

**Bernhard Waldenfels**

# IZKUŠNJA TUJEGA MED PRISVOJITVIJO IN ODSVOJITVIJO

Novoveški razpad reda, ki je prebival v stvareh, priklicuje vprašanje po urejevalcu, ki bi red ustvaril in ne zgolj razvijal. Ali je ta urejevalec bog ali le še človek kot upravnik njegovih zadev in njegov naslednik, ni odločilno. Odločilna je gesta obvladovanja in prisvajanja, ki izraža iz te situacije. Pri Descartesu se ta gesta izraža v tem, ko ljudem pripiše nalogo narediti sebe za »*maîtres et possesseurs de la nature*«. Obvladovanja in prisvajanja narave pa ne gre imeti brez nekega samoobvladovanja in samoprisvojitve, ki ustvarja mesto, kjer obvladovanje in prisvajanje lahko potekata. Toda že dolgo veliko znamenj govori o tem, da je to podjetje spodletelo ob svojih lastnih uspehih. Potem ko je Freud odkril, da človek sploh ni gospodar v lastni hiši, in je še toliko manj gospodar kraljestva ozvezdij in živega, se zdi, da je od ponosnega projekta novega veka ostalo kaj malo. Toda mar to pomeni, da je urno nihalo preprosto udarilo nazaj, da je gospostvo nadomestilo novo hlapčevstvo, prisvojitve gola odsvojitve in da je subjekt zdrsnil nazaj v vlogo zgolj podložnika? Temu vprašanju bomo sledili v naslednjih vrsticah. Že vnaprej pa zatrdimo toliko: vprašanje po subjektu ni nikakršna spoznavnoteoretska skrivalnica, pri kateri bi šlo za to, kako in ali sploh subjekt samega sebe lahko preseneti v svojem varnem skrivališču, se ozre

**243**

---

vase in potem tudi v drugo. S tovrstnim spoznavnim manevrom sta vsak na svoj način opravila Husserl in Wittgenstein. Če je vprašljiv subjekt, je potem vprašljiv kot *subjectum*, kot tisto, kar je temelj vsemu in pri tem nima deleža na vsem zgolj na *določen način*, tako kot Aristotelova duša, temveč na *središčni način* vse zbira k sebi. Krize novoveškega uma in krize novoveškega subjekta ne smemo ločiti ene od druge.

Pri obravnavanju te daljnosežne problematike se osredotočamo na kontrast med lastnim in tujim, izhajajoč od tistega, kar že zelo dolgo časa imenujemo skušnja tujega. O njej imamo danes navado govoriti s podobno sproščeno nepristranskostjo, kot govorimo o tujih jezikih.

244 Celokupnost te skušnje se kaže kot dovolj vprašljiva, pomislimo samo na množico tozadevnih teorij, toda njene sestavine so vse premalo prevpraševane. Naš premislek naj povezavo tujosti in skušnje izrecno prerahlja. Naše vpraševanje velja različnim formam tujosti in njej naprotnih načinov obvladovanja, s katerimi odgovorajamo na izziv tujega. Pri tem ne smemo spregledati, da tuje in tujerodno danes kotirata zelo visoko, in to na skrajno dvoumen in dvomljiv način, ki ima opraviti z zgoraj omenjeno dvojnostno krizo uma in subjekta. Ne glede na to že pomensko polje besede »tuje«, ki se je razvejilo v klinično in socialno skušnjo, v literarno potujitev in občutje tujosti v zgodnjem otroštvu, nakazuje, v kako mnogovrstno pokrajino teorij, praks in tehnik smo tu zašli.<sup>1</sup> Kar se tiče figure tujega ali tujca, obstaja cela veriga literarnih likov, ki se vleče od Mörikejeve *Peregrine* do Camusovega *Tujca*. Sidrišče te verige je mesto, na katerem različna življenjska področja in življenjski svetovi, tako osebnostni kot družbeni, izgubijo svojo domačnost.

Naš premislek se bo začel s kratkim sondiranjem pojmovnega polja, nato bo sledil temu pojmu nasproti usmerjenim poskusom obvladovanja prisvajanja in odsvojitve ter končno, po vmesni etapi s skušnjo, ki jo moramo

---

<sup>1</sup> Medtem ko se 'odtujitev' (Entfremdung) nikakor ne more osvoboditi gnostičnih podtonov, 'potujitev' (Verfremdung), ena izmed temeljnih estetskih kategorij ruskega formalizma, napotuje na kategorijo 'tujerodnega', 'nenavadnega' (*ksenikón*), kot se pojavlja v Aristotelovi Retoriki (prim. Hansen-Löve 1978, str. 24). Glede faze občutka 'tujosti' v zgodnjem otroštvu pa napotujem na dela Renéja Spitzza.

---

---

misлити kot skušnja pripustitve, prispel do prepleta lastnega in tujega, ki nam dopušča občutiti trdna tla tostran prisvajanja in odsvojitve. K prizadevanjem po prisvajanju, kakršne gojijo tozadevne znanstvene discipline, se bomo večkrat ozrli zato, da bo ta problematika zadobila še dodatno težo. Je mar tako, da znanosti v svojem pohodu normaliziranja razkrojijo vse tiste tujosti, s katerimi se po nujni soočajo v svoji začetni revolucijski fazi? Če bi bilo tako, potem bi bil proces trivializiranja znanosti, tako kot to nekateri zatrjujejo, dejansko nezadržan. Zato pa bi bili temu ustrezni procesi discipliniranja, ki se po Foucaultu stekajo v vse intenzivnejši preplet vedenja in znanja, v primerne forme *savoir-pouvoir*, veliko manj trivialni. Filozof s svoje strani nima nobenega razloga za samovšečnost. Vprašati bi se moral, kakšen je lahko obraz vedenja in delovanja, ki se izpostavlja tujemu, ne da bi ga pri tem poobčestvilo.

## I. Tujost in tujerodnost

Na ravni jezika lahko razlikujemo med tujim in tujerodnim, podobno kot Alfred Schütz ločuje med novim in novorodnim (1971, 108). Kjer ne bo šlo posebej za to razliko, bomo enostavno govorili o lastnem in tujem.

Tuje v nasprotju z lastnim zadeva *vsebine skušnje* in *področja skušnje*. Tuje je, kar leži zunaj meja tistega, kar bi lahko skupaj s Husserlom poimenovali *sfera lastnosti*. Lastnost je pri tem treba v širšem smislu razumeti kot pripadnost, domačnost, razpolaganje z nečim, naj bo to lastnost telesa, oblek, postelje, stanovanja, prijatelj, otrok, generacije, domovine, poklica ali česar koli že. Vprašanje, ki se pri tem postavlja, se glasi: Kako je treba misliti ta kontrast med lastnim in tujim, ali na način odnosa med jedrom in lupino ali pa na način prednje in zadnje strani? Če naj drži, da človek ni gospodar v lastni hiši, potem posest in samoposest bremeni neukinljivi manko samoodtegovanja.

Tujerodno ima v kontrastu z lastnorodnim opraviti s *strukturami in redi skušnje*. V primeru govornice temu ustreza tisto, kar ni zgolj nepoznano, temveč tudi nerazumljivo. Tujerodno, ki prekoračuje meje določenih redov,

---

predpostavlja določeno formo *normalnosti*. Pri tem lahko razlikujemo med nekaj središčnimi formami tujerodnosti. Tujerodnost se lahko pojavlja na *isti stopnji*, na primer pri podobno razvitih življenjskih formah in kulturah. Lahko nastopa na *zgodnejši stopnji*, v zgodovini individuuma kot otroštvo nasproti statusu odraslega, kolektivnozgodovinsko kot tako imenovana primitivnost nasproti statusu civiliziranega, rodovnozgodovinsko kot animalnost nasproti statusu človeka. Na koncu preostanejo še *izrojena stanja*, ki se naznanjajo kot anomalije, heterologije in patologije, tako v sanjah, v ekstazi, blodnji in boleznih nasploh. Gravitacijsko polje vsega tujerodnega se torej razvršča okoli treh osrednjih figur. Okoli *otroka*,<sup>2</sup> *divjaka* in *blodnjavca* ali *norca*, temu pa se v temotni bližavi in daljavi pridružujeta še antropoidna *žival* in *avtomat*. Te eksemplarične figure so obljudile tudi nezavedno ter človeka obiskujejo na mnogovrstne načine v privatnem in javnem življenju. Tudi tu se postavlja vprašanje, kako drugo z drugim ravnata tujerodno in lastnorodno. Mar obstaja nedotakljivo jedro normalnega ali pa se lastnorodno in tujerodno prežemata na tak način, da moramo skupaj z Rousseaujem govoriti o otroku v odraslem, o divjem v mestih, skupaj s Freudom o bolnem v zdravem in skupaj z Darwinom o živali v človeku?

Zdaj vse tuje in tujerodno zadobi lesk tonske lestvice, podobne ne-domačnemu, ki po Freudu gnezdi v domačem, med potujujočim, zapeljujočim, ogrožajočim, in tako kliče po ukrepih in metodah zaježitve, zamejitve in izključitve, skratka: po obvladovanju. Prisvojitvev in odsvojitvev se tu pojavljata kot formi protireakcije in prekomerne reakcije.

## II. Prisvojitvev kot krotenje tujosti

Zmorenje tujosti s prisvojitvijo je značilno za zahodno racionalnost, kolikor ta racionaliziranje počenja po poti »obvladovanja sveta« (Max Weber, 1963, 540) in proizvaja tehniko, ki že pri Hobbesu vključuje tehniko življenja in družbenega.

<sup>2</sup> O otroku kot tujem in možnostih pedagoškega razumevanja med prisvojitvijo in odsvojitvijo prim. prispevek Käte Meyer-Drawe k najinemu skupnemu članku z naslovom *Otrok kot tujec* (1988), str. 278.

Prisvojitvev kot sprejemanje, narediti-si-nekaj-za-lastno, predpostavlja dve stvari: (a) *razločitev* med lastnim in tujim, (b) *razdrobitev* fizičnega in socialnega sveta. Kar se tiče razločitve, naj spomnimo na Descartesovo definicijo substance kot »res quae nulla alia re indiget ad existendum«. <sup>3</sup> Atomiziranje sveta svoj jasni izraz najde pri Humu, ko ta zapiše: »What consists of parts is distinguishable into them, and what is distinguishable is separable« (Traktat I, 2, 1). Na ločevanje med lastnim in tujim odgovarja ena izmed form *egocentrike*. Primat je namreč na strani *samozavedanja* in *samodoživljanja*. Tuje je obvladano v tem, ko je merjeno ob lastnem, kot dvojnica (*alter ego*), kot različica, kot aprezenca, kakor se je imenovala vse do Husserla. Metode vživljanja in samoprestavitve v tuje doživljanje predpostavljajo kartezijsko razločevanje med znotraj in zunaj; nikakor niso proste podtonov »posesivnega individualizma«. <sup>4</sup>

Na razdrobitev fizičnega in socialnega sveta pa odgovarja forma *logocentrike*. Tuje je tu prevladovano z *zbirom vsega razumljivega v enem logosu*. Pri tem je tuje od lastnega ločeno s konstitucijo *formalnega, predhodnega miselnega prostora*. Tako v uvodu v Kritiko čistega uma beremo: »Čisto pa se imenuje sleherno spoznanje, ki ni pomešano z ničemer tujerodnim«. Druga možnost je v tem, da je vse lastno in tuje integrirano v *totalnem, vseobsegajočem miselnem prostoru*. Heglov povratek iz odtujitve v »prihajanju duha k samemu sebi« privzema formo »identitete identitete in neidentitete«. Če gledamo celovito, logocentrika in egocentrika ne štrlita vsak-sebi, temveč napotujeta druga na drugo, kolikor Heglova substanca v svojem jedru pomeni subjektiviteto in kolikor je, obratno, kartezijski subjekt misleči subjekt.

Posledice te strategije prisvojitve jasno pridejo na plan, če ponovno pritegnemo prej omenjene središčne figure tujerodnega. Tako Merleau-Ponty v svojih predavanjih o razvoju otroka (1988) govori o trojnem *monopolu uma*, natančneje rečeno: določenega uma. Odrasli ima prav v odnosu do otroka,

<sup>3</sup> Glede družbeno-zgodovinskega ozadja kartezijsanstva prim. Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen* (1980), str. 130.

<sup>4</sup> O političnih implikacijah te naravnosti prim. Fred Dallmayr: *Twilight of Subjectivity* (1981). Avtor si prizadeva za pozicijo »onkraj posesivnega individualizma«.

---

civiliziranec v odnosu do tako imenovanega primitivca, zdravi v odnosu do bolnega, da ne govorimo o živalih ali celo rastlinah, ki sploh nimajo svojega prav. V primeru otrok ali primitivcev gre zgolj za *predforme uma*, v primeru bolnega za *izrojene forme uma*.

Egocentrika in logocentrika se na poseben način srečujeta v *etnocentriki*, ki je v primeru zahodnega izročila pripeljala k temu, da ne gre zgolj za obrambo lastne forme življenja (zoper to ne bi bilo kaj oporekati), temveč je brezmejno branjena kot predstraža univerzalnega uma. Obramba s križem in mečem, ki se je usmerjala zoper Hune, Turke in Tatare, zoper barbare vseh vrst, je bila nenehno v službi neke višje instance. Celo plenjenje afriških kulturnih središč, o katerih na tako drastičen način poroča Michel Leiris v svoji knjigi o Afriki, je služilo zbirajočemu umu naših muzejev. »Kolonializacija sveta življenja« se ne omejuje na birokratsko ali ekonomsko zlorabo s strani uradov in trgov, pojavlja se vsepovsod, kjer je »tuja dežela« dokončno vzeta v posest, bodisi s civiliziranjem, vzgajanjem ali zdravljenjem, ki jim dandanes pomaga celota tehnično pretanjenih aparatov.

248

### III. Odsvojitvev kot izročnost tujemu

Zaradi arogance zožene racionalnosti obstaja velika skušnjava, da glede razuma ne ločimo več zrna od plev in zavrtno ne samo slabe, ampak tudi dobre plati uma.

Vsesplošno prisvajanje se preobrne v *dépossession*, kot se je izrazil upornik zoper Hegla Bataille, namreč v odsvojitvev v korist tujega. To gibanje je vprašljivo toliko, kolikor pomeni zgolj *zaozbrnitev*, v kateri se vse pomanjkljivosti prejšnjega preobrazijo v svoje zrcalno nasprotje.

Egocentrika je odpravljena s tem, da *na mesto lastnega in lastnorodnega* stopi tuje in tujerodno. Otrok postane odrešilni otrok, divjak dobri divjak, bolezen sveta bolezen. Iz vsega tega ne pride nič drugega kot eksotika in ustanavljanje raznih tajnih bratovščin. Možno je, da je »celo domnevno etnološko spoznanje obsojeno na isto bizarnost in neustreznost, kot bi bilo

---

---

bizarno in neustrezno spoznanje nekega eksotičnega obiskovalca o naši družbi« (Lévi-Strauss 1975, 38). Lévi-Strauss v tej zvezi omenja Indijanca iz plemena Kvakiutl, ki ga je Boas povabil v New York.

»Prizorišče polno nebotičnikov in po ulicah vozečih avtomobilov ga je puščalo ravnodušnega, zato pa je njegova intelektualna radovednost veljala pritlikavcem, velikanom in bradatim ženskam, ki so jih tistikrat razkazovali na trgu Times, avtomatom, ki so iz sebe bljuvali že pripravljeno hrano, in medeninastim kroglam, ki so krasile ograje stopnišč.«

Toda evropski budist ostaja Evropejec, ki se je spreobrnil v budizem. Količkor tuje gledamo in vrednotimo *le* v kontrastu z lastnim, je etnocentrika nezmanjšana, pa naj nastopa v še tako nedolžni formi že neokusnega dobesednega posnemanja.

Logocentrika naleti na njej ustrezen odgovor, v katerem usrediščenost v enem logosu predre *razcep* v mnogost logosov. »Prekomerno ustaljenost« uma (Leroi-Gourhan 1984, 228) nadomesti nomadstvo, ki na slepo zbežlja po prostorih in časih, kar naj ne bi bilo nič drugega kot ponovna, »post-moderna« izdaja historizma. Ali, še bolj radikalno: gremo proti *délimitation*, odmejitvi, ki vodi k *razpustitvi* mej med lastnim in tujim.

Mnogo tega, kar žari na robovih nam že uigranih in zdavnaj domačih življenjskih form, se da razložiti kot pretirana reakcija na vprašljive forme prisvajanja. Rousseau, ki je v svojem življenju in delu anticipiral toliko današnjih problemov, je v svojem eseju o izvoru govornice zapisal: »Če hočemo raziskovati ljudi, se moramo ozreti po svojem lastnem okolju, če pa hočemo raziskovati človeka, se moramo naučiti pogled usmerjati v daljavo ...« Ta *détachement* in *dépaysement*, ki ga je Lévi-Strauss (1975, 46) naredil za izhodišče sleherne resne etnologije, ne pomeni bega pred samim seboj, zato pa okolno pot skozi tuje, ki pa ne bo nikoli več pripeljala do tistega čisto lastnega. Jaz *ostajam* drugi. To, kar se nam s tega mesta ponuja, je delovanje in mišljenje *na meji*.

---

---

#### IV. Skušnja kot soočenje

Skušnja, ki dopušča nekaj takega kot skušnja tujega, mora biti na določen način tuja tudi *sebi sami*, tako da skušnje imamo in jih ne le zbiramo.

To pomeni, kot je bilo že na toliko načinov pokazano, korekturo novoveškega pojma skušnje, ki jo je otopelo njeno središčenje v subjektu. Že pri Descartesu vidimo, kako ravnanje razpade na *aktivne* in *pasivne* komponente (gl. *Passiones animi* I,1). Delujoči subjekt se na koncu odlikuje po tem, da oblikuje in predeluje tisto, kar je *objektivno* dano, in to z ozirom na *subjektivne* cilje in *transsubjektivne* norme. Součinkovanje danega se reducira na funkcijo vzgiba/stimulusa, ki zgolj nekaj spravlja v gibanje. Na nivoju reda skušnje temu ustreza *samozakonodajstvo*, ki se jo je kot avtonomijo mukoma iztrgalo *zakonom tujega*, heteronomije.

250

Alternativa temu bi bila, da bi skušnjo že od začetka dojemali kot *spoprijem* z *onim drugim* in *drugimi* v okviru *vmesne sfere*, ki omogoča soumeščanje in soigro med skušajočim, skušanim in soskušajočim. V soigri vprašanja in odgovora ne trčimo le ob dano, iz katerega je nekaj narediti, temveč na dano, ki nas izziva, vznemirja, vabi, tudi zgroža. Če naj citiramo pomenljivo igro Francisa Pongea: tudi *ob-jet* ima nekaj od *ob-jeu*. Kar se simpatije in antipatije tiče, sta ti vedno pred empatijo, podobno pa velja tudi za »razumeti se« in za »razdor« med dvema v primerjavi z enostranskim razumevanjem. Drugi mora biti vključen v delovanje, še preden se lahko sam prestavim vanj.

Dogajanje skušanja se v tem okviru prikaže kot *so-učinkovanje s tujim*. Redi skušnje, v katerih je skušnja strukturirana, tipizirana, normalizirana, skratka: filtrirana in urejena/poravnana, povzročajo *izključitev tujerodnega*, ki je neposredno vključeno v organizacijo same skušnje. Od tod sledi, da na začetku ni ne razločitve med lastnim in tujim, niti ni njune čiste stopljenosti, temveč skušnja pomeni proces, v katerem *skozi diferenciranje* nastajajo lastno in tuje, lastnorodno in tujerodno. To diferenciranje privzema različne oblike in različne stopnje. Lastno in tuje nastajata hkrati in tudi spreminjata se hkrati. To se da pokazati na ravni tistega, kar se od Husserla naprej imenuje intersubjektivna skušnja.

---



---

## V. Preplet lastnega in tujega

Preplet, kot pravi Norbert Elias (1987, 45), ali *entrelacs*, kot pravi pozni Merleau-Ponty, ne pomeni niti stopljenosti v smislu nerazločenosti niti ločitve v smislu popolne razločenosti, temveč formo *izstopanja v skupnem polju*, istočasno prekritost in neprekritost kot pri vijugastih trakovih pletežev figur, ki jih lahko najdemo na kapitelih stebrov romanskih cerkva. Kdor bi rad razpletel ta pletež, bo uničili tudi vzorec. Pri tem gre tako malo za sintezo kot pri dvojnosti lika in ozadja na sliki. To se bo pokazalo ob naši zaključni obravnavi treh form drugosti, drugosti drugega, drugosti mene samega in drugosti tujega reda.

(a) *Drugost drugega*. – Drugost drugega zadeva tisto, kar Husserl tematizira kot *intersubjektiviteto* in kar je potem Merleau-Ponty zbil v *interkorporiteto*. Kot že rečeno, prisvojitvev in odsvojitvev predpostavljata ločevanje lastnega in tujega, to pomeni poč, ki jo velja premostiti, če se nočemo brezglavo potopiti v oceansko občutje. Póč lahko poskušamo premostiti z *afektivno udeleženo* v smislu živjetja, s *komunikacijsko tehniko*, ki pošiljalca in prejemnika povezuje s skupnim kodom, ali s *komunikacijsko logiko*, ki svojo rešitev išče v reciprociteti perspektiv oziroma v reverzibilnosti stališč.

251

Tem trem poskusom pa se že vnaprej zoperstavlja vzajemna igra vprašanja in odgovora, ki je vzrok součinkovanja v govoru in delovanju. Pri tem velja upoštevati neko bistveno razliko. Ločitev lastnega in tujega uspe toliko bolje, kolikor bolj ostaja diskurz *reproduktiven* in *aplikativen* ter kolikor se omejuje na prikazovanje/odražanje in posredovanje nekega že vnaprej sfa-briciranega smisla. Tu »pošiljatelj« v veliki meri razpolaga z »informacijo«, ki jo bo sprejel »prejemnik«. V skrajnih primerih bi lahko govorili o samo-programiranju, tako kot smo prej govorili o samoodtujitvi. Ločevanje med lastnim in tujim pa uspe tem manj, kolikor bolj je diskurz *produktiven* in kolikor bolj prispeva k ustvarjanju novih pogojev sporazumevanja ter kolikor bolj spreminja merila, namesto da bi jih zgolj uporabljal. Pri »spolnjenju misli v skupnem govoru«, kjer ena beseda daje drugo, moramo računati z izmenjujočimi se odmerki iniciative in součinkovanja, ne da bi lahko pri tem govorca in poslušalca, avtorja in bralca vzpostavili kot strogo

---

---

oddeljeni instanci. Govorica, ki – kakor domneva Lacan (1980, 27) – označuje nekaj *za nekoga*, preden označuje *nekaj*, katere *poved* nikoli popolnoma ne ponikne v *povedanem*, je pripuščena v polje razgovora, ki ne pripada nikomur in pripada vsem. Če hočemo še naprej govoriti o projekciji in introjekciji, potem moramo skupaj z Lagacheom in Hesnardom predpostaviti, da se obe izvorno vzajemno prepletata (gl. Merleau-Ponty 1988, 56, Waldenfels 1983, 420, 422). Ta samoodteg se nam pripeti tam, kjer smo iznenada soočeni z lastno preteklostjo, na primer pri gledanju lastnih slik iz otroštva. Podobica mladeniča, kateri smo nekoč bili mi sami, kaže

*»upanja, ki so bila v popolnosti njegova in to obenem sploh še niso bila; negotova pričakovanja laskave prihodnosti, ki si jo je želeli in ki kot razprti kraki zlate mreže sega po njem...«*

Musilov Ulrich k temu pripominja:

*»Kdor je kdaj doživel, da se je njegova lastna oseba, ovita v neki bivši trenutek samozadovoljstva, zazrla vanj iz starih slik, kot da bi se z njo posušilo ali odpadlo vezivo, bo razumel občutek, s katerim si je zastavil vprašanje, kako vendar mora biti to vezivo ustrojeno, da pri drugih nikoli ne popusti.«* (1978, 648)

V toku vzajemne igre, ki jo je pozni Merleau-Ponty označil kot *hiazmo*, Bahtin pa jo je skušal dojeti kot izvorno mnogoglasnost poliloga, sebe najdevam v drugem in drugega v sebi.

(b) *Drugost mene samega*. – Če se lastno izoblikuje v soigri s tujim, potem drugost vdira tudi v sfero *intrasubjektivnosti*. Zatorej ni nobenega izvornega območja, ki bi dopuščalo prisvojitve sebe in prisvojitve tujega. Nobenega govorca ali delovalca ni, ki bi se lahko izdajal za avtorja svojih govorov in dejanj, nobenega govorjenja ali delovanja ni, ki ne bi bilo tudi samo odgovor. Govorca in delovalca se da identificirati le toliko, kolikor se vključujeta v že obstoječi red, vse do stopnje golih funkcij nekega sistema. Nastajajoči in spreminjajoči se red pa vodi k *samoodtegotvanju* jaza; jaz nikoli v popolnosti ne najde svojega mesta in s tem ni nikoli v popolnosti on sam, temveč vedno tudi nekdo drug.

---

---

Zev, ki se vleče skozi jaz in subjekt ter spodkopava njegovo integriteto in celovitost, spada med najbolj kočljiva mesta, s katerimi se že dolgo ukvarjajo vplivne sodobne teorije subjekta. Na razcep jaza, njegovo pomnogo-terjenost, predrefleksivno jedro anonimnosti naletimo že pri Husserlu. Samoodtegnjen vsakega poskusa prisvojitve sebe prav tako spada v Husserlov nauk o samočasenju jaza, pozni Merleau-Ponty, Levinas in Derrida so ga zgolj radikalizirali vse do izvorne drugosti in neukinljive odsotnosti v prisotnosti. Na delitev na *I* in *Me*, *je* in *moi* naletimo pri tako različnih avtorjih, kot so James, Mead, Husserl, Sartre, Lagache in Lacan.

Iz te serije poskusov revizije Husserla bom izvzel vzorčen primer, ki še posebej ponazarja drugost mene samega. S tem mislim na tezo Daniela Lagachea iz leta 1934 *Les hallucinations verbales et la parole* (ponatisnjeno leta 1977). Avtor naj bi pojasnil nenavadni fenomen verbalne halucinacije, namreč to, da svoj lastni glas slišim, kot da bi prihajal od zunaj. Vzemimo za primer Moosbruggerjeve misli zoper specializirane »pametnjakoviče« iz Musilovega Moža brez posebnosti:

»Pogosto ni mogel natančno popisati, kaj je videl, slišal in začutil; kljub temu je vedel, kaj je bil. Večkrat je bilo zelo nerazločno; obličja so prihajala od zunaj, toda rahel odsev, kolikor je še ostalo od zapažanja, mu je obenem prišepnil, da kljub temu prihajajo od njega samega. Najpomembnejše je bilo to, da zanj sploh ni bilo nič pomembno, ali je nekaj zunaj ali znotraj; v njegovem stanju je to bilo oboje podobno bistri vodi ob obeh straneh prosojne steklene stene.« (1978, str. 238)

Lagache ta pojav razlaga s tem, da moj glas *nikoli* ni popolnoma moj lasten, tudi ne v normalnih primerih. Vera, ki je temelj halucinacij in njim ustrezajočih blodenj, je možna le zategadelj, ker začetna indiferentnost lastnega in tujega nikoli ne postane jasno razmejena diferenca, ker je izjavi »jaz rečem« in »jaz počnem« imanenten moment »rečemo in počnemo« in končno še moment »reče se« in »zgori se«.

Uvajajoče akorde Lacanovega novega branja Freudovega »onega« lahko zaslišimo pri Lichtenbergu: »Reči bi morali *misli se*, tako kot pravimo:

---

---

bliska *se*«, nadalje pri Nietzscheju (II, 580): »Že s tem 'misli se' je storjeno preveč: že ta 'se' vsebuje *razlago* dogajanja in ne spada k dogajanju samemu.« To že nekoliko nalomljeno odmeva tudi pri Italu Calvinu: »Jaz berem, torej piše *se*.« (1986, 211.) Lacanovo povezovanje vprašanja »Kdo govori?« s topološkim vprašanjem »Od kod nekdo govori?« odpira polja govorjenja in delovanja, ki segajo v anonimno in puščajo odprte možnosti za različne smeri in stopnje individuacije ter socializacije. Totalna prisvojitvev, v kateri se utrdijo meje, in totalna odsvojitvev, v kateri se te meje izbrišejo, bi potem bila le ekstremna poskusa izogibanja vznemirljivi mejni igri med lastnim in tujim, poskusa, ki se lahko stopnjujeta vse do patološkega.<sup>5</sup>

(c) *Drugost tujega reda*. – Ta mejna igra, ki se godi v območju inter- in intrasubjektivitete, po svoji strani poteka po diskurzivnih vzorcih in normah, ki omogočajo in omejujejo naše skupno govorjenje in delovanje. Vmejitvev in izmejitvev si pri izoblikovanju prostorov govora in delovanja podajata roke. Na ta način se drugost uveljavlja kot drugost tujega reda, kot *interdiskurzivnost*.

254

Ta drugost postane še posebno problematična, ko gre za tuji red, ki se ob lasten red ne postavlja na isti ravni, kot je to primer pri razlikovanju med nemškim in francoskim načinom življenja. Tako se trk lastnega in tujega reda ne izpostavlja le na primeru *tujega jezika*, ki ga jaz kot tujec ne razumem, temveč tudi ob primeru *jezika odraslih*, ki ga ne razume otrok (in narobe). Namreč tujost, s katero imamo opraviti tukaj, se ne sme stopnjevati v totalno tujost. Razumevanje tujega jezika se začne s skušnjo »dejstva pomenjanja« (Jakobson 1972, 42). Dogodek upovedovanja sega globlje in je razsežnejši od vsebine povedanega: nekoga slišim govoriti. To začetno razumevanje jezika, ki predhaja govorjenju tega jezika, pa se ne odvija na slepo, temveč se še pred slehernim obvladovanjem semantičnih in sintaktičnih pravil naslanja na glasovno simboliko, ki ob vsej specialni variabilnosti preči

<sup>5</sup>Pri tem je treba pomisliti na polarne forme obolesti, kot sta shizofrenija, ki jo lahko pojmujejo kot prizadetost naravnosti našega odnosa do sveta, ter melanholija kot prizadetost zasnutja identitete (Blankenburg 1983, 200).

---

---

vse jezike. V tej zvezi naj spomnimo na poskus, ki se ga je lotil že Sapir. Ta jezikoslovec je zloga »mal« in »mil« razporedil na dve različni veliki mizi, rezultat poskusa pa je bil ta, da je 80 % poskusnih oseb zlog »mal« povezalo z večjo, »mil« pa z manjšo mizo. (prim. Hörmann 1970, 235). Brez tovrstno začetnega dojetja in razumetja govornega dogodka bi bilo nedoumljivo, zakaj naj bi si kak otrok sploh poskušal poiskati dostop do jezikovnega sveta odraslih.

Podobno velja nasploh za izmenjavo med lastno in *tuj*o kulturo, skupaj s soočenjem med arhaičnimi in civiliziranimi družbami, ki seveda predpostavlja začetno sopripadnost, kar se nikakor ne omejuje na to, da pač dihamo isti zrak.<sup>6</sup> Podobno končno velja tudi za ambivalentno razmerje med normalnim in abnormalnim, in posebej za razmerje med *normalnim in patološkim*, ki ga je temeljito raziskal Canguilhem. Normalno in patološko se lahko, kot se je izrazil Merleau-Ponty (1988, 56), bogatita v svojem vzajemnem kontaktu. Ko bi bilo patološko v vseh svojih oblikah *zgolj* pojav izpada, motnje, krnitve ali škodovanja, to pomeni negativnost ali regresivnost, potem bi bilo ovrednotenje patološkega nedvoumno: bilo bi tuje, ki ga je treba odpraviti. Temu predpostavljena logocentrika pa je vprašljiva zato, ker vsak red izbira, s tem da izključuje, ker torej za vsak red velja, da življenjske možnosti ne le ustvarja, temveč jih tudi preprečuje in s tem okoli sebe širi lastno senco tujerodnosti. Odklon od obstoječih redov potem torej najpoprej pomeni *dru-gost, različnost*, ne pa *zgolj goli nered*. Preлива se nekje med abnormalnostjo in novo normalnostjo, to pomeni novim redom, ki naj bo spet red, kupljen z »neznanskim omejevanjem miljeja«. <sup>7</sup> V ekstremnih primerih je lahko norost sama razumljena kot obrambna reakcija na druge vrste norost, ki se je vgnezdila v etabliranih redih. »Ljudje so tako nujno nori, da bi ne biti nor pomenilo biti nor na drugačen način,« se glasi poznani Pascalov izrek. Celó že imenovani morilec žensk Moosbrugger, očitno »kliničen primer«, praga med

255

<sup>6</sup> Celó ta skupnost, ki jo je v boju proti socialni neenakosti na bojno polje privlekel sofist Antifon, nam gre dandanes težko iz ust.

<sup>7</sup> Prim. Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* (1934), str. 32. Ne samo pri Goldsteinu, ki je ena izmed odločilnih referenc ne samo Canguilhema in Merleau-Pontyja, temveč tudi avtorjev, kot so Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski ali Foucault, kritika čisto deficitarne opredelitive bolezni spada k osnovnemu sestavu teorije in terapije.

---

---

normalnim in patološkim nikoli ne prekorači definitivno. Na smrtno obsodbo, s katero ga sodišče razglasi za odgovornega, torej za krivega, se odzove s pojasnilom, ki ne spada v noben diskurz: »S tem sem zadovoljen, četudi Vam moram odkrito priznati, da ste obsodili blazneža.« »To je bila očitno blaznost,« nadaljuje Musil, »in prav tako očitno tudi nekoliko izkrivljen sklop naših lastnih elementov bivanja.« (1978, str. 76.) Če bi patologija v svojih različicah stavila na čisti logos, ki bi dopuščal komajda zgolj možnost totalne prisvojitve in izbrisa tujerodnega, bi patološko na svoj način reduplicirala in potencirala, vse do prekomernega prevladovanja trpljenja, o čemer bo govor v enem izmed naslednjih poglavij. Nič več ne ostaja od »čezmerne fenomenalnosti«, ki dopušča, da sleherni *prise* nima pripravljene le *re-prise*, ampak tudi *sur-prise* (Maldiney 1973, 439). Če naj drugost tujega reda, ki jo je treba doseči, vendar si je nikoli ne popolnoma prisvojiti v interdiskurzivnosti, stopnjuje svojo lastno težo, ji mora na pomoč priti drugost znotraj našega lastnega reda, torej *transdiskurzivnost*.<sup>8</sup> Brez možnosti prekoračitve obstoječih redov, ki jo v teku vzdržuje preobilje neurejenega, bi bil »subjekt« degradiran zgolj v podložnika, ki nič več ne pove, zgolj še ponavlja. Ta mož z jasno izraženimi posebnostmi, ki mu nič človeškega ne bi bilo tuje, ne bi dopuščal nobene želje več.

Prevedel Samo Krušič

<sup>8</sup> Glede razlikovanja med inter- in transdiskurzivnostjo, ki sem jo razvil ob kritičnem navezovanju na Foucaulta, prim. pogl. 3 te knjige.

---