substantionis). Če namreč predpostavimo, pravijo, da bi bila od vse večnosti noga vselej v prahu, bi bila pod njo vselej stopinja, vendar pa ne bi nihče dvomil, da je stopinjo naredil stopajoči; in prvo ne bi bilo pred drugim, četudi bi bilo prvo naredilo drugo. Enako, pravijo, so tudi svet in bogovi v njem vselej bili, kot vselej biva tisti, ki jih je naredil; in vendar so narejeni.« In nikjer ne pravi, da tega ni mogoče doumeti, temveč zoper njih postopa na drug način. V 11. knjigi, v 4. poglavju prav tako pravi: »Nekateri pa, ki pravijo, da je svet od Boga narejen, kljub temu ne mislijo, da ima ta začetek trajanja, temveč zgolj začetek <v smislu> svoje ustvarjenosti, tako da je svet na nek komajda doumljiv način vselej narejen. S tem resda povedo nekaj, zaradi česar lahko v sebi vidijo tiste, ki so Boga ubranili pred očitkom naključne nepremišljenosti.« Vzroka pa, zakaj je to komajda doumljivo, sem se dotaknil v prvem dokazu.

9. Prav tako je čudno, kako da najodličnejši filozofi niso videli tega protislovja. Avduštin namreč v 5. poglavju iste knjige, ko govori zoper tiste, o katerih je tekla beseda v prejšnjem citatu, pravi: »Razpravljamo namreč s tistimi, ki se strinjajo z nami, da je Bog brezteslen in stvarnik vseh stvari v naravi (naturae), ki niso, kar je on«; in o njih pozneje dodaja: »Ti filozofi so po svoji odločnosti in ugledu prekašali ostale.« In to je prav tako jasno vsakomur, ki pazljivo preuči mnenje onih, ki so trdili, da je svet vselej bil, saj s tem nič manj ne trdijo — ne da bi v tem videli kako pojmovno protislovje —, da je od Boga narejen. Resnično, tisti, ki tako pretanjeno zaznavajo to protislovje, so cvet ljudstva, in z njimi se rojeva modrost!

10. Toda ker je videti, da nekateri ugledni avtorji pišejo v njihovo korist, želim pokazati, da jim ponujajo slabo oporo. Damascen namreč v 8. poglavju 1. knjige pravi: »Neustrezno je tisto, kar je iz nebivajočega privedeno v bivanje, po večnosti enačiti z onim, kar je brez začetka in je vselej.« Prav tako pravi Hugo Svetoviktorski v začetku svoje knjige *O zakramentih*: »Sila neizrekljive vsemogočnosti ni mogla ob sebi imeti še nekaj drugega, sovečnega, kar bi ji pomagalo pri ustvarjanju.«

Smisel teh in podobnih citatov je mogoče razjasniti z Boetijevo mislijo iz zadnjega proznega dela v knjigi *O tolažbi*: »Ko nekateri slišijo, da je Platon menil, da ta svet ni imel niti začetka časa niti ne bo imel konca, napačno mislijo, da je ustvarjeni svet potemtakem sovečen s stvarnikom. Nekaj drugega je namreč imeti neomejeno življenje, kar Platon pripisuje svetu, in nekaj drugega je imeti vso prisotnost neomejenega življenja združeno hkrati, kar je očitno lastnost božjega duha.«

11. Od tod je razvidno, da iz te trditve prav tako ne sledi, kot oporekajo nekateri, da bi bila stvaritev v trajanju enaka Bogu; ter da v tem smislu ne more biti nič sovečno z Bogom, saj namreč nič, razen Boga, ne more biti nespremenljivo. To je razvidno iz tistega, kar pravi Avguštín v 15. poglavju 12. knjige *O božji državi*: »Ker čas teče ob spremembah, ne more biti sovečen z nespremenljivo večnostjo. In zaradi tega, četudi nesmrtnost angelov ne teče v času in četudi ta ni niti pretekla, kakor da je več ne bi bilo, niti prihodnja, kakor da je še ni bilo, njihova gibanja (motiones), s katerimi se čas pomika v prihodnost, kljub temu prehajajo v preteklost. Zato angeli ne morejo biti sovečni s stvarnikom, o čigar gibanju ne moremo reči, da je bilo nekaj, česar sedaj ni več, ali da bo nekaj, česar sedaj še ni.« Podobno lahko preberemo v 5. knjigi *O Genezi*: »Ker je narava Svete trojice nespremenljiva, je večna na ta način, da ne more biti z njo nič sovečenega.« Podobno pravi tudi v 11. knjigi *Izpovedi*.

12. Sebi v prid prav tako navajajo nekatere razloge, ki so se jih dotaknili tudi filozofi in jih ovrgli. Izmed teh je najtežji tisti, ki govori o neskončnem številu duš: kajti če je svet vselej bil, potem je nujno, da je sedaj število duš neskončno. Vendar ta razlog na tem mestu ni primeren, saj bi Bog lahko naredil svet brez ljudi in duš oziroma enako bi mogel narediti človeka tedaj, ko ga je res naredil, četudi bi bil cel preostali svet naredil od vekomaj; in tako po telesni smrti ne bi ostalo neskončno število duš. Poleg tega pa še ni dokazano, da Bog ne more ustvariti dejansko neskončnega (infinita actu).

So še drugi razlogi, na katere pa zaenkrat ne bom odgovarjal — bodisi zato, ker sem nanje odgovoril že drugje, bodisi zato, ker so nekateri izmed njih tako trhli, da se zdi, da s svojo šibkostjo podkrepljujejo verjetnost nasprotnikovih ugovorov.

Prevedla Nataša Homar

## PROBLEM VEČNOSTI SVETA

### I. Težave z Aristotelom

**Aristotel** je za 13. stoletje to, kar je za 12. stoletje **Boetij**: filozof *par excellence*. Do tega dejstva ne pridemo samo z listanjem po učnih programih tedanjih največjih univerzitetnih središč, temveč predvsem kot kronisti ambivalentnih učinkov Aristotelovih novoprevedenih spisov na tedanje intelektualno življenje. Na eni — teološki — strani so Aristotelovi spisi povzročali strah in nelagodje, saj so teologi v Aristotelovih spisih počasi, toda zanesljivo odkrivali vse več in več »subverzivnosti« za krščanski nauk, na drugi — filozofski — goreče navdušenje nad »naravnim« razumom.

Na težave tako ni bilo potrebno čakati dolgo: že leta 1210, kmalu po tem, ko so bili Aristotelovi naravoslovni spisi dostopni v latinščini, je provincialna sinoda v Sensu z grožnjo ekskomunikacije prepovedala javni ali privatni študij Aristotelovih naravoslovnih del in vseh komentarjev k tem spisom. Leta 1215 je bila prepoved ponovljena posebej za pariško univerzo. 13. aprila 1231 jo je modificiral papež **Gregor IX**, ki je v svoji znameniti buli *Parens Scientiarum* zahteval, da se vsi »ofenzivni« Aristotelovi spisi očistijo napak. 23. aprila je bila v ta namen ustanovljena tudi posebna komisija, ki pa zaradi (nam) neznanih razlogov ni podala poročila o svoje delu. Kljub temu je **Inocenc IV**. leta 1245 razširil prepoved tudi na univerzo v Toulouseu, od koder je leta 1229 prišlo vabilo vsem učiteljem in študentom, naj pridejo v Toulouse preučevati Aristotelova dela, prepovedana v Parizu. Zdi se, da je prepoved v Parizu (omeniti velja, da v Oxfordu ni bila nikoli prepovedana nobena Aristotelova knjiga) veljala kakih 30 let, saj najdemo leta 1250 na učnem seznamu pariške univerze vsa dostopna Aristotelova dela.

To pa je povzročilo še večje težave. Aristotel je postal preprosto *Philosophus*, Averroes, čigar komentarji so bili mnogim »kraljevska pot« do Aristotelove misli, pa *Commentator*. Aristotelovi najbolj goreči pristaši so se harmonizaciji Aristotelove poganške filozofije s krščanstvom izogibali s teorijo t. i. »dvojne resnice« ali pa enostavno trdili, da zgolj obnavljajo Aristotelove trditve: *Aristotel dicit*. Tako je **Siger Brabantski**, najizpostavljenější pripadnik t. i. averroizma, dokazoval, da določene filozofske trditve ne morejo biti zanikane z naravnim razumom, njegov sodobnik **Boetij Daški** pa je ignoriral razodetje kot nekaj izvenrazumskega: filozof se mora v raziskovanju narave podrežati samo naravnemu razumu.

Vse to je seveda povzročalo nemir in zmedo pri teologih, ki so ravno tako uporabljali Aristotelov filozofski jezik, oz. »koncepte in terminologijo Aristotelovega liceja«, vendar za razlago teoloških resnic. V bistvu teološko-filozofskega spora pa je bila izključujoča alternativa: ali so principi naravne filozofije nujno resnični in so potemtakem v neposrednem nasprotju z razodeto resnico religije, ali pa so samo približni in »naravoslovje« ni demonstrativna znanost in ne more zagotoviti nujne resnice.

Prvi vrhunec nesoglasij se je materializiral v obsodbi **Etienna Tempiera** l. 1270. Tedanji pariški škof je obsodil 13. propozicij, izpeljanih iz Aristotelovih del ali iz Averroesovih komentarjev k njegovim spisom. Ker pa se vihar doktrinarnih bojov kljub temu ni polegel, je papež **Janez XXI**, »zaskrbljen nad razdvajajočim nemirrom« (Grant, str. 27), naročil E. Tempieru, naj ponovno razišče kontroverze, ki so pretresale pariško Univerzo. V pičlih treh tednih je bilo to, z izdatno pomočjo teologov seveda, opravljeno. Rezultat pretresa ortodoksnosti, tj. pravovernosti, filozofskih nauk, poučevanih na pariški Univerzi, je bila objava obsodbe 219-ih propozicij, povzetih iz mnogih virov, med drugim tudi iz del **Tomaža Akvinskega**, ki je umrl l. 1274.

Za vse je bil seveda kriv Aristotel. Čeprav je obsodba vključela tudi nekatere trditve, ki jih je zagovarjal Averroes, in nekatere, ki sploh niso bile nikjer zapisane ali javno predstavljene, temveč so se širile »po kottičkih in pred otroci«, kot se je izrazil Tomaž Akvinski (cit. po Koplston, str. 433), je bila *point de capiton* te obsodbe strah pred Aristotelom. Ne samo da so njegovi nauki povzročali napuh pri njegovih občudovalcih filozofih, ki so trdili:

»Da so teološke doktrine utemeljene na zgodbah.« (152)

»Da se ničesar ne spozna bolje, če se pozna teologijo.« (153)

»Da so edini modri ljudje na svetu filozofi.« (154),

temveč so bila nekatera Filozofova stališča očitno nasprotna nekaterim temeljnim krščanskim naukom: z naukom o evharistiji, po kateri vidne akcidence kruha in vina bivajo tudi potem, ko se celotna substanca kruha in vina spremeni v celotno substanco Kristusove krvi in telesa, čeprav niso vsebovane v nobeni substanci, se bije Aristotelov nauk, da akcidenca oz. lastnost ne more bivati ločeno od materialne substance. Možnost čudežev zanika Aristotelova koncepcija narave, po kateri se vse naravno dogajanje odvija regularno oz. zakonito. Aristotel tudi ne verjame, da duša preživi telo, kar je v nasprotju z naukom o nesmrtnosti duše. In končno: Aristotel zagovarja večnost sveta, kar izključuje božje stvarjenje sveta v času.

Ta četrta disharmonija krščanstva in poganstva bo tudi predmet tega teksta. Ne samo zato, ker je bil nauk o večnosti sveta vključen v obe Tempierovi obsodbi — v obsodbi iz l. 1270 je bila propozicija: »Quod mundus est aeternus«, vpisana pod redno številko 5, v tisti iz l. 1277 pa pod številko 87 — niti ne samo zato, ker jo je, na dokaj specifičen način, branil tudi Tomaž Akvinski (njegova filozofija je bila tako na nek način vključena v obsodbo), ki je, čeprav še ni slovel kot *doctor communis*, veljal za eno najmodrejših glav krščanskega sveta, katere modrosti se je posluževal sam papež, temveč predvsem zaradi vozlišča nekaterih konceptov, impliciranih v vprašanju o nastanku sveta: koncepta Aristotelove finitistično zasnovane neskončnosti, koncepta *creatio ex nihilo* in koncepta božje svobodne volje. Toda preden si poglobljeno pogledamo Tomažev odgovor na vprašanje o nastanku sveta si v grobem oglejmo dve paradigmatični rešitvi: pogansko, kot jo je vzpostavil Aristotel, in biblijsko oz. zgodnjekrščansko.

## II. Utrum mundus productus sit ab aeterno, vel ex tempore

### Aristotel misli večnost

Na poganski strani ni bilo glede nastanka sveta nikakršnih dvomov: stališče, da bi Bog lahko začel svet, je bilo za večino Grkov absurdno. Vseeno pa so mnogi (vsi predaristoteliki: pitagorejci, **Empedokles**, **Anaksagora**, **Heraklit** in še posebej **Platon**) dopuščali možnost, da je sedanja urejenost vesolja (*kósmos*) imela nek začetek, zanikali so le, da bi začetek lahko imela materija, tvar. Čeprav nihče izmed njih ni zagovarjal stališča, da materije, iz katere je »organi-

ziran« svet, nekoč ni bilo, in da je potemtakem svet ustvarjen iz nič — vsi so imeli večnost materije za nekaj samo po sebi umevnega — so bili vsi prepričani v obstoj nekega trenutka, v katerem je iz prvotne stvari nastalo veselje, kozmos. V predaristotelskih filozofemih ima kozmos nek začetek, nek prehod iz *law-less* v *law-like* stanje, v katerem se za razliko od iregularnega kaotičnega stanja predkozmičnega dogajanja vse odvija po določenih zakonih. Toda za Aristotela — in predvsem zanj nam tu gre — je tak tok dogodkov alogičen (*álogos*): prehoda iz *law-less* v *law-like* situacijo ni. Ni nobenega trenutka, v katerem bi se neorganizirana materija s posegom neke zunanje instance ali pa brez nje organizirala. Kozmos je vedno že organiziran, je vselej že *law-like*. Kozmos je večen. Ne samo da je brez konca, neminljiv, temveč je tudi »nezačet«, brez začetka. Če sprejmemo predpostavko predaristotelikov — v nekem trenutku se predkozmično stanje stvari prevesi v kozmično — zaide-mo v aporije: kako razumeti ali razložiti naravo elementov pred posegom »zunanjega impulza« (v Platonovem primeru je to demiurg), kako in na čem utemeljiti razliko med predkozmičnim in kozmičnim stanjem?

Edini izhod iz teh aporij je nova koncepcija narave in iz nje izhajajoče nova narava sveta. Narava oz. elementi kot njeni temeljni sestavni deli imajo v sebi vse potrebne lastnosti za konstitucijo sveta. Za »konstitucijo sveta ne potrebuje narava ničesar zunanjega, nikakršnih »nenaravnih, izvensvetnih principov, temveč ga gradi na podlagi svojih naravnih principov in lastnosti. To pomeni, da se elementi gibljejo naravno in zakonito, ker je taka njihova narava: v naravi ognja je, da se giblje »navzgor«, v naravi zemlje, da se giblje »navzdol« itd., posledica tega pa je večnost sveta. V nasprotnem primeru bi ga morali razlagati »nenaravno«. Pojem večnosti (*aidios*) pri Aristotelu tako ni več omejen samo na neminljivost (*áphthartos*), temveč pomeni tudi nezačetost (*agénetos*). Iz tako formulirane koncepcije sveta pa sledi nekaj zanimivih konsekvenc:

1. Aristotelov večni svet nima zgodovine: niti pretekle, niti prihodnje. Je absolutno statičen in nespremenljiv.

2. Aristotelov svet je nujno samo eden. Če upoštevamo, da imajo elementi skozi vso večnost vedno isto naravo, se morajo vedno enako obnašati, kar pomeni, da zemlja vedno sili k središču, ogenj pa k periferiji, tako da je možen samo en, edini kozmični sistem.

3. Aristotelov svet pa je tudi nujen. Kar je večno, je za Aristotela tudi nujno (GC II, 11, 337 b 35).

S tem seveda še zdaleč niso izčrpane vse konsekvence Aristotelovega »novega pojmovanja narave in nove narave sveta« (večnost naravnih vrst...), vendar je zdaj verjetno bolj potrebno vsaj na grobo orisati Aristotelove dokaze za večnost sveta, ki so bili v kasnejših stoletjih — »križani« s krščanskima konceptoma *creatio ex nihilo* in božje svobodne volje in različnimi koncepti neskončnosti, ki jih je v argumentacijo vključil **Filopon** — »a source book« za argumente v podporo večnemu svetu ali pa preizkusni kamen za argumente proti večnosti sveta.

### Aristotelovi dokazi za večnost sveta

#### 1. Večnost gibanja (*kínesis*) in časa

V *Fiziki* 8.1 je Aristotelov predmet proučevanje gibanje (*kínesis*), za katerega skuša dokazati, da nima niti začetka niti konca. Če bi se gibanje nekoč začelo, bi morali predpostaviti neko gibalo (*tò kinoun, mobile*) — »Sleherna stvar v gibanju se giblje zaradi nečesa« (*Phys.* VII, 1, 241 b 24) — le-to gibalo pa zopet zahteva neko predhodno gibalo. Tako dobimo dve možnosti: ali je gibalo nastalo (toda stvarjenje predpostavlja gibanje) ali pa je bivalo večno. Če je bivalo večno, je ali vedno gibalo ali pa je v nekem trenutku začelo gibati. Toda začetek gibanja predpostavlja neko drugo gibanje, ki je moralo »pokončati« stanje mirovanja — mirovanje kot naravno stanje je za Aristotela absurd; kajti nekaj bi morali biti vzrok mirovanju; mirovanje je za Aristotela pomanjkanje gibanja (*stéresis tes kinéseos*). Trditi, da vse miruje, je »nekakšna nemoč in bolezen mišljenja« (*Phys.* 8, 3, 253, a 33—34). Tako je jasno, da je gibanje večno. Do istega sklepa pa pridemo tudi po drugi poti. Gibanje je za Aristotela nujno »v času«, čas je »nekaj v zvezi z gibanjem« (*tes kinéseos ti*) (*Phys.* 4, 11, 210, a 9—10). Čas je večn kakor gibanje, saj časa ni brez »zdaj-a« (*nyn*), ki je vedno »neka sredina med preteklostjo in prihodnostjo« (*Phys.* 8, 1, 251, b 19 ss). Zato mora biti čas kot »mera gibanja« večn. Na večnost časa kaže tudi to, da bi, če bi se čas začel, to impliciralo odsotnost časa »prej« (*próteron*). Toda govorjenje o »prej« implicira, da je pred tem hipotetičnim začetkom časa čas že bil. Nazadnje pa argumentira Aristotel tudi proti tistim, ki trdijo, da se je gibanje začelo po neskončnih ali ponavljajočih se periodah vesoljnega mirovanja: zakaj naj bi se gibanje začelo ravno tedaj, ko se je, in ne raje prej ali kasneje? (*Phys.* 8, 1, 252, a 11—19; *Cael.* 12, 283 a 11).



Sedemsto let kasneje je **Avguštin** povezal vprašanje »zakaj ne prej?« s tem vprašanjem »kaj je delal Bog, preden je ustvaril nebo in zemljo?« (*Confessiones* 11, 12). Njegov odgovor ni bil: »Pripravil je pekel takim, ki brskajo po teh globokih stvarih.« (ibid. 11, 12) — kot je baje v 17. stoletju na nekem zboru odgovoril na radovedno vprašanje poslušalca: »Sveti oče, s čem pa se je Bog ukvarjal pred stvarjenjem neba?« irski teolog **James Usher**, potem ko je razkril javnosti, da je Bog začel ustvarjati Nebo in Zemljo točno ob drugi uri in trideset minut popoldne v soboto 23. oktobra 4004. leta pred Kristusovim rojstvom (glej Hawking, str. 13) — temveč da ni bilo časa pred kreacijo: »noben čas ne more biti brez ustvarjenja« (*Confessiones*, 11, 30).

## 2. De Caelo

Drugi sklop dokazov za večnost sveta najdemo v *De Caelo I*. Osrednja točka Aristotelovega dokazovanja je napad na Platonov spis *Timaj*, kjer se trdi, da je urejeni kozmos imel začetek, da pa ne bo imel konca. Aristotel trdi, da se mora vse, kar se je začelo, nujno tudi končati in da ima vse, kar ima konec, nujno tudi začetek. Na to, da je kozmos večni, napeljuje tudi opazovanje neomajne pravilnosti nespremenljivih nebesnih sfer, pri katerih ni bilo opaziti niti ene same spremembe. Zaslugo, da je temu tako, je pripisati krožnemu gibanju, to pa zato, ker je krožno gibanje (*periphorá, revolutio*) večno, »saj je pri krožnem gibanju sleherna meja na enak način začetek, sredina in konec.« Večno krožno gibanje pa zahteva posebno bitnost: »Nujno je, da obstaja neka enostavna materija, ki se glede na svojo lastno naravo lahko premika v krožnem gibanju.« (*Cael.* 1, 2, 269 a 5 ss). To prvotno telo (*tò proton soma*), poleg zemlje in zraka, ognja in vode, je tradicionalna modrost imenovala *aithēr*, to pa je poimenovanje, postavljeno zato, ker *aither* »vedno teče v večnem času«.

## 3. Večnost prve materije in večna dejavnost prvih principov

Kako globoko je koncepcija večnega sveta inkorporirana v Aristotelov sistem, je razvidno tudi iz tega, da temeljni principi, s katerimi Aristotel razlaga postajanje minljivih stvari, z neizbežno nujnostjo vodijo do večnosti svetovnega dogajanja. Postajanje je pri Aristotelu določeno z znanimi štirimi vzroki: materialnim vzrokom, oblikovalnim vzrokom, gibalnimi vzroki in smotrni vzrokom. Ti

vzroki se v analizi postajanja zreducirajo na nasprotje med tvarjo in obliko, pri čemer oblikovalni vzrok povzame vase gibalni in smotni vzrok (*Phys.* II. 7, 198 a, 22 ss), materialni vzrok pa vključuje princip *stéresis*, ki je za proces postajanja ravno tako pomemben. V končni analizi se vse postajanje odvija iz nasprotja med tvarjo, kot vsakemu postajanju v temelju ležeč princip možnosti, in obliko, kot smotrom dovršene dejanskosti postajanja, skozi katero pride posamezno do svoje določenosti, v kateri temelji tudi spremenljivo dogajanje gibanja: njegove možnosti (*dýnamis*) in dejanskosti (*enérgeia*). To nujno izključuje možnost, da bi tvar, kot vsakemu postajanju v osnovi ležeč substrat, kdaj nastala ali propadla; kot predpogoj postajanja ne more biti nastala in ker se v končni fazi vse zopet izgublja v njej, je tudi neminljiva (*Phys.* I, 9, 192 a, 28 ss.). Rečeno drugače: iz nič ni nič.

»Na začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo«

*Biblija* ne ponuja jasnega odgovora na vprašanje, ali je svet oz. materialni univerzum imel začetek ali ne. Kljub temu, da prevladuje prepričanje, da je že iz prvih vrstic *Biblije*: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (*Prva Mojzesova knjiga* 1): moč jasno razbrati, da se je svet »začel«, **R. Bultmann** trdi, da »zgodba v *Genesis* temelji na pojmovanju, da je Bog ustvaril svet iz prvotne tvari, 'kaosa', z ločevanjem posameznih elementov in njihovo novo razporeditvijo« (Bultmann str. 16). V gornjem smislu je moč reinterpretirati tudi eksplicitno omenjeno *creatio ex nihilo* v *Drugi knjigi Makabejcev* 7 : 28: »Prosim te, otrok, ozri se v nebo in na zemljo in poglej vse, kar je na njih, in pomisli, da jih je Bog iz nič ustvaril in da je tudi človeški rod tako nastal!«<sup>1</sup> — Na drugi strani pa je v *Bibliji* več vrstic, ki dajejo očitne nastavke za interpretacijo božje kreacije kot vnašanje reda in mere v predeksistirajoči kaos in ne kot *creatio ex nihilo*. Tako je z *Jobovo knjigo* 38 ter 28 : 25—26:

»Ko je vetru določil težo,  
z mero omejil vodo;  
ko je dežju dal postavo  
in pot odkazal blisku in gromu«.

<sup>1</sup> O tem glej: H. A. Wolfson, *Philo* I. Cambridge Mass, 1948, 302—2 ter Gerhard May, *Schopfung aus dem Nichts*, Stuttgart 1980, 7.



Tudi v židovskem postbibličnem tekstu *Salamonova modrost* je govora o tem, da je »Bog ustvaril kozmos iz brezoblične tvari,« ne da bi bilo pojasnjeno, ali je bila tudi ta stvar ustvarjena ali ne.

Bolj jasno in diferencirano stališče so o vprašanju nastanka sveta razdelali zgodnjekrščanski *patres*. Najprej so seveda zavrgli tiste filozofske kozmologije, po katerih je kozmos nezačet, večen in neminljiv, kakršen je, kot smo videli, pri Aristotelu: glavno pomanjkljivost take kozmologije so videli v izbrisu bistvene razlike med Stvarnikom in stvaritvijo. Mnogo bliže krščanskemu razumevanju kozmosa je bil **Platonov Timaj** in zdi se, da so nekateri *patres* — opogumljeni s paralelami med *Septuaginto* in *Timajem* — trdili, da je stvarjenje sveta v bistvu samo urejanje tvari, ki je kot brezoblična narava obstajala že pred stvarjenjem (tako **Atenagora**, **Tatijan**, **Klement Aleksandrijski**). S tako postavljenim pojmovanjem stvarjenja pa je bilo sproženo vprašanje božje svobode: ali je s tem, ko je njegova dejavnost omejena samo na vnašanje reda in mere v predeksistirajoči kaos, Bog še vedno Stvarnik v absolutnem pomenu besede? Ali ni s tem radikalno omejena njegova absolutna svoboda v stvarjenju? Večno obstoječa stvar — za večino očetov nekaj tako nerazumljivega kot je to za antično tradicijo nekaj samoumevnega; **Origenes** je nekje celo zapisal: »Ne morem razumeti, kako si je lahko tolikšno število slavnih ljudi predstavljalo, da je materija neustvarjena« — je omejitev božje svobode. Ker pa za Boga ni mogoče trditi, da je s čimerkoli omejen, je edino, kar preostane — *creatio ex nihilo*. Stvarjenje iz nič pomeni, da Bog ni zunanje (*ad extra*) z ničemer omejen, saj je vsa zunanost njegova stvaritev.

Toda z izključitvijo možnosti zunanje determinacije Boga še ni izključena možnost notranje determinacije. **Origenes** je, kljub temu, da se je izognil determinaciji Boga *ad extra*, pripeljal determinacijo Boga skozi stranska vrata: za **Origenesa** je nujno, da Boga mislimo kot Stvarnika. Zakaj? Če sta dva bistvena božja atributa istovetnost in nespremenljivost in če Bogu pripadata v strogem pomenu *in actu*, *in statu quo*, potem je nujno, da je Bog od vedno Stvarnik, ker bi se v nasprotnem primeru, ko bi ustvarjal svet, moral spreminjati. Bog je za **Origenesa** Stvarnik po svoji naravi in to večni Stvarnik, če drži, da je čista in nespremenljiva aktualnost. Po drugi strani pa je Bog tudi *Pantokrator*, kar pomeni, da mora obstajati nekaj, nad čemer lahko vrši svojo moč. Pri Origeni



tako božja nespremenljivost implicira: da je božja popolnost odvisna od nastanka sveta, da je svet sovečen Bogu, da je svet nujen. Bog je s tem seveda determiniran *ad intra*, po svoji naravi. Njegova svoboda je svoboda nujnosti.

Rešitev iz te zagate notranjega determinizma so *patres* (Atanazij, Dionizij Areopagita, Maksim Confessor in v 14. stol. Gregorij Palama) našli v teoriji razlike med božjim bistvom in božjimi energijami oz. dejanji: božje bistvo je pred njegovimi energijami in jih presega na »neizrekljiv način«. Božjih energij se sicer ne more ločiti od božjega bistva, to pa še ne pomeni, da jih ni potrebno od njega razlikovati. Božje bistvo, to, kar je Bog na sebi, je nepristopno in neizrekljivo, božje energije pa so sile ali dejanja, s katerimi Bog prihaja izven sebe, s katerimi se kaže in daje sebe: te so stvar božje volje. Tako je tudi svet stvar njegove volje. Sveta Bog ni proizvedel zaradi nujnosti svoje narave — kot je to npr. pri Plotinu — temveč po svoji svobodni odločitvi. Svet ima svoj ontološki temelj v božji svobodni volji in ne v božjem bistvu ali v samem sebi. To pa pomeni, da je svet po svoji naravi kontingenten.

Božja svoboda je tako absolutna: ne omejuje je niti zunanja predeksistirajoča tvar, saj ustvarja iz nič (*creatio ex nihilo*), niti ni po svoji naravi tudi že Stvarnik, saj ustvarja iz svobode svoje stvariteljske volje.

Se en koncept manjka v mozaiku konceptov, ki so se razvrstili okoli vprašanja nastanka sveta: koncept neskončnosti. Koncept neskončnosti je v razpravo o nastanku sveta uvedel Filopon in ga v polemiki s Proklosom uporabil v podporo stališču, da je svet moral imeti začetek. Filopon se je oprl na splošno sprejete Aristotelove poglede na neskončnost in jih obrnil proti Aristotelovi zasnovi večnega kozmosa: pokazal je, da v Aristotelovem sistemu zeva luknja.

Aristotelova finitistična zasnova neskončnosti ima namreč dve zanimivi implikaciji. Neskončnost ne more biti nikoli aktualna, dejanska (*Phys.* 3. 6, 206 a 14—23) in tudi nikoli prekoračena (*Phys.* 3. 5, 204 b 9; 6. 2, 233 a 22 itd.). Ti dve restrikciji neskončnosti je zelo spretno uporabil Filopon proti Aristotelovemu nauku o večnosti sveta. V *De aeternitate mundi* in v svojih komentarjih k Aristotelovi *Fiziki* in *Meteorologiki* pokaže, da je Aristotel v protislovju s samim seboj. Če velja, da se čas, gibanje in univerzum niso začeli, kar trdi Aristotel, potem nikakor ne more veljati tudi

to, da neskončnost ne more biti dejanska ali prekoračena, v kar je skupaj z Aristotelom prepričan tudi Filopon. Njegovi argumenti so zelo enostavni. Če se vesolje ni začelo, je neskončno število let dejansko in tudi prekoračeno. Še več: neskončnosti se lahko celo dodaja (število ljudi do Sokrata je neskončno, število ljudi od Sokrata naprej do sedanjosti pa se tej neskončnosti lahko doda, tako da dobimo nekaj, kar je večje kot neskončnost), kar je absurd. In še več: če se vesolje ni začelo, temveč je večno, dobimo poleg dodajanja neskončnosti še množenje neskončnosti (ker nebesne sfere ne rotirajo z enakimi hitrostmi, bi Saturn moral opraviti neskončno število revolucij, Jupiter trikrat več, Sonce celo tridesetkrat več kot Saturn, sfera Meseca tristošestdesetkrat več, sfera zvezd stalnic pa celo več kot tisočkrat več), kar pa je totalen absurd. Iz vsega tega je mogoč samo sklep, da se je vesolje začelo v času.

### *L'affrontement du Christianisme et du Paganisme*

V 13. stoletju — stoletju, v katerem je prodor poganske filozofije oz. »Aristotelovega naturalizma in racionalizma« povzročil krizo krščanske misli: »la pensée chrétienne entre en conflit avec l'aristotelisme« — je bilo vprašanje o nastanku sveta v samem žarišču filozofskih razprav. V grobem so se izoblikovale tri pozicije: pozicija radikalnega aristotelizma (**Siger Brabantski**), pozicija tradicionalnega kreacionizma (**Bonaventura**) in, recimo pogojno, agnostična pozicija (**Tomaž Akvinski**).

**Siger Brabantski**, »vodja turbulentne manjšine«, ki se je zavzela za »radikalni aristolizem« (Steenberghen), je zagovarjal večnost sveta. Svojo eternalistično pozicijo je najjasneje predstavil v *Questiones in tertium de anima* in v *De aeternitate mundi*. Dokaze za večnost sveta povzema pretežno po Aristotelu »na način velikih islamskih filozofov« (Steenberghen) — zato se z njegovimi argumenti ne bomo podrobneje ukvarjali — in jih podkrepil z doktrino »metafizične kavzalnosti« (Steenberghen): univerzum obstaja večno kot učinek večnega kreatorskega akta Boga. Zaradi očitnega neskladja med naukom o večnosti sveta in krščansko dogmo se je reševal s teorijo »dvojne resnice«: kar je resnično za filozofijo, je lahko lažno za teologijo, in *vice versa*. L. 1270 in 1277 je bil vključen v Tempierovo obsodbo, zato je moral bežati iz Pariza. L. 1282 ga je menda ubil njegov ponoreli tajnik.

**Bonaventura** je bil prvi, ki se je postavil v bran tradicionalne doktrine teologov. Ni samo trdil, opirajoč se na prve vrstice *Geneze*, da je svet začel obstajati v določenem trenutku v preteklosti, temveč tudi to, da je to dejstvo povezano z naravo stvari samih. Večni svet je nemogoč zaradi narave stvari samih.

Glavni ekspeze te njegove teze najdemo v njegovem komentarju k *Sentencam Petra Lombardskega* pod vprašanjem: »*Utrum mundus productus sit ab aeterno, vel ex tempore?*« V skladu z običajno obliko sholastičnih diskusij je njegov odgovor razdeljen na štiri dele: najprej navaja šest argumentov filozofov proti tezi, ki jo bo sam branil (da je svet začel obstajati v času), potem navaja šest nasprotnih argumentov, ki jim sledi predlog rešitve, končno pa zavrne argumente filozofov za večnost sveta v luči svoje rešitve.

Prve štiri argumente v prid večnosti sveta povzame po Aristotelu: »*Hae sunt rationes Philosophi, quae sunt sumptae a parte ipsius mundi,*« tem pa doda še dva, ki sta nastala v arabskem svetu: »*quas commentatores et moderniores superaddunt rationibus Aristotelis;*« in ki izvirajo iz narave učinkujočega vzroka: »*ex parte causae producentis.*« **Aristotel** dokazuje večnost gibanja, postajanja in časa, **Avicenna** pa, da večni in negibni vzrok ne more proizvesti nič drugega kot večni učinek.

Za šest argumentov, ki naj bi spodbijali večnost sveta, **Bonaventura** trdi, da izhajajo iz evidentnih trditev razuma in filozofije: »*ex propositionibus per se notis secundum rationem et philosophiam.*« Med temi bomo izpustili drugega in četrtega ter se bolj osredotočili na prvega, tretjega in petega, ki se nanašajo na pojem neskončnega in na, temu pojmu ustrezajoče, Aristotelove aksiome o neskončnem, ter na šestega, ki temelji na konceptu *creatio ex nihilo*.

Z argumenti, ki temeljijo na konceptu neskončnosti, **Bonaventura** dokazuje, da večnost sveta implicira situacije, ki so inkompatibilne z Aristotelovimi aksiomi o neskončnosti:

1. argument: *impossibile est infinito addi* (nemogoče je dodajati enote neskončnosti seriji); večni svet bi vseboval neskončno dovršenih dogodkov, ki bi se jim vsak dan priključevali novi dogodki;

3. argument: *infinitum non est pertransire* (neskončnosti ni mogoče prekoračiti); večni svet implicira neskončno število nebeških revolucij, torej je nemogoče priti do dejanske, sedanje nebeške revolucije;

5. argument: impossibile est infinita simul esse (dejanska neskončnost je nemogoča); v Aristotelovem sistemu je človeška vrsta večna, torej je od nekdanj obstajal človeški rod, katerega nesmrtni duše tvorijo dejansko neskončno množico.

Poglejmo — zelo na kratko — kako je na Bonavenaurine argumente, ki naj bi spodbijali večnost sveta, odgovarjal **Tomaž Akvinski**.

Na prvi Bonaventurin argument, da ni mogoče povečevati neskočnosti (kar se ob domnevi o obstoju večnega sveta zgodi: v večnem svetu že imamo neskončno serijo dovršenih dogodkov, npr. solarnih revolucij, ki se jim vsako leto doda nova), odgovarja Tomaž, da je večni čas v večnem svetu neskončen *ex parte ante* ne pa tudi *ex parte post*, tako da ni nič absurdnega, če se neskončnost povečuje na njeni končni strani, tam, kjer se končuje v sedanjem trenutku.

Na drugi argument Bonaventure, da ni mogoče prekoračiti (*pertransire*) neskončnega niza (kar v perspektivi večnega sveta pomeni, da do trenutne, sedanje nebesne revolucije nikoli ne bi prišlo), odgovarja Tomaž, da vsako prekoračenje (*transitus*) predpostavlja neko začetno in neko končno točka oz. mejo. Ker pa čas traja neskončno dolgo, to pomeni, da ne obstaja nobena začetna ali končna točka, torej tudi ne *transitus*.

Glede nemožnosti aktualne neskončnosti (v perspektivi večnega sveta pa bi nesmrtni duše ljudi, kateri rod je po Aristotelu nesmrtn, tvorile dejansko neskončno množico) pa Tomaž v *De aeternitate mundi* 12 pravi: »Et praetera non est demonstratum, quod Deus non possit facere infinita actu.«<sup>2</sup> Še jasnejši je glede dejanske neskončnosti v *In Libros Physicorum exposition*, kjer povzemajoč Aristotela trdi, da ni nobena moč zmožna s sukcesivnim dodajanjem proizvesti velikosti, ki bi presejala vse velikosti, toda dodaja: *in natura*. V *Questiones disputatae de Scientia Dei* (q. 2. art. 10) pa zmožnost ustvariti dejansko neskončnost eksplicitno pripiše božji kreativnosti. Ali pa je dejanska neskončnost tudi dejansko realizirana, je odvisno od tega, ali je protislovnna sama v sebi ali pa ne: če je, potem je ne more realizirati niti Bog, kot Bog tudi ne more napraviti, da človek ne bi bil razumna žival. Tomažev Bog je namreč zavezan principu neprotislovnosti.

---

<sup>2</sup> Poleg tega pa še ni dokazano, da Bog ne more ustvariti dejansko neskončnega.

Kot je očitno, so Bonaventurini dokazi — tisti, temelječi na konceptu neskončnosti — več ali manj povzeti po **Filoponu**. Taki so tudi ugovori na Tomaževe odgovore. Tako **Bonaventura** na Tomažev odgovor glede prvega argumenta — da je večni čas v večnem svetu neskončen samo *ex parte ante* in ne tudi *ex parte post* — ugovarja, da tudi ob predpostavki okrnjene neskončnosti, neskončnosti *ex parte ante*, dobimo ne samo povečano, ampak celo pomnoženo neskončnost: v neskončnosti *ex parte ante* je bilo neskončno število solarnih revolucij, v eni solarni revoluciji pa je 12 lunarnih revolucij tako, da dobimo neskončnost, ki je 12x večja od neskončnosti solarnih revolucij. To pa je za Bonaventuro absurd.

Ravno tako ima Bonaventura rešitev tudi za možen ugovor proti tretjemu dokazu, češ da je neskončna serija dogodkov lahko prekoračena v neskončnem času. Vprašanje je: ali so pretekle revolucije vse na končnem razmiku (števne) do dejanske (sedanje), ali pa je ena ali več teh neskončno oddaljena od dejanske? Če je odgovor, da so vse na končnem razmiku (števne), potem se je svet začel, ker je pač tudi najbolj oddaljena nebesna revolucija v merljivi razdalji. Ta je potem prva in označuje začetek končnega števila kozmičnih evolucij. Če pa je odgovor, da je ena nebesnih revolucij neskončno oddaljena od sedanje, sledi drugo enostavno vprašanje, kako je z naslednjo nebesno revolucijo, ki tej, neskončno oddaljeni, neposredno sledi? Če je ta na končni razdalji, potem je na končni razdalji tudi prva, ker se razlikujeta le v eni števeni enoti. Če pa ni, se isto vprašanje postavi za tretjo, četrto itd., iz česar sledi, da so vse revolucije neskončno oddaljene od sedanje, da so simultane in da nimajo nobene zveze s to, kateri smo priča danes. To pa so *consequences absurdes*.

Še enkrat je torej očitno, da se Aristotelova finitistična zasnova neskončnosti v pravih rokah obrača proti samemu Aristotelu. Toda če Bonaventura v tej uporabi neskončnosti ni bil izviren, tega ni moč reči za njegov 6. argument.

6. argument temelji na konceptu *creatio ex nihilo*; tisto, kar poseduje bit po tem, ko je ni posedovalo, ne more biti večno. Svet poseduje bit po tem, ko je ni posedoval, torej ne more biti večen. Kaj to pomeni? Kar je popolnoma odvisno od enega samega vzroka, je ustvarjeno *ex nihilo*, in tak je svet, ki je popolnoma odvisen od Boga kot svojega vzroka; iz tega sledi, da je povzročen *ex nihilo*. To pa ne pomeni, da je bil svet potegnjen iz nič kot iz neke materije, katere neke vrste ekstrakt bi bil (ker nič ni nič in ne vsebuje



nič); formula *ex nihilo* ne pomeni izvora za tisto, kar začne obstajati (»sed non ex nihilo materialiter; ergo originaliter«) po tem, ko ni obstajalo. *Ex nihilo* pomeni preprosto *post nihilum*.

V rešitvi problema, ki ga razreši v luči svoje rešitve, pove Bonaventura v grobem naslednje: svet, ki bi bil večen in ustvarjen *ex nihilo*, je absurd, kot smo videli v šestem argumentu; taka pozicija je tako iracionalna, da bi je ne podpisal še tako povprečen filozof: »Dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus, crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem.«<sup>3</sup> (Cit. po Steenberghen, str. 273). Če pa, nasprotno, predpostavimo večno (in nepovzročeno) materijo, ki jo je oblikoval in organiziral transcendentni Vzrok, postane teza o večnosti sveta racionalna. Postane celo bolj racionalna kot njej nasprotna teza, tista, ki predpostavlja večno, nepopolno materijo, ki jo božja intervencija nekega lepega dne transformira v organiziran univerzum, kot so to trdili določeni filozofi — Bonaventura pri tem misli predvsem na **Anaksagoro** in **Platona**. Je celo tako zelo racionalna, da je ta, sicer zmotni koncept, sprejel celo Aristotel: »Et adeo rationabilis, ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles, secundum quod sancti imponunt et commentatores exponunt et verba praetendunt, in hunc errorem dilapsus fuerit.«<sup>4</sup> (ibid., str. 274).

Četrty del Bonaventura posveti zavračanju šestih argumentov, ki jih je navedel v podporo večnosti sveta. Na štiri Aristotelove argumente odgovarja tako, da zatrdi, da je bilo prvo gibalo (prva nebesna sfera) ustvarjeno in z njim tudi gibanje, ker kreacija sama ne implicira nobenega gibanja. Tako gibanje kot čas sta se nekoč začela, to pa implicira nek prvi trenutek. Argumente neoplatonične provenience (kasneje arabske), ki temeljijo na večnosti prvega vzro-

---

<sup>3</sup> Treba je reči, da je trditi, da je svet večen oziroma večno proizveden, in hkrati trditi, da so vse stvari proizvedene iz nič, docela v nasprotju z resnico in razumom, kot kaže zadnji argument; in da je tako v nasprotju z razumom, da, kot mislim, tega ne bi mogel trditi noben filozof, pa če je še tako skromne pameti. Ta trditev namreč v sebi vsebuje očitno protislovje.

<sup>4</sup> In je toliko bolj racionalna, da je celo najodločnejši med filozofi, Aristotel, na katerega se opirajo sveti očetje, ki ga razlagajo komentatorji in čigar besede le-ti postavljajo v ospredje, zabredel v to zmotu.

ka, pa Bonaventura zavrne tako, da loči dejavnika po naravi in dejavnika po razumu in volji. In Bog se je po svoji volji in razumu odločil, da naj svet začne obstajati *in tempore*.

### *Position agnostique?*

Pozicija Tomaža Akvinskega in tem boju poganstva in krščanstva, Aristotela in Biblije, je specifična. Medtem ko Bonaventura in Siger Brabantski trdno stojita na stališču, da je mogoče z razumom dokazati ali stvarjenje sveta v času ali pa večnost sveta, pri čemer Siger Brabantski seveda ločuje med resnico filozofije, razuma, ter resnico religije, vere, stoji Tomaž na *position agnostique* (Steenberghen): niti argumentacija za niti argumentacija proti večnosti sveta nista demonstrativni. V stvarjenje sveta v času pa je potrebno verjeti na podlagi razodetja. Toda Tomaž ni vedno ostal na tej agnostični poziciji. To stališče, ki ga sicer najdemo v vseh njegovih večjih delih o tem vprašanju, radikalno spremeni v svojem zadnjem delu o tem vprašanju: *De aeternitate mundi* (1270). V skladu s svojo »agnostično«  
pozicijo je v vseh delih do *De aeternitate mundi* branil zgolj trditvi, da nihče še ni dokazal začetka sveta v času, ali tudi, da tega sploh ni mogoče dokazati (isto seveda tudi za večnost sveta), v *De aeternitate mundi* pa je prešel na novo pozicijo: zagovarjal je možnost večnega sveta.

Mi jemljemo kot samoumevno, začenja Tomaž, da v skladu s katoliško vero svet ne obstaja večno, temveč da je imel začetek. Postavlja pa se vprašanje, ali bi svet lahko vselej bil. Če bi to pomenilo, da obstaja svet (ali karkoli drugega poleg sveta neodvisno od Boga, kar ni od Boga ustvarjeno), bi to zavrnila ne samo vera, temveč tudi filozofija. Pravo vprašanje je drugačno: ali je nekaj (npr. svet) vedno bilo in bilo kljub temu povzročeno od Boga? Če to ni mogoče, je razlog v božji nezmožnosti stvarjenja take kreature, ki bi vedno bila, ali pa ker je taka kreature sama v sebi protislovna, četudi bi Bog imel zmožnost to storiti. Ker se vsi strinjajo, da bi Bog zaradi svoje vsemogočnosti to lahko storil (ustvaril večno bivajočo kreaturo), se vprašanje zreducira na drugo alternativo: ali je mogoče, da nastane nekaj, kar je že vselej bilo.

Samo dva razloga je videti proti tej možnosti: ali ni uresničljiva zaradi pasivne zmožnosti (*potentiae passivae*) ali pa ker vsebuje dva vzajemno izključujoča se koncepta. Prvi argument ni dober: če je govor o duhovnem bitju (npr. večnem angelu), je jasno, da tako

bitje ni vsebovalo in ne vsebuje pasivne zmožnosti, ker je nematerialno; če je govor o večnem materialnem bitju, ne more nihče brez herezije zatrditi, da je njegova pasivna zmožnost večno obstajala. Torej moramo v skladu s katoliško vero priznati, da tisto, kar je povzročeno od Boga, ne obstaja večno. Toda iz tega še ne sledi, da Bog ne bi mogel ustvariti nečesa, kar je *semper ens*. Drugi možni odgovor, da sta dva koncepta (nekaj ustvarjenega = *aliquid creatum a Deo* ter »večni obstoj«) medsebojna nasprotujoča in izključujoča, zasluži večjo pozornost. Če sta inkompatibilna, potem bi bilo narobe reči, da je Bog lahko storil kaj takega. Če pa ta dva koncepta nista inkompatibilna, potem ne samo, da to ne bi bilo napačno, temveč bi bilo celo možno. In napačno bi bilo trditi, da temu ni tako, ker bi s tem delali krivico božji vsemožnosti.

Srž vprašanja je v tem: ali je »biti v celoti in substancialno ustvarjen od Boga« in »imeti trajanje brez začetka« vzajemno izključujoče ali ne? Vzajemna izključujočnost bi bila resnična v primeru, če bi moral učinkujoči Vzrok (v našem primeru Bog) biti po trajanju pred svojim učinkom; ali pa v primeru, da mora ne-bit (*non-esse*) po trajanju nujno predhajati biti (*esse*) (kar je ustvarjeno od Boga, je ustvarjeno iz ne-bitosti, nič); ali pa če obe alternativni skupaj izključujeta tako možnost.

Bogu seveda, če tako želi, ni potrebno po trajanju predhajati svojemu učinku: on je vzrok, ki svoj učinek proizvede trenutno (*subito*) in ne skozi gibanje (*per motum*). Tako sta začetek in konec njegove akcije ne samo simultana, temveč sta tudi eno. Takega koncepta dejavnika, ki po trajanju ni predhoden svojemu učinku v času ali katerem od načinov trajanja, pa zaradi običajnega pojmovanja kavzalnosti s konceptom *per motum*, ki vključuje tudi razloček v času med vzrokom in učinkom, ni lahko zapopasti. Bog pa počne ravno to: s svojo voljo povzroča brez diskurzivnega namena, kar je zopet nov dokaz, da ni nobene nujnosti za to, da bi morala volja predhajati učinku. Drugi dokaz: vzrok, ki proizvaja celotno substanco stvari, (*totam rei substantiam*) je močnejši od vzroka, ki proizvaja samo obliko. Ker pa že dejavnik, ki proizvaja samo obliko (*agens, quod producit solam formam*), lahko doseže, da je v katerikoli trenutku proizvedena oblika hkratna z njim, to lahko toliko prej stori Bog, ki je močnejši vzrok. In še: nesovpadanje vzroka in učinka pomeni nepopolnost vzroka, za Boga pa vemo, da je popoln. Sledi, da kadarkoli postavimo Boga, lahko vedno postavimo tudi učinek, torej ni nujno, da je vzrok po trajanju pred učinkom.

Na drugi strani pa je potrebno videti, ali je nujno, da je ne-bit (*non-esse*) pred bitjo (*esse*) in da torej svet ne more obstajati večno, saj je pred svetom obstajal nič. Kot pa je razjasnil že **Sveti Anselm**, je pravi pomen *nihil-a* čisti nič, čisti neobstoj, in na noben način »nekaj«. To v konsekvenci pomeni, da ni nobenega razmerja med tem, kar je ustvarjeno, in *nihil-om*, v smislu, da bi kreatura najprej morala biti nič kot »nobena stvar« in potem »neka stvar«. Tudi če predpostavimo, da tako razmerje obstaja, in to interpretiramo tako, da je kreatura ustvarjena iz nič kot »nobene stvari«, tj. po niču, to še ne pomeni, da ima ta »potem« pomen trajanja ali časovni pomen. Zato zadošča že naravni in ne časovni razpored. Svet je po svoji naravi namreč najprej nič in šele potem nekaj. To pomeni, da bi bil svet brez Boga nič, kajti šele Bog podeluje svetu bivanje. Sledi, da če neka kreatura večno biva, to ne implicira, da je ob nekem času bila nič, temveč to, da bi njena narava, prepuščena sama sebi, bila nič.

Tako je Tomaž dokazal, da ni ničesar protislovnega v trditvi, da je nekaj ustvarjeno od Boga in hkrati večno. Tomaž v svoj prid navede še avtoriteto **Svetega Avgušтина**, ki — čeprav je pobijal nauk o večnosti sveta — ni našel nobenega neskladja med božjo kreacijo in tem, da je svet vselej bil. Obenem pomiri tudi tiste, ki se boje, da bi bil svet kot večni izenačen z Bogom. Tomaž, sklicujoč se na slavno Boetijevo koncepcijo božje večnosti kot »celovite, istočasne in popolne posesti neomejenega življenja« (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), pokaže na bistveno razliko med takim konceptom večnosti in konceptom večnosti, ki ga imajo kreature, tj. večnost kot neskončnim podaljševanjem časa naprej v prihodnost ali nazaj v preteklost.

### *Tomaž in Aristotel*

Kot smo videli, **Tomaž** v nasprotju z **Bonaventuro** nikakor ne postavlja izključujoče alternative: ali večni svet ali božja kreacija *ex nihilo*, temveč vidi v branju obojega skupaj šele pravo rešitev. Rešitev za **Filozofa** in rešitev za religijo. Svet je za **Tomaža** lahko hkrati večni in ustvarjen od Boga. **Tomaževa** večnost torej nikakor ne izključuje božjega Stvarjenja, vendar ga niti to ne more rešiti obsodbe **Etienna Tempiera**. V ozadju cele stvari pa je seveda **Aristotel**.

**Tomaž**, ki je v **Aristotelu** videl »nekatero obnoviteljske sposobnosti za krščanski svet« (*Vareš*, str. 16), je imel do njega vseskozi

afirmativen odnos, ki pa se je kazal na dva načina. Najprej je, če se omejimo na naše vprašanje, Akvinski to kazal tako, da je skušal relativizirati Aristotelove dokaze za večnost sveta. Že v *Scriptum super libros Sententiarum* 2 : 33-34 navaja citat iz Aristotelove *Topike* I, 11, 104 b 12-17, iz katerega naj bi bilo jasno, da Aristotel ni nameraval dokazovati večnosti sveta, temveč samo pokazati, da argumentacija drugih proti večnosti ni demonstrativna: »Dico ergo quod ad neutram partem questionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba Philosophi dicentis, I Top, cap VII, quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nuquam intendit...«<sup>5</sup> (cit. po Wippel, str. 21). Isto mesto iz *Topike* navaja Tomaž tudi v *Summi theologiae*, kjer pa obračunava tudi z Aristotelovimi dokazi za večnost sveta, pri čemer se sklicuje na to, da naj bi Aristotel samo povzegal mišljenja antičnih filozofov, dokazoval *ad hominem* in ne nazadnje trdil, da za nekatere dialektične probleme, med njimi za vprašanje o večnosti sveta, nimamo rešitev (*Summa Theol.* Ia, 46, I Responsio). Kasneje pa je Tomaž, komentirajoč Aristotelovo *Fiziko*, zavrnil »this mere benign reading of Aristotle« (Wippel, str. 21): »Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus sit perpetuus; sed inducere rationem ad utramque partem, quasi ad rem dubiam: quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Et praeterea, perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse, et hic in ostavo ex in XII *Metaphys.*; unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatur.«<sup>6</sup> (cit. po Wippel, str. 21) (*In octo libros Physi-*

<sup>5</sup> Pravim torej, da v tem vprašanju ni dokazov ne za eno ne za drugo stran, temveč ima tako ena kot druga verjetne ali sofistične razloge. Na to kažejo tudi besede Filozofa, ki v 8. pogl. 1. knjige *Topike* pravi, da obstajajo določeni problemi, za katere nimamo dokončne rešitve. Takšno je npr. vprašanje, ali je svet večn. Zato tudi sam tega nikakor ni poskušal dokazovati.

<sup>6</sup> Tisti pa, ki so zaman poskušali pokazati, da Aristotel ni govoril v nasprotju z vero, so dejali, da si Aristotel tukaj ni prizadeval dokazovati resničnosti tega, da je gibanje nepretrgano, temveč da je poskušal navesti razloge za obe strani, kot da gre za nekaj spornega. To pa se že iz samega načina postopanja izkaže za zgrešeno. Poleg tega tako tukaj v 8. kot v 12. knjigi *Metafizike* uporablja v dokazovanju obstoja prvega počela nepretrganost časa in gibanja kot izhodišče; iz tega je razvidno, da to predpostavlja kot dokazano.

*corum Aristotelis Exposition, In VIII Physic., lect. 2, cf. In XII Met., 5 v In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*). Pri tem pa je zanimivo, da je te komentarje k Aristotelovi *Fiziki* in *Metafiziki* Tomaž pisal v obdobju (1269–72), ko je tudi spremenil svoje stališče do možnosti večnega stvarjenja sveta v *De aeternitate mundi* (1270). Tako dobimo novo dimenzijo »afirmativnega odnosa do Aristotela.« Tomažu očitno ne gre več, kot je bilo v navadi skozi ves srednji vek, za kompatibilizacijo poganstva s krščanstvom, temveč prej obratno. Perspektiva je obrnjena. krščanski nauk sam je potrebno uskladiti s poganom Aristotelom: božja kreacija se mora konceptualizirati tako, da bo kompatibilna z večnostjo sveta. V nadaljevanju bom skušal pokazati, da to lahko stori Tomaž le z Aristotelovo pomočjo. »Reševanje krščanstva« je možno le s pomočjo poganstva. Božjo kreacijo, ki dopušča večni svet, je potrebno podgraditi z Aristotelovimi fizikalnimi teorijami.

### *Razgraditev De aeternitate mundi na elemente*

1. prvi dokaz nemožnosti večnega in od Boga ustvarjenega sveta bi lahko po Tomažu temeljil na pomanjkanju pasivne zmožnosti (*potentia passiva*), iz katere bi bila lahko ustvarjena večno bivajoča kreatura. Če vzamemo v zakup, v skladu s katoliško vero, da ni mogoča večna pasivna zmožnost, to še ne pomeni, da Bog ne bi mogel napraviti, da bi se kaj takega zgodilo.

V tem Tomaževem odgovoru je implicirano njegovo prepričanje, da kreativna dejavnost ne potrebuje nobene predeksistirajoče pasivne zmožnosti. Pasivna zmožnost je, kot nas pouči Tomaž v *Summa contra gentiles* lect. 37, nujno potrebna samo za stvari, ki »preidejo v bivanje« skozi gibanje oz. spremembo (*per motum*) in ne z kreativno dejavnostjo (*creatio*). Vsako ustvarjeno stvar pa lahko opišemo kot možno pred njeno dejansko eksistenco na dva načina. Najprej v smislu predeksistirajoče možnosti *agensa*, ki jo lahko »privede v bivanje«, in potem v smislu neobstoja notranjega protislovja med dvema terminoma ali, rečeno drugače, ker njena eksistenca ne vsebuje notranje protislovnosti. »Mogoče« v tem pomenu ne zahteva nobenega predeksistirajočega pasivnega potencialnega principa. Ker predikat »eksistirati« ni v protislovju s subjektom, kot npr. svet, eksistenca tega subjekta ni notranje nemogoča.

Se natančnejšo razčlenitev razlogov, zakaj pasivna zmožnost ni potrebna za možnost večno ustvarjenega sveta, pa najdemo v *De*

*potentia* q. 3. a. 14 (1265-66). Akvinski razčlenjuje možnosti uporabe termina »mogoče« (*possibile*). Naslanjajoč se na Aristotelovo *Metafiziko* V ugotavlja, da se nekaj lahko imenuje kot »mogoče« ali v smislu neke zmožnosti (*potentia*) ali v smislu nobene zmožnosti. V prvem primeru je lahko to »mogoče« v smislu aktivne zmožnosti ali moči (mogoče je gradbeniku graditi, ker ima dejansko moč) ali v smislu pasivne zmožnosti (mogoče je lesu, da zgori). V drugem primeru (ko se za nekaj reče, da je mogoče v smislu nikakršne zmožnosti ali moči) se lahko termin »mogoče« uporabi metaforično ali pa v absolutnem pomenu (kadar dva termina v propoziciji nista inkompatibilna eden z drugim). Na drugi strani pa je nekaj opisano kot nemogoče, kadar je notranje protislovno, protislovno samo v sebi in ne samo, ker ne bi bilo mogoče za danega *agensa* ali za danega sprejemnika.

Sledi aplikacija te delitve na primer, ki ga Tomaž trenutno raziskuje, to pa je: ali nekaj, kar se substancialno razlikuje od Boga, lahko večno biva. Tomažev odgovor je, da to ni notranje protislovno, da to ni »*impossibile*« v sebi. Tak odgovor sledi iz tega, ker »biti od drugega« ni protislovno z »večno eksistirati«, razen v primerih, ko nekaj sledi iz drugega z gibanjem (*per motum*), to pa ni primer kreativne produkcije. Tomaž torej brani odsotnost kakršnegakoli notranjega protislovja v trditvi, da lahko nekatere ustvarjene stvari vedno eksistirajo. Nato pa sledi aplikacija različnih členov njegove razdelitve »mogočega«. Če vzamemo »mogoče« kot aktivno zmožnost ali moč, potem je jasno, da tu ne more biti nobenega manka v božji sposobnosti proizvesti nekaj, kar se od njega razlikuje skozi vso večnost. Toda če vzamemo »mogoče« v smislu pasivne zmožnosti, potem — glede na resnico katoliške vere — ni mogoče reči, da bi karkoli lahko bilo proizvedeno od Boga v večnosti in se še vedno bistveno razlikovalo od njega. V skladu z naukom katoliške vere o kreaciji *ex nihilo* ni obstajala nobena pasivna zmožnost, iz katere bi bil lahko napravljen svet.

Tomažev namen je pokazati, da nemožnost večnega obstoja od Boga bistveno različnih stvari velja za pasivno zmožnost. Toda to je tako ali tako zgolj hipotetična nemožnost, ki bi prišla do veljave samo v nasprotnem primeru, v primeru, da bi ustvarjeni svet imel začetek v nekem trenutku v preteklosti, v primeru, ko ne bi bil večn. Čeprav je Tomaž dokazal, da ni nobenega notranjega protislovja med »biti ustvarjen kot bistveno drugačen od Boga« ter »večno eksistirati«, še vedno omahuje in ne stori odločilnega koraka k pozitivni

trditvi, da je večno ustvarjeni učinek mogoč. To je storil šele v *De aeternitate mundi*.

2. naslednji argument v *De aeternitate mundi* proti večno ustvarjenemu učinku je tisti, ki bi dokazal notranjo protislovnost te trditve (*repugnantia intellectus*). V *De potentia* je Tomaž že pokazal, da taka notranja protislovnost ne obstaja. Kako pa to stori v *De aeternitate mundi*? Ponujata se dve možnosti. Večno ustvarjeni učinek bi bil notranje protisloven ali zato,

a) ker mora biti dejavni vzrok po trajanju pred svojim učinkom (aut quia oportet, ut causa agens praecedat suum effectum esse, duratione /*De aeter. mundi*, 3/)

ali pa

b) ker mora biti ne-bit (*non-esse*) po trajanju pred bitjo (*esse*).

Ad. b) čeprav je v tekstu vrstni red drugačen, se najprej za kratko pomudimo pri drugi možnosti. Njena prepostavka je krščanska dogma o stvarjenju iz nič (*creatio ex nihilo*). Kot že vemo, je Bonaventura iz tega koncepta izpeljal stvarjenje sveta v času, tako da je enostavno spremenil *ex v post*; krajevni predlog je zamenjal s časovnim. Tomaž vzame frazo *ex nihilo* drugače in jo bere absolutno. Nič je absolutni nič. In ker je stvar taka, po (*post*) niču ne more biti ničesar, ker je nič (*no-thing*) in ne nekaj (*some-thing*). Med ustvarjenim svetom in ničem tako nikakor ne more biti nobene časovne relacije, nikakršnega časovnega zaporedja (*ordo*).

Toda tudi ob predpostavki, da *ex* pomeni *post*, da nek *ordo* vseheno obstaja, je potrebno diferencirano branje: »Ordo multiplex est: durationis et naturae.«<sup>7</sup> V primeru ustvarjenega sveta je to *ordo naturae* in ne *durationis*. Ustvarjeni svet je po svoji naravi najprej nič in šele potem (*post*) neka bit. Za svojo biti se ima zahvaliti Bogu, brez Boga je nič. To pa ne pomeni — v perspektivi večnega stvarjenja — da sveta nekoč ni bilo, temveč zgolj to, da bi bil brez božje intervencije nič.

Ad. a) zdaj lahko preidemo na prvo možnost notranje protislovnosti v trditvi, da je svet večno ustvarjen. Ali mora *causa agens* biti po trajanju res pred svojim učinkom? Z analizo Tomaževega negativnega odgovora na to vprašanje bomo pokazali tudi, kako je »božja kreacija podgrajena z Aristotelovimi fizikalnimi teorijami«.

Tomažev argument lahko razdelimo na štiri sklope:

---

<sup>7</sup> Obstaja več vrst zaporedij, časovno in naravno.



1. Vzrok, ki proizvaja svoj učinek trenutno (*subito*), po trajanju ni pred svojim učinkom. Tako je v vsem nedeljivem (*in omnibus indivisibilibus*). Tak je Bog.

2. Vzrok, ki proizvaja celotno substanco stvari (*totam rei substantiam producit*), je mnogo močnejši vzrok od tistega, ki proizvaja samo obliko. Če pa je lahko že ta, šibkejši vzrok, v vsakem trenutku skupaj s svojim učinkom, to toliko bolj velja za močnejši, ki proizvaja celotno substanco stvari. Ta vzrok je Bog.

3. Vzrok ne sovпада s svojim učinkom samo v nepopolnih stvarih. Bog pa je celovit vzrok (*causa completa*).

4. Tomaž se opre na Aristotelovo metodološko vodilo o raziskavi vzrokov: *idem semper facit idem*.

Kje su tu potrebni pogani? Poganski (Aristotelov) vpliv lahko detektiramo v naslednjih točkah:

1. Oba božja atributa, popolnost (*Deus completus est*) in nedeljivost (*Deus indivisibilis est*), na katerih Tomaž utemeljuje sovpadanje vzroka in učinka, sta v *Summa contra gentiles*, drugem največjem Akvinčevem delu, kljub Tomaževi deklaraciji, da bo »predstavil argumente, s katerimi so filozofi in katoliški učitelji dokazovali, da Bog obstaja« (Aquinas: SCG, I p. 13, 1.), deducirana izključno na podlagi Aristotelovih »dokazov« Boga iz *Fizike* (14 navedkov) in *Metafizike* (4 navedki), medtem ko je od cerkvenih učiteljev omenjen le **Janez Damascenski**, pa še v tem edinem primeru gre le za to, da je tudi Janez Damascenski izpeljal enak sklep kot **Aristotel**, čeprav izhajajoč iz drugega izhodišča.

2. Tomaž se v *De aeternitate mundi* nasloni tudi na Aristotelovo metodološko navodilo o raziskovanju vzrokov, ki ga sam povzame v geslu: »*Idem semper facit idem*« — isto vedno ustvari isto. V Aristotelovi *Fiziki* se pasus, ki ga povzema Tomaž, glasi takole:

»Dalje, generični učinki se morajo pripisati generičnim vzrokom, posamični učinki posameznim vzrokom, npr. kip kiparju, ta kip temu kiparju, in zmožnosti so sorazmerne možnim učinkom; aktualno delujoči vzroki stvarjem, ki so aktualno povzročene.« (*Phys.* 11, 3, 195 b 26—29).

Tomaž očitno sklepa po analogiji (o Bogu je moč govoriti le analogno), oziroma iz vzroka na učinek. Svet kot učinek večnega Boga mora biti večen, kajti če svet ne bi bil večen, bi po Aristotelovem postulatu: »Aktualno delujoči vzroki so sorazmerni stvarjem, ki so aktualno povzročene«, bil tudi Bog ne-večen oz. minljiv, kar pa je očitna zabloda.

3. Aristotel pa ima prste vmes tudi pri razlagi časovnega sovpadanja vzroka in učinka. Pri tem pa je potrebno razjasniti dve stvari. Najprej je potrebno krščanski koncept kreacije (ki je vedno kreacija *ex nihilo*), ki uvede nov način tematiziranja postajanja stvari, ločiti od Aristotelove tematizacije postajanja. Drugič pa pokazati, da je kljub tej »diferenciaciji« najti Aristotela v samem srcu kreacije.

Postajanje je pri Aristotelu vedno neko gibanje/sprememba (*kinēsis/metabolē*). Gibanje pa je »dovrševanje bivajočega po možnosti, kolikor je takšno (sc. bivajoče po možnosti)« (*Phys.* 3, 1, 201 a 29 ss). »Gibanje je dovrševanje možnega glede na njegovo možnost« *ibid.* 201 b 4—5). Sleherni proces gibanja tako pri Aristotelu poleg ostalih pogojev zahteva »nekaj, kar dopušča, sprejema gibanje, kar ima pasivno zmožnost za gibanje, kinetikon« (*Kalan*, str. 212). Ta »pasivna zmožnost« pa je, kot že vemo, v krščanstvu prepovedana. Vendar pa je Tomaž niti ne potrebuje. Postajanje ji je zavezano, ne pa tudi kreacija: kreacija namreč ni postajanje iz potencialne zmožnosti, iz neke materije, temveč emanacija cele biti (*emanatio totius esse*) ali, rečeno drugače, stvarjenje cele substance stvari (*totam rei substantiam*). Kot taka kreacija torej ni sprememba (*creatio non est mutatio*). Kreacija je sprememba samo za naš način razmišljanja. Kajti sprememba pomeni, da je nekaj istega zdaj drugačno, kot je bil prej; včasih je to isto *ens actu*, ki se spremeni z ozirom na kvantiteto ali kvaliteto ali mesto, včasih je to isto *ens in potentia*, kot v primeru substancialne spremembe, katere subjekt je materija (glej *Summa Theolog.* Ia 45 2 and 2). Toda »in creatione, per quam producitur tota substantia rerum« (*ibid.*) ni dopuščen nek skupen subjekt, drugačen od tega, ki je bil prej, razen glede na naš način razumevanja, ki stvari vidi najprej kot neobstoječe in potem kot obstoječe. S tako konceptualizacijo kreacije pa se je možno izogniti tudi časovnemu razmiku med delovanjem vzroka in pojavitvijo njegovega učinka, ki je običajen v postajanju minljivih stvari. *Conclusio*, da v božji kreaciji vzrok in učinek sovpadeta, da sta isto(časna) (*simul*) in da je torej svet po časovnem trajanju, korelativno Bogu, večen, sledi iz naslednjih postavk:

- a) kreacija ni sprememba (*motus, mutatio*)
- b) stvari, ki nastanejo brez spremembe, se zgode istočasno
- c) Bog in kreacija sveta sta isto(časna) (*simul*)
- d) Bog je večen
- e) svet je večen

ad. a.) prišli smo do druge stvari, ki jo je treba pojasniti — kreacije. Akvinski mora, da bi popolnoma razjasnil koncept kreacije kot sovpadanja vzroka in učinka, kot »nesukcesivne proizvodnje«, zopet vrniti k Aristotelu in paradokсно k njegovi teoriji spremembe. Čeprav smo rekli, da je kreacija dogajanje *sine motu* (brez spremembe), brez vsake spremembe le ne gre. Poglejmo najprej, kaj natančneje o tem pravi Tomaž: »Toda ker v substanci spremembe dejavnost in trpnost sovpadata in ker se razlikujeta zgolj po različnem značaju (*habitudo*), kot je rečeno v *Fiziki*, iz tega izhaja, da po izločitvi spremembe ostaneta zgolj različna značaja v stvaritelju in stvaritvi.« (ibid.)

Na katero mesto iz *Fizike* se sklicuje Tomaž, ko iz kreacije izloča spremembo? To je pasus v *Phys.* 3, 202 a 15 — b 30. Aristotelovo vprašanje o tem odlomku je: ali je sprememba (*kinèsis*) v *agensu* (*poioun, agent*), ali v *paciensu* (*páschon, patient*)? Njegov odgovor je: v *paciensu*.<sup>8</sup> Problem je nastal, ker je moral Aristotel prirediti svoj koncept tvornosti in trpnosti pojmu prvega gibalca v vsaki kavzalni verigi sprememb. Obstajati mora prvi gibalec, ki izvorno določa spremembe, toda če obstaja izvorni določitelj spremembe, potem se substanca, od katere prihaja sama sprememba, ne more spreminjati pri determiniranju spreminjanja. Obstajata namreč dve možnosti: ali imamo spremembo brez gibala, ali pa obstaja gibalo različno od izvorne substance (kar bi pomenilo kontradikcijo z njeno izvornostjo); ali gibalo samo povzroča spremembo, v kateri je utemeljena njegova izvornost: toda potem bi bilo to povzročanje samo sprememba v izvoru, tako da bi bil potreben naslednji povzročitelj itd., kar bi pomenilo, da sprememba ne prihaja od izvorne substance. Ko izvorna substanca povzroča spremembe, se sama ne sme spreminjati, ker bi to pomenilo, da ni izvorna. Sprememba v njej sami bi zahtevala neko drugo substanco, ki bi povzročala to spremembo. Karkoli je že povzročanje spremembe, to ne sme biti nek poseben proces spreminjanja v vzroku spremembe.

Aristotelov argument temelji na naslednjih predpostavkah: edini razlog za predpostavko, da se gibalo pri tem, ko povzroča spremembo, tudi samo spreminja, temelji na napačnem stališču razlikovanja med povzročanjem in »prenašanjem« spremembe. Samo če vzamemo to kot dvoje različnih konkretnih dogodkov, lahko pridemo do napačnega sklepa, da se gibalo tudi samo spreminja. Ko

<sup>8</sup> Argumentacijo povzemam po S. Waterlow.

pa enkrat uvidimo, da je to zgolj različen vidik opisovanja enega dogodka, se problem razblini, sprememba pa se locira v *paciens*.

Problem v *Phys.* 3. 3 temelji na dveh domnevah. Prva (a) se nanaša na pomen *kinèsis*. **Aristotel** v tem odlomku uporablja besedo *kinèsis* kot da vključuje tudi »povzročanje spremembe«, medtem ko je njen običajen pomen »proces postajanja« oz. prehajanja v neko novo stanje. Druga domneva (b) pa je, da za vsak »*kinèsis*« nekaj *kineitai*, tj. prehaja v novo stanje. Če ti dve domnevi bremo skupaj, dobimo naslednji rezultat: poučevanje (*didaksis*) je prav tako kot učenje (*máthèsis*) nek *kinèsis* (a). Iz tega sledi, da tako poučevanje kot učenje vključujeta »prehajanje v novo stanje« (b). Tako mora biti učitelj, ki je subjekt glagola »poučuje«, subjekt »prehajanja v novo stanje« (postajanja). Sledi, da je učitelj (*agens*) ravno toliko subjekt *kinèsis-a* (v običajnem pomenu) kot je to učenec, v katerem učitelj povzroča spremembo. Tako biti *agens* spremembe nujno vsebuje spremembo v *agensu* (ker mora biti za vsako spremembo *agens*, bi vsaka sprememba izven *agensa* pomenila neskončni regres logično primernejših sprememb).

Toda ta argument je veljaven samo s pogojem, da je npr. Sokratovo poučevanje različen konkreten dogodek od Platonovega učenja. Če bi bilo to res, potem bi iz tega seveda sledilo (ker je poučevanje, *kinèsis* (a) in ker vsakemu *kinèsis* sledi postajanje), da je učitelj, kot edina substanca v poučevanju, subjekt tega postajanja, ker ni znotraj dogodka poučevanja nobenega drugega subjekta. Toda moment odločilnega pomena v tem odlomku je (kar Aristotel stalno poudarja), da Sokratovo poučevanje ni različen konkreten dogodek od Platonovega učenja. To je ena in ista dejanskost, opisana iz različnih perspektiv. Aristotelov končni odgovor je torej v rafiniranju domneve b: po vsakem konkretnem *kinèsis*-dogodku sledi postajanje. Nihče ne zanika, da Platonovo učenje vsebuje postajanje, katerega subjekt je Platon. Toda če je Platonovo učenje isti dejanski dogodek kot Sokratovo poučevanje, potem ni nobene potrebe po iskanju še enega postajanja, ki bi ustrezalo poučevanje: to je že bilo specificirano kot Platonovo učenje. To postajanje je v Platonu, tako da že ima svoj subjekt in ga ni treba pripenjati na Sokrata, ker »ne leti naokoli brez subjekta« (Waterlow, str. 181). Postajanje bi bilo potrebno pripeti na Sokrata samo v primeru, če bi bilo Sokratovo poučevanje sebe vsebujoča dejanskost, ločena od Platona. To pa ne bi bilo več poučevanje, ker ne bi bil nihče poučevan.

Nobene protislovnosti tudi ni v trditvi, da je oboje, poučevanje in učenje, v Platonu. Videz, da s to trditvijo zabrišemo razliko med poučevanjem in učenjem, se razblini, brž ko se spomnimo, da sta besedi »poučevanje« in »učenje« dve različni perspektivi opisa istega konkretnega dogodka. Če prav vodi iz Aten v Tebe in iz Teb v Atene ista cesta, iz tega še ne sledi, da popotnik, ki potuje po tej cesti, potuje v istem času v Tebe in v Atene. Atene pridejo v opis stanja kot ime cilja njegovega potovanja, Tebe pa poimenujejo termin *a quo*. Ravno tako je v primeru Platonovega učenja in Sokratovega poučevanja. »Poučuje« se aplicira na Platona v nasprotnem primeru kot se aplicira na Sokrata; medtem ko Sokrat poučuje, je Platon poučevan.

V tem ima Tomaž zadostno oporo za koherentno konceptualizacijo kreacije kot brezčasovne vzročnosti. *Actio et passio conveniunt*, ker sta isti konkretni dogodek, ker pa sta ista dejanskost, se sprememba locira samo v *pacienza* in je lahko odstranjena: odstranjena seveda iz *agensa* (v našem primeru Boga). S tem pa je odstranjen tudi čas. Čas je »mera gibanja«. Brez gibanja ni časa.

ad. b. v primeru, da so stvari proizvedene brez procesa spremembe (*sine motu*), sta proizvodnje in bivanje simultana, isto(časno) (*est fieri et factum esse simul*). Za tako produkcijo pa najde Tomaž primere že v vsakdanjem življenju, npr. osvetlitev, oblikovanje misli... V vseh takih primerih je tisto, kar se proizvaja, v istem trenutku tudi proizvedeno. Toliko bolj to velja za »proizvodnjo« celotne substance stvari;

ad. c. ker kreacija ni sprememba, se stvar istočasno kreira in je hkrati že ustvarjena;

ad. d. in e. brž ko imamo božjo kreacijo (vzrok), imamo tudi svet (učinek). Ker je Bog večni, je večni tudi njegov učinek, svet, ki je vselej že bil.

### III. Mož, ki je preveč vedel

Na koncu se zastavlja vprašanje, zakaj je **Tomaž** zagovarjal možnost večnega sveta. Ali, rečeno drugače, zakaj je, na nek način, dajal prednost nauku poganskega filozofa pred naukom uradne cerkve. Ali še drugače in bolj splošno, zakaj je sploh dopustil, da je **Aristotel** spregovoril.

Zdi se, da je običajni odgovor — ker je v Aristotelovi filozofiji videl nekatere obnoviteljske možnosti za krščanski svet — prekratek. Zastavljata se namreč dve dodatni vprašanji: zakaj so krščanski svetu potrebne »obnoviteljske možnosti« in zakaj je ravno Aristotelova filozofija primerna za to nalogo?

Odgovor na prvo vprašanje je preprost: ker je kristjane groza. Groza tistega, kar jim je bilo razodeto. Ali kot pravi Lacan: »Da je sveti Tomaž znova vbrizgal Aristotelovo filozofijo v to, kar bi lahko imenovali krščanska zavest, (...) to je nekaj, kar je mogoče razložiti le zato, (...) ker je kristjane groza tega, kar jim je bilo razodeto, in seveda imajo prav.« (Lacan, *Še* str. 93) Razodeta pa jim je bila ničnost stvarstva in njih samih. Če je namreč resnica, da je Bog po svoji svobodni odločitvi ustvaril svet iz nič, potem je celo stvarstvo zaznamovano z neizbrisljivim pečatom ničnosti: svet kot učinek samovoljnega akta Boga, kot stvar, ustvarjena iz nič, se lahko skozi proces izničenja povrne v nič. Edino Bog, v katerem bistvo in bivanje sovpadeta, je nujen in utemeljen v samem sebi, vse ostalo pa je kontingentno in utemeljeno zgolj v kreativni dejavnosti Boga.

In zakaj ravno Aristotel? Zato ker njegova celotna metafizika, »nikoli ne pozablja, da je materija večna in da nič ni narejeno iz nič,« kot pravi Lacan in nadaljuje, »Zavoljo tega ostaja ujeta v neko podobo sveta, ki ni nikoli dovolila niti samemu Aristotelu — četudi bi si težko v vsej zgodovini človeške misli zamislili duha takšne mogočnosti — da bi se izvelel iz zapore, ki jo je njegovim očem nudil nebesni svod, in da ne bi opazoval sveta, všteti sveta medčloveških odnosov, sveta govornice, kot vključenega v večno naravo, ki je v osnovi omejena.« (Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 123).

Tako kot je bilo **E. Tempiera** in ostale teologe groza Aristotela, je **Tomaža** groza ničnosti, na katero je obsojeno stvarstvo. Vbrizg Aristotelove filozofije v krščansko zavest je poskus rešiti se te groze ničnosti, je nekakšna sekundarna predelava kontingentne narave sveta. Seveda je na eni strani res, da Tomaž nikoli ne zanika kontingentnosti sveta: »Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse.«<sup>9</sup> (*De Aeter.*, 7), vendar pa je po drugi strani ravno tako res, da skuša Tomaž to kontingent-

<sup>9</sup> Stvaritev pa ima bit zgolj od drugega; sama sebi prepuščena in sama po sebi vzeta pa je nič; zato je v sebi po naravi prej nič kot bit.

nost, to ničnost sveta, kar se le da omejiti in obvladati. Stvarstvo poskuša kar se le da priličiti Bogu. Tako je večni ustvarjeni svet — kljub temu, da je njegova večnost ločena, razlikovana od božje večnosti — pri Tomažu še vedno deležen atributa brezmejnega življenja (*interminabilis vita*), kar je tudi atribut božjega življenja. Božja večnost se od večnosti sveta razlikuje zgolj po tem, da je vsa naenkrat, medtem ko je večnost sveta sukcesivna. Edino Bog je večni v popolnem pomenu, ker je samo on absolutno nespremenljiv, toda tudi ostale stvari so lahko večne na določen način, kolikor so deležne nespremenljivosti: nebesna telesa in angeli so nespremenljivi in večni, kolikor imajo nespremenljivo bit, ker pa so hkrati tudi spremenljivi — angeli imajo spremenljivo voljo, nebesna telesa spreminjajo mesto — je za njih rezerviran poseben modus večnosti: nennost (*aevum*). (glej *Summa Theolog.*, 1a. q. 10) Tako dobimo trojno strukturo: *aeternitas*, *aevum*, *tempus*. Toda tudi v polju *tempus-a*, polju spremenljiv in naključnih stvari se »svetijo žarki večnosti« (Lakebrink).

Žarke večnosti najdemo v tisti operaciji, ki jo Tomaž imenuje *actio immanens*. Najlažje razjasnimo, kaj to pomeni, če *actio immanens* primerjamo z *actio transiens*. Medtem ko v *actio transiens* dovršitev dejavnosti zahteva postopno spreminjanje subjekta, ki sprejema, trpi, neko dejavnost (*subiectum recipiens actionem*), se *actio immanens* vrši, ne da bi bila potrebna kakšna sprememba. *Actio immanens* v nasprotju z *actio transiens* ne zahteva nobenega časa za svojo dovršitev. *Actus transiens* je nujno nek *actus imperfecti*, ki zahteva čas in vedno znova čas. Čas, ta sinonim za vse minljivo in nestalno, ima v tem *motus cum labore* svoje naravno mesto. Na drugi strani pa so v *actio immanens*, v kateri se dejanskost ne dovršuje v nekem popolnoma tujem elementu, časovnost in vse z njo povezane nepopolnosti izključene: »Hier ist der Sieg über Zeitlichkeit« (Lakebrink): »Actus perfecti, id est, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et huiusmodi, ed etim delectari; et huiusmodi motus non est succesivus nec per se in tempore«<sup>10</sup> (*Summa Theolog.* 1a. q.31. a.2, ad1). Področje duhovnega je torej privilegirano mesto večnega v svetu.

Vendar pa je za to, da bi bil lahko intelekt izven časa — »Intellectus est supra tempus.« — potrebna izvenčasovnost in nespre-

<sup>10</sup> Udejanjenje nečesa popolnega, se pravi nečesa dejansko obstoječega, npr. mišljenje, čutenje, hotenje in podobno ter tudi občutenje veselja; **gibanje** te vrste ni sukcesivno in tudi samo po sebi ni v času.

menljivost tudi v polju spoznavnega, če naj bo sploh možna kakšna znanost. Zato: »Etiam in ipsis rebus corruptibilibus sunt quaedam necessaria.«<sup>11</sup> Brez te bistvene nujnosti v polju najbolj naključnega ne bi bilo nobene biti, nobene prave, obstojne znanosti: »Rerum mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.«<sup>12</sup> (Summa Theolog. Ia. q. 84, a. 1, ad 3)

Če povzamemo: Tomaž ne zanika kontingentnosti stvarstva, jo pa skuša omejiti. Stvarstvo poskuša na nek način »rešiti« tako, da ga od vrha pa do tal ontološke piramide preplete s konceptualno mrežo — v veliki meri aristotelske provenience; vzemimo samo koncept nesukcesivne vzročnosti, ki po Tomažu ni na delu samo v primeru božje stvariteljske dejavnosti, temveč v vsakdanjem človeškem spoznavanju, in še več, celo v najbolj banalnem gretju ognja —, ki naj omogoči, da se tudi v »die zufälligste Zufälligkeit reflektiert ein ganz wenig vom Notwendigen.« (Lakebrink str. 65)

Aristotelovi filozofiji pa bi delali krivico, če bi jo imeli zgolj za oviro na poti vzpostavitve znanstvenega diskurza, za katerega vemo, da predpostavlja razdelan koncept »*creatio ex nihilo* s strani božanskega velikega drugega« (Miller, str. 59), in ne hkrati tudi kot pogoj tega nastanka. Aristotelova filozofija je po eni strani pomenila izničenje koncepta *creatio ex nihilo* (Siger Brabantski), po drugi »kastracijo« le tega (Tomaž Akvinski), po tretji pa je celo omogočila preživetje le-tega (Bonaventua). To pa nas pripelje do sklepa, da je Aristotel v dolgih stoletjih figuriral kot »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve,« kot »utelešeni Bog,« ki prek svojega utelešenja razvije določeno označevalno strukturo, za katero se zdi, da je že od vekomaj tu. Zato je vredno upoštevati Heglov nasvet: »Če bi filozofijo jemali resno, ne bi bilo nič tako pomembno kot razlagati Aristotela.«

Matjaž Vesel

<sup>11</sup> Tudi v samih spremenljivih stvareh je nekaj nujnega.

<sup>12</sup> Spremenljive stvari imajo nespremenljive značilnosti; tako je za Sokrata, četudi ne sedi vedno, nespremenljivo resnično, da tedaj, ko sedi, ostaja na enem mestu. In zato nam nič ne preprečuje, da o spremenljivih stvareh ne bi mogli imeti nespremenljive vednosti.



## LITERATURA:

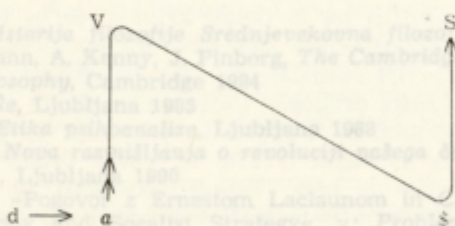
- Aristotel, *Aristotle in Twenty-three Volumes*, Loeb Classical Library, London — več izdaj
- M. Arsenijević, *Prostor Vreme Zenon*, Beograd-Zagreb 1986
- Averroes, *Nesuisvislost nesuisvislosti*, Zagreb 1988
- Avrelij Avguštin, *Izpovedi*, prev. Kajetan Gantar, Celje 1984
- E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt*, München — Paderborn — Wien 1965
- Boethius, *Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Loeb Classical Library, London 1978
- I. Brady, John Pecham and the background of Aquinas's *De aeternitate mundi*, v 1274—1974, *Commemorative Studies*, Toronto 1974
- R. Bultmann, *Primitive Christianity*, London 1983
- P. Duhem, *Medieval Cosmology*, Chicago — London 1987
- E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, Cambridge 1986
- S. Hawking, *Kratka zgodovina časa*, Ljubljana 1990
- V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981
- V. Kalan, *Kozmična tehnika in vprašanje materije v Platonovem Timaju*, *Anthropos* 3—6, Ljubljana 1976
- A. Kenny, *Aquinas*, Oxford 1980
- W. Kluxen, *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, München 1975
- Koplon, *Istorija filozofije Srednjevekovna filozofija*, Beograd 1989
- N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1984
- J. Lacan, *Še*, Ljubljana 1985
- J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Ljubljana 1988
- E. Laclau, *Nova razmišljanja o revoluciji našega časa*, v *Beseda*, dejanje, svoboda, Ljubljana 1990
- E. Laclau, »Pogovor z Ernestom Laclauom in Chantal Mouffe ob knjigi Hegemony and Socialist Strategy«, v: *Problemi-Razprave* 4—5, Ljubljana 1986
- G. G. Majorov, *Formiranje srednjevekovne filozofije*, Beograd 1982
- J.-A. Miller, »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu«, v: *Gospodstvo, Vzgoja, Analiza*, Ljubljana 1983
- V. Perišić, »Rano hrišćanstvo i grčka filozofija«, v: *Filozofske studije* XVI, Beograd 1988
- D. Ross, *Aristotle*, London 1985
- F. M. Sladczek, »Die Auffassung des hl. Thoma von Aquin in seiner *Summa Theologica* von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt«, v: *Philosophische Jahrbuch* XXXV
- R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, London 1983
- E. Stump, N. Kretzmann, *Eternity*, v: T. V. Morris, *The Concept of God*, Oxford 1987
- F. von Steenberghen, »La controverse sur l'éternité du monde au troisième siècle«, v: *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, series 5, vol. 58*, 1972
- Sveto Pismo*, Ljubljana 1985



Iz krožkov Šole prihajajo dopisi, v katerih se učitelji pritožujejo, da jim pri delu s kadri povzročajo velike težave grafi v Lacanovih spisih. Da bi pripomogel k rešitvi tega problema, uvaja RAZPOL s to številko novo rubriko »Lacanovi grafi«, kjer bo vsakokrat poljudno obrazložen eden Lacanovih grafov.

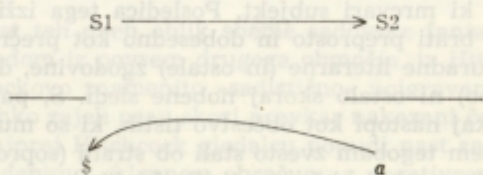
## SHEMA SADOVSKE FANTAZME

V spisu »Kant s Sodom« (slovenski prevod: *Razpol* 5, str. 5–32) Lacan navede dve obliki sheme, ki naj ponazori dve etapi sadovske fantazme. Če naj to shemo ustrezno dojamemo, jo moramo brati retroaktivno, iz Lacanove teorije štirih diskurzov oziroma njihove osnovne oblike, diskurza Gospodarja; v tej shemi namreč ni težko prepoznati zasnutka tega, kar bo kasneje postalo diskurz Gospodarja. — Pojasnimo najprej prvo obliko sheme:



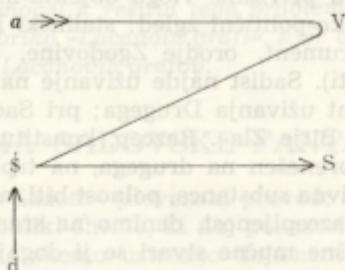
V zaznamuje voljo do uživanja, to temeljno držo »sadističnega« subjekta: najti užitek v mučenju, trpinčenju drugega. S pa je natančno ta trpeči in — v tem je Lacanov poudarek — kot tak »nezaprečeni«, polni subjekt: »sadist« išče v drugem, v svoji žrtvi, potrditev biti, drugi se s svojim trpljenjem potrjuje kot odporna substanca, njegovo živo meso, v katero zareže sadist, zagotavlja polnost biti. Zgornja raven sheme,  $V \rightarrow S$ , zaznamuje torej manifestno »sadistično« razmerje: sadistični perverznejš kot utelešena Volja-do-uživanja, ki trpinči polno substancialnost žrtve. Lacanova postavka pa je kajpada, da to manifestno razmerje skriva neko drugo, latentno razmerje, ki je »resnica« prvega. To drugo razmerje Lacan zaznamuje s spodjo ravni sheme,  $a \diamond S$ : razmerje objekta-razloga želje do razcepljenega subjekta. Sadist kot agresivna Volja-do-uži-

vanja je zgolj dozdevek, katerega »resnica« je *a*, objekt. Z drugimi besedami, resnična pozicija sadovskega subjekta je pozicija objekta-instrumenta uživanja Drugega, sadist ne deluje za svoje lastno uživanje, ampak se skuša izogniti razcepljenosti, ki definira subjekt označevalca, tako da privzame vlogo objekta-instrumenta v službi Drugega (zgodovinsko-politični zgled: stalinski komunist, ki se do jame kot čisti instrument, orodje Zgodovine, sredstvo realizacije zgodovinske nujnosti). Sadist najde uživanje natanko v tem, da se naredi za instrument uživanja Drugega; pri Sadu je ta Drugi Narava kot »Vrhovno Bitje Zla«. Razcep, konstitutiven za subjektivnost, pa je s tem prenešen na drugega, na trpinčeno žrtev: žrtev nikakor ni zgolj pasivna substanca, polnost biti, ampak sadist računa natanko na njeno razcepljenost, denimo na sram, ki ga bo v žrtvi sprožila zavest, kakšne mučne stvari se ji dogajajo — sadist uživa zgolj kolikor sproži v žrtvi tovrsten razcep. (V stalinskem komunizmu bi tej razcepljenosti ustrezalo dejstvo, da stalinist muči svojo žrtev, ljudstvo, v imenu Ljudstva: obsceni »presežni užitek« stalinske pozicije, tisto, po čemer se ta pozicija loči od preproste diktature, je prav v tem, da se lahko po mili volji znašamo nad ljudstvom »v službi samega Ljudstva«. Stalinist nastopa tako rekoč zgolj kot posrednik, kot instrument, preko katerega Ljudstvo muči samo sebe . . .) Resnična želja sadista (d — *desir* — v spodnjem levem oglu sheme) je torej biti instrument užitka Drugega. — Zdaj je kajpada že jasno, kako ta shema najavlja diskurz Gospodarja iz štirih diskurzov:



V, Volja do uživanja, zaznamuje pozicijo Gospodarja, ki jo na manifestni ravni zavzema sadist, S je njegov drugi, žrtev, na katero sadist »sprevrne bolečino obstoja«; na spodnji ravni pa sta člena zamenjana ( $a \diamond s$  in ne  $s \diamond a$ ) prav zato, ker sadovska perverzija obrne obrazec fantazme, tj. soočenje zaprečenega subjekta z objektom-razlogom želje. — Tu pa Lacan naredi odločilen korak naprej: celotna tako orisana sadovska konstelacija je fantazma, ki se ji ne

smemo pustiti prevarati — je fantazma, katere mesto je znotraj nekega drugega okvira, ki jo pogojuje. Do tega drugega okvira pridemo po Lacanu, če prvo shemo preprosto zavrtimo za četrto vrtljaja:



Takšen je torej »dejanski« položaj subjekta, ki sanja sadovsko fantazmo; Lacan ga kajpada ponazori s samim Sadom. »Dejansko« je ta subjekt objekt v pomenu žrtve, izročene na milost in nemilost »sadistični« Volji velikega Drugega, ki — kot pravi Lacan — tu »preide v moralno prisilo«; v primeru Sada to kajpada pomeni pritisk okolja, od tašče, ki ga je vedno znova dala zapreti, do samega Napoleona, ki je zaukazal njegovo bivanje v norišnici. »Dejansko« je torej Sade — subjekt, ki je obsedeno produciral »sadistične« scenarije — bil uboga žrtev, objekt brezkončnega mrcvarjenja, objekt, na katerem so svoj moralični sadizem izživljale državne Institucije. Dejanska Volja do uživanja je že utelešena v državnem birokratskem aparatu, ki mrcvari subjekt. Posledica tega izživljanja je \$, ki ga je tukaj brati preprosto in dobesedno kot prečrtanje, izbris: izgon Sada iz uradne literarne (in ostale) zgodovine, dejstvo, da za njim (kot osebo) ni ostalo skoraj nobene sledi. S, patološki-trpeči subjekt, pa tukaj nastopi kot občestvo tistih, ki so mu za časa življenja kljub vsem tegobam zvesto stali ob strani (soproga, svakinja, sluga), predvsem pa kot občestvo tistih, ki jih je po njegovi smrti fasciniralo njegovo delo (književniki, literarni teoretiki, filozofi...). Od tod dobi pomen retroaktivno branje te sheme iz štirih diskurzov, tj. branje S kot S2: proizvod, četrti člen, te sheme je S2, vednost, ki skuša prodreti v fascinirajočo skrivnost sadovskega dela. (V tem smislu bi v drugi obliki sheme *a* lahko brali tudi kot objekt-proizvod, ki je ostal po Sadu in od Sada, objekt, s katerim je Sade sprovciral moralično-sadistično reakcijo Gospodarja: *a* so njegovi spisi, njegov pisateljski opus).

— — — Nauk sheme sadovske fantazme je potemtakem predvsem v tem, da lahko v nji vidimo ponoven dokaz, kako Lacan ostaja ortodoksen freudovec. S svojima dvema oblikama shema potrjuje staro Freudovo postavko o razmerju med perverznejšem in nevrotikom: nevrotik je »narobe-perverznejš«, tj. perverznejš realizira tisto, o čemer fantazira nevrotik (histerik). To je tisto, kar hoče reči Lacan, ko definira histerikovo željo kot željo drugega: ta drugi je perverznejš, tj. histerik organizira svojo željo z nanosom na perverzno (»sadistično«) fantazmo. Na ta način Lacan ponovno osmisli na videz najbolj zastarelo in naivno Freudovo hipotezo o tem, kako umetnik, ki svoje želje (po bogastvu, ženskah itd.) ne more realizirati v dejanskem življenju, to doseže prek ovinka fantazme: umetnik je histerik, ki javno razodeva svoje fantazme, v katerih želi preko drugega (preko svojih junakov, denimo). Lacan kajpada to razmerje depsiologizira: razmerje dveh oblik sheme ni razmerje »fantaziranja« in »dejanskosti«, ampak zgolj premestitev oziroma »vrtljaj« (-turn of the screw-) v neki formalni strukturi. Ne gre torej za to, da bi literarno delo (v tem primeru Sadov opus) tolmačili z nanosom na Sada kot osebo, z njegovimi psihološkimi kompleksi ipd.; gre nasprotno za to, da samo Sadovo »zasebno« življenje — pozicijo, ki jo je zavzemal v svojem »dejanskem« družbenem okolju — razložimo z »vrtljajem« fantazmatske strukture, ki je bila v osnovi njegovega literarnega opusa. Osnovno vodilo Lacana je, da je treba umetnikovo življenje tolmačiti skozi njegovo delo in ne obratno: delo nam da simbolne koordinate, ki nudijo ključ za najbolj »intimne« travme umetnika.

Uporabnost teh dveh oblik sheme sadovske fantazme lahko potrdimo z zgledom iz povsem drugega območja, iz Hitchcockovih filmov. Hitchcockovo znamenito »sadistično« poigravanje z gledalcem bi namreč lahko zajeli prav skozi pravkar nakazani četrtinski vrtljaj te sheme. Najprej Hitchcock gledalcu ponudi past sadistične identifikacije: ob, denimo, sklepnem obračunu z negativcem gledalca prežema V, »sadistična« želja, da bi junak uničil, zmrcvaril to zlobno-trpeče bitje, S. Hitchcockova past je v tem, da gledalcu — s tem ko dobesedno realizira njegovo željo — ponudi več, kot je ta hotel: ko mu predstavi umor negativca v vsej njegovi mučnosti, se gledalec zave, da je bil prav tedaj, ko ga je prežemala sadistična Volja po uničenju negativca, pravzaprav on sam objekt, s katerim je manipuliral pravi sadist, namreč Hitchcock. Ta zavest gledalca razcepi, sooči ga z neprijetno resnico o lastni želji, s protislovnostjo te želje

(gledalec si želi obračuna z negativcem, hkrati pa noče plačati polnega računa zanj, tj. ga postane sram, ko se njegova želja realizira). Proizvod tega pa je S2: vednost, neskončna poplava knjig o Hitchcocku.

Zasuk, s katerim imamo tu opraviti, bi lahko formulirali tudi kot zasuk od I v a: od idealne identifikacije k pogledu kot objektu. Ne smemo namreč pozabiti, da Lacan I opredeli natanko kot nek pogled, kot pogled velikega Drugega: I je točka, iz katere nas drugi gleda v obliki, v kateri smo si všeč, v obliki, v kateri smo si ljubezni-vredni. In identifikacijo, ki je na delu v filmu, je dojeti na tej ravni; tu kajpada merimo na danes že klasično tezo Christiana Metzja (iz *Le signifiant imaginaire*), po kateri se v filmu gledalec — še preden se identificira z osebami diegetske (kvazi)realnosti — identificira s samim sabo kot s čistim pogledom, z abstraktno točko, ki zre platno. Gledalec tako zre osebe na platnu iz točke njihovega Ideala-Jaza: zre jih iz točke, iz katere so sebi všeč, iz točke, iz katere se hočejo videti. Nevtralnost idealne točke čistega pogleda je potemtakem lažna, je čista forma ideologije: vnaprej sprejme horizont, od koder se univerzum filma hoče videti. Ideologija je v tem, da se ta idealni pogled zaslepi za željo, ki je v njem na delu; da se dela, kot da njegova nevtralnost ni zmerom-že obarvana s »patološkim« madežem idealizacije, sadizma itd. Z drugimi besedami: identifikacija gledalca s sabo kot čistim pogledom je ideološka, ker implicira iluzijo, da ta pogled zre vsebino iz točke brez želje, iz neke nevtralne, neopazne točke, lebdeče v praznem, se pravi, da gledalec opazuje neko dogajanje, ki poteka »samo od sebe«, ne da bi bil njegov pogled že vštet vanj, ne da bi bilo to dogajanje tu zgolj zato, da fascinira njegov pogled. Do omenjenega zasuka iz I v a pa pride, ko je gledalec soočen z željo, ki je na delu v njegovem na videz »nevtralnem« pogledu — v tem je konec koncev Hitchcockova temeljna operacija: zadošča, če spomnimo na prizor v *Psycho*, ko Norman Bates živčno opazuje potapljanje avtomobila v močvirju za hišo; ko se avto za trenutek neha potapljati, je gledalec soočen z neprijetnim dejstvom, da je njegova želja identična z Normanovo željo, da je torej bil vseskozi vpleten v dogajanje, da je bila njegova nevtralnost lažna. V tem trenutku je čistost njegovega pogleda zamazana s patološkim madežem, na dan vdre želja, ki je nosila njegov pogled, pogled se dez-idealizira. Ta trenutek je hkrati trenutek, ko je gledalec soočen z dejstvom, da je prizor, ki ga opazuje, uprizorjen zanj, se pravi, da je bil njegov pogled od začetka vštet v igro,

tako kot nesrečni podeželan iz Kafkove parabole o vratih postave, ki tik pred smrtjo zve, da so bila vrata namenjena zgolj njemu.

Je neka antropološka zgodnica, ki v čisti obliki ponazarja ta vrtljaj pogleda od I k a. Etnologi so čuli o nekem divjem azijskem plemenu, ki da pleše strahotni bojni ples z grozljivimi maskami iz blata; obiskali so pleme in njihovi vojščaki so res zaplesali ples, ki je ustrezal vsem pričakovanjem etnologov. Nekaj let kasneje pa so drugi etnologi iz domačinov izvlekli skrivnost tega plesa: z njim so zgolj skušali ustreči etnologom; uganili so, da si želijo grozen bojni ples z blatnimi maskami in ga zanje uprizoroli — nobene predhodne tradicije ni bilo, maske so si izmislili posebej za etnologe. Homologen obrat najdemo v filmu *Top Secret* iz 1978, komediji o zahodnih turistih v (preminuli) DDR: potniki na meji so priče grozljivemu prizoru, krutim vzhodnonemškimi policajem, ki vpijejo, pretepenemu otroku ob postaji, ženski, ki jo aretirajo in odpeljejo, itd.; toda ko vlak odpelje, otrok vstane in se zaplete v prijazen klepet s policajem, aretirana ženska povabi na pijačo svoje ječarje, itd. — skratka, ves prizor je bil uprizorjen zgolj zato, da bi fascinal nedolžni Zahodni pogled, nudil mu je tisto, kar je hotel videti, »grozoto komunističnega terorja«. V obeh teh primerih je logika vrtljaja oziroma zasuka ista: mislimo, da smo nevtralne priče nekega grozljivega prizora, nenadoma pa smo soočeni z neprijetnim dejstvom, da je bil ves ta prizor odigran zgolj za nas, tj., da je bil naš pogled od vsega začetka vštet vanj. Ta trenutek je trenutek, ko naš pogled zadobi status objekta, elementa v prizoru, ki ga je opazoval: idealna točka, iz katere smo dotlej opazovali prizor in ki nam je omogočala njegovo moralično-sadistično vrednotenje (zgražanje nad komunistično ali plemensko primitivnostjo in grobstvo), zgubi svojo brezmadežnost in je razgaljena glede na željo, ki jo nosi. — In ali je treba dodati, kako logika tega vrtljaja prinaša izjemno pomemben ideološkokritičen nauk, saj povsem obrne iluzijo, ki je po Althusserju značilna za idelološko interpelacijo: iluzijo, da se veliki Drugi naslavlja natanko na nas (da nas Bog zmerom gleda, da je Zgodovina izbrala prav nas, komuniste, za izvrševalce svoje nujnosti, itd.). Tu je iluzija veliko bolj zvita, ker je nasprotna: ideologija nas ne ujame v svojo past tako, da doseže, da verjamemo, da se naslavlja na nas, ampak nasprotno tako, da doseže, da verjamemo, da smo nevtralne priče nekemu dogodku — s tem spregledamo, kako je ta dogodek uprizorjen zgolj za nas, »za naše oči«.

Slavoj Žižek



## »ANALYSER DELEUZEMENT«

Gilles Deleuze: POURPARLERS (1972—1990), Minuit, Pariz, 1990

»Včasih se zgodi«, pravi Deleuze v predgovoru svoje nove knjige, »da pogajanja, *pourparlers*, trajajo tako dolgo, da ne moremo več z gotovostjo zatrditi ali še vedno pripadajo vojni ali pa so že del miru.« Za kakšno vojno gre? Ravno kolikor filozofija ni Moč, kakršne so religije, države, znanost ali televizija, se ne more spuščati v boj z drugimi Močmi, temveč ji preostane le vojna brez boja, svojevrstna gverila. Prav zato se filozofija z njimi ne more *pogovarjati*, lahko le *pregovarja*. Toda, dodaja Deleuze na istem mestu, omenjene Moči še zdaleč niso zgolj abstraktna zunanja bitja, temveč prečijo slehernega od nas. Sklep: vsakdo od nas je zahvaljujoč filozofiji v permanentnih pogajanjih in v permanentnem gverilskem boju s samim sabo!

Pričujoči izbor Deleuzeovih intervjujev in pisem med leti 1972 in 1990 je v prvi vrsti fascinanten prav kot itinerar nekaj takih pogajanj s samim seboj — pogajanj, v katerih nobena od pogajalskih strani ni odstopila niti za ped! Poglavlja tega izbora v grobem povzemajo prav glavne etape Deleuzeovih pogajanj zadnjih dveh desetletij: *Od Anti-Ojdipa do Mille plateaux*; *Film*; *Michel Foucault*; *Filozofija*; *Politika*. Skrajno nevhvaležno je povzemati zbornik, ki je že po sami svoji definiciji svojevrsten povzetek. Zato se namesto povzemanja povzetka v pričujoči recenziji odločamo za premislek o možnostih deleuzovske analize danes. Če si to vprašanje zastavljamo predvsem na filmskem terenu, izhajajoč iz dveh Deleuzovih »filmskih« knjig, *Podoba-gibanje* in *Podoba-čas*, tedaj je to brez dvoma tudi zato, da bi se tu in tam le zapletli tudi v pogajanja s samim seboj!

\*

Novembra leta 1970 je Michel Foucault v reviji *Critique* pod naslovom *Theatrum philosophicum* objavil recenzijo dveh knjig Gillesa Deleuzea, *Différence et répétition* in *Logique du sens*, obeh z letnico izida 1969. Že v prvem odstavku je Foucault zapisal stavek, ki bo odtlej dalje vir vprašanj za številne bralce in interprete: »*Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien.*«<sup>1</sup> Bo torej ta mislec označil stoletje? Ali pa bo morda stoletje samo pričelo slediti misli? Delno je na taka in podobna vprašanja odgovoril že sam Foucault v svoji recenziji, sicer resda tudi sam z (retoričnim) vprašanjem: »Je mar navsezadnje v tem dvajsetem stoletju mogoče misliti kaj pomembnejšega od dogodka in fantazme?«<sup>2</sup> Natanko v premisleku teh dveh fenomenov, hkratnem a vendarle razločenem premisleku, je Foucault razbral vrhunski domet Deleuzovega dela. Še več: ravno kolikor misel misli dogodek in fantazmo, mora nujno misliti tudi samo sebe. Foucault se sprašuje:

»Če je vloga misli teatralično proizvesti fantazmo oziroma s svojo skrajno in enkratno konico ponoviti univerzalni dogodek, kaj je tedaj ta misel, če ne ravno dogodek, ki se zgodi fantazmi, oziroma fantazmatična ponovitev odsotnega dogodka? Z disjunkcijo potrjena fantazma in dogodek sta prav *mišljena in misel*; na površino teles vmeščata tisto ekstra-bitje, ki ga lahko misli edinole misel; zarisujeta tisti topološki dogodek, v katerem se formira sama misel. Misel mora misliti tisto, kar jo formira, in se formira prav s tem, kar misli.«<sup>3</sup>

Foucault je obenem tudi tvorec sintagme, ki smo jo postavili v naslov pričujočega prispevka: *analyser deleuzement*, »deleuzovsko analizirati«. Kaj bi lahko pomenila tovrstna analiza? Četudi ji Foucault nameni povsem natančno določen objekt (»Bilo bi dobro deleuzovsko analizirati čudežne Leirisove serije«),<sup>4</sup> vendarle zapiše tudi nekaj besed v njeni »metodologiji«: razsrediščenja namesto središča, premica namesto kroga — toda premica, na kateri se vse vrača in ki se obenem sama cepi v brezštevilne labirinte. Če torej obstaja neka taka ravna črta, ki vsem meandrom in labirintom navkljub trdno veže Deleuzovo pot, tedaj je to prav *črta misli*, črta tega per-

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, *Critique*, november 1970, str. 885.

<sup>2</sup> *op. cit.*, str. 896.

<sup>3</sup> *op. cit.*, str. 894.

<sup>4</sup> *op. cit.*, str. 885.

manentnega preizpraševanja samega medija, s katerim se dotikamo dogodkov in fantazm. Najsi se torej sprašujemo po tem ali onem, kako misliti to ali ono, vselej znova se soočamo z osnovnim vprašanjem: *kako misliti?* In navsezadnje to še kako velja tudi za tisto Deleuzovo delo, ki nas v pričujočem kontekstu še posebej zanima — njegovo delo, posvečeno filmu (dva zvezka *Cinéma, L'Image-mouvement* in *L'Image-temps*). Še zdaleč namreč ni naključje, da se to delo prične z eksplicitno filozofsko referenco (taksonomijo podob Henrija Bergsona), zaključí pa s finalno premestitvijo vprašanja »Kaj je film?« na teren vprašanja »Kaj je filozofija?«.<sup>5</sup> Tudi tokrat je ravna črta zavila v labirinte podob, se tu in tam celo izgubila v njih, da bi se proti koncu spet zravnila in nadaljevala svojo pot.

Predno pa tudi sami sledimo tej niti skozi labirinte, si za začetek še enkrat zastavimo izhodiščno vprašanje: kaj bi lahko pomenilo danes »biti deleuzijanec«? Eden zadnjih, ki je poskušal odgovoriti na to vprašanje, je bil Raymond Bellour, ki je septembra 1988 za revijo *Magazine littéraire* uredil »dossier Deleuze«. Takole odgovarja:

»Početi, kot da je tisto, kar nam je pomagal pojmiti, bilo res, a se obenem zavedati, da same te besede niso več prave. Nekega dne pa bodo morda predlogi, ki nam jih je ponudil še neprosojne v svoji izpostavljenosti vsem vetrovom in zapojnjene same vase, postali nenavadno jasni — kajti postali bodo naši.«<sup>6</sup>

Ce »biti deleuzijanec« pomeni to, tedaj lahko tvegamo le na videz tавтоloško trditev, da je prav Deleuze sam prvi deleuzijanec! Znani Marxov »ce qu'il y a de certain« je treba tokrat pospremiti s trdilnim stavkom. Mar ni navsezadnje Deleuzeov pristop do slehernega od avtorjev, s čigar mislijo se je intenzivno ukvarjal (Spinoza, Leibniz, Kant, Nietzsche, Bergson, Foucault), zaznamovalo prav neko inicialno verovanje v resnost in resničnost zastavljenih problemov, ki mu je nato praviloma sledilo iznajdevanje novih »ustreznejših« besed, vse skupaj pa na koncu privedlo do finalne »prisvojitve« samega predloga, do svojevrstnega ozavedenega verovanja? Razlika in ponavljanje — to ni le naslov enega izmed Deleuzeovih

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, Minuit, 1985, str. 366.

<sup>6</sup> Raymond Bellour, *Gilles Deleuze: un philosophe nomade*, *Magazine littéraire* n°257, september 1988, str. 14.

del, je kar ustrezen napis za njegov kompleten opus. Ponavljanje, ki zazna najdrobnejšo razliko; razlika, ki sploh šele omogoči ponavljanje...

Druga bistvena razsežnost, ki se je pitijsko skrivala že v Foucaultovem motu, povsem eksplicitna pa je prav pri Bellourju, pa je natanko ta svojevrstna temporalna paradoksnost. Daleč od tega, da bi hoteli ponavljati obrabljene fraze o prezrtem profetu, ki ga njegov čas nujno spregleda. Nasprotno, ta retroaktivna razsežnost je vpisana v samo ravno črto, je celo njena konstitutivna razsežnost. V poglavju o podobi-kristalu znotraj *Podobe-časa* se ji Deleuze morda še najtesneje približa tedaj, ko govori o Viscontiju. Tedaj zatrdi, da je med elementi Viscontijevega univerzuma ključna prav ideja oziroma kar razodetje, *da nekaj pride prepozno*. Toda — in prav v tem dodatku je vsa poanta — ta »prepozno« ni nezgoda, do katere bi prišlo v času — je nasprotno *razsežnost časa samega!*<sup>7</sup> Če bo torej dvajseto stoletje nekoč deleuzovsko, tedaj bo to že prepozno. A ravno ta konstitutivna zamuda sprošča kreativni potencial, celo sploh šele omogoča odpiranje »pravih« vprašanj. Zato je toliko bolj zanimivo, skorajda že intimno pretresljivo, prebrati naslednji odlomek enega izmed zadnjih Deleuzeovih tekstov, dovolj pomenljivo naslovljenim prav s »*Pogoji vprašanja: kaj je filozofija?*«:

»Morda se vprašanja »kaj je filozofija?« ne da zastaviti prej kot pozno, ko pride starost in z njo čas govoriti konkretno. To vprašanje zastavljamo tedaj, ko nimamo več česa vprašati, a so njegove konsekvence vseeno lahko upoštevanja vredne. (...) V določenih primerih starost ponuja, ne sicer večno mladost, zato pa suvereno svobodo, tisto čisto nujno, v kateri se naslanjamo nad trenutkom milosti med življenjem in smrtjo in v katerem se vsi kosi stroja spojijo, da bi v prihodnost poslali potezo, ki bo prečila dobe.«<sup>8</sup>

Četudi avtor navedenih vrstic že kar takoj v naslednjem odstavku zanika sleherno pretenzijo po tovrstnem statusu, si vendarle ne moremo kaj, da bi tudi sami tokrat ne poskušali poiskati nekaj tistih potez, ki bodo Deleuzeovo delo ponesle čez prag tega stoletja

<sup>7</sup> Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, str. 126.

<sup>8</sup> Gilles Deleuze, *Les conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie*, *Chimères* n<sup>o</sup>8, maj 1990, str. 123.

— pa najsi bo le-to nekoč deleuzovsko ali ne! V ta namen se bomo ponovno podali v labirint podob, toliko bolj zapeljiv, kolikor bo šlo za varljive oziroma kar *lažne podobe*.

Veliko je bilo že napisanega o strukturni različnosti dveh zvezkov dela, posvečenega filmu. Če prvi v grobem povzema Bergsonovo razdelitev na podobo-percepcijo, podobo-afekcijo in podobo-akcijo (ter jo le v skrajni potrebi »dopolni« z novim konceptom, kot se to zgodi s podobo-gonom), tedaj drugi zvezek, posvečen univerzumu podobe-časa, dobesedno razpade na fragmentarna poglavja, ki jih šele retroaktivni pogled uspe sešiti skupaj. Še več, zdi se, da slehernega od poglavij v tem drugem zvezku najeda neka miniatu-rizirana verzija problema, ki se je z vso svojo silovitostjo zastavil prav pri prehodu iz enega obdobja filmske zgodovine v drugo, iz podobe-gibanja v podobo-čas: kam vnesti točko prehoda? Vprašanje postane toliko odločilnejše, kolikor pri Deleuzeu prehod praviloma presega preprost status posrednika in si pribori svojevrstno samostojnost, avtonomijo. »Interval se osvobaja, presledek postane ireduktibilen in velja sam zase«, <sup>9</sup> pravi Deleuze v sklepnem poglavju *Podobe-časa*. In zdaj sledi tipičen deleuzovski *coup de force*: v tistem, kar je bilo le še hip prej težko sploh izslediti, zdaj ne le registrira prisotnost obeh členov, med katerima interval posreduje, temveč sam interval podvzdigne v privilegiran člen triade, kolikor je hkratna neločljivost in razločenost obeh členov. Če je tako v sodobnem filmu omenjeni presledek po Deleuzeovem mnenju čisti *iracionalni rez*, tedaj prav ta postane razpoznavni znak nekega obdobja — vse do tja, da gre njegove analogone iskati v samih človekovih možganih, v tistih *sinapsah*, ki jih odlikuje natanko ista ireduktibilnost reza. Namesto ideje o kontinuirani cerebralni mreži sinapse uvajajo natanko moment »iracionalnega« reza. In kot dodaja Deleuze, gotovo se ni naš odnos do možganov spremenil pod vplivom znanosti, temveč je verjetno prav nasprotno — sprememba našega odnosa do možganov je privedla znanost do novih odkritij!<sup>10</sup>

Če se morda prehod od misli k možganom zdi preveč brutalen, ga moramo še isti hip podpreti z naslovom tistega poglavja Deleuzeove *Podobe-časa*, ki nas bo tokrat najbolj zanimal: *Film, telo*

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, str. 362.

<sup>10</sup> *op. cit.*, str. 275.

in možgani, misel. Dva vzklika, skorajda prošnji, cepita pričujoče poglavje. Prvi je »*Donnez -moi un corps!*«, dajte mi telo. Telo v tem »fizičnem« filmu ni več ovira misli; ni več tisto, kar bi naj bilo treba preseči, če naj sploh dosežemo misel. Nasprotno, prav v to telesnost se mora misel potopiti, če naj doseže tisto nemišljivo, ki ga Deleuze priliči kar z življenjem samim. Drugi vzklik je »Dajte mi možgane!«, *Donnez-moi un cerveau!*, ki vpeljuje »intelektualni« film. Njegova izhodiščna točka je prav neki avtomat, od koder se hkrati cepita dve poti: ena navznoter, v psihologijo in v preteklost; druga navzven, v kozmologijo in v prihodnost. Če prva minira možgane, tedaj druga raznese svet.

Ni nam treba dolgo iskati, če hočemo najti aktualen primer pričujoče tendence. Ponuja se nam ravno kolikor je povsem transparenten v svoji naivnosti. Gre seveda za novi film Paula Verhoevena, *Total Recall*. Je mar mogoče najti ustrenejši primer nekega takega dvojnega potovanja, ki je obenem potovanje v globino preteklosti, v samo »središče spomina«, in v daljavo kozmosa, na Mars? Na tem mestu ne nameravam povzemati že opravljene podrobnejše analize tega filma,<sup>11</sup> radi bi le opozorili na svojevrstno anticipacijo vala »cerebralnih« filmov (ki se nam nedvomno obeta v bližnji prihodnosti) že pri samem Deleuzeu. Tik predno še enkrat povzame tri ključne vidike *nove podobe misli* (topološkega, verjetnostnega in iracionalnega) namreč Deleuze zapiše naslednje:

»Vse lahko služi kot ekran, telo protagonista ali celo telo gledalca; vse lahko nadomesti filmski trak v nekem virtualnem filmu, ki se odvija le še v naši glavi, izza vek, z izvori zvoka po potrebi še v dvorani. Gre mar za živahno cerebralno smrt ali pa morda za nove možgane, ki bodo hkrati ekran, filmski trak in kamera, vsakič znova membrana med zunaj in znotraj?«<sup>12</sup>

Prav nič nam ne zagotavlja, da se ni morda kompletna zgodba glavnega junaka filma *Total Recall* v resnici odvrtela zgolj v njegovi glavi. »V resnici?« Ali si je pravzaprav danes to vprašanje sploh še mogoče zastaviti? Mar ni nanj po svoje odgovoril že Henri Bergson s tistim skrajno enigmatičnim stavkom, ki ga najdemo v

<sup>11</sup> cf. naš prispevek *Potovanje v središče spomina* na Šestem kolokviju filmske teorije v Ljubljani (v tisku).

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, str. 280.

sklepnem poglavju *Materije in spomina*: »če določen dispozitiv v danem trenutku proizvede iluzijo določene percepcije, tedaj zado-  
stuje tudi za proizvodnjo same te percepcije«?<sup>13</sup> Percepcija ali ilu-  
zija percepcije? Resnično ali lažno? Sele s tem vprašanjem smo se  
zares približali temi, ki nas v pričujočem prispevku zanima. Če naj  
se je tudi lotimo, tedaj moramo tudi sami opraviti nek dvojen pre-  
mik: pomakniti se moramo za poglavje nazaj v Deleuzovi knjigi, do  
naslova *Les puissances du faux*; premakniti pa se moramo tudi od  
»intelektualnega« k »fizičnemu« filmu — če naj tako označimo pre-  
mik od Verhoevenovega *Total Recall* k Lynchovemu *Wild at heart*.

\*

Najmanj, kar je mogoče uvodoma reči o novem Lynchevem  
filmu, je preprosta ugotovitev, da nikogar ne pusti neprizadetega.  
Že zgolj bežen prelet kritiških zapisov o tem filmu nakazuje svo-  
jevrstno skrajno osebno perspektivo slehernega od piscev. Kot bi  
bilo treba najprej preizprašati samo mesto izrekanja, predno je  
sploh mogoče kakršnokoli izrekanje. Že na tej točki je film zanimiv  
— kolikor namreč sproža recepcijo, ki natanko povzema ključno  
potezo same produkcije. »Lynch prakticira režijo, ki se ogleduje v  
ogledalu«,<sup>14</sup> je zapisal Serge Toubiana — toda prav on sam je moral  
taisto (skrajno negativno) oceno filma pričeti s svojevrstno reflek-  
sijo lastnega početja (zakaj je bil v Cannesu ogorčen in zakaj je  
šel film gledati še enkrat; cf. *Les années Lula*, Cahiers du cinéma,  
november 1990). Karkoli naj si torej kdo o tem filmu misli, na vsak  
način mora premisliti o samem aktu mišljenja. Dvajseto stoletje,  
dogodek in fantazma, misel . . .

Tudi sami zato pričenjamo razmislek o tem filmu z neko povsem  
arbitrarno izbrano sekvenco, ki nas je šokirala. Pa ne morda zaradi  
brutalnosti (tedaj bi se prej odločili za uvodno raztrešenje mož-  
ganov) in tudi ne zaradi »eksczesnosti« (ki je prihranjena za finalno  
pravljico), temveč prav zaradi neke izjemne preprostosti dispozi-  
tiva, ki pa ima daljnosežne korenine in posledice. Gre za sekvenco v  
hotelski sobi, kmalu po uvodnem begu Sailorja in Lule. Sailor leži  
na postelji, v neki dovolj nenavadni pozi, z radijskim sprejemni-  
kom na dvignjenih nogah. Lula pa je v sosednjem prostoru, v ko-

<sup>13</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, PUF/Quadrige, 1982, str. 240.

<sup>14</sup> Serge Toubiana, *Les années Lula*, Cahiers du cinéma n°437, novem-  
ber 1990, str. 36.

palnici, pred ogledalom. Iz enega prostora v drugega nato Lula pripoveduje svojo preteklost, ki mora slej ko prej zadeti ob travmatično točko posilstva. Ta epizoda nam je hkrati povedana (saj slišimo Lulino pripovedovanje) in pokazana (saj vidimo hipen flash-back). Identiteta obeh postopkov je zaenkrat še popolna, vidimo tisto, kar tudi slišimo. Ko pa nanese beseda na konsekvence tega travmatičnega posilstva, se tokova razcepita: Lula z besedami zatrdi »Mati ni tega nikoli izvedela!«, novi flash-back pa nam pokaže natanko nasprotno: materino norost ob odkritju tega dejstva. Zato tudi naslednja epizoda — avtomobilska nesreča posiljevalca —, dobi dvojen, radikalno različen pomen: besede napotujejo na splet okoliščin, podoba pa razkrije načrtovano maščevanje. En in isti dogodek torej obenem povzema razsežnost *naključja* in razsežnost *nujnosti*. Lepota filmskega dispozitiva je natanko v tem, da zmore z razločitvijo pola besed in pola podob ter z njuno finalno spojitvijo obe omenjeni razsežnosti uprizoriti naenkrat, narediti en in isti dogodek za radikalno naključen in hkrati neizogiben! Prav ta struktura hkratne naključnosti in nujnosti nas bo pripeljala k tisti filozofski referenci, ki je v samem osrčju Deleuzovega poglavja o *Močeh lažnega*, k Nietzscheju. V svoji knjigi *Nietzsche in filozofija* (1962) je namreč Deleuze eno celo poglavje posvetil prav *metu kock*, ki do potankosti povzema omenjeno dvojno strukturo. »Kocke, ki jih enkrat vržemo, so potrditev *naključja*; kombinacija, ki jo tvorijo ob padcu, pa je potrditev *nujnosti*«, pravi Deleuze in dodaja: »Nujnost se potrjuje z naključjem, natanko tako kot se bitje potrjuje z nastajanjem, eno pa z množtvom.«<sup>15</sup> Od tod je le še korak do tiste finalne sprevernitve terminov, ki skandira celo poglavje o *Močeh lažnega*: resnično se potrjuje z lažnim, »ideal resničnega je najgloblja fikcija«.<sup>16</sup>

Na tej točki se spletajo praktično vse doslej zasnovane niti pričujočega prispevka. Prvič, potrjena je tista ravna črta, ki vseskozi preči Deleuzeov opus in zaradi katere je pričujoče poglavje mogoče brati kot svojevrsten *postface* knjige *Nietzsche in filozofija*. Drugič, že omenjena avtorefleksivna gesta misli, ki misli samo sebe, se tokrat ponovi na specifično filmskem terenu. Deleuze si namreč v tem poglavju zada nič manj kot nalogo povzeti vso filmsko-teoretsko debato o zagatah deskripcije in naracije, ki jo povzame v naslednji sklep:

<sup>15</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, str. 29.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, str. 195.



»Obenem, ko si deskripcija samo sebe izbere za svoj predmet, naracija postane časovna in falsificirajoča. Oblikovanje kristala, sila časa in moč lažnega so strogo komplementarne in so odslej vsebovane kot nove koordinate podobe.«<sup>17</sup>

Gre torej za neko sočasnost, ki je ravno možna šele znotraj univerzuma podobe-časa; za sočasnost obrata k samemu sebi in razkritja temeljnosti fikcije za samo »verodostojnost«<sup>17</sup> zgodbe/zgodovine.

Iz tega vozla pa izhaja neka nova, tretja nit. Če je namreč Deleuze s problematizacijo *deskripcije* evociral predvsem dilemo med realnim in imaginarnim, s problematizacijo *naracije* pa dilemo med resničnim in lažnim, tedaj mu v tem hitrem preletu prek modusov pripovedovanja ostane prav sama *pripoved*, *le recit*. Dvojica, ki jo ob tem tretjem členu vpelje v igro, pa ni nič manj kot temeljna dvojica *subjekta in objekta*, le da se je ponovno loti znotraj samega filmskega dispozitiva. Zato je treba na samem začetku te razprave precizirati, kaj sta sploh subjekt in objekt v filmskih pogojih. Deleuze najprej povzame običajno delitev (»objektivno«<sup>17</sup> je tisto, kar vidi kamera; »subjektivno«<sup>17</sup> je tisto, kar vidi filmska oseba) in jo tako razloči od teatarskega dispozitiva, a jo že v naslednjem hipu precej zaplete s preprosto ugotovitvijo: kamera mora videti tudi osebo, ki vidi. Tako zelo hitro pridemo do osebe, ki hkrati vidi in je videna. Njena hrbtna stran je kamera, ki ponuja tako videno osebo kot tudi tisto, kar le-ta vidi. Neka začetna dvojnost se je torej multiplicirala v vsakega od obeh členov, pri čemer pa je sam razcep ponovno pridobil samostojnost in avtonomijo. Ves zastavek filmske pripovedi je torej mogoče pojmiti prav kot vztrajen poskus spojitve tega inicialnega razcepa med »subjektivnimi«<sup>17</sup> in »objektivnimi«<sup>17</sup> podobami, toliko težavnejši, kolikor umanjka eden od členov ali pa sta, v skrajni konsekvenci, vlogi členov celo zamenjani (subjektivna kamera; oseba-objekt). Če je torej v besednjaku filmske teorije pojem *identifikacije* praviloma razcepljen na primarno identifikacijo (s kamero) in na sekundarno identifikacijo (z osebo), tedaj bi si upali trditi, da Deleuzea zanima natanko identiteta med tema dvema identifikacijama, ki si jo film zastavlja za svoj (praviloma nedoseženi, spodleteli) cilj!

Prav navedena sekvenca iz Lynchevega filma *Wild at heart* je lepa ilustracija teh »težav identifikacije«. Kolikor nam namreč

<sup>17</sup> *op. cit.*, str. 172.

kamera obenem kaže Lulo in njeno vizijo (torej osebo, ki vidi, skupaj s tistim, kar vidi), obe tudi že podvaja: Lulo z njenim odsevom v ogledalu, vizijo pa z že omenjeno dvojnostjo naključja in nujnosti. Je torej podoba iz preteklosti subjektivna, kolikor je njena, ali pa je objektivna, kolikor nam jo pač kaže kamera? Je resnična ali lažna? Ali pa je resnična prav kolikor je potrjena z najglobljo fikcijo? Namesto odgovora na vsa ta in podobna vprašanja, ki jih nujno sproža problem identifikacije objektivnih in subjektivnih podob, se Deleuze iz zagate izvleče s skrajnim poskusom ovržbe te že tako sprevernjene dileme med resničnim in lažnim, med verodostojnostjo in fikcijo. Če je še malo prej, s pomočjo Nietzscheja, dokazal, da je sama ideja resničnega najgloblja fikcija, tedaj poskuša sedaj preseči samo dilemo med resničnim in fikcijo — in spet je referenca ista, Nietzsche:

»Kar se zoperstavlja fikciji, ni realno, ni resnica, ki je vselej resnica gospodarjev ali kolonizatorjev, temveč je nasprotno fabulacijska funkcija revnih, kolikor zagotavlja lažnemu moč, ki iz njega naredi spomin, legendo, pošast. (...) Kar mora film doseči, ni več identiteta neke osebe, realne ali fiktivne, skozi njene objektivne in subjektivne aspekte. Je prav postajanje realne osebe, ko se le-ta spravi 'fikcionirati', ko vstopi v '*flagrant délit de légender*'...«. <sup>18</sup>

Sokantnost prizora iz filma *Wild at heart* se nam zdaj, proti koncu našega razmišljanja, dejansko izkazuje kot predvsem *naš problem* — kot zadrega ob dejstvu, da smo nekoga zasačili pri tem, ko je »legendiral«. Če nam danes beseda *legenda* pomeni prav pojasnilo k neki podobi (torej praviloma besede, ki zapolnejo manko podobe), tedaj je tokrat prav podoba poskrbela za dopolnilo besed, vmestila jih je v »zgodovinski kontekst«. Mar ni bilo nekoč že tako? Mar niso bile legende natanko neki sklopi besed, ki jih je bilo treba »ufilmati«, jih opremiti s podobami? In mar nismo celo že v tem prispevku nekoč citirali »fantazmatično ponovitev odsotnega dogodka«? Dogodek, fantazma, misel; topologija, tipologija, teorija...?

Preostane nam le še, da se za konec še enkrat vprašamo, kako je sploh mogoče, da Deleuzeov sistem podob dobesedno vsebuje teorijo

<sup>18</sup> op. cit., str. 196.

kasneje nastalih filmov. Spet smo na terenu tistega »prepozno« oziroma retroaktivnosti, ki smo jo poskusili razbrati že pri Foucaultu in Bellourju, le da jo moramo tokrat »obogatiti« še z razsežnostjo vnaprejšnjosti in kreirati svojevrsten oksimoron, če naj tako poimenujemo *retroaktivno anticipacijo*. Zdi se namreč, da je teorija napisana *vnaprej*, a je to mogoče registrirati še *za nazaj*. Če prvemu momentu pripada status čistega naključja, tedaj ravno drugi moment zatrdi neizogibno nujnost. Tako smo spet pri metu kock — in to v tistem čisto preciznem pomenu, v katerem je ravno drugi čas, čas padca kock, hkratna zatrditev nujnosti in refleksija njenega naključnega temelja. »Analizirati deleuzovsko« bi tedaj v skrajni konsekvenci pomenilo prav sprejeti izziv čistega naključja, čiste arbitrarnosti, ki pa ravno skozi tovrsten postopek sploh šele omogoči dostop do nujnega. Izbrati eno sekvenco, celo en sam kader, da bi se nam skozi to partikularnost retroaktivno razkrila vsa nujnost operacije — to je *hazard*, ki ga od nas zahteva deleuzovska analiza. Pri tem seveda tvegamo, da tudi nas same tu in tam zasačijo pri »legendiranju«, pri iznajdevanju novih podob za že obstoječe besede. Toda mar ni prav v tem ves čar slehernega hazarda? *Flagrant délit de légender* — to je točka, na kateri danes sovpadajo filmski režiser, filmski junak in filmski gledalec. Deleuzovska analiza se zato v enaki meri dotika vseh treh. Nekega dne bo to stoletje morda res deleuzovsko.

Stojan Pelko

## KRIVOPRISEŽNA PAPIGA ALI ZAKAJ JE »VULGARNI SOCIOLOGIZEM« NUJNA SESTAVINA DIALEKTIČNE REFLEKSIJE

Fredric Jameson: *Late Marxism. Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, Verso: London and New York 1990

Nova Jamesonova knjiga je pravzaprav variacija na en sam osnovni motiv: da je bil Theodor W. Adorno mislec »pred svojim časom«. Ko je Adorno od štiridesetih do šestdesetih let razvijal tezo, da postaja sodobna družba represivna totalnost »upravljanega sveta«, kjer so tudi momenti odpora že vnaprej ujeti v krogotok Kapitala in postavljeni kot momenti njegove samoreprodukcije, se je zdelo, da »pretirava«, da zanemarja boj demokracije s totalitarizmom, notranja nasprotja kapitalizma itd. Danes, ko je kapitalizem na vsej črti zmagal, ko so se kot gradovi iz kart sesule socialistične in druge alternative, pa smo soočeni s trpko resnico, da je Demokracija fasada zgradbe, katere ogrodje tvori cirkulacija Kapitala: »upravljeni svet« je danes končno postal »empirično preverljiva« dejanskost. — Toda bolj kot ta splošen motiv nas zanima nek partikularen moment Jamesonove knjige: predstavitev načina, kako skuša Adorno misliti (tj. zajeti s pojmom) tisto, kar *a priori* uhaja pojmu. Ta predstavitev je zgled paradoksa, ki nanj naletimo pri inteligentnih kritikih Hegla: v trenutku, ko mislimo, da smo ušli Heglu, da smo ušli totalizirajoči moči pojma, ta preboj iz Hegla formuliramo v terminih, ki ponovijo osnovno heglovsko miselno operacijo. Kaj Jameson »hoče reči«, je jasno: Heglova dialektika je vrhunski izraz identificirajoče moči pojma, ki povzame vase in postavi kot svoje idealne momente vse partikularno bogastvo razlik, ves Adornov napor pa je v tem, da bi s samim pojmovnim orodjem mislil tisto »nepojmovno«. Toda oglejmo si, kako Adorno konkretno postopa; pri tem sta ključna dva momenta (*Late Marxism*, str. 26—32):

— nek pojem nas zaslepi s svojo identiteto, kolikor usmerimo pozornost zgolj na njegovo vsebino: na ta način se ujamemo v past

pojmovne »reifikacije« in zgubimo mrežo posredovanja, razlik, ki pojmu šele daje njegovo istovetnost-s-sabo. Jameson tu poudari neizbežnost izbire med formo in vsebino: obojega hkrati ne moremo misliti, kolikor se osredotočimo na vsebino pojma, nujno zgubimo formalno mrežo posredovanj, in obratno, dostop do forme pojma pelje le prek »postavitve v oklepaj« njegove vsebine. Izkustvo je tu podobno kot tisto pri znanih vizualnih paradoksih, ko — odvisno od naše naravnosti — vidimo peščeno uro ali dva obraza: obojega hkrati ne moremo videti. Ta mreža posredovanj je tisto, čemur Adorno pravi »totalnost«; njen status je, kot lepo pokaže Jameson, pri Adornu nemogoč-realen. Totalnost je realno-nemogoče kot konstrukt: konkretno-zgodovinska totalnost, ki določa naše mesto, — totalnost »poznega kapitalizma« — je nekaj, kar nam ni neposredno dostopno v nikakršni intuiciji, je nekaj, kar lahko razberemo le preko njenih fragmentiranih, razpršenih učinkov, kar lahko le naknadno (re)konstruiramo. Pri Adornu ima torej tisto, kar je konec koncev »najbolj dejansko«, kar je edina dejanskost sodobnega sveta — totalnost Kapitala kot vrtinca, ki vse »požre vase« in (pred)postavi kot svoje momente —, status »teoretske fikcije«, status nečesa, kar se zdravemu razumu kaže kot spekulativna, »metafizična« bitnost, ki se je ne da »dokazati«. Že tu naletimo na prvi pristno dialektični paradoks: resda se dialektična misel vrti okoli nekega nemogočega-realnega jedra, ki se upira in uhaja pojmovnemu zajetju, toda ta presežek ni neko nepojmovno vsebinsko jedro, ampak sama pojmovna forma, forma pojmovne totalnosti. Kar je pojmu nedostopno, ni vsebina, ampak totalnost same pojmovne forme. Že tu Adorno pusti za sabo dolgočasno »postmodernistično« nasprotje totalnosti in razpršene, fragmentarne, »šibke« misli: po Adornu je sama »šibkost« naše misli pogojena s tem, da je misel vpeta v neko totalnost, ki ji ostaja nedostopna — vulgarnosociološko rečeno (in vloga te »vulgarnosti« nam bo postala jasna v trenutku), poznokapitalistična družbena Totalnost se »odraža« v samem dejstvu, da in kako je sodobni misli nedostopna totalnost, v tem, da je misel, ki pretendira na to, da bi v celoti reflektirala predpostavljeno zgodovinsko totalnost in svoje mesto v nji, obsojena na ideološko laž.

— toda če bi Adorno rekel zgolj to, bi pač ostal v okviru historičnega relativizma, tj. postheglovskega vztrajanja na tem, kako je naša misel obsojena na »šibkost«, kako nikoli ne more refleksivno zajeti celote svojih predpostavk in tako doseči samopresojno-

sti... Jameson tu naredi odločilen korak naprej: Adorno bi ostal postheglovsko-historističen relativist, če ne bi te meje teoretske interpretacije, pojmovnega posredovanja, nekako zaznamoval znotraj samega svojega teoretskega opusa — kako? Jameson izhaja iz očitka, ki ga kritiki običajno naslavljaajo na Adorna, pravzaprav iz neke na prvi pogled zgolj slogovne posebnosti Adorna: ritem Adornovih tekstov je praviloma takšen, da se v njih pretanjena pojmovna refleksija naenkrat, abruptno sklene s trditvijo, ki je ni mogoče označiti drugače kot s kakšno dobrih, starih antimarksističnih psovki: »ideologija poznega kapitalizma«, »izraz razredne pozicije velekapitala« itd. Od kod nujnost teh abruptnih padcev Adorna v »vulgarni marksizem«? Daleč od tega, da bi šlo za Adornovo slabost, vidi Jameson v tem način, kako se v misli vpiše njena lastna meja — tovrstne nenadne »vulgarnosociološke« reference, ki

»kažejo proti neki zunanosti mišljenja — naj bo to sam sistem v obliki racionalizacije ali totalnost kot družbenoekonomski mehanizem gospostva in izkoriščanja — ki uhaja predstavi individualnega misleca ali misli Funkcija nečiste, ekstrinzične reference ni toliko v tem, da interpretira, kot v tem, da zavrne interpretacijo kot tako in vključi v misel ostanek, ki je sam neizogiben rezultat sistema« (str. 30).

Ključno pa je, da so te »vulgarnosociološke« reference strogo vsebinske, da delujejo kot napotek na »družbeno vsebino« interpretiranega pojava. In tu smo končno pri paradoksu, za katerega nam gre. V običajni »poststrukturalistični« perspektivi bi se zdelo, da tovrstne »vulgarne« reference zaznamujejo moment »zaprtja /*cloture*/«, da se z njimi polje »prešije /*suturira*/«, zaslepi za svojo konstitutivno zunanost; poudarek Jamesona pa je nasprotno na tem, da *prav tovrstni »vulgarnosociološki« zaznamki ohranjajo odprto polje analize forme, tj. preprečujejo, da bi se misel ujela v past istovetnosti in bi omejeno formo, ki ji jo je uspelo reflektirati, prehitro proglasila za Formo totalnosti kot take. Z drugimi besedami, funkcija »vulgarnosocioloških« referenc je, da na nivoju pojmovne vsebine zastopajo tisto, kar je pojmu nedostopno, namreč njegovo lastno Formo, totalnost forme: v njih tisto, kar uhaja refleksiji. Forma njene lastne totalnosti, zadobi pozitivno eksistenco v obliki svojega nasprotja.*

In ali je treba dodati, da je Adorno prav tu, kjer misli, da je prebil krog heglovske samopresojnosti pojma, vseskozi heglovski? Natančneje povedano: ali ni Adorno šele tukaj dosegel raven heg-

lovske spekulativne istovetnosti, raven tega, čemur Hegel pravi »neskončna sodba«? Ali ni Adornov postopek, s katerim presežek forme, ki za zmerom uhaja pojmovnemu zajetju, zaznamuje z referenco na neko brezpojmovno, »vulgarno« vsebino, ali ni ta postopek strogo homogen, denimo, postopku, s katerim Hegel Državo kot umsko totalnost izenači z bebavim partikularnim telesom Monarha? Ali ni to Adornova variacija na temo »Duh je kost«?

V tem natančnem smislu je dojeti zloglasno dialektično »ujemanje nasprotij«: čista Forma dialektičnega posredovanja ohrani distanco do pozitivne vsebine, ki jo posreduje, le tako, da sovпада z najbolj inertnim preostankom vsebine. Prav v tem neposrednem ujemanju nasprotij je iskati osnovno potezo lacanovskega pojma Realnega: Realno je tisti »košček realnosti«, ki kot nesimboliziran-neposredovan ostanek vzdržuje simbolno strukturo v njeni formalni čistosti — kot pri Heglu bebavo naravno telo Monarha, v katerem pride do »biti-za-sebe« Država kot umska totalnost. Zato se dialektična analiza praviloma bere kot detektivka z dvojnimi razpletom, katere zgled je *Primer krivoprišežne papige* E. S. Gardnerja: ko detektiv (oziroma pri Gardnerju odvetnik Perry Mason) že razgrne skrivnost umora in pove celotno zgodbo preteklosti v linearni obliki, se doda še nek drobci, ki postavi vse na glavo in prisili detektiva-pripovedovalca, da še enkrat obrne razplet.

Zgled takšnega dvojnega razpleta bi, denimo, bila freudovska analiza *travme*. ABC psihoanalize je, da proces simbolizacije poteka kot poskus integracije, »udomačitve«, travmatičnih srečanj z Realnim: mar ni poanta Freudove analize »volčjega človeka, v tem, da je vsa zgodovina tega nesrečneža niz poskusov simbolizirati, integrirati v simbolni univerzum, osmisлити travmatičen starševski *coitus a tergo*, ki mu je bil priča kot otrok? Na tej ravni bi se torej zdelo, da je naloga dialektične analize v tem, da nas spomni na travmatično genezo, ki je konstitutivno-nujno potlačena v sklepnem Rezultatu; da, denimo, ob vladavini Zakona spravi na dan izvirno nasilje, ki je botrovalo vzpostavitvi vladavine Zakona in ki ga mora Zakon »potlačiti« oziroma »pozabiti«, če naj zavlada, tako kot Marx v svoji analizi geneze kapitalizma spravi na dan dejanskost nasilja, krvi in ropov, ki jo kapitalizem maskira z mitom »prvobitne akumulacije«. Naloga dialektične analize bi torej bila predstaviti proces, skozi katerega — kot bi rekel Hegel — totalnost retroaktivno »postavi svoje predpostavke«: proces, skozi katerega se izvirno nasilje zabriše oziroma »transkodira« v notranji moment

totalnosti. — Ta raven analize je nedvomno ključna in izjemno produktivna; spomnimo se le, kako produktivna je za branje samega Lacana, denimo ob genezi lacanovskega pojma »velikega Drugega«. Naša prva asociacija ob tem pojmu je kajpada anonimni simbolni red, strukturna mašinerija, ki uravnava razmerja med subjekti; ob tem kaj hitro pozabimo, da v trenutku, ko Lacan vpelje pojem »velikega Drugega«, ta pomeni natanko nasprotje anonimne simbolne strukture: »veliki Drugi« je Lacanu najprej Drugi kot oseba v njeni brezdanjosti, onstran »malega drugega« (narcističnih podob drugega) in hkrati, kot Lacan dobesedno reče v *Seminarju II*, »onstran zidu govornice«. Lacanu torej »veliki Drugi« najprej pomeni dejstvo, da ima simbolna raven performativne zaveze smisel le, kolikor mi drugi subjekt, oseba, s katero komuniciram, nastopi kot nekaj *a priori*, konstitutivno *nespoznatnega*, kot brezno, ki mu ne vidim dna. Drugega lahko priznam le, kolikor mi nastopi kot ireduktibilno *nespoznan*: obljava, zaveza besede, ima smisel le, kolikor mi Drugi ni povsem presojen, kolikor ne morem biti prepričan, da bo Drugi ravnal tako, kot mu nalaga beseda. Če bi, denimo, dejstvo, da je neki subjekt moja žena, bilo preprosto objektivno dejstvo, potem ne bi imelo nobenega smisla s simbolnim ritualom zavezati Drugega, mu podeliti mandat »moja žena«. Besedo damo prav zato, ker je v nas brezno svobode, ker nismo neposredno-stvarno prisiljeni, da ravnamo tako, kot nas obvezuje beseda. Od tod — mimogrede povedano — izhaja daljnosežna posledica, da je v lacanovski perspektivi pravzaprav edina »Reč-na-sebi« *sam človek*: »Reč-na-sebi« je brezno osebe, Drugega, ki mi za zmeraj ostaja nedostopen, za razliko od predmetov, ki so lahko nepoznani, so pa načeloma zmerom spoznatni. Tu imamo torej novo ujemanje nasprotij: edina »Reč« v njeni najvišji tujosti je sam človek, nedostopno brezno v bližnjiku«. Pot dialektične analize geneze je torej, da izza velikega Drugega kot brezosebne Strukture prepozna Drugega kot brezno osebe: zadnja definicija »velikega Drugega« je prav ujemanje teh dveh najvišjih nasprotij, brezosebne Strukture in brezna Osebe.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Podobno kretnjo bi morali izvršiti ob starih Grkih kot idealu oziroma izhodišču naše civilizacije — oziroma je podobno kretnjo že izvršila sodobna francoska historiografija, ko je spremenila držo do starih Grkov in jih iz objekta »klasične« hermenevtike naredila za objekt »antropološke« hermenevtike. »Klasična« hermenevtika obravnava Grke kot del lastnega zgodovinskega kontinuuma, kot začetno točko tradicije, ki je zasnova nas same, mesto, od koder govorimo, medtem ko, denimo, Polinezijce ali Eskime obravnavamo iz »antropološke« perspektive, kot



Vendar je takšen prodor h genezi, k travmi, ki jo sistem — potem ko je vzpostavljen v svoji dokončni obliki — zamaskira, »transkodira«, naredi nevidno, le prvi korak; zadevo je treba še enkrat obrniti, dodati »another turn of the screw«. Da bi to pojasnili, se vrnimo k Freudovi analizi »volčjega človeka«: analiza, ki izhaja iz izvirne travme, srečanja z realnim, ki ga kasnejše simbolizacije skušajo »udomačiti«, integrirati v simbolni univerzum, takšna analiza zgreši odločilni poudarek Freudovega pojma »naknadnosti /*Nachträglichkeit*/«. Poudarek Freuda ni na tem, da neko Realno ki je najprej preveč travmatično, zaslepljujoče, postopoma integramo v naš simbolni univerzum, ampak natanko nasproten: ko je bil »volčji človek« kot otrok priča starševskemu koitiranju, ni bilo na tem zanj prav nič travmatičnega, vsa zadeva je bila zanj brez pomena, vpisala se je v njegov spomin kot brezpomenska sled. *Travmatična je postala šele naknadno, ko je »volčji človek« razvil svoje prve seksualne teorije: šele na tej točki je to, kar je najprej bilo prazna, brezpomenska sled, za nazaj, naknadno, postalo travma.*

---

nekaž, kar ni del naše tradicije, kot nekaj, s čimer moramo šele vzpostaviti most. Ta »klasična« hermenevtika ima kajpada več oblik, od renesančne preko klasicistične (ideal grške harmonije, umerjene lepote) do Heideggra, ki so mu Grki mesto izvirnega srečanja z resnico biti. Kar pa je naredila sodobna francoska historiografija je, da je Grke namenoma začela obravnavati kot del tuje tradicije, iz »antropološke« perspektive, na isti način kot Polinezijce ali Eskime. Ko se je na ta način lotila branja antičnih virov, je bil rezultat fascinanten: namesto »klasične« Grčije *polis*, skladnosti individua in skupnosti, umerjene lepote, ki se kot taka zoperstavlja orientalskemu barbarizmu, smo dobili »potujeno« podobo Grčije, ki spada v bližnjevzhodno-afriški kontekst, Grčije divjih obredov, žrtvovanja, nasilja, mitov... Skratka, stari Grki niso vedeli, da začenjajo novo obdobje Uma, novo evropsko civilizacijo — sami so se dojemali kot nekaj, kar ob vseh notranjih razlikah spada v tedanji bližnjevzhodno-afriški kontekst, »zora zahodne civilizacije« so postali šele kasneje, za nazaj — kdaj? Tu bi morali pritegniti nasprotje med Atenami in Rimom: v naši teoretski mitologiji je med njima nasprotje, ki bi ga najlažje opredelili z derridajevskim nasprotjem Glasu in Pisave. Grki so izkustvo Izvira, harmonija *polis*, tragične polnosti, medtem ko je Rim »dekadenca«, Razum proti Umu itd. Toda bistveno je, da je univerzalni jezik civilizacije postala *latinščina* in ne grščina: jezik »pozabe«, ne jezik korenin in izvira. Zakaj? Preprosto zato, ker je podoba Grkov kot Izvira nekaj, kar se konstituira šele v trenutku svoje zgodbe — »antičnih Grkov« v nekem smislu *nikoli ni bilo*: bili so azijsko-afriški barbari, ki so naknadno, iz pogleda Rima, postali »antični Grki«; barbarstvo Grkov je tisto, kar je bilo treba potlačiti, da se je lahko vzpostavila podoba Grštva kot rojstnega mesta zahodne tradicije.

V tem je torej logika »naknadnosti«: ne v tem, da neko travmo, ki je v svojem prvem izbruhu »premočna«, šele naknadno simboliziramo, ampak v tem, da nekaj, kar je najprej vzeto na znanje kot brezpomenska, prazna sled brez sleherne omembe vredne libidinalne investicije, naknadno — ko subjekt razvije simbolno mrežo, v kateri za to sled ni mesta — postane travma. Konkretno: prizor starševskega koitiranja *a tergo* je za »volčjega človeka« postal travmatičen šele tedaj, ko je izoblikoval primitivno »seksualno teorijo«, znotraj katere je ta prizor deloval kot grobo nasilje očeta nad materjo.

V tem je torej »another turn of the screw«: travma ni le nekaj, kar je naknadno simbolizirano, ampak hkrati in predvsem nekaj, kar sploh šele naknadno postane travma. »Travma« je košček realnega, ki ga izvrže neka stopnja, neka forma simbolizacije, da si tako ohrani konsistenco: nekaj, kar je bilo pred to formo simbolizacije del vsakdana, je nenadoma izkušeno kot groza, ki jo je treba izključiti, če naj dana forma simbolizacije ohrani svojo konsistenco. In v tem je — če naj se vrnemo k Jamesonu — dvo-stopenjskost razpleta dialektične analize: prva stopnja razpleta je simbolizacija, je, da pokažemo dialektično posredovanost vse pozitivne vsebine, tj., da razrešimo vso pozitivno neposrednost v dialektičnem gibanju pojma in tako pridemo do totalnosti umske forme; druga stopnja razpleta pa je, da tematiziramo tisti neugodni dodatek, »košček realnega«, ki zagotavlja konsistenco same Forme v njeni neodvisnosti od posredovane vsebine — bebavo telo Monarha v razmerju do umske totalnosti Države, »vulgarnosociološke« reference v razmerju do pretanjene dialektične analize pojmov, itd. In srečna ironija je, da naslov Gardnerjevega romana, v katerem je razplet podvojen, omenja prav krivoprisežno papigo: dodatek Realnega na ravni simbolne resnice ne prinese nič novega, z gledišča Simbolnega je zgolj čista papagajska ponovitev (če, denimo, Državi dodamo kralja, s tem v ničemer ne spremenimo njene resnice kot umske Forme), kljub temu pa ta dodatek Realnega postavi na laž Formo, deluje kot indic njene imanentne meje.

S tem pa smo se znašli pri samem osnovnem motivu Jamesonove knjige, pri Adornu kot teoretiku, ki je vnaprej tematiziral sedanjo planetarno zmago Kapitala. Na takšen dodatek Realnega mora konec koncev staviti tudi analiza sedanje zmage kapitalizma: zmaga je popolna na ravni Simbolnega, Kapital požira zadnje oaze pred-

kapitalizma in posreduje celotno planetarno dejanskost, tj. postavlja vse najdene momente kot svoje imanentne predpostavke. Vrsta znamenj od ekološke krize naprej pa že daje slutiti, kakšen bo »another turn of the screw«, odgovor Realnega na to zmago kapitalizma.

Slavoj Žižek



## Problemi—Razprave 4/1990

### Uredništvo Razprav

Miran Božovič, Mladen Dolar, Zdravko Kobe, Rastko Močnik, Stojan Pelko, Rado Riha, Slavoj Žižek. Glavni urednik **Problemov**: Miran Božovič. Odgovorna urednica **Problemov**: Alenka Zupančič.

### Izdajatelj

LDS, Ljubljana, Dalmatinova 4

### Oblikovanje

VSSD

### Tisk

Kočevski tisk, Kočevje

### Naklada

1050 izvodov

### Letna naročnina

350 din

### Cena te številke

50 din

Jacques Lacan  
SEMINAR XX — ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek  
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe  
HEGEMONIJA IN  
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec  
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel  
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan  
SEMINAR VII—  
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić-Riha  
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik  
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan  
HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik  
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec  
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida  
DVOM IN NOROST

Zbornik  
BESEDA, DEJANJE, SVOBODA

Spinoza  
DVE RAZPRAVI

## Uvodnik

### Lacan

Vodenje zdravljenja in principi njegove moči

### Klinika

Jacques-Alain Miller, O nauku psihoz

### »Bog je nezaveden«

Miran Božovič, Bog transvestitov

### Povezave freudovskega polja

Joan Copjec, Krojaški nadjaz

### Psihoanaliza avant la lettre

Tomaž Akvinski, O večnosti sveta

Matjaž Vesel, Problem večnosti sveta

### Lacanova grafi

Slavoj Žižek, Shema sadovske fantazme

### Branje

Stojan Pelko, »Analyser deleuzement«

Slavoj Žižek, Krivoprisežna papiga ali zakaj je »vulgarni sociologizem« nujna sestavina dialektične refleksije

